INHALTSVERZEICHNIS

I. Verzeichnis der Mitarbeiter

Aland, Kurt, Dr. theol., Prof., Münster 483
Albrecht, Barbara, Dr. theol., Dr. phil., Belm 70
Alszeghy, Zoltán, Dr. theol., Prof., Rom 508
Andreae, Stefan, Dr., Prof., Bonn 419
Antes, Peter, DDr., Prof., Hannover 323
Appel, Nicolaas SJ, Dr., Amsterdam 455
Bäumer, Remigius, Dr. theol., Prof., Paderborn 285, 393, 475, 508
Bauer, Johannes B., Dr. theol., Prof., Graz 17, 462
Baumgartner, Jakob, Dr., Prof., Fribourg (Schweiz) 244, 246
Beierwaltes, Werner, Dr. phil., Prof., Freiburg i. Br. 224, 421
Beumer, Johannes SJ, Dr. theol., Prof., Frankfurt/M. 39, 480
Biemer, Günter, Dr. theol., Prof., Freiburg i. Br. 155
Bienert, Walther, Dr., Köln-Frechen 486, 488
Bolley, Alfons, Dr. phil., Essen 313
Brandmüller, Walter, Dr. theol., Prof., Augsburg 38
Brechtken, Josef, Dr., Prof., Erlangen-Nürnberg 501
Casper, Bernhard, Dr. theol., Prof., Augsburg 218, 484
Congar, Yves OP, Dr. theol., Prof., Paris 231, 403
Dettloff, Werner, Dr. theol., Prof., München 327
Dolch, Heimo, Dr. theol., Dr. phil., Prof., Bad Honnef 70, 303
Eid, Volker, Dr. theol., Prof., Bamberg 412
Eising, Hermann, Dr. theol., Prof., Münster 14, 100
Elsässer, Michael, Dr. phil., Freiburg i. Br. 331
Emeis, Dieter, Dr. theol., Dr. rer. nat., Osnabrück 508
Emminghaus, Johannes H., Dr. theol., Dr. phil., Prof., Wien 33, 505
Engelbert, Pius OSB, Dr. theol., Gerleve 207, 209
Ermecke, Gustav, Dr. theol., Dr. phil., Dr. iur.utr., Prof., Witten 47, 49, 137, 142, 412
Ernst, Josef, Dr. theol., Prof., Paderborn 373
Escribano-Alberca, Ignacio, Dr. theol., Prof., Bamberg 304
Fagerberg, Holsten, Dr., Uppsala 476
Feld, Helmut, Dr., Würzburg 211, 279, 473
Finkenzeller, Josef, Dr. theol., Prof., München 43
Fischer, Joseph A., Dr. theol., Prof., Augsburg 464
Frank, Karl Suso OFM, Dr. theol., Prof., Freiburg i. Br. 37
Frankemölle, Hubert, Dr. theol., Münster 1, 99, 189
Fuchs, Albert, DDr., Prof., Linz 22, 25
Füglister, Notker OSB, Dr., Prof., Salzburg 15
Fuhrmans, Horst, Dr. phil., Prof., Bonn 65
Gail, Anton J., Dr. phil., Prof., Köln 291
Ganoczy, Alexandre, Dr. theol., Prof., Würzburg 126, 225, 300, 414
Ganzer, Klaus, Dr. theol., Prof., Würzburg 106, 386, 466
Gatz, Erwin, Dr. theol., Prof., Bonn 120, 294
Gauly, Heribert, Dr. theol., Prof., Mainz 141
Görg, Manfred, DDr., Prof., Bochum 183
Goldbrunner, Josef, Dr. theol., Dr. phil., Prof., Seeshaupt 89
Golomb, Egon, Dr., Kirchhellen-Grafenwald 58, 239
Grabner-Haider, Anton, Dr., Graz 423
Greschat, Martin, Dr., Prof., Münster 287
Groß, Heinrich, Dr. theol., Prof., Regensburg 418
Haag, Herbert, Dr. theol., Prof., Tübingen 275
Häring, Hermann, Dr. theol., Tübingen 68
Hagemeyer, Oda OSB, Dr. theol., Herstelle-Beverungen 72, 72, 334, 335, 336, 424
Hahn, Ferdinand, Dr. theol., Prof., Hochheim/M. 196
de Halleux, André OFM, Dr., Prof., Löwen 325
Haubst, Rudolf, Dr. theol., Prof., Mainz 37
Hauser, Richard, Dr. theol., Prof., Heidelberg 310, 408
Heggelbacher, Othmar, Dr. theol., Dr. iur., Prof., Bamberg 55, 407
Heinen, Wilhelm, Dr. theol., Prof., Münster 50
Herkenrath, Gerhard, Prof., Köln 235
Herrmann, Horst, Dr. theol., Prof., Münster 53, 54, 497
Herten, Joachim, Westbevern 127, 226
Hödl, Ludwig, Dr. theol., Prof., Bochum 205, 472, 497
Holz, Harald, Dr., Prof., Bochum 471
Hossfeld, Frank-L., Münster 186
Immenkötter, Herbert, Dr., Privatdozent, Augsburg 364
Iserloh, Erwin, Dr. theol., Prof., Münster 423, 485
Jeremias, Joachim, DDr., Prof., Göttingen 30
Kaiser, Matthäus, Dr. theol., Prof., Regensburg 492
Kaiser, Philipp, Dr. theol., Prof., Paderborn 31, 131, 400
Khoury, Adel-Th., Dr. theol., Prof., Münster 72, 326, 420
Kienecker, Friedrich, Dr. theol., Dr. phil., Prof., Paderborn 66
Klein, Karl, Dr., Prof., Siegen 62
Kloppenburg, Heinz, Dr. h.c., DD, Bremen 491
Knoch, Otto, Dr. theol., Prof., Passau 200
Köhler, Joachim, Dr., Tübingen 387, 485
Kolping, Adolf, Dr. theol., Prof., Freiburg i. Br. 384
Kornfeld, Walter, Dr. theol., Lic.rer.bibl., Prof., Wien 99
Kramer, Hans OSC, Dr. theol., Bochum 160, 316
Kraus, Andreas, Dr. phil., Prof., Regensburg 213
Krause, Martin, Dr. phil., Dr. theol., Prof., Münster 202
Kreck, Walter, Dr., Prof., Bonn 406
Krüger, Paul, † 36, 228
Küppers, Werner, Dr. theol., Prof., Tübingen 134
Langkammer, Hugolinus OFM, DDr., Lublin (Polen) 271, 272
Laumann, Rudolf, Dipl. theol., Würzburg 416
Lengeling, Emil J., Dr. theol., Prof., Münster 148, 242, 415
Lepper, Herbert, Dr., Aachen 118
Leroy, Herbert, Dr. theol., Prof., Augsburg 190
Lindt, Andreas, Dr. theol., Prof., Bern 295
Löning, Karl, Dr. theol., Prof., Münster 192
Lorenzen, Thorwald, Dr., Dozent, Oberrieden (Schweiz) 369
Loretz, Oswald, Dr. theol., Prof., Münster 16
Lührmann, Dieter, Dr., Prof., Bethel/Bielefeld 29
Maier, Johann, Dr., Prof., Köln 281
Marböck, Johannes, Dr., Prof., Linz (Österreich) 177
Marschall, Werner, Dr., Freiburg i. Br. 35
Mayer, Cornelius OSA, Dr., Würzburg 420
Mette, Norbert, Münster 56
Meuthen, Erich, Dr. phil., Prof., Bern 390
Michel, Otto, Dr. theol., Prof., Tübingen 19, 371
Mikat, Paul, Dr., Prof., Staatsminister a.D., Bonn 296
Müller, Gerhard, Dr. theol., Prof., Erlangen 39
Mund, Hans-Joachim, Pfarrer, München 404
Mußner, Franz, Dr. theol., Prof., Regensburg 101
Nitschke, August, Dr. phil., Prof., Stuttgart 112
Oberhem, Harald, Dipl. theol., Freiburg i. Br. 137
Ott, Ludwig, Dr. theol., Prof., Eichstätt 307, 470
Pesch, Wilhelm CSSR, Dr. theol., Prof., Mainz 191
Pfnür, Vinzenz, Dr. theol., Amelsbüren 380
Piegsa, Joachim, Dr., Prof., Mainz 11
Raffelt, Albert, Freiburg i. Br. 363
Ratzinger, Joseph, Dr. theol., Prof., Regensburg 328, 353
Rauh, Fritz, Dr. rer. nat., Prof., Augsburg 233
Rauscher, Anton, Dr. theol., Prof., Augsburg 314, 315, 413, 414
Reifenberg, Hermann, Dr. theol., Prof., Bamberg 60
Repgen, Konrad, Dr. phil., Prof., Bonn 121, 217
Reuss, Joseph, Dr. theol., Dr. phil., Prof., Würzburg 279
Rief, Josef, Dr. theol., Prof., Regensburg 409
Rolinck, Eberhard, Dr., Gauting 490
Roloff, Jürgen, Dr., Prof., Erlangen 370
Ruppert, Lothar, Dr. theol., Prof., Bochum 365
Rusche, Helga, Dr. theol., Münster 461, 464
Sabisch, Alfred, Dr., Bochum 288
Schalück, Hermann OFM, Dr., Werl 305
Scharbert, Josef, Dr. theol., Prof., München 451
Scheffczyk, Leo, Dr. theol., Prof., München 204, 441
Scheuermann, Audomar, Dr. theol., Prof., München 494
Schiffers, Norbert, Dr. theol., Prof., Regensburg 41, 129, 153, 220, 221, 299, 311, 399
Schmitt, Armin, Dr., Karlstadt 454
Schmöle, Klaus, Dr. theol., Warendorf 122
Schneider, Gerhard, Dr. theol., Prof., Bochum 28
Schneider, Heinrich, Dr. theol., Prof., Mainz 453
Schneider, Theodor, Dr. theol., Prof., Mainz 132
von Schönborn, Christoph OP, Dr., Graz 499
Scholz, Franz, Dr. theol., Prof., Augsburg 11
Schreiner, Josef, Dr. theol., Prof., Würzburg 18
Schulz, Hans-J., Dr. theol., Prof., Bochum 145
Schweizer, Eduard, Dr. theol., Dr. h.c., Prof., Zürich 21
Seibt, Ferdinand, Dr., Prof., Bochum 394
Simonis, Walter, Dr. theol., Dr. iur., Dozent, Estenfeld 297
Smend, Rudolf, Dr. iur., Dr. theol. h.c., Dr. rer.pol. h.c., Prof., Göttingen 95
Soisalon-Soininen, Ilmari, Dr., Prof., Helsinki 367
Speigl, Jakob, Dr. theol., Prof., Würzburg 467
Steinkamp, Hermann, Dr., Prof., Münster 57
Steinruck, Josef, Dr., Prof., Trier 396
Stockmeier, Peter, Dr. theol., Prof., München 203, 383, 469
Stoeckle, Bernhard OSB, Dr. theol., Prof., Freiburg i. Br. 137
Strieder, Inácio, Dr. theol., Münster 463
Stuiber, Alfred, Dr. theol., Prof., Bochum 381
Sudbrack, Josef SJ, Dr. theol., München 156, 158
Thaut, Rudolf, Dr., Hamburg 46
Thüsing, Wilhelm, Dr. theol., Prof., Münster 376, 377, 379
Tüchle, Hermann, Dr. theol., Prof., München 115
Tworuschka, Udo, Dr., Mönchen-Gladbach 321
Uhde, Bernhard, 323
Urban, Claus, Ahaus 48
Urban, Hans-J., Dr., Frankfurt/M. 229
Valasek, Emil, Dr. theol., Dülmen 391
Vogt, Hermann J., Dr., Prof., Tübingen 34
Wacker, Paulus-G. OSA, Dr., Prof., Moers 45
Wagner, Georg, Dr. phil., Dr. theol., Paderborn 59
Waldenfels, Hans SJ, Dr., Wittlaer-Düsseldorf 151, 401

Weber, Wilhelm, Dr. theol., Dr. rer.pol., Prof., Münster 144
Weigand, Rudolf, Dr. theol., Lic. iur.can., Prof., Würzburg 265
Welte, Bernhard, Dr. theol., Prof., Freiburg i. Br. 222
Wibbing, Siegfried, Dr. theol., Prof., Mainz 193
Wilden, Matthias, Dr. theol., Bad Driburg 240
Winkler, Gerhard B., Dr., Prof., Regensburg 210, 481
Wittstadt, Klaus, Dr. theol., Prof., Würzburg 109, 116, 208, 214, 284
Wohlmuth, Josef, Dr., Bonn 317
Zenger, Erich, Dr. theol., Prof., Münster 14, 274, 277
Zerfaß, Rolf, Dr. theol., Prof., Würzburg 416
Zimmermann, Albert, Dr. phil., Prof., Köln 149
Zimmermann, Harald, Dr. theol., Dr. phil., Prof., Saarbrücken 388
Zmijewski, Josef, Dr. theol., Bonn 458

II. Verzeichnis der Abhandlungen und Übersichten

Frankemölle, H.: Exegese und Linguistik – Methodenprobleme neuerer exegetischer Veröffentlichungen 1–12
Goldbrunner, J.: Pastoraltheologie und Humanwissenschaften 89–96
Marböck, J.: Sprachliteratur seit 1966. Ein Überblick 177–184
Weigand, R.: Priester zwischen Anpassung und Unterscheidung 264–271
Ratzinger, J.: Christ sein – plausibel gemacht 353–364
Scheffczyk, L.: Dogmatik im Dialog 441–452

III. Verzeichnis der besprochenen Schriften

Ackermann, J.: Heinrich Himmler als Ideologe 121
Adam, A.: Die Messe in neuer Gestalt 148
Alberti Magni ‚De naturaboni'. Hrsg. von † E. Filthaut 470
Altermatt, U.: Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto 295
Andreae, St.: Pastoraltheologische Aspekte der Lehre Sigmund Freuds von der Sublimierung der Sexualität 89
Anneser, S.: Glaube im Ungläubigen – Unglaube im Gläubigen 131
Antes, P. / Uhde, B.: Aufbruch zur Ruhe 420
Antes, P. / Rück, W. / Uhde, B.: Islam-Hinduismus-Buddhismus: Stellungnahme der Verfasser zur Rezension 323
Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen - Mähren - Schlesien, Bd 3 387
Arts, H.: Moltmann et Tillich 490
Aubert, J. M. / Freund, J. / Ibarra, E. [u.a.]: Théologies de la Libération en Amérique Latine 127
Autorität. Hrsg. v. H. J. Türk 137
Barrett, C. K.: s. Barth, M.
Bartchy, S. S.: ΜΑΛΛΟΝ ΧΡΗΣΑΙ 462
Barth, M. / Barrett, C. K. / Butler, C. [u.a.:]: Foi et salut selon S. Paul 379
Barthélemy, D. / Rickenbacher, O.: Konkordanz zum hebräischen Sirach 180
Bartz, W.: Freikirchen in Deutschland 46
Baumeister, Th.: Martyr invictus 201
Becker, W.: Reformation und Revolution 394
Bekenntnisse der Kirche. Hrsg. v. H. Steubing 389
Theologische Berichte III. Judentum und Kirche: Volk Gottes. Hrsg. v. C. Thoma 281
Biblische Randbemerkungen. Schülerfestschrift für Rudolf Schnackenburg zum 60. Geburtstag. Hrsg. v. H. Merklein u. J. Lange 99
Biel, G.: Collectorium circa quattuor libros sententiarum 473
Bischofberger, E.: Die sittlichen Voraussetzungen des Glaubens 311
Bistum St. Gallen 1990. Hrsg. v. Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut 58
Błogosławiony Maksymilian Kolbe. Hrsg. v. J. R. Bar 485
Boff, L.: Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung 305
Bonnard, P.: Le second Isaïe 15
The Book of Ben Sira. Published by the Academy of the Hebrew Language and the Shrine of the Book 179
Borchert, E.: Die Quaestiones speculativae und canonicae des Johannes Baconthorp über den sakramentalen Charakter 472
van den Born, A.: Wijsheid van Jesus Sirach (Ecclesiasticus) uit de grondtekts vertaald en uitgelegd 183
Boyer, Ch.: Calvin et Luther 126
Brandl, M.: Marx Anton Wittola (1736–1797) 481
Brandmüller, W.: Das Konzil von Pavia-Siena 1423–1424, Bd II 393
von Bredow, G.: Platonismus im Mittelalter 37
Briefwechsel zwischen Franz Delitzsch und Wolf Wilhelm Graf Baudissin 1866–1890. Hrsg. v. O. Eißfeldt u. K. H. Rengstorf 95
Bringemeier, M.: Priester- und Gelehrtenkleidung 59
Bruaire, C.: Die Aufgabe, Gott zu denken 220
Bühlmann, W. / Scherer, K.: Stilfiguren der Bibel 274
Buri, F. / Lochman, J. M. / Ott, H.: Dogmatik im Dialog, Bd 1 441
Busa, R.: Sancti Thomae Aquinatis operum omnium indices et concordantiae 207
Butler, C.: s. Barth. M.
Collantes, J.: La Iglesia de la Palabra, Bd 1, 2 304
Concilii Tridentini Actorum III, 2, ed. Th. Freudenberger 396
Corpus Ambrosiano-Liturgicum. Hrsg. v. O. Heiming. III: Das ambrosianische Sakramentar D 3-3 aus dem Mailändischen Metropolitankapitel 415
Corpus Consuetudinum Monasticarum. VIII: Smaragdi abbatis expositio in regulam S. Benedicti, ed. A. Spannagel et P. Engelbert 386
Crouch, J. E.: The Origin and Intention of the Colossian Haustafel 193
Decret, F.: Mani et la tradition manichéenne 420
Desečar, A. J.: De conceptu stultitiae in libro graeco Jesu Sira 181
Deuser, H.: Sören Kierkegaard 501
Dietrich, W.: Das Petrusbild der lukanischen Schriften 192
Dombois, H.: Kirche und Eherecht 54
Donfried, K. P.: The Setting of Second Clement in Early Christianity 464
Duesberg, H. / Fransen, I.: Ecclesiastico 183
Dupont, J.: Les Béatitudes, III 29
Duquenne, L.: Chronologie des Lettres de S. Cyprien 34
The Dura-Europos Synagogue. Hrsg. v. J. Gutmann 505
van Eijk, R. H. C.: La résurrection des morts chez les Pères apostoliques 381
Die Einnahmen der Apostolischen Kammer unter Innozenz VI. 2. Teil: Die Servitienquittungen des päpstlichen Kamerars. Hrsg. v. H. Hoberg 38
Enzyklopedia Katolicka, Bd 1: A und Ω – Baptýsci. Hrsg. v. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski 11
Erfahrung und Theologie des Hl. Geistes. Hrsg. v. C. Heitmann u. H. Mühlen 404
Erlösung und Emanzipation. Hrsg. v. L. Scheffczyk 132
Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Bd 8 408
Etges, P. J.: Kritik der analytischen Theologie 153
Fjärstedt, B.: Synoptic Tradition in 1 Corinthians 370
Flessemann-van Leer, E.: Rechenschaft über den Glauben 508
Formaz, C.: In der Leidensschule Christi 71
Die Frage nach Jesus. Hrsg. v. A. Paus 299
Frank, B.: Das Erfurter Peterskloster im 15. Jahrhundert 209
Fransen, I.: s. Duesberg, H.
Freund, J.: s. Aubert, J. M.
Der Friedensappell Papst Benedikts XV. vom 1. August 1917 und die Mittelmächte. Hrsg. v. B. Steglich 217
Friedrich, K.: Marc Antoine Berdolet (1740–1809) 294
Gallus, T.: Der Nachkomme der Frau in der altlutheranischen Schriftauslegung, Bd 1, 2 279
Garcia-Villoslada, R.: Martin Lutero, Bd. 1, 2 475
Gauly, H.: Wissen um Schuld 235
Geffré, C.: Die neuen Wege der Theologie 129
Geiger, R.: Die lukanischen Endzeitreden 458
Gerhoch of Reichsberg. Letter to Pope Hadrian about the Novelties of the Day, ed. N. M. Häring 390
Geschichte der ökumenischen Bewegung 1948–1968. Hrsg. v. H. E. Fey 229
Gessel, W.: Die Theologie des Gebetes nach ‚De Oratione' von Origenes 467
Neues Glaubensbuch. Hrsg. v. J. Feiner u. L. Vischer 449
Göllner, R.: Der Beitrag des Romanwerks Gertrud von le Forts zum ökumenischen Gespräch 66
Gollinger, H.: Die Kirche in der Bewährung 464
Gouders, K.: Katechese für Schule und Erwachsenenbildung 418
Greshake, G.: Gnade als konkrete Freiheit 122
Grundprobleme der großen Philosophen. Hrsg. v. J. Speck 331
Gruppendynamik in der kirchlichen Praxis. Hrsg. v. K. W. Dahm u. H. Stenger 57
Hadot, J.: Penchant mauvais et volonté libre dans la Sagesse de Ben Sira 181
Härdelin, A.: Aquae et vini mysterium 60
Hagner, D. A.: The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome 200
Hahn, F. u. a.: Rückfrage nach Jesus 21
Handbuch der Kirchengschichte. Hrsg. v. H. Jedin. Bd V: Die Kirchen im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung 109
Hanhart, R.: Text und Textgeschichte des 1. Esrabuches 367
Hasenhüttl, G.: Füreinander dasein 300
Haspecker, J.: Gottesfurcht bei Jesus Sirach 180
Heck, E.: Der Begriff religio bei Thomas von Aquin 499
Heer, J.: Leben hat Sinn 461
Heggelbacher, O.: Geschichte des frühchristlichen Kirchenrechts bis zum Konzil von Nizäa 325 492
Hengel, M.: Judentum und Hellenismus 182

Hentze, W.: Kirche und kirchliche Einheit bei Desiderius Erasmus von Rotterdam 210
Herausforderung und Kritik der Moraltheologie. Hrsg. v. G. Teichtweier u. W. Dreier 137
Herrmann, H.: Ein unmoralisches Verhältnis 494
Hirsch, E. C.: Das Ende aller Gottesbeweise? 399
Houtart, F. / Rousseau, A.: Ist die Kirche eine antirevolutionäre Kraft? 314
Hübinger, P. E.: Die letzten Worte Papst Gregors VII. 112
Ibarra, E.: s. Aubert, J. M.
Immenkötter, H.: Um die Einheit im Glauben 39
In Principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse 224
Iserloh, E.: Luther und die Reformation 285
Jaitner, K.: Die Konfessionspolitik des Pfalzgrafen Philipp Wilhelm von Neuburg in Jülich-Berg von 1647–1679 291
Jauregui, J. A.: Testimonio, Apostolado, Misión 463
Jean Scot: Commentaire sur l'évangile de Jean 204
Joannis Duns Scoti Opera Omnia, ed. P. C. Balić, Bd VII 327
Kelly, J. N. D.: Altchristliche Glaubensbekenntnisse 31
Kertelge, K.: Gemeinde und Amt im Neuen Testament 196
ders.: ‚Rechtfertigung' bei Paulus 376
Kestemont, G.: Diplomatique et droit international en Asie occidentale (1600–1200 av. J. C.) 451
Khoury, A. Th.: Polémique byzantine contre l'Islam (VIIIe–XIIIe S.) 325
Kirche und moderne Demokratie. Hrsg. v. Th. Strohm u. H. D. Wendland 414
Kleber, K. H.: De Parvitate materiae in Sexto 50
Klein, A.: Glaube und Mythos 151
Klemm, H. G.: Das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter 211
Klinkhammer, K. J.: Adolf von Essen und seine Werke 158
Köhler, J.: Das Ringen um die tridentinische Erneuerung im Bistum Breslau 288
Köster, P.: Der sterbliche Gott 62
Kolping, A.: Fundamentaltheologie II 297
Koptisches Christentum. Hrsg. v. P. Verghese 228
Korff, W.: Norm und Sittlichkeit 409
Kramer, H.: Die sittliche Vorentscheidung 141
ders.: Unwiderrufliche Entscheidungen im Leben des Christen 310
Kroeger, M.: Themenzentrierte Seelsorge 56
Kühn, O. / Weier, J.: Kirchenrecht 497
Küng, H.: Christ sein 353
Küng, E.: Wohlstand und Wohlfahrt 315
Kurzeja, A.: Der älteste Liber Ordinarius der Trierer Domkirche 242
Lamparter, H.: Die Apokryphen I. Das Buch Jesus Sirach 184
Lange, J.: Das Erscheinen des Auferstandenen im Evangelium nach Mattäus 190
Légaut, M.: Meine Erfahrung mit dem Menschen 70
di Lella, A.: The Hebrew Text of Sirach 177
Ligier, L.: La confirmation 414
Lill, R.: Die Wende im Kulturkampf 118
Literatur und Religion des Frühjudentums 17
Lochman, J. M.: s. Buri, F.
Lønning, I.: „Kanon im Kanon" 455
Lotz, J. B.: Kurze Anleitung zum Meditieren 336
Lurker, M.: Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole 14
Luykx, B.: Culte chrétien en Afrique après Vatican II 246
Mack, B. L.: Logos and Sophia 183
Mahal, G.: Mephistos Metamorphosen 68
Mahoney, R.: Two Disciples at the Tomb 369
Maier, G.: Mensch und freier Wille 181
Marböck, J.: Weisheit im Wandel 182
Marxismus-Christentum. Hrsg. v. H. Rolfes 486
Marxisten und die Sache Jesu. Hrsg. v. I. Fetscher u. M. Machovec 488
Materiały do historii theologii średniowiecznej w Polsce, Heft 1, 2 391
Mattai, G.: Morale Politica 144
Mayer, B.: Unter Gottes Heilsratschluß 279
Mayer, G.: Ein Zaun um die Tora 99
Mayer-Scheu, J.: Seelsorge im Krankenhaus 160
Merk, O.: Handeln aus Glauben 377
Michaélidès, D.: Sacramentum chez Tertullien 384
Midali, M.: Rivelazione, Chiesa, Scrittura e Tradizione alla IV Sessione del Concilio di Trento 39
Middendorp, Th.: Die Stellung Jesu Ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus 179
Mitros, J. F.: Religions 363
Mühlek, K.: Dynamische Gemeinschaft 45
Mühlen, H.: Morgen wird Einheit sein 231
Müller, A.: Priester – Randfigur der Gesellschaft? 265
Müller, J.: Missionarische Anpassung als theologisches Prinzip 244
Müller, P. G.: ΧΡΙΣΤΟΣ ΑΡΧΗΓΟΣ 1
Müller-Fahrenholz, G.: Heilsgeschichte zwischen Ideologie und Prophetie 134
Muschalek, G.: Tat Gottes und Selbstverwirklichung des Menschen 401
A Nestorian Collection of Christological Texts. Hrsg. u. übersetzt v. L. Abramowski u. A. E. Goodman 36
Neumärker, D.: Josef L. Hromádka 491
Neumann, J.: Synodales Prinzip 53
Nicholaus Ludwig Count von Zinzendorf: Nine Public Lectures on Important Subjects in Religion. Hrsg. v. G. W. Forell 483
Nowak, E.: Le chrétien devant la souffrance 469
Nützel, J. M.: Die Verklärungserzählung im Markusevangelium 25
Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken. Die Kölner Nuntiatur. Bd II/2: Nuntius Ottavio Mirto Frangipani (1590 Aug. – 1592 Juni). Bd II/3: Nuntius Ottavio Mirto Frangipani (1592 Juli – 1593 Dezember). Bearb. v. B. Roberg 116
Ökumenische Kirchengeschichte. Hrsg. v. R. Kottje u. B. Moeller, Bd 2: Mittelalter und Reformation 106, Bd. 3: Neuzeit 466
Oraison, M.: Meditationen über den Sinn des Lebens 424
Ott, H.: s. Buri, F.
Das Papsttum in der Diskussion. Hrsg. v. G. Denzler 508
Perrin, N.: Was lehrte Jesus wirklich? 189
Perspektiven der Pastoralpsychologie. Hrsg. v. R. Riess 419
Pfahl, R. D.: Haftung ohne Verschulden als sittliche Pflicht 412
Pfleger, K.: Christusfreude 303
Julius Pflug. Correspondance. ed. J. V. Pollet, Bd 2: 1539–1547 287
Pfürtner, St. H.: Macht - Recht - Gewissen in Kirche und Gesellschaft 49
Plessner, H.: Philosophische Anthropologie 64
Pöhlmann, H. G.: Abriß der Dogmatik 445
Pöll, W.: Das religiöse Erlebnis und seine Strukturen 313
Prentice, R. P.: The Basic Quidditative Metaphysics of Duns Scotus as seen in his De Primo Principio 149
Prière et silence. Université d'été Lyon 334
Priester zwischen Anpassung und Unterscheidung. Hrsg. v. K. Forster 265
Quacquarelli, A.: L'Ogdoade patristica e suoi reflessi nella liturgia e nei monumenti 33
Räisänen, H.: Die Parabeltheorie im Markusevangelium 22
Rahner, K.: Schriften zur Theologie XI 43
Raming, I.: Der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt 55
Rauh, H. D.: Das Bild des Antichrist im Mittelalter 388
Reckinger, F.: Wird man morgen wieder beichten? 508
Reding, M.: Die Struktur des Thomismus 497
Reik, Th.: Dogma und Zwangsidee 490
Reiner, A.: Ich sehe keinen Ausweg mehr 316
Repgen, K.: Historische Klopfsignale für die Gegenwart 296
Rickenbacher, O.: Weisheitsperikopen bei Ben Sira 16, 183
ders.: s. Barthélemy, D.
Ritter, A. M.: Charisma im Verständnis des Joannes Chrysostomos und seiner Zeit 203
Robertson, R.: Einführung in die Religionssoziologie 239
Rödding, G.: Dogmatik im Grundriß 447
Rosenbaum, W.: Naturrecht und positives Recht 48
Rousseau, A.: s. Houtart, F.
Rücker, H.: Die Begründungen der Weisungen Jahwes im Pentateuch 453
Rüger, H. P.: Text und Textform im hebräischen Sirach 179
Ruf, A. K.: Konfliktfeld Autorität 412
Ruppert, L.: Der leidende Gerechte und seine Feinde 454
Sancti Cypriani episcopi opera. Ad Quirinum. Ad Fortunatum. Hrsg. v. R. Weber. De Lapsis. De ecclesiae catholicae unitate. Hrsg. v. R. Bévenot 35
Schachten, W.: Intellectus Verbi 328
Schäfer, Ph.: Kirche und Vernunft 480
Schaeffler, R.: Die Religionskritik sucht ihren Partner 218
ders.: Religion und kritisches Bewußtsein 41
Schedl, C.: Rufer des Heils in heilloser Zeit 14
Schiffers, N. / Schütte, H. W.: Zur Theorie der Religion 72
Schlier, H.: Die Markuspassion 28
Schließke, W.: Gottessöhne und Gottessohn im Alten Testament 277
Schlüter, R.: Karl Barths Tauflehre 406
Schmid, J.: s. Wikenhauser, A.
Schmidt, H.: Wie betet der heutige Mensch? 335
Schmithals, W.: Die Apokalyptik 18
Schmitz, Ph.: Die Armut in der Welt als Frage an die Sozialethik 142
Schneiders, W.: Naturrecht und Liebesethik 47
von Schönborn, Ch.: Sophrone de Jérusalem 37
Schröder, B.: Mainfränkische Klosterheraldik 208
Schütte, H. W.: s. Schiffers, N.
Schumacher, J.: Der „Denzinger" 403
Schwertner, S.: Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete 364

Seller, H. J.: Im Banne des Kreuzes 423
Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum. I: Genesis, ed. J. W. Wevers; VIII, 1: Esdrae liber I, ed. R. Hanhart 367
Šik, O.: Der dritte Weg 413
Silva, S.: Glaube und Politik: Herausforderung Lateinamerikas 226
Simian, H.: Die theologische Nachgeschichte der Prophetie Ezechiels 186
Snaith, J.: Ecclesiasticus or the wisdom of Jesus Son of Sirach 184
Spaemann, H.: Auf einen Nenner gebracht 72
Spätantikes Judentum und frühchristliche Kunst. Hrsg. v. U. Schubert 505
Spanneut, M.: Permanence du Stoicisme 421
von Speyr, A.: Lumina und Neue Lumina 70
Splett, J.: Reden aus Glauben 221
ders.: Gotteserfahrung im Denken 222
Stoebe, H. J.: Das erste Buch Samuelis 183
Storti, N.: La Storia e il Diritto della Dataria Apostolica dalle Origini ai nostri Giorni 284
Theis, N.: John Henry Newman in unserer Zeit 155
Theißen, G.: Urchristliche Wundergeschichten 2
Thomas von Aquino: Summe contra gentiles. Hrsg. v. K. Albert u. P. Engelhardt 471
Thysman, R.: Communauté et directives éthiques 191
Tiede, D. L.: The Charismatic Figure as Miracle Worker 19
Tilmann, K.: Übungsbuch zur Meditation 424
Trillhaas, W.: Einführung in die Predigtlehre 416
Uhde, B.: s. Antes, P.
Die Universität Würzburg und das erste Vatikanische Konzil. 1. Teil. Hrsg. v. Th. Freudenberger 214
Vattioni, F.: Ecclesiastico 179
de Vaux, R.: Histoire ancienne d'Israel II 275
Waardenburg, J.: Classical Approaches to the Study of Religion, Bd 1 326
Wagner, G.: Der Ursprung der Chrysostomusliturgie 145
Wagner, H.: An den Ursprüngen des frühkatholischen Problems 476
Wagner, R.: Ein nücz und schone ler von der aygen erkantnuß 156
Wahl, O.: Der Sirach-Text der Sacra-Parallela 180
Walter, E.: Eucharistie 317
Wanke, J.: Beobachtungen zum Eucharistieverständnis des Lukas auf Grund der lukanischen Mahlberichte 30
Warkotsch, A.: Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter 383
Weber, Ch.: Quellen und Studien zur Kurie und zur vatikanischen Politik unter Leo XIII 120
Weber, H. J.: Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie 307
Weber, L.: Veit Adam Gepeckh, Fürstbischof von Freising 1618–1651 213
Wechsler, F.: Romano Guardini als Kerygmatiker 65
Wegbereiter heutiger Theologie. Johannes von Kuhn. Hrsg. v. H. Fries 484
Weier, J.: s. Kühn, O.
Die fünf großen Weltreligionen. Hrsg. v. E. Brunner-Traut 321
Weimar, P.: Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte 365
Wevers, J. W.: Text History of the Greek Genesis 367
Wickler, W.: Die Biologie der Zehn Gebote 233
Wikenhauser, A. / Schmid, J.: Einleitung in das Neue Testament 101
Wilckens, U.: Rechtfertigung als Freiheit 373
Wort und Wirklichkeit, I, II. Hrsg. v. G. Schwarz 423
Wstęp do Starego Testamentu / Einleitung in das Alte Testament. Redaktion St. Łach 272
Wstęp Ogolny do Pisma Swietego / Allgemeine Einleitung in die Hl. Schrift. Redaktion J. Homerski 271
Xhaufflaire, M.: La „théologie politique" 225
Zeller, D.: Juden und Heiden in der Mission des Paulus 371
Zeitgeschichte in Lebensbildern. Hrsg. v. R. Morsey 485
Zerfaß, R.: Der Streit um die Laienpredigt 205
Ziegler, A. W.: Das Verhältnis von Kirche und Staat in Amerika 407
Zimmerli, W.: Grundriß der alttestamentlichen Theologie 100
Zinnhobler, R.: Die Passauer Bistumsmatrikeln für das westliche Offizialat, Bd 2: Die Archidiakonate Lorch, Mattsee und Lambach 115
Zum Religionsunterricht morgen IV. Hrsg. v. W. Schulz 240

IV. Personennachrichten (incl. Habilitationen und Promotionen)

Albus, Michael 510
Angenendt, Arnold 509
Appendino, Filippo Natale 514
de Arroyabe, Fernandez 513
Artner, Franz 513
Baerenz, Reinhold 513
Baumgartner, Konrad 511
Becker-Huberti, Manfred 511
Bernards, Matthäus 424
Berning, Ewald 511
Bitter, Gottfried 512
Bommes, Karin 512
Bosmans, Louis 514
Brandl, Manfred 513
Braulik, Peter 509
Braunisch, Reinhard 509
Brechter, Suso 424
Bruners, Wilhelm 514
Bruns, Bernhard 510
Bürklein, Helmut 513
Caram, Dalto 514
di Chio, Vito Arnaldo 511
Cichy, Stephan 514
Cierzniak, Benedykt 514
Coyle, John Kevin 514
Deufel, Konrad 511
Dieckmann, Bernhard 511
Diedrich, Friedrich 510
Doherty,, John Joseph 510
Dopf, Franz 513
Engstler, Josef 513
Ernst, Michael 514
Evers, Dirk 511
Fabri, Heinz-Josef 510
Ferraro, Benedito 514
Fessio, Joseph 512
Fiedler, Peter 509
Finzer, Werner 510
Fischer, Hubert 510
Fischer-Wilbert, Agnes 510
Floß, Johannes P. 510
Frank, Wilhelm 509
Füssel, Kunibert 511
Gamper, Alois 514
Gaya-Estelric, Jorge 510
Gaudreau, M.-Majella 514
Gedemar, Hermann 510
Gertz, Kurt-Peter 510
Groß, Walter 509
Gurndin, Luis 512
Haas, Ferdinand 513
Haenchen, Ernst 424
Hagemann, Ludwig 512
Hartmann, Gerhard 514
Hasitschka, Martin 513
Heierle, Werner 514
Heinz, Hanspeter 510
Hertlein, Siegfried 509
Hintzen, Georg 510
Hoffmann, Michael 512
Holotik, Gerhard 513
Immenkötter, Herbert 509
Jäger, Norbert 512
Jaschke, Hans-Jochen 512
Jüssen, Klaudius 424
Jungmann, Josef-Andreas 424
Kallinger, Ernst 514
Kienzler, Klaus 510
Kliesch, Klaus 510
Krüger, Paul 424
Kuhn, Peter 512
Lang, Bernhard 512
Lang, Wilfred Ludger 514
Lienhard, Joseph Thomas 510
Loome, Thomas Michael 512
Lortz, Joseph 424
Lovett, Brendan 512
Ludwig, Heinrich 511
Mairitsch, Markus 513
Marquart, Heinz 511
May, Hermann-Josef 512
May, John 512
Meier, Johannes 513
Mensdorff, Pouilly 513
Meyer, Heinrich 513
Mieth, Dietmar 509
Mügge, Marlies 512
Müller, Hubert 509
Müller, Klaus 513
Müller, Lothar 513
Niemczyk, Dieter 512
Nolan, Brian 514
Obermeier, Klaus 510
Pacik, Rudolf 514
Pabst, Johann 513
Peters, Rainer 511
Pfahl, Rolf-Dietrich 513
Pfister, Xaver 510
Picard, Paul 510
Plock, Heinrich 511
Puchberger, Hubert 513
Raberger, Walter 513
Reiterer, Friedrich 513
Renard, J.-Pierre 514
Renker, Josef 511
Reynal de St. Michel, Daniel 514
Riebl, Maria 514
Rieß, Otmar 511
Riplinger, Thomas 512
Rivinius, Karl Josef 511
Rodt, Norbert 514
Rosato, Philip J. 513
Schäfer, Theo 512
Schanne, Rainer 511
Schauerte, Heinrich 424
Schinner, Johann 514
Schmitz, Stefan 510
Schreiber, Alfred 512
Schrodt, Paul 511
Schwager, Raymond 509
Seidel, Thomas 511
Shim, Johannes Sang Tai 512
Siebeneichler, Flavio 512
Steilen, Josef 512
Stenger, Werner 512
Storr, Peter 511
Strieder, Inácio 511
Tinnefeldt, Wolfgang 510
van Tran, Doan 513
Trippen, Norbert 509
Ülhof, Wilhelm 424
Valentin, Friederike 514
Vasalli, Giovanni 514
Vergauwen, Guido 514
Vienken, Ewald 510
Vincke, Johannes 424
Vodopivec, Miran 509
Watabe, Kiyoshi 513
Wehrle, Paul 511
Weimar, Peter 509
Wenisch, Bernhard 514
Wilting, Hans Josef 511
Wind, Peter 514
Winter, Michael 514
Wirz, Heinz-Jürgen 512
Wohlgschaft, Hermann 511
Wutti, Herbert Benno 514
del Zotto, Cornelio 512
Zuber, Beat 514

V. Theologische Bibliographie

Zusammengestellt von Dr. Erwin Gotenburg, Münster,
unter Mitarbeit der Institute und Seminare des Fachbereichs Kath. Theologie
der Universität Münster 73–88, 161–176, 249–264, 337–352, 425–440, 515–528.

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 1 **1975** **71. Jahrgang**

Hubert Frankemölle: Exegese und Linguistik — Methodenprobleme neuerer exegetischer Veröffentlichungen Sp. 1

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 11
Enzyklopedia Katolicka Bd 1. Hrsg. von F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (F. Scholz/J. Piegsa)
M. Lurker: Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole (E. Zenger)
C. Schedl: Rufer des Heils in heiloser Zeit (H. Eising)
P. E. Bonnard: Le second Isaïe (N. Füglister)
O. Rickenbacher: Weisheitsperikopen bei Ben Sira (O. Loretz)
Literatur und Religion des Frühjudentums. Hrsg. von J. Maier und J. Schreiner (J. B. Bauer)
W. Schmithals: Die Apokalyptik (J. Schreiner)
D. L. Tiede: The Charismatic Figure as Miracle Worker (O. Michel)
F. Hahn u. a.: Rückfrage nach Jesus (E. Schweizer)
H. Räisänen: Die Parabeltheorie im Markusevangelium (A. Fuchs)
J. M. Nützel: Die Verklärungserzählung im Markusevangelium (A. Fuchs)
H. Schlier: Die Markuspassion (G. Schneider)
J. Dupont: Les Béatitudes (D. Lührmann)
J. Wanke: Beobachtungen zum Eucharistieverständnis des Lukas auf Grund der lukanischen Mahlberichte (J. Jeremias)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 31
J. N. Kelly: Altchristliche Glaubensbekenntnisse (P. Kaiser)
A. Quacquarelli: L'Ogdoade patristica e suoi reflessi nella liturgia e nei monumenti (J. H. Emminghaus)
L. Duquenne: Chronologie des Lettres de S. Cyprien (H. J. Vogt)
Sancti Cypriani episcopi opera. Hrsg. von M. Bévenot (W. Marschall)
A Nestorian Collection of Christological Texts. Hrsg. von L. Abramowski und A. E. Goodman (P. Krüger)
C. von Schönborn: Sophrone de Jerusalem (K. S. Frank)
G. von Bredow: Platonismus im Mittelalter (R. Haubst)
Die Einnahmen der Apostolischen Kammer unter Innozenz VI. 2. Teil (W. Brandmüller)
H. Immenkötter: Um die Einheit im Glauben (G. Müller)
M. Midali: Rivelazione, Chiesa, Scrittura e Tradizione alla IV Sessione del Concilio di Trento (J. Beumer)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Ökumenische Theologie . . . . . Sp. 41
R. Schaeffler: Religion und kritisches Bewußtsein (N. Schiffers)
K. Rahner: Schriften zur Theologie Bd XI (J. Finkenzeller)
K. Mühlek: Dynamische Gemeinschaft (P. G. Wacker)
W. Bartz: Freikirchen in Deutschland (R. Thaut)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . . . . . Sp. 47
W. Schneiders: Naturrecht und Liebesethik (G. Ermecke)
W. Rosenbaum: Naturrecht und positives Recht (C. Urban)
S. H. Pfürtner: Macht-Recht-Gewissen in Kirche und Gesellschaft (G. Ermecke)
K. H. Kleber: De Parvitate Materiae in Sexto (W. Heinen)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 53
J. Neumann: Synodales Prinzip (H. Herrmann)
H. Dombois: Kirche und Eherecht (H. Herrmann)
I. Raming: Der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt (O. Heggelbacher)

Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft Sp. 56
M. Kroeger: Themenzentrierte Seelsorge (N. Mette)
Gruppendynamik in der kirchlichen Praxis. (Hrsg. von K. W. Dahm und H. Stenger (H. Steinkamp)
Bistum St. Gallen 1990 (E. Golomb)
M. Bringemeier: Priester- und Gelehrtenkleidung (G. Wagner)
A. Härdelin: Aquae et vini mysterium (H. Reifenberg)

Philosophie, Literaturwissenschaft . . Sp. 62
P. Köster: Der sterbliche Gott (K. Klein)
H. Plessner: Philosophische Anthropologie (W. Lepenies)
F. Wechsler: Romano Guardini als Kerygmatiker (H. Fuhrmans)
R. Göllner: Der Beitrag des Romanwerks Gertrud von le Forts zum ökumenischen Gespräch (F. Kienecker)
G. Mahal: Mephistos Metamorphosen (H. Häring)
A. von Speyr: Lumina und Neue Lumina (B. Albrecht)
M. Légaut: Meine Erfahrung mit dem Menschen (H. Dolch)
C. Formaz: In der Leidensschule Christi (O. Hagemeyer)
H. Spaemann: Auf einen Nenner gebracht (O. Hagemeyer)

Hinweis . . . . . Sp. 72
N. Schiffers / H. W. Schütte: Zur Theorie der Religion (A. Th. Khoury)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 73

Exegese und Linguistik – Methodenprobleme neuerer exegetischer Veröffentlichungen

Von Hubert Frankemölle, Münster

Zwei neuere Arbeiten der ntl. Exegese sollen zum Anlaß genommen werden, vor allem methodische Probleme der durch die Aufnahme linguistischer Ansätze implizierten Neuorientierung[1] zu bedenken. Die erste Arbeit[2], eine katholische Dissertation bei dergeschichten (11f). Die dritte Kategorie einer Textsorte – der Satz – kann nicht mit einer Abhandlung vorgestellt werden; F. Mußner in Regensburg vom SS 1972, zielt auf eine semantische Wortuntersuchung (16f) des Hoheitstitels Archegos (Führer), die zweite[3], eine evangelische Habilitationsschrift, ebenfalls vom SS 1972 aus Bonn, für den Druck um wichtige Teile erweitert, versteht sich als strukturalistische Textuntersuchung der ntl. Wundoch wäre – bei aller Schwierigkeit struktureller Abgrenzungen

[1] Die Auswahl der Bücher für diese Rezension ist streng textexegetisch ausgerichtet. Von der linguistischen Neuorientierung ist natürlich auch die gesamte Problematik der religiösen Rede erfaßt; an neueren Werken vgl. etwa E. Biser, Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik, München 1970; D. M. High (Hrsg.), Sprachanalyse und religiöses Sprechen, Düsseldorf 1972; W. A. de Pater, Theologische Sprachlogik, München 1971; ders., Reden von Gott, Bonn 1974; A. Grabner-Haider, Semiotik und Theologie, München 1973; W. Bartholomäus, Evangelium als Information, Zürich-Einsiedeln-Köln 1972.

[2] **Müller,** Paul Gerhard: ΧΡΙΣΤΟΣ ΑΡΧΗΓΟΣ. Der religionsgeschichtliche und theologische Hintergrund einer neutestamentlichen Christusprädikation. – Frankfurt-Bern: P. u. H. Lang 1973. 432 S. (Europäische Hochschulschriften XXIII, 28) sfr 54,–.

[3] **Theißen,** Gerd: **Urchristliche Wundergeschichten.** Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien. – Gütersloh: Gerd Mohn 1974. 319 S. (Studien zum Neuen Testament 8) Lw. DM 58.–

17. APR. 1975

von Sätzen – eine linguistische Untersuchung etwa von Bekenntnissätzen (der Credo- oder Pistisformel) oder von Rechtssätzen u. a. durchaus denkbar und wünschenswert.

Linguistische Rezensionen haben ihre eigenen Probleme, da der Rezensent hier in weit höherem Maße als sonst von seiner eigenen linguistischen Wort-, Satz- und Textkonzeption in der Regel ausgeht. Dieses Vorverständnis ließe sich vielfach belegen. Um dem möglichst zu entgehen, sollen die beiden Arbeiten jeweils werkimmanent, das heißt: auf der Basis des von den Verfassern gewählten methodischen Ansatzes und ihres Verständnisses von linguistischer Textinterpretation gewürdigt werden.

1. Die allgemeine exegetische Situation im Kontext der Linguistik

In Deutschland ist es vor allem das Verdienst von E. Güttgemanns[4] und seines Teams der „Generativen Poetik", deren Probleme und Ergebnisse in der Zeitschrift „Linguistica Biblica" (Bonn 1970ff) und in der Schriftenreihe „Forum Theologiae Linguisticae" (Bonn 1972ff) veröffentlicht werden, die Linguistik als neuesten Zweig der exegetischen Methodik bewußt gemacht zu haben. Daneben kamen entscheidende Impulse aus der französischen katholischen Exegese, vor allem, seitdem deren Arbeiten in Übersetzung erscheinen[5]. Von den einzelnen linguistischen Themenkreisen (Phonetik, Phonologie, Morphologie, Syntax, Grammatik, Semantik und Pragmatik) beginnt vor allem der textsyntaktische und semantische Aspekt in der Exegese Beachtung zu finden; der erste aufgrund des traditionellen formgeschichtlichen Ansatzes bei kleinen Einheiten (Erzählungen, Logien), der zweite aufgrund des ebenfalls traditionellen Interesses der Exegese an der Bedeutung von Begriffen (siehe unten die Einleitung zu 2). Beide Aspekte – Syntax und Semantik – werden dabei immer stärker unter strukturalistischem Aspekt untersucht mit dem Ziel „durch Zerlegung und Arrangement" „ein ‚Objekt' derart zu rekonstruieren, daß in dieser Rekonstruktion zutage tritt, nach welchen Regeln es funktioniert[6]." Angestrebt wird dabei, daß man von einer beliebigen Intuition des Textverständnisses zu einer methodisch exakteren und darum auch nachprüfbaren Interpretation gelangt.

Die strukturale Analyse hält den Text sozusagen in Distanz, wobei die vorausgesetzte Differenzierung von synchroner und diachroner Betrachtung eine übereilte geschichtliche Betrachtung ausschließt und damit auch traditionsgeschichtliche Mißbräuche[7]. Daß sich dabei „eine heimliche Affinität zu einem gewissen Ästhetizismus toter Texte[8]", wenn nicht sogar eine anti-hermeneutische und anti-theologische Position einschleichen kann, ebenso ein unbegründbarer Absolutheitsanspruch, darf noch als Eigenart dieser neuentdeckten Methode gelten[9].

Wenn im folgenden zwei neuere Werke, die sich um ein ausgewogenes Verhältnis von traditioneller Exegese zum linguistischen Neuansatz bemühen, ausführlich vorgestellt und kritisch gewürdigt werden, so ist der Grund für die Ausführlichkeit die Neuheit des Unterfangens, das Motiv zur z. T. prononcierten Kritik auch darin begründet, linguistisch weniger versierten Lesern die Probleme dieser neuen exegetischen Methode deutlich zu machen.

2. Der linguistische Neuansatz bei Wortuntersuchungen

Die Semantik als Wissenschaft von den Bedeutungen sprachlicher Einheiten – in erster Linie zunächst der Wörter – wurde nicht erst durch die Linguistik zu einer Domäne ntl. Exegese. Wohl durch den Einfluß des methodischen Ansatzes beim ThWNT (1933ff) standen Wortuntersuchungen in den vergangenen Jahrzehnten hoch im Kurs. Beispiele zur johanneischen Theologie mögen dies illustrieren: J. Beutler, Martyria, Frankfurt 1972; J. Blank, Krisis, Freiburg 1964; J. Heise, Bleiben, Tübingen 1967; Y. Ibuki, Die Wahrheit im Johannesevangelium, Bonn 1972; F. Mußner, Zoe, München 1952; E. Pax, Epiphaneia, München 1955; W. Thüsing, Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium, Münster 1960 – um nur einige zu nennen. Auch in der paulinischen Theologie ist der Ansatz bei bedeutungsträchtigen Begriffen wie Rechtfertigung, Evangelium, Pneuma, Kyrios, Pleroma, Friede, Schöpfung, Kosmos, Fleisch, Freiheit, In-Christus – um auch hier nur einige Titel-Begriffe neuerer Veröffentlichungen zu nennen – ein bevorzugter methodischer Ansatz.

Generelles Kennzeichen aller hier angesprochenen Untersuchungen ist das Fehlen – cum grano salis! – ausdrücklicher Reflexion über den gewählten methodischen Ansatz, vor allem über die damit implizierten Grenzen einer Wortsemantik im Vergleich zu einer Satz- oder Textsemantik. (Der größte Teil der Autoren beschränkt sich ohnehin nicht auf die im Titel implizit proklamierte Methode!)

Der Beginn einer Diskussion über diese immanenten methodischen Probleme zeichnet sich seit einigen Jahren im Kontext der christologischen Hoheitstitel ab. Von den wortsematisch angelegten Untersuchungen von V. Taylor, The Names of Jesus, London 1962; L. Sabourin, Les Noms et Titres de Jésus, Brügge 1963; O. Cullmann, Die Christologie des Neuen Testaments, Tübingen ^{3}1963; F. Hahn, Christologische Hoheitstitel, Göttingen ^{3}1966; W. Kramer, Christos, Kyrios, Gottessohn, Zürich 1963, wurde vor allem die Arbeit von F. Hahn durch Ph. Vielhauer[10] unter dem im Aufsatztitel genannten Aspekt methodisch kritisiert mit der Gegenthese: Titelchristologie als einziger und gesichertster Weg zur ntl. Christologie ist abzulehnen. Christologische Traditionen ohne Hoheitstitel müßten im Vordergrund stehen[11]. Zu dieser Gegenthese nahm F. Hahn wieder ausführlich Stellung[12].

Hatte er in seiner Dissertation wohl zu einseitig die Anfänge christologischer Traditionsbildung mit den Hoheitstiteln verknüpft (Hoheitstitel 9), sieht er jetzt die Breite der literarischen Überlieferung zwar differenzierter, hält aber weiter daran fest, „daß die älteste christologische Überlieferung vornehmlich in Vorstellungskomplexen ihren Ausdruck fand, die durch Hoheitstitel geprägt waren" (Methodenprobleme 10 Anm. 16).

Nicht um die historische These soll es hier gehen (die Deutung Jesu in der Logienquelle Q als abgelehnte Sophia oder im Modell des gewaltsamen Geschicks der Propheten – jeweils ohne Verbindung mit einem Titel – spricht gegen eine einseitige Priorität der Titel), befragt werden soll vielmehr das angedeutete Verhältnis von Titel zu Vorstellungen, Traditionen, Motiven u. a. Darüberhinaus soll die Frage bedacht werden, welche methodische

[4] Vgl. seine wichtigsten Veröffentlichungen: Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums, München 1970; studia linguistica neotestamentica, München 1971; mit U. Gerber zusammen als Hrsg. „Linguistische" Theologie, Bonn 1972 und: Glauben und Grammatik, Bonn 1973.

[5] Vgl. z. B. C. Chabrol – L. Marin (Hrsg.), Erzählende Semiotik nach Berichten der Bibel, München 1971; X. Leon-Dufour (Hrsg.), Exegese im Methodenkonflikt. Zwischen Geschichte und Struktur, München 1973 (Berichtband einer Tagung von 1969 der „Katholischen französischen Gesellschaft für das Studium der Bibel" mit 170 Teilnehmern; vgl. die Besprechung von F. Mußner, in: TheolRev 68, 1972, 99).

[6] R. Barthes, Die strukturalistische Tätigkeit, in: G. Schiwy, Der französische Strukturalismus, Reinbek 1969, 153–158, ebd. 155. 154.

[7] Vgl. die Kritik in der ausgezeichneten sprachwissenschaftlichen Arbeit von W. Richter, Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie, Göttingen 1971, 45f. 66 Anm. 67. 152–154 sowie J. Barr, Bibelexegese und moderne Semantik. Theologische und linguistische Methode in der Bibelwissenschaft, München 1965 mit seiner z. T. sicherlich berechtigten Kritik an der Konzeption des ThWNT.

[8] P. Ricoer, in: X. Leon-Dufour, aaO. 197.

[9] Vgl. etwa Richter, aaO. 10–19; siehe auch die betonte Betrachtung der Gleichnisse Jesu von D.O. Via, Die Gleichnisse Jesu, München 1970, als „ästhetische Objekte" (9f. 88ff). – Um polemische Attacken gegen die Linguistik zu übergehen, sei nur auf neueste Versuche hingewiesen, ihren legitimen Ort innerhalb der exegetischen Methoden und der Hermeneutik zu bestimmen: J. Gnilka, Methodik und Hermeneutik. Gedanken zur Situation der Exegese, in: Neues Testament und Kirche. Fs. R. Schnackenburg, Freiburg 1974, 458–475, bes. 468ff; A. Stock, Überlegungen zur Methode eines Theologischen Kommentars, in: EKK Vorarbeiten 4, Einsiedeln 1972, 75–96, bes. 77–83; ders., Kleine strukturalistische Anfrage zum Methodenproblem, in: Biblische Randbemerkungen. Schülerfestschrift R. Schnackenburg, Würzburg 1974, 377–386. Eine allgemeine Einführung bietet P. G. Müller, Die linguistische Kritik an der Bibelkritik, in: Bibel und Liturgie 46 (1973) 105–118.

[10] Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie? in: EvTh 25 (1965) 24–72.

[11] Diese These wurde ausführlicher begründet durch H. R. Balz, Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie, Neukirchen 1967, bes. 29–36 und passim.

[12] Methodenprobleme einer Christologie des Neuen Testaments, in: Verkündigung und Forschung 15 (1970) 3–41. Vgl. jetzt ders., Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus, in: K. Kertelge (Hrsg.) Rückfrage nach Jesus (QuDisp 63), Freiburg 1974, 11–77, wo die Titel – auch innerhalb der ältesten nachösterlichen Transformation – keine Rolle mehr spielen.

Bd 128.4°
SIS

Bedeutung denn der religionsgeschichtliche Befund für die Transformierung und Applizierung etwa frühjüdischer oder hellenistischer Titel von Rettergestalten auf Jesus hat. Gehört dieser Befund zu den notwendigen „Voraussetzungen" (Hoheitstitel 32)?

Dagegen steht die These der neueren Linguistik, deren Begründer F. de Saussure bereits in seinem Hauptwerk „Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft" aus dem Jahre 1916 (deutsche Fassung Berlin ^{2}1967) die These aufstellt: „Als erstes fällt einem beim Studium der Sprachtatsachen auf, daß für den Sprechenden das Sichforterben derselben in der Zeit nicht vorhanden ist: für ihn besteht nur ein Zustand" (96). Als Frage formuliert heißt dies: Wird von religionsgeschichtlich orientierten Forschern bedacht, daß die „Vorgeschichte kein unfehlbarer Leitfaden zur gegenwärtigen Wortbedeutung ist", da der Bedeutungswert von Wörtern „aus dem jeweiligen Sprachgebrauch und nicht aus einer Wortableitung ermittelt werden (muß)[13]". Die aus dieser Anfrage abzuleitende linguistische These lautet: Jeder Begriff gewinnt seine eigentliche Bedeutung erst von seinem Syntagma (Kontext). Der eigentliche Bedeutungsträger ist also das Syntagma. Daraus folgt: Die synchronische Sprachbetrachtung hat methodisch-sachlich eine eindeutige Priorität vor der diachronischen. Dies gilt auch für die Suche nach der semantischen Struktur der Hoheitstitel, die primär mittels synchronischer Analysen des jeweiligen ntl. Performanztextes (Evangelium, Apg, Brief usw.) und der dort verarbeiteten sonstigen christologischen Traditionen zu erheben ist.

Untersuchungen zu christologischen Titeln im NT haben also – vor dem Hintergrund dieser linguistischen Thesen – zwei Aspekte in erster Linie zu untersuchen: 1. ob überhaupt – und wenn: ja – wieviel die traditionelle Frage nach der religionsgeschichtlichen „Abhängigkeit" des Titels für die christologisch semantische Valenz des Titels im Sprachzustand der jeweiligen ntl Schrift abwirft und 2. in welcher Verbindung der jeweilige Titel zu sonstigen christologischen Traditionen konfessorischer, hymnischer oder narrativer Gattungen desselben Textes steht.

Beide Problemkreise werden ausdrücklich in der neuesten Studie zum christologischen Hoheitstitel Archegos (Anführer)[14] thematisiert und linguistisch problematisiert. Allein diese Einbeziehung linguistischer Aspekte ist bereits ein hohes Verdienst dieser Arbeit, die aber selbst wohl als ein Meilenstein nur eine Arbeit im Übergang ist, da sich in ihr fast unverbunden (vgl. die unlinguistische Fachsprache von 86–247) der religionsgeschichtlich traditionelle Ansatz neben der linguistischen Betrachtungsweise findet. So scheint die Arbeit im Verlauf ihres Entstehens selbst Teil der neuesten Entwicklung der Exegese geworden zu sein, ohne daß letztlich in der Darstellung ein Ausgleich dafür geschaffen wurde. Doch zunächst zum Inhalt.

2.1 Nach einem Überblick über den Stand der Forschung (18–42) folgen linguistische Reflexionen zur Häufigkeit eines Titels und seiner theologischen Relevanz, zum Begriff „Titel", zur Performanz des Titels im NT und seiner Umwelt, zum grundsätzlichen Stellenwert einer Titelchristologie und einem möglichen Anhalt des Titels beim historischen Jesus (43–67). Entsprechend der Intention dieser Rezension soll dieses Kap. ausführlich gewürdigt werden, vor allem hinsichtlich der Konsequenzen der linguistischen Prämissen für die weitere Arbeit, die bereits hier im Überblick vor allem unter diesem Vorzeichen vorgestellt wird. Es folgt (68–113) eine Etymologie und statistische Übersicht zu Archegos außerhalb des NT sowie zu neueren Übersetzungen, vom Vf. ungenau mit „Bedeutungsgeschichte des Terms inner- und außerhalb des NT" überschrieben. Linguistisch ist sowohl der Begriff Bedeutung wie seine Verbindung in Bedeutungsgeschichte unkritisch, zumal Vf. selbst (52–61) die semantische Valenz eines Begriffs nicht einmal auf synchroner Sprachebene durch eine Statistik abdecken möchte. Dies beweist auch der nächste Hauptteil (114–248), wo das semantische Vorstellungsfeld der „Führung" – die nicht immer mit Archegos identisch ist, wie Vf. durch die Überschrift suggeriert – in diachronischer Sicht entfaltet wird: AT, Quamran, frühjüdische Apokryphen, Philo von Alexandrien, Gnosis und Mandäismus werden in traditioneller Weise als religionsgeschichtlicher Kontext befragt, ohne daß die Frage gestellt wird, inwiefern dieser – soweit feststellbar – das Material erschöpfende, übersichtliche und mit gründlicher Sorgfalt durchgeführte Überblick notwendig ist, um „die synchronische Sprachintention des in neuem feststellt, daß der religionsgeschichtliche Vergleich „sekundär gegenüber der durch die christologische Sprachintention bedingten neuen semantischen Valenz des Terms" (248) im NT ist, bleibt die gerade Kontext eingebetteten Titels" (51) im NT zu erfassen. Da Vf. selbst linguistisch relevante Frage: Wozu der Aufwand auf 130 Seiten? – zumal der auch für ihn primäre Aspekt der Untersuchung, die semantische Valenz des Titels in der ntl Synchronie im vierten Teil, dem eigentlichen Hauptteil der Arbeit (249–312) im Vergleich zum diachronischen Teil mit 63 Seiten (bei 393 Seiten Gesamtumfang) relativ bescheiden ausfällt. Hier liegt in der ganzen Arbeit der Verhältnisbestimmung NT – Vorgeschichte eine Spannung vor, die zwar gesehen (16.51.54.58.110.247f), aber letztlich nicht auf den Nenner gebracht wird.

Im fünften Teil wird das Führungsmotiv im übrigen NT untersucht (313–352), wobei das Lk-Ev erst hier und nicht bei der Behandlung der Stellen der Apg im vierten Teil einbezogen wird. (Soll hier bewußt ein relativ einheitlicher Performanztext getrennt werden?) Die abschließende Zusammenfassung (353–393) vergleicht Titel- und narrative Christologie (ungenau „direkte" und „indirekte" Christologie genannt), stellt die Frage nach dem Anhalt des Titels beim irdischen Jesus und forciert noch einmal die originäre semantische Valenz des Titels im NT im Vergleich zu gnostischen Führungsvorstellungen. Literatur- und Autorenverzeichnis – beide in Auswahl, wie ein Vergleich zeigt – und biblisches Stellenregister schließen das Buch ab.

2.2 Zur Sache: Die größte Schwierigkeit einer Untersuchung zu Archegos liegt in seinem nur viermaligen Vorkommen im NT (Apg 3,15; 5,31; Hebr 2,10; 12,2). Außerdem zeigt der Sprachgebrauch in der LXX und in der griechischen Literatur keine einheitliche Bedeutung. Der Begriff ist außerordentlich polyvalent (81.88f). Um so mehr Gewicht erhält das semantische Umfeld des Titels im NT, seine Beziehung zu anderen christologischen Traditionen mit dem Führungsmotiv. Diese Verschränkung als unaufgebbaren methodischen Ansatz aller Titel-Christologie aufgewiesen zu haben, ist der methodische Hauptertrag der vorliegenden Arbeit. Ihre Hauptthese, wonach der Titel Archegos in Apg und Hebr aus dem „Judenchristentum" (312) stammt, näherhin aus der atl-frühjüdischen Heilsführererwartung (276f), eventuell sogar als „Übersetzung einer aramäisch-semitischen Vorlage" (301) im Rahmen einer archaisierenden, palästinischen Christologie (268f), wobei „die Kombination der Auferstehungsbotschaft der Augenzeugen mit der atl-eschatologischen Heilsführeridee eine bedeutende theologische Leistung der frühen Gemeinde auf dem Gebiet der Christologie" war (365), diese Hauptthese, die einen Einfluß gnostischer Anführerspekulationen auf den Hebr und des Herakles-Heroenkultes auf die Apg ebenso eindeutig ablehnt (382–388), impliziert zugleich die Hauptunsicherheit des Vfs. Beispiel: Archegos in Apg 3,15: aus atljüd. Heilserwartung (255) – aus Alltagssprache des Autors, ohne religionsgeschichtliche Reminiszenz (265); insgesamt entnimmt der Heidenchrist Lukas die Idee der judenchristlichen Tradition und entschränkt sie auf hellenistische Heilsführervorstellungen (357f); „die hellenistische Archegos-Titulatur" (374; vgl. 380). Sollte der Vf. der Meinung sein, daß lediglich Motiv und Vorstellung „archaisch" ist, der Titel aber aus heidnischer, hellenistischer Umwelt stammt (361f. 379f), so hätte diese These in der gesamten Arbeit klarer und eindeutiger dargestellt werden können. Dann aber stellt sich erneut die Frage, ob der Titel nicht doch aus der Umwelt semantisch so vorgeprägt war, daß er nicht nur in den christologischen Gedanken der Führung übernommen werden konnte, sondern im Akt der Übernahme nicht nur selbst neu strukturiert wurde, sondern auch den christologischen Kontext semantisch neu strukturierte. Mag auch das Verhältnis der Neustrukturierung jeweils unterschiedlichen Grades gewesen sein, zu rechnen ist damit linguistisch in jedem Fall.

Einige Detailfragen zu exegetischen Sachentscheidungen:

– Wie kann man bei viermaliger Verwendung eines polysemen Begriffs behaupten, er sei „stereotyp" (49) und streng „formelhaft" (49.50.361. 382 u. ö.), er stamme aufgrund seiner „prägnanten Formelsprache" aus Epiklese und Homologese (50)?

– Das als Titel der Arbeit gewählte Syntagma „Christos Archegos" – im Verlauf der Arbeit ständig in dieser Verbindung formelhaft erwähnt – ist an keiner Stelle im NT belegt. Syntaktisch ist immer Jesus (in seiner irdischen Existenz?) der Archegos. Dies impliziert die Frage, ob die betonte Rückbindung an atl-frühjüdische Heilsführererwartung und damit die streng eschatologische Deutung in der vorgetragenen Form vertretbar ist.

– Der ebenfalls im Buchtitel gewählte und im Verlauf der Arbeit (48–52) diskutierte Begriff „Prädikation" (anstelle des üblichen „Titels"; die zweite gängige Bezeichnung „Hoheitsprädikate" übergeht Vf.) wird

[13] J. Barr, aaO. 111; vgl. ebd. 111–163. 207–262; siehe auch W. Richter, aaO. unter den im Sachregister beim Stichwort „Tradition" angegebenen Seiten; F. Mußner (und Mitarbeiter), Methodologie der Frage nach dem historischen Jesus, in: Kertelge, aaO. 118–147, bes. 140–144.

[14] Siehe oben Anm. 2.

gewählt, „damit das Element des verehrenden Lobpreises besser zur Sprache kommt" (50). Dies setzt aber den Kult als „Sitz im Leben" bereits voraus. Die Betonung der Aktivität entspricht zwar dem lateinischen Verbalsubstantiv auf -io, nicht aber der griechischen Endung. Außerdem müßte eine für alle Hoheitsprädikate zutreffende Benennung gefunden werden.

– Die Prämisse: „Das Sprachobjekt ‚Christus' suggerierte von Anfang an eine Motivaffinität und sprachliche Assoziationsnähe zur ‚Schrift' des AT" (112 als Kriterium für die Gesamtarbeit aufgestellt) darf nicht exklusiv verstanden werden, womit dann natürlich hellenistische Heilshoffnungen und Denkmodelle (63.66) ipso facto ausgeschlossen sind. Dies wirkt auch auf die Spätdatierung gnostischer Führer-Vorstellungen zurück (58f.63.112f. u. a.). Immerhin sollte man berücksichtigen, daß die Redaktoren von 1 Kor, Phil, Kol, JohEv u. a. in gnostischer Auseinandersetzung standen und daß schon frühzeitig christologische Denkmodelle im Umlauf waren (vgl. etwa den vorjoh Logoshymnus, das vorpln Friedenserlöserlied in Eph 2,14–17 u. a.), die nicht am historischen Jesus, sondern an „dogmatischen" Spekulationen orientiert waren (zu 66).

– Vf. unterscheidet (wohl im Interesse seiner Frühdatierung) ständig zwischen der Rezeption von Archegos ins christologische Bekenntnis und der redaktionellen Verwendung in Apg und Hebr (45ff.52.58.65 u. ö.). Da es für eine vortextliche Verwendung keine textlichen Belege und sonstigen Begründungen gibt, sind dies nur interessante Hypothesen.

– In Apg 5,31 wird das Syntagma „Führer und Retter" aufgelöst und das für Lk auch sonst belegte Retterprädikat (1,47; 2,11; Apg 13,23) ohne Begründung explikativ „Führer" untergeordnet (275). Das hier sich anbietende semantische Problem einer Wortfeld-Untersuchung aller in der Apg und im Evangelium verwendeten Hoheitsprädikate wird nicht gesehen.

– Insgesamt bleibt bei der Exegese der ntl Stellen zu fragen, ob der Titel Archegos Skopus der jeweiligen Aussage ist oder ob er nicht eher in Funktion dazu steht, ohne prägnante semantische Valenz nebenher, als Voraussetzung zur eigentlichen theologischen Aussage (Auferstehung, Erhöhung) erwähnt wird. Ist dies der Fall, ist seine synchrone semantische Strukturierung durch den Makrotext (worunter Vf. jeweils nur einige rahmende Verse, nicht aber die Übersummativität des Gestaltganzen der Apg und des Hebr versteht) nur bedingt anzunehmen.

2.3 Zur Methode. Da die genannten sachlichen Ausstellungen bereits eine Reihe methodischer Anfragen implizieren, seien einige weitere in aller Kürze zum Abschnitt methodologische Reflexionen (43–67) genannt.

– Zum Verhältnis von Text und Geschichte: Inwiefern ist es berechtigt, aus dem nur viermaligen textlich belegten Vorkommen von Archegos auf einen faktisch größeren Traditionsstrom dieser Vorstellung zu schließen? (zu 45f.58.65). Wo „begegnet uns" der Term „als christliches Sprechen" vor Apg und Hebr (52)?

– Zur Einbettung der Titel in der vorösterlichen, „indirekten" Christologie (47f. 64ff. 363ff): Ist diese Rückbindung immer gegeben, oder nur bei judenchristlichen, bei hellenistischen Titeln aber nicht? Ist die viel zitierte urchristliche Paradosis überhaupt eine festumrissene Größe, allen Theologen (Lk, Hebr) in gleicher Weise semantisch vorgegeben, so daß man eine semantische Omnipräsenz – so Vf. – voraussetzen darf? Darf man stillschweigend voraussetzen, daß der Vf. des Hebr den gleichen Zugang zur urkirchlichen Führungsvorstellung gehabt hat wie Lk? Ist diese Paradosis einlinig oder theoretisch nicht eher vielgestaltig zu denken, da die angenommene „Abhängigkeit" textlich ja nachzuweisen wäre. – Zudem: Im Kontext eines kommunikationstheoretischen Modells bliebe zu fragen, welche Funktion denn die angenommene Kontextualisierung der Theologen (Lk, Hebr) in der urkirchlichen Paradosis für die heidnischen, hellenistischen Hörer hatte; sie stehen ja beim Begriff Archegos in anderer – heidnisch-antiker – Paradosis!

– Zur Unterscheidung von Wort und Vorstellungsfeld (Teil B und C): So unumgänglich die Verschränkung des Titels mit anderen christologischen Vorstellungen im NT und mit dem Motiv der Führung bei außerchristlichen Texten ist, so ist doch darauf hinzuweisen, daß die Begriffe „Wort", „Term" und „Vorstellungsfeld" semantisch zwei verschiedene Ebenen markieren. Der auf umfassendere Texte als im Einzelwort zielende erweiterte Begriff der Wortbedeutung ist die Textbedeutung, die sich in literarischen Gattungen finden läßt, da ja auch Worte ihr Vorstellungsfeld haben (vgl. die linguistische Terminologie vom Worthof und Wortfeld). Vorstellungen, Motive, Inhalte sind ohne streng formkritischen Ansatz meist willkürliche Größen in der intuitiven Vorstellung des jeweiligen Exegeten[15]. Dieser Gefahr entgeht Vf. nicht in jedem Fall, da „Führung" keine semantisch fest strukturierte „Motivkonstante", sondern ein fast unbegrenzter polysemer Begriff ist, wie die Texte zeigen. (Darunter fallen dann aber auch gnostische Texte.) Vielversprechender als umfassende diachronische Motivuntersuchungen sind daher umfassende synchronisch orientierte textsemantische Untersuchungen kleinerer literarischer Gattungen (siehe die Hinweise im folgenden) oder von Makrotexten (Ev, Briefe). Dies gilt auch für die Einbindung christologischer Titel in die jeweilige Gesamtchristologie der urchristlichen Theologen, ein Aspekt, den Vf. unterbewertet hat. Erst wenn so semantisch ein Sprachzustand synchron umfassend dargestellt ist, können in Längsschnitten diachrone Vergleiche angestellt werden. Daß diese Methode immense Arbeit voraussetzt oder auf Beschränkungen angewiesen ist, liegt auf der Hand. Doch nur so gelangt man linguistisch zu gesicherten, an Texten nachprüfbaren Ergebnissen.

Die in dieser Besprechung vorgebrachten kritischen Hinweise sind nicht alle gegen die vorliegende Arbeit gerichtet, sondern in ihrem Kontext als Stimulanz für linguistische Arbeit an der Bibel formuliert. Doch bietet diese im traditionellen Sinn äußerst exakte, gründliche und umfangreiche Arbeit gerade durch die Aufnahme linguistischer Fragestellungen Ansätze zu einer kritischen Würdigung. Eine Kriteriologie linguistisch kontrollierter Titelanalyse hat sie (dies konnte sie im ersten Anlauf wohl kaum) nicht entworfen. Sie ist aber im besten Sinne ein Meilenstein und ein engagiertes Plädoyer für den Einbezug linguistischer Methoden in die Exegese; dies ist für die erste linguistisch orientierte Monographie der ntl Exegese in Deutschland, in der linguistische Prinzipien am Text erprobt werden, ein hohes Verdienst.

3. Der linguistische Neuansatz bei Textuntersuchungen

Nicht in gleichem Maße wie bei semantisch orientierten Wortuntersuchungen wird man bei der Textexegese von einem Neuansatz sprechen können. Hat sich doch die klassische Formgeschichte seit M. Dibelius und R. Bultmann auch ständig um die formale Bestimmung literarischer Textstrukturen vor allem kleinerer Kompositionen (Wundergeschichten, Gleichnisse, Streitgespräche usw.) bemüht und auch beachtliche Erfolge erzielt[16]. Dies geschah zwar großenteils intuitiv, nicht auf der Basis einer Texttheorie, und oft in Verschmelzung synchroner und diachroner Aspekte, dennoch konnten sowohl die Arbeit von D. O. Via zur Gleichnisüberlieferung[17] wie die hier zu besprechende Arbeit von G. Theißen zur Wundertradition[18] ausdrücklich an Ergebnisse der Formgeschichte anknüpfen[19]. Letzterer versteht es sogar als seine eigentliche Aufgabe, „Methoden klassischer Formgeschichte durch Analyse einer synoptischen Gattung weiterzuentwickeln" (11) und „die formgeschichtliche Analyse von Gattungen, Kompositionen und Motiven... durch die Aufnahme strukturalistischer Verfahren" zu vertiefen (13; vgl. 57). – Dies geschieht in der Tat. Vor allem in Teil III der Arbeit wird zu Recht die Umweltreferenz (soziokulturelle Bedingungen und existentielle Funktion der Wundergeschichten) als neuer Aspekt für die Interpretation herangezogen.

3.1 Zum Inhalt: „Aufgabe und Methode" ist der einleitende Teil (11–51) überschrieben, in dem die drei gewählten Betrachtungsweisen – synchronische, diachronische und funktionale – in prägnanter Kürze, mit Beispielen illustriert, vorgestellt werden. Die breiter dargestellten Ausführungen über die funktionale Perspektive (35–50) lesen sich dabei wie eine Zusammenfassung des dritten Teils der Arbeit (229–297), was mit der Überarbeitung für den Druck (vgl. Vorwort) zusammenhängen mag. In diesem Teil werden die Texte als „spezifische

[15] Vgl. bereits die umfassende Kritik von W. Richter, aaO. 39–47. 152–165. 174–190 sowie von J. Barr, aaO. gegen die Konzeption des ThWNT.

[16] Dies gilt trotz der oft geäußerten grundsätzlichen Kritik von E. Güttgemanns an Form- und Traditionsgeschichte; vgl. etwa in LingBibl 1971, H. 4/5, 7–37, ebd. 23f; H. 13/14, 2–18, ebd. 10f; ders., Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums, München 1970, passim.

[17] Die Gleichnisse Jesu, München 1970 mit einem Nachwort (ebd. 202–212) von E. Güttgemanns zum literaturwissenschaftlichen Kontext des Ansatzes von D.O. Via; allerdings betont er einseitig nur die neuen, nicht die traditionellen Elemente; vgl. ähnlich ders., Die linguistisch-didaktische Methodik der Gleichnisse Jesu, in: ders., studia linguistica neotestamentica, München 1971, 99–183, ebd. 147–166.

[18] Siehe oben Anm. 3.

[19] Vgl. z. B. Via's Unterscheiduneg von Parabel, Gleichnis und Beispielerzählung, aaO. 10 mit ausdrücklicher Berufung auf formgeschichtliche Arbeiten; siehe Theißen, aaO. 11f. 18 mit Anm. 11. 90ff.

Formen menschlichen Handelns" (37), als „symbolische Interaktionen von Gruppen innerhalb der antiken Gesellschaft" (229) auf ihre sozialen, religionsgeschichtlichen und existentiellen Funktionen befragt. Es ist die erweiterte formgeschichtliche Frage nach dem „Sitz im Leben" (11 Anm. 2).

Da das Schwergewicht dieser Rezension methodischen Fragen gewidmet ist, werden die hier entwickelten Prämissen primär befragt und die folgende Textuntersuchung wieder vor allem unter dieser Perspektive gewürdigt.

Der erste Teil der Arbeit (53–128) analysiert synchron mit Mitteln strukturalistischer Erzählforschung die Konstellation von Personen, Motiven und Themen in den Wundergeschichten als dadurch strukturierte Sprachformen. Dies geschieht allerdings inhaltlich, nicht aufgrund linguistischer Textstrukturen. Entsprechend strukturalistischer Betrachtungsweise wird der Text als Gefüge der Beziehungen aller inventarisierten Einheiten, ihrer realisierten kompositionellen Verbindungen und ihrer paradigmatischen (virtuellen, möglichen) Verbindungen analysiert. Während die beiden ersten Schritte in der Formgeschichte ansatzweise, allerdings meistens nur soweit wie sie durch religionsgeschichtliche Parallelen motiviert waren, angegangen wurden, sie hier aber in aller wünschenswerten Vollständigkeit durchgeführt werden (allerdings ohne Gewichtung – auch bei der Frage nach der Komposition nicht: 81–83), ist der paradigmatische Aspekt neu. Durch die Kombination dieser drei Aspekte gewinnt Vf. in Anlehnung an den energetischen Feldbegriff von A. Jolles und in Anlehnung an die Wortfeldforschung einen neuen Begriff von „Gattung", von ihm „formgeschichtliches Feld" genannt; er definiert es „als Gefüge aller paradigmatischen Beziehungen literarischer Einheiten" (19).

Der zweite Teil (129–227) ist der diachronischen Betrachtungsweise gewidmet, die Vf. anhand von vier Motiven belegt. Bei der Variation im Überlieferungsprozeß wendet Vf. sich energisch gegen das übliche Schichtenmodell (133.142.153.173.290f) und interpretiert die Änderungen zu Recht als Aktualisierungen virtuell vorgegebener Möglichkeiten der Gattung Wundergeschichte. Dies läßt sich sowohl bei einzelnen Motiven (I) wie bei der Reproduktion von Einzelgeschichten (II), aber auch durch die Komposition in der Rahmengattung Evangelium nachweisen (III). Bei der in den letzten Jahren viel diskutierten Frage nach dem Verhältnis von mündlichem und schriftlichem Überlieferungsprozeß[20] unterscheidet Vf. (189–196) zwischen mündlicher, verschriftlichter und schriftlicher Überlieferung (190), wobei sich in der verschriftlichten Form der Tradition noch Merkmale der Mündlichkeit erhalten haben (191).

Im dritten Teil (229–297), der für den Druck neu geschrieben wurde, werden in „funktionaler Betrachtungsweise" die „Texte als Moment eines übergreifenden Lebenszusammenhanges von Bedingungen, Intentionen und Wünschen" betrachtet (35), die literatursoziologischen, religionsgeschichtlichen und existentiellen Bedingungen und Intentionen der Wundergeschichten herausgestellt, da sie nur als „symbolische Interaktionen von Gruppen innerhalb der antiken Gesellschaft" (229) zu verstehen sind. In ihnen soll eine „neue Lebensform" (262) und ein „neues Daseinsverständnis erschlossen" werden (283), motiviert durch ihr Selbstverständnis, „die Offenbarung des Heiligen im Wunder" zu bezeugen, wodurch „die konkrete Negativität menschlichen Daseins überwunden wird" (295). Dadurch will Vf. zwischen der konservativen und desillusionierenden Interpretation ntl Wundergeschichten einen dritten Weg des Verstehens suchen (38.45), indem er sie als „symbolische Handlungen", d. h. als „spezifische Formen menschlichen Handelns" (37) interpretiert, die eine Funktion zur Gestaltung menschlichen Daseins haben (37f. 295–297). Sachregister (315–317) und ein Inventar der Themen der Wundergeschichten (318f) machen das sorgfältig gedruckte Buch zu einem brauchbaren Arbeitsmittel.

3.2 Zur Sache, wobei im Rahmen des zur Verfügung stehenden Raumes nur einige wichtige Aspekte herausgegriffen werden.

- Die im dritten Teil aufgeworfenen Fragen sind äußerst sinnvoll, zumal sie in der Exegese als heuristischer Ansatz zur Interpretation in der Regel nicht beachtet wurden. Ob damit allerdings die Funktionen urchristlicher Wundergeschichten erschöpft sind, ist die Frage. Wenigstens ihre ekklesiale Funktion im Akt des Weitererzählens hätte untersucht werden müssen, sowie ihre Bedeutung für die Christologie. Kurzum: in der Darstellung fehlt die theologische Dimension, in deren Dienst die übrigen Intentionen stehen dürften.
- Der ebenfalls im dritten Teil ständig vorausgesetzte religionsphänomenologische Begriff des „Heiligen" wird durch den Exkurs auf den Seiten 45–50 nicht weniger problematisch. Das beim Vf. vorliegende Bedenken, „ohne genaue Klärung des Sachverhalts von ‚Gott' zu sprechen" (50 Anm. 83) hätte angesichts der Funktion des Begriffs im dritten Teil ausgeräumt werden müssen – zumindest im Rahmen des antiken Denkmodells, das er beim Verständnis des Wunders ja zu Recht ständig betont.
- Die Begriffe des „Symbols" und der „symbolischen Handlung" sind trotz der Hinweise auf den Seiten 43–51, bes. 46 Anm. 68 nicht hinreichend differenziert geklärt, da sie durch die Psychoanalyse zu einseitig vorbelastet sind.
- Im Hang zu gewalttätigen Klassifizierungen (dazu unten) übersieht Vf. 84, daß θέλειν mit πιστεύειν nur bei Mt synonym ist. Damit entfällt der voluntative Aspekt bei den Synoptikern. Außerdem wird hier die Diachronie innerhalb der Synoptiker übersehen (dazu unten).
- Bei gleicher Erzählstruktur (Wunder – Argument, Wort Jesu – Anlaß) zieht Vf. (91.121) unterschiedliche Schlußfolgerungen.
- Gegen H. J. Held behauptet Vf. (140), Mt habe das πίστις-Motiv gestrichen; dies trifft für keine der angegebenen Stellen zu, wobei man aber als Parallele zu Mk 10,52 Mt 9,29 anzusehen hat, während Mt in 20,29–34, der Dublette zu 9,29, die Erzählstruktur strafft; redaktionell betont er es – gegen Mk – in 17,20.
- Hat Mk die kompositionelle Struktur der Wundergeschichten auf die übergreifende Komposition des Evangeliums ausgeweitet (so 214) oder waren die Passionsgeschichten dafür entscheidend (so 218)? Selbst in einer gemäßigten Kombination (vgl. 198) scheint die Bedeutung der Wundergeschichten überzogen. Auch andere Erzählungen (Versuchung, Jüngerberufung, Johannes der Täufer etc.) böten sich an.
- Bei der Bestimmung der Evangelien des Mk als Aretalogie – ein festumrissener Gattungsbegriff! –, des Mt und Lk als Biographie sowie des Joh als Mythos, werden (nach Ansicht des Vf. dominierende) Akzente verabsolutiert. Vor allem bei Mk und Joh werden Passions- und Auferstehungsgeschichten in ihrer kompositorischen Funktion für das Evangelium nicht oder zu wenig beachtet.

3.3 Zur Methode

Auch hier sollen nur einige grundlegende Aspekte thematisiert werden.

- Teil I/II und III setzen unterschiedliche Methoden voraus. Dort wird streng am Text gearbeitet, hier werden umfassende geschichtliche Phänomene untersucht und ausgewertet, ohne daß dafür eine Kriteriologie angeboten wird. Die Soziolinguistik hätte immerhin für III I Kriterien liefern können. Notgedrungen müssen diese Ausführungen weniger exakt, weniger textbezogen, stärker spekulativ und hypothetisch bleiben. Zwar muß man bedenken, daß für eine exegetische Arbeit hier Neuland betreten wird, dennoch sollte dieser Vorstoß methodisch stärker bedacht sein.
- Das schwierigste und umstrittenste linguistische Problem – nämlich das der strukturalistischen Abgrenzung der Textsorte Wundergeschichte von anderen Erzählungen – setzt Vf. stillschweigend (als gelöst?) voraus (vgl. auch 126–128). Zur Problematik vgl. E. Gülich – W. Raible (Hrsg.), Textsorten, Frankfurt 1972; J. Ihwe (Hrsg.), Literaturwissenschaft und Linguistik, Frankfurt 1971, 141–212 („Zum Textbegriff"); M. Bense, Theorie der Texte, Köln 1962. Auch bei anderen Textabgrenzungen wird er den Widerspruch der Linguisten herausfordern, nämlich immer dann, wenn er diese als „Ermessensfrage" deklariert (so 14f.16.17.38.45.89.90.93). Vor allem betrifft dies auch seine Inventarisierung der Motive (57–81) nach inhaltlichen Kriterien.
- Wie sieht Vf. das Verhältnis von Synchronie zur Diachronie? Wird beim ersten Begriff der formale, beim zweiten der inhaltliche, religionsgeschichtliche Aspekt (vgl. 133ff) betont? Kann man – will man sich dem Vorwurf der Ungeschichtlichkeit wirklich entziehen (57 Anm. 2) – hinsichtlich der Motive den gesamten Raum der Antike synchronisch betrachten (57)? Warum engt Vf. den Begriff bei den Strukturen der Gattung auf die Wundergeschichten der Synoptiker und der Apostelgeschichte ein (57–94, bes. 57)? Selbst eine synchrone Betrachtung der Synoptiker ist strenggenommen eine contradictio in adiecto, da hier ein hohes Maß an Diachronie impliziert ist. Vf. hat keinen textlichen Synchronie-Begriff, sondern einen geistesgeschichtlichen. Hier dürfte auch der Grund liegen, warum 175–189 die Frage nach der möglichen Diachronie der Gattung „Wundergeschichte" von Mk zu Mt und Lk nicht

[20] Vgl. E. Güttgemanns, Offene Fragen 82ff.136ff.189ff.

gestellt wird. So ist etwa auf die Neustrukturierung der Wundergeschichten als Apophthegmata und Glaubensgespräche (siehe oben und H. J. Held[21]) oder als Nachfolgegeschichten (vgl. Mt 8,18.23–27) durch Mt hinzuweisen.

– Die Untersuchung einer strukturalen Textanalyse, wie sie in I und II geboten wird, setzt sich selbst ihre Grenzen, wie an einigen Stellen deutlich wird. Zwar ist nach Ansicht des Vf. „die Analyse von Strukturen Vorarbeit", da „die Dynamik der ‚symbolischen Handlung'... das Ziel dieser Auslegung" ist (89), doch kommt Vf. ohne Hinweise auf die Gemeinde z. B. des Mt (141.166f) und damit indirekt auf den Text als fiktive Erzählgröße für Gemeinden nicht aus. Kurzum: der kommunikationstheoretische Ansatz für Wundergeschichten fehlt, der bei den Intentionen in Teil III die Funktion des Glaubens der Gemeinde stärker in Anschlag gebracht hätte. Dadurch hätte auch die Frage, ob und in welcher Traditionsschicht (kann man eine Gleichschaltung voraussetzen?) Wandermissionare Träger der Wunderüberlieferung (so wohl in der vormk und vorjoh Tradition) gewesen sind (257–261), geklärt werden können. Die vorgebrachten Argumente reichen nicht aus.

– Unter methodischem Gesichtspunkt muß auch der Hang des Vf. zu gewalttätigen Klassifizierungen – wohl durch den strukturalistischen Ansatz motiviert – gesehen werden (etwa 83–89. 142.173.211–227; vgl. seine eigenen kritischen Bemerkungen 89).

– Der vom Vf. vorausgesetzte Begriff von „Motiv" und „Themen" (16–18) wird im linguistischen Sinn uneigentlich gebraucht, da sie von der Wortinhaltsforschung nicht formal (Motive = „kleinste unselbständige Erzähleinheiten", S. 16; „Themen sind... umfassendere Einheiten", S. 17), sondern inhaltlich bestimmt sind. Zur Klarheit trägt diese Bestimmung (trotz 16 Anm. 8) nicht bei. Sinnvoller wäre es gewesen, den von A. Dundes (vgl. 17 Anm. 9) eingeführten Begriff des Motifems zu benutzen.

Wie bei der Arbeit zur Wortuntersuchung von P. G. Müller wird man auch dieser Untersuchung gern quittieren, daß sie unter traditionellem Aspekt eine äußerst exakte, das Material erschöpfende, sehr übersichtlich und didaktisch geordnete Stoffdarbietung bringt, die die Analysen mit gründlicher Sorgfalt durchführt. Sie übertrifft die erstere durch eine ausführliche und detaillierte, in der linguistischen Erzählforschung aber nicht immer den neuesten Stand erfassende Literaturaufarbeitung (die in der ersten Arbeit nur großenteils in allgemeinen und globalen Hinweisen bestand), in der durchgehenden exakten Diktion und linguistischen Perspektive, wodurch sich die Arbeit auch unter methodischem Gesichtspunkt als einheitliche Komposition erweist. Daß dabei der dritte Teil zur funktionalen Betrachtung (obwohl er eine Unmenge an Vorarbeiten erfordert haben dürfte) nicht die ausgereifte Konsistenz erreichte wie die beiden ersten, ist nicht nur im etwas entfernteren Verhältnis zum Text begründet, sondern in der Schwierigkeit der Linguistik überhaupt, geistesgeschichtliche Phänomene strukturalistisch exakt zu bearbeiten.

Wie beide Arbeiten zeigen, ist auf breiterer Front als bisher (vgl. das Projekt der generativen Poetik in Bonn unter Leitung von E. Güttgemanns) auch in Deutschland ein Anfang gemacht, linguistische Fragestellungen und Methoden für die Exegese fruchtbar zu machen; wen wundert es, daß er – wie aller Anfang – schwierig ist. Doch die Mühen lohnen sich, dies zeigen nicht zuletzt die hier vorgestellten „Erstlingsgaben".

[21] H. J. Held, Matthäus als Interpret der Wundergeschichten, in: G. Bornkamm – G. Barth – H. J. Held, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium, Neukirchen [6]1970, 229–234.263ff; vgl. auch H. Frankemölle, Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des „Evangeliums" nach Matthäus, Münster 1974 unter den im Sachregister bei „Wundergeschichte als Glaubensgespräch" genannten Stellen.

Enzyklopedia Katolicka Bd 1: A und Ω – Baptyści (Baptisten). Hrsg. v. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski. – Lublin: 1973. XVII, 44, 1312 Sp. (Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego = Wissenschaftliche Gesellschaft der Katholischen Universität Lublin).

Die Katholische Universität in Lublin, Polen, kann ein gelungenes Gemeinschaftswerk vorweisen – den 1. Band der „Enzyklopedia katolicka". Die Anregung zur Herausgabe dieser Katholischen Enzyklopädie, die in 12 Bänden erscheinen soll, kam von Stefan Kardinal Wyszyński, dem Primas von Polen. Etwa 500 Autoren, auch außerhalb des Universitätsbereichs, lieferten ihre Beiträge zum 1. Band. Das erforderliche Papier stiftete die amerikanische Polonia. Den Einband besorgte die Buchbinderei der Adventisten in Warschau. Es ist also ein Gemeinschaftswerk im wahrsten Sinne des Wortes.

Für wen ist dieses Werk gedacht? Dank seines hohen Informationsgehalts wird es ohne Zweifel ein wertvolles Nachschlagewerk für Theologen sein. Aber die Herausgeber wenden sich grundsätzlich an alle, die um sachgerechte und unverfälschte Information über christliche Lehre und Kultur – mit Hervorhebung der Philosophie und Theologie – bemüht sind. Hierbei werden ausdrücklich auch die weltanschaulich Andersdenkenden angesprochen (Vorwort, S. XIV).

Der Druck des 1. Bandes wurde erst Anfang 1974 beendet. Man legte aber Wert darauf, 1973 als Erscheinungsjahr anzugeben, weil dieses Jahr staatlicherseits als „Jahr der Polnischen Wissenschaft" gefeiert wurde. Der vorliegende Band liefert den Beweis dafür, daß Wissenschaft jahrhundertelang durch die Kirche gefördert und betrieben wurde und, wie in diesem Fall, unter schwierigsten Bedingungen. Wer in die Arbeits- und Lebensbedingungen der Katholischen Universität Lublin einen Einblick gewonnen hat, wird das vorliegende Werk um so höher zu schätzen wissen. Den Redaktoren, vor allem dem Redaktionssekretär Romuald Łukaszyk, gebührt besondere Anerkennung. Das gleiche gilt für die Mitarbeiter F. Gryglewicz und Z. Sułowski und für die Berater S. Kamiński und W. Granat.

Noch ein Jahr vor Erscheinen sah sich der Redaktionssekretär angesichts der unvermeidbaren Verzögerung veranlaßt, in der Warschauer Zeitschrift „Więź" (Bund) 16 (1973) Heft 4, 139–142 seine Redaktionssorgen und Schwierigkeiten vor der katholischen Öffentlichkeit auszubreiten. Die Herausgeber hofften, daß ihre Aufgabe nur in rein formaler, redaktioneller Abstimmung bestehen werde und daß sie die erbetenen Texte ohne Verzug zur Druckerei würden weiterleiten können. Dem entsprach auch die Erwartung der Subskribenten, die ihre Enttäuschung über die dreimalige Verschiebung des Erscheinungstermines nicht verhehlten. Daher legte er die personalen, formalen und inhaltlichen Schwierigkeiten, mit denen die Redaktion (45 Mitglieder) in ihrer „lexikographischen Werkstätte" zu kämpfen hatte, mit erstaunlicher Offenheit dar.

In der Wahl zwischen Einhalten des Erscheinungstermines und Qualität der Artikel (im Hinblick auf Aktualität und Darstellung, umfassende und erschöpfende Information, Berücksichtigung des historischen und systematischen Kontextes und der konziliar-ökumenischen Grundausrichtung) entschied man sich eindeutig für die zweite Möglichkeit. Mit der inhaltlichen und formalen Überarbeitung von circa 2500 Artikeln im Umfang von 3–900 Druckzeilen hat die Redaktion, im Tempo von der Reaktion der 500 Mitarbeiter abhängig, bei diesem ersten Wurf ein anerkennenswertes Werk geleistet. Freilich, die Enzyklopädie hatte Vorgänger. Aber frühere Erfahrungen aus einer völlig überholten Situation konnten wenig helfen. Die kurze Verzögerung zugunsten der Qualität hat sich jedoch gelohnt.

Genau vor hundert Jahren, nämlich 1873, hat man mit der Herausgabe des ersten Kirchenlexikons in Polen begonnen. Aber es war lediglich eine Übersetzung des deutschen Kirchenlexikons von Wetzer und Welte, ergänzt durch einige polnische Originalbeiträge geschichtlicher und biographischer Art. Die vorliegende Enzyklopädie jedoch ist ganz aus originellen Beiträgen zusammengestellt. Insofern gewährt sie auch einen maßgeblichen Einblick in die philosophisch-theologische Arbeit in Polen. Und diese Arbeit kann sich sehen lassen! Der spezifisch polnische Beitrag zur christlichen Lehre und Kultur wird sowohl in den Problemartikeln hervorgehoben als auch in den Beschreibungen der Ortskirchen und in den Biographien. Interessant ist z. B. der Artikel „Akademie" (209–221), in dem auch über polnische Akademien berichtet wird.

Man hat bewußt den Mittelweg zwischen Universallexikon und Speziallexikon gewählt. Die ursprünglich vorgesehene Bändezahl wurde von 24 auf 12 eingeschränkt. Dadurch scheint aber

das Anliegen des Primas noch besser zum Zuge zu kommen. Schon im Jahr 1933 forderte der heutige Primas – damals Redakteur der theologischen Zeitschrift „Ateneum Kapłańskie" (1043–1044) – ein Lexikon, das universales Wissen aus katholischer Sicht bieten und so den glaubensbewußten Katholiken eine Orientierung erleichtern sollte. Als Bischof von Lublin und zugleich als Kanzler der dortigen „Katholischen Universität" konnte er im Jahr 1948 erreichen, daß der polnische Episkopat die Universität mit der Herausgabe eines Lexikons beauftragte. Vielerlei Schwierigkeiten mußten überwunden werden (vgl. oben), bis nun endlich, nach 25 Jahren, der erste Band erscheinen konnte. Nicht zuletzt waren es Schwierigkeiten intellektueller Art. Der veränderten, politischen Lage mußte in möglichst sachlicher Art Rechnung getragen werden. Zudem machte das Zweite Vatikanum ein Umdenken notwendig. Das kommt im vorliegenden Band in mehrfacher Hinsicht zum Ausdruck.

Zunächst besticht die apolemische, sachgerechte Einschätzung weltanschaulich Andersdenkender. Davon zeugen vor allem die Artikel „Alienation" (367–369), „Anonymes Christentum" (636–638), „Apologien des Christentums" (788–792), „Atheismus" (1030–1040). Wohltuend wirkt ebenfalls die ökumenische Einstellung zu anderen Religionsgemeinschaften, die grundsätzlich schon im Artikel „Absolutheitsanspruch des Christentums" (37–39) zum Ausdruck kommt, aber in speziellen Artikeln weitergeführt wird, wie z. B. in „Adventisten" (114–117), „Bibelforscher" (1251–1253), „Baptisten" (1310–1312). Schließlich ist das komplementäre, ganzheitliche Vorgehen in theologischen Fragen bemerkenswert. Dazu als Beispiel vor allem die Artikel „Akkommodation, theologische" (241–242), „Akt, menschlicher" (263–273), „Analyse des Glaubens" (486–491), „Anthropologie, theologische" (694–698). Hervorzuheben bleibt auch das Niveau der Artikel biblisch-exegetischen Inhalts („Abraham" [21–24], „Adam" [67–70], „Apostel" [832], „Apostelkollegium" [832–837], „Apostolat, biblisch" [810–811]). Die polnische Exegese hat es verstanden, Versäumnisse aufzuholen und einen eigenen Standpunkt zu beziehen, ohne falscher Neuerungssucht zu verfallen. Das kann man übrigens insgesamt von der Theologie in Polen sagen, wie sie sich im vorliegenden Band präsentiert. Man kann nur wünschen, daß in den folgenden Bänden die eingeschlagene Richtung und das erreichte Niveau beibehalten werden.

Wenn die Behauptung Karl Rahners stimmt, daß Theologie letztlich nichts anderes ist als der Versuch, das Offenbarungsgut philosophisch zu interpretieren, dann kann man die polnische Theologie nur ermutigen, die Hilfe der Philosophie, die in Polen ein beachtliches Niveau erreicht hat, vollauf zu nutzen. Einen guten Einblick in die philosophische Forschung gewähren Artikel, die es wirklich verdienen, ins Deutsche übersetzt zu werden: „Absolut" (32–36), „Agnostizismus" (182–187), „Akt, menschlicher" (263–273), „Analogie" (491–510), „Anthropologie, philosophisch" (686–690), „Autonomie" (1159–1160), „Axiologie" (256–260). Wir haben hier ein Beispiel, wie Philosophie an einer katholischen Universität betrieben werden kann: durchaus kritisch, in voller Berücksichtigung der Ergebnisse moderner, logischer Analyse, und mit dem Ziel, die Eigenart philosophischen Erkennens klar herauszustellen.

Abschließend wollen wir im Namen der Disziplin, die wir vertreten, hinzufügen, daß den Moraltheologen vor allem der Artikel „Axiologie" interessieren wird, insbesondere im Zusammenhang mit dem Artikel „Akt" und „Anthropologie".

Der für den Moral- und Pastoraltheologen besonders interessante Artikel „Antikonzeption" (Antykoncepcja [717–720]) aus der Feder des Lubliner Psychiaters Dr. J. Strojnowski bietet einen guten historischen und theologischen Zugang zum Problem. Wer aber die Darlegung dieses Autors in dem im Staatsverlag erschienenen Werke „Bevölkerungspolitik" (Polytika ludnościowa) mit denen des Lexikons vergleicht, kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß hier eine Gewichtsverschiebung zugunsten der traditionellen Position erfolgt ist. Es fällt auf, daß die weltweite Diskussion, die im Anschluß an das Erscheinen der Enzyklika „Humanae vitae" aufgebrochen ist, kaum erwähnt wird. Ob hier eine „purgierende Hand" ihre Spuren hinterlassen hat? Man muß bei solchen Fragen den sozio-kulturellen Kontext der polnischen Kirche im Auge behalten. Gegenüber dem monolithisch geschlossenen dialektischen Materialismus, der die Kirche bedrängt, wird die eigene innere Geschlossenheit zum Gebot der Stunde. Allzuleicht befürchtet man vielleicht auch bei notwendigen innerkirchlichen Diskussionen ein Aufbrechen dieser Geschlossenheit zum Schaden der Kirche. Man ist offensichtlich noch dabei, hier die ausgewogene Mitte zu orten. Doch das sind Feststellungen zwischen den Zeilen, gleichsam am Rande, die den Wert des Ganzen in keiner Weise mindern.

Den Herausgebern kann man nur gratulieren und Gottes Segen für die weitere Arbeit wünschen.

Augsburg/Mainz F. Scholz/J. Piegsa

Lurker, Manfred: **Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole.** – München: Kösel (1973). 434 S. Lw. DM 29.50

„Das vorliegende Wörterbuch möchte in wissenschaftlich fundierter und dabei doch allgemein verständlicher Sprache einen Zugang zu der Bild- und Symbolwelt des Alten und des Neuen Testaments eröffnen." Es will „allen an Symbol und Mythos interessierten Lesern ein handliches, zuverlässig orientierendes und vor allem fragwürdige Interpretationen und Hypothesen vermeidendes Nachschlagewerk ... geben, das dem Benützer in vielen Fällen das mühselige Zusammensuchen in Realkonkordanzen in den großen Kirchenlexika und in anderen mehrbändigen Werken ersparen kann" (Vorwort). Um es gleich zu gestehen: Man wird sich auch trotz Erscheinen dieses Werkes meistens gleich besser in der Fachliteratur oder in Bibellexika orientieren, wenn man mehr sucht als eine paraphrasierende Zusammenstellung von Bibelzitaten, in denen die entsprechenden Stichwörter vorkommen. Leider ist nicht nur das verarbeitete religionsgeschichtliche Material undifferenziert nach Kulturkreisen und geschichtlicher Entwicklung geboten. Viel bedauerlicher (gerade auch für den angezielten Leserkreis) ist die völlige Außerachtlassung des literaturgeschichtlichen Ortes der jeweils zitierten Bibelstellen, ihres literarischen Kontextes und der differenzierten Bedeutung, die Lexeme in unterschiedlichen Kommunikationszusammenhängen haben können. Das Werk gibt weder exegetisch noch religionsgeschichtlich noch linguistisch den derzeitigen Forschungsstand wieder. Der Verlag scheint dies verkannt zu haben, wenn er auf dem Klappentext schreibt: „Bibelleser, Religionspädagogen und Theologen in der kirchlichen Verkündigung wie auch in Lehre und Forschung (!) finden in diesem Wörterbuch eine wesentliche Hilfe für den täglichen Umgang mit dem ‚Buch der Bücher'." Leider nicht!

Münster Erich Zenger

Schedl, Claus: **Rufer des Heils in heilloser Zeit.** Der Prophet Jesajah, Kapitel I–XII logotechnisch und bibeltheologisch erklärt. – Paderborn: Schöningh 1973. XVIII, 392, 10 * S., Linson DM 28.–

Wieder einmal ein Buch, dessen Titel für die Reklame des Buchhändlers formuliert ist, während erst der Untertitel sagt, daß es um die Erklärung von Jes 1–12 geht. Diese hält sich, mehr oder weniger problembewußt und vollständig, im Rahmen dessen, was eine Vorlesung bieten kann. Sch. schreibt einen gut lesbaren Stil, der manchmal sogar unnötig dichterisch ist. Es ist klar, daß der Verfasser der umfangreichen „Geschichte des Alten Testaments" hier Bd IV, „das Zeitalter der Propheten" Innsbruck 1962, die zeitgeschichtlichen Umstände ansprechend darzustellen vermag. In der Exegese verzichtet er aber weitgehend auf Berücksichtigung der Literatur, außer daß er sich immer wieder auf H. Wildberger, Jesaja, Biblischer Kommentar X/1, Neukirchen 1972, bezieht. Es mag Versehen sein, wenn dabei ab und zu die Anführungszeichen für den Wildberger-Text fehlen (z. B. 209.215) und daß S. 210 einmal ein Zitat ohne Verfasserangabe steht. Während in weiten Partien die wissenschaftliche Form durchaus gewahrt wird, kann es aber auch vorkommen, daß Bibelinhalte erwähnt werden (z. B. 170, 173, 177f u. ö.) ohne daß die Stellenangabe folgt. Ähnlich wüßte man gerne zu den Autoren, die Jes 7 verschieden deuten (208f, vgl. auch 170, 172, 189), die entsprechenden Arbeiten.

Offenbar galt das Hauptanliegen von Sch. seiner schon mehrfach in Veröffentlichungen vertretenen „logotechnischen" Methode. Als Ausgangspunkt und Stütze legt er hier Wert darauf, die Groß- und Kleingliederung des Textes nach dem Codex Leningradensis auszuwerten (vgl. IX–XIII). Bekanntlich ist Sch. ein ungemein fleißiger Arbeiter darin, die Wörter der Abschnitte zu zählen, um jeweils unter der Überschrift „Form" nicht nur eine vielleicht schöne Korrespondenz der sich ergebenden Zahlen zu finden, sondern auch etwa durch den Zahlenwert des Namens Jahwe u. a. eine „Versiegelung" und damit Sicherung des Textes festzustellen. Hier hätte doch berücksichtigt werden müssen, was mit ähnlichen Bestrebungen und Methoden P. Friesenhahn, Hellenistische Wortzahlenmystik im NT, Amsterdam 1970, unternimmt, der trotz des Titels viele atl. Stellen berücksichtigt. Doch Sch. bezieht sich höchstens am Rande auf Autoren zu seiner „Logotechnik" und zieht immer neue Linien seines eigenen Systems. Auch Buchstabenzählung kann eine Rolle spielen (333). So ergeben sich viele Möglichkeiten, zu Zahlen und angeblich gewollten Zahlenverhältnissen zu kommen.

Wer will sie alle nachprüfen? Wenn auch im allgemeinen genau gezählt wird, so wird man doch manches Mal Bedenken haben. Muß sich

das Prinzip nicht der Zahl beugen, wenn nebeneinander möglich ist, daß Jahwe einmal den Zahlenwert 26 (6. 165 u. ö.) hat, daß daneben aber auch mit 17 gerechnet werden kann (123, 332)?

S. 6 beachtet Sch. viermal den Vergleich durch K^{e}, das sich dort aber sechsmal findet. Bzgl. Jes 7,3f werden 55 Wörter gefunden ohne die Einleitungsformel, die dann mit 3 statt mit 4 Wörtern hinzugerechnet wird, um mit 58 den Zahlenwert von „k^{e}bod Jahwe" zu gewinnen. Überhaupt spielt die Abtrennung von Wörtern, etwa des einleitenden „Es sprach" oder die Unterscheidung von Bericht und Rede und dergl. eine große Rolle zur Gewinnung von typischen Zahlen. Man muß in manchen Fällen schon alle vier Grundrechenarten anwenden, um aus den gefundenen Zahlen „logotechnisch" relevante zu gewinnen.

Am schwersten ist dem Vf. zustimmend abzunehmen, daß er, etwa um die Gottesbezeichnung adonai für eine größere Zahl anwendbar zu machen, ein rätselhaftes Zahlendreieck aufbaut (166) und ein noch komplizierteres als Modell der Tetraktys, das bei ihm eine außerordentliche Rolle spielt (vgl. 389). Er will dadurch S. 244 den Wortbestand von 8,19–23 mit dem von 9,1–6 in Korrespondenz bringen, wobei er (ungenau) feststellt, daß „die beiden Hälften (!) spiegelgleich gebaut sind". Überhaupt diese als selbstverständlich angewandte Terminologie! Nirgendwo wird dem Leser erklärt, weshalb 23 + 32 = 55 ausgerechnet Tetraktys = Vierzahl heißen. Immer wieder wird man mit Behauptungen konfrontiert, wogegen der Trost, Sch. wolle „anderenorts ausführlich" darstellen, was es mit der „Verbindung der großen Dekade mit der Ogdoade" auf sich habe (6), oder er wolle bald „eine wissenschaftliche Einführung in die logotechnische Methode" veröffentlichen (XIV), vorerst wenig hilft.

Die Frage, ob Sch. den Jesaja selbst zum „Logotechniker" machen wolle oder spätere Bearbeiter des Textes, kann man für letztere entscheiden. Vgl. die Ausführungen S. 63, wo er die Arbeit des „Kompilators" charakterisiert: „Zu alten Elementen hat er in der Art einer Nachinterpretation Neues hinzugefügt und dadurch auch eine neue Aussageeinheit mit kunstvollem Bau erreicht." Dazu sind noch besonders S. 270 u. 360 zu beachten. Wer leistet aber nunmehr die neue Aufgabe, den Jes von der „Logotechnik" zu entmythologisieren, damit man den Propheten wieder selbst hört? „Verschiedene Herkunft des ganzen heutigen Textes" läßt Sch. mit Recht gelten (360f), den aber für Jes 1–12 „ein einheitlicher Bau- und Formungswille durchdringt". Solche größere Einheitlichkeit bezüglich der „Form" wird für Teil I 1,1–5,30 auf Ss. 142–150 und für Teil II Ss. 362–369 dargestellt. Doch, damit nicht genug, rechnet Sch. (100) mit der Möglichkeit, „daß der Textbestand des gesamten AT nach einem einheitlichen Bauplan durchkomponiert und harmonisiert wurde".

Sicher wird man loskommen müssen von einer nur zerlegenden Textbehandlung und von der Skepsis gegen die Schau auch größerer Zusammenhänge, auf welcher Stufe der Überlieferung der Bücher des AT auch immer. Ob die außerordentlich subtile Beobachtungs- und Kombinationsgabe des Verfassers dazu hilft, das ist und bleibt wohl ein Problem.

Münster Hermann Eising

Bonnard, Pierre E.: **Le second Isaïe.** Son disciple et leurs éditeurs. Isaïe 40–66. – Paris: J. Gabalda 1972. 560 S. (Études Bibliques)

Die sich rapid mehrende Zahl der Kommentare und Monographien über Jes 40–66 ist durch ein mehr als bloß umfangmäßig gewichtiges Werk nicht nur vermehrt, sondern auch bereichert worden. Sein Vf. ist P. E. Bonnard, Prof. an der Theol. Fak. Lyon, bisher vor allem bekannt durch seine Bücher „Le Psautier selon Jérémie" (1960) und „La Sagesse en Personne annoncée et venue: Jésus-Christ" (1966).

Der Übersetzung und Kommentierung des Deutero- und Tritojesaja wird je eine ausführliche Einleitung vorangestellt (17–81 und 315–341): Jes 40–55 („Le second Isaïe ou Le Livre de la consolation") ist ein genau und gut durchstrukturiertes Buch, das aus 18 größeren Einheiten („sections") vom sog. Deuterojesaja selber zusammengestellt worden ist – ein Beweis, daß Deuterojesaja, der ca. 555–538 unter den Exilierten tätig gewesen ist, nicht nur ein fähiger Prediger, sondern auch ein ausgezeichneter Redaktor war (25.). Seine Tätigkeit gliedert sich in zwei Phasen, denen die Zweiteilung seines Buches entspricht: mit Kap. 49 tritt eine Akzentverschiebung ein, die sich durch ein neues Auditorium des Propheten erklärt. Denn während er sich zuvor an alle Exilierten gewandt hat, sieht er sich nun, da seine Bemühungen gescheitert sind, gezwungen, diejenigen, die er zur Umkehr bewegen wollte, zu verurteilen (50, 1–51,8); dafür widmet er sich von jetzt an einem kleinen Rest eifriger Jünger, denen er die ihn beseelende Hoffnung samt der Verantwortung sowohl für Israel als auch gegenüber allen Nationen vermitteln will (26; vgl. 220 zu 49,5). – Jes 56–66 („Le disciple du second Isaïe et les derniers éditeurs du recueil isaïen") besteht aus 11 (vielleicht sekundär) symmetrisch angeordneten Texteinheiten (vgl. 318); sie stammen – wahrscheinlich mit Ausnahme von 63,1–6 und 63,7–64,11 – von einem Schüler des Deuterojesaja, der 537–520 in Jerusalem tätig gewesen ist – in einer Situation, die durch vier Aspekte gekennzeichnet war: durch den Skandal der Heilsverzögerung, durch die Depravierung der Glaubens- und Gottesdienstpraxis, durch die Spaltungen unter den „Brüdern" sowie durch das von der Verachtung der Fremdstämmigen heraufbeschworene Risiko (322). – Außerdem legen die beiden Einleitungsabschnitte großen Wert auf die Herausarbeitung des Gottesbegriffes („Le visage de Dieu": 56–71 und 334–341) sowie auf die biblische Vor- und Nachgeschichte der beiden Prophetenschriften („Le livre parmi les livres": 71–81 und 334–341).

Bemerkenswert ist aber vor allem die in der Einleitung zu Jes 40–55 skizzierte und später im Kommentar näher ausgeführte Stellungnahme zum sog. Gottesknechts-Problem: Die von B. Duhm initiierte und sodann weitgehend übernommene These von den vier (ursprünglich) eigenständigen Gottesknechts-Liedern ist ein folgenschwerer Fehlschluß: „Si l'on en reste là, l'impasse est totale. Isaïe 40–55 constitue bien plutôt une symphonie au Serviteur Israël (considéré tantôt dans son ensemble, tantôt dans son élite), sur laquelle viennent broder des mélodies célébrant ici ou là le prophète serviteur ou le serviteur Cyrus" (7). Nach B. handeln demgemäß 49,1–6.7–13 und 52,13–53,12 vom „serviteur Israël en son élite", 50,4–11 (vgl. 61,1–4) vom „serviteur prophète", 42,1–9 (41,21–42,17 bildet eine dreigliedrige Einheit!) vom „serviteur Cyrus" (44f). Trotz der Behauptung des Autors, seine Ausführungen gäben darüber jede wünschenswerte Rechtfertigung (7), bleiben m. E. die mit dem deuterojesajanischen Gottesknecht verbundenen Probleme (leider!) nach wie vor offen.

Dem Kommentar geht – Einheit für Einheit – die durch textkritische Bemerkungen ausgewiesene Übersetzung voraus. Hierbei versucht B. konsequent, ein und denselben hebräischen Terminus durch ein und dasselbe französische Wort wiederzugeben (5). Der sich anschließende Kommentar will den Text auf zumeist drei verschiedenen Ebenen erläutern: er soll zuerst im Originalsinn, sodann als „relecture juive" und schließlich als „relecture chrétienne" zu Gehör gebracht werden (6). Obwohl B. im textkritischen Apparat und in den Anmerkungen die wissenschaftliche Sekundärliteratur erschöpfend zitiert (er verweist auf eine – leider nicht eigens alphabetisch angeführte – Spezialbibliographie aus den Jahren 1890–1971, die mehr als 1000 Titel umfaßt!), ist er doch weitgehend der sog. anthrologischen Methode verpflichtet: die voneinander (mehr oder weniger) abhängigen Schrifttexte erklären sich gegenseitig. Der daraus resultierende paraphrasierende Kommentar wirkt für den „Laien" ohne Zweifel sehr bereichernd; für den Exegeten jedoch ist er m. E. zu wenig analytisch. Vor allem vermißt man die konsequente Anwendung der Form- und Gattungsanalyse: was in den Einleitungen (28–36 und 325–329) über die literarischen Gattungen gesagt worden ist, wird im Kommentar für die Exegese zu wenig fruchtbar gemacht.

Um so mehr zu begrüßen ist ein Novum: B. fügt seinem Kommentar ein ausführliches „Lexique d'Isaïe 40–66" an (497–555). In ihm werden, nach Sachgruppen (u. a. über Gott und sein Wirken) gegliedert, die für Deutero- und Tritojesaja 149 wichtigsten hebräischen Begriffe aufgeschlüsselt. Ein alphabetisches Wortregister erleichtert den Gebrauch dieser überaus aufschlußreichen und vielfach verwendbaren Begriffszusammenstellung. Nicht zuletzt dadurch hat B. nicht nur den französischsprechenden Bibellesern, sondern auch den Fachexegeten aller Zonen mit seinem Werk ein Arbeitsinstrument in die Hand gegeben, das zu Dank und Hochachtung verpflichtet.

Salzburg Notker Füglister

Rickenbacher, Otto: **Weisheitsperikopen bei Ben Sira.** – Freiburg (Schweiz)/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht 1973. X, 214, 15* S. (Orbis Biblicus et Orientalis 1) br. sfr 35.–

Das Werk von O. Rickenbacher umfaßt die exegetische Behandlung der sogenannten Weisheitsperikopen aus Ben Sira. Es sind dies die folgenden neun Abschnitte: 1. 1,1–27; 2. 4,11–19; 3. 6,18–37; 4. 14,20–15,10; 5. 19,20–24; 20,27–31; 21,12–28; 6. 24,1–34; 7. 37,16–26; 8. 38,24–39,11.12–14; 9. 51,13–30. Ein Schlußwort (214), das die Ergebnisse zusammenfaßt, sowie Register (12*–15*) beschließen das

Buch. Der Vf. vermerkt ausdrücklich, daß die Arbeit dem Bibelinstitut in Rom als Dissertation vorgelegen hat.

Das Ziel der Arbeit war den Worten des Vf.s zufolge eine textkritische, formale und ansatzweise auch thematische Analyse der Weisheitsperikopen. Es ist allerdings äußerst schwer, den roten Faden zu finden, der das Werk durchziehen sollte. Die Arbeit setzt sich aus vielen Einzelbemerkungen und kleinen, fleißig erstellten Konkordanzen und Tabellen zusammen (siehe z. B. die Tabellen auf den Seiten 20, 21, 26, 28f, 30, 31f, 45f, 50, 57, 69, 70f, 74, 84–87, 89, 90f, 93, 133, 135, 136–140, 142–143, 159, 160, 161, 166, 168–170, 193). Wenn die Beweisführung in textkritischen Fragen oft Prägnanz und zwingende Folgerichtigkeit vermissen läßt, so bleiben auch bei der Analyse der literarischen Formen beträchtliche Wünsche offen. So wird z. B. zu Sir 14,21ff nicht das Problem erörtert, warum hier Elemente aus der erotischen Poesie aufscheinen (vgl. auch Sir 15,2ff und 24,12ff). Das Buch ist generell in einer sprachlich und wissenschaftlich sehr gelockerten Schreibe verfaßt (vgl. z. B. die Argumentation zu Job 21,17, S. 130). Es bleibt somit der Eindruck bestehen, daß der Vf. zwar sehr viele Einzelheiten aufgegriffen hat, aber weder den Weg noch die Kraft zu einer verständlichen Synthese seiner Bemühungen finden konnte. Über diese Malaise hilft auch der grelle Anstrich mit mehrmaligen Verweisen auf das Ugaritische (siehe S. 7, 52 Anm. 87, 62, 65 Anm. 115, 78, 104, 205f) nicht hinweg.

Münster Oswald Loretz

Literatur und Religion des Frühjudentums. Eine Einführung. Hrsg. von Johann Maier und Josef Schreiner. – Würzburg/Gütersloh: Echter/Gerd Mohn (1973). LX, 470 S. Lw. DM 84.–

Das Werk bietet weniger und mehr, als man dem Titel entnehmen könnte; weniger als eine Literaturgeschichte wie etwa L. Rost, Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen einschließlich der großen Qumran-Handschriften, Heidelberg 1971, weil es nur knappste Überblicke dazu enthält (J. Maier, Frühjüdische Literatur, 117–122 u. H. Hegermann, Griechisch-jüdisches Schrifttum 163–180); mehr insofern, als Hegermann etwa auch Philo u. Josephus miteinbezieht, mehr auch durch die ebenso instruktive wie sorgfältige Behandlung der sprachlichen (R. Degen 107–116) und formgeschichtlichen Probleme (P. Weimar 123–162) und selbst der Urkunden, die M. Stern sehr besonnen behandelt (181–199) und oft zu Recht gegenüber H. Willrich, Urkundenfälschung in der hellenistisch-jüdischen Literatur, Göttingen 1924, in Schutz nimmt. Es wird auch keine systematische Darstellung der Religionen des Frühjudentums geboten, wie bei W. Bousset-H. Gressmann, Die Religion des Judentums im Späthellenistischen Zeitalter, Tübingen 1966, K. Schubert, Die Religion des nachbiblischen Judentums, Wien-Freiburg 1955 und jetzt J. Maier, Geschichte der jüdischen Religion, Berlin 1972.

Dafür skizziert J. Maier einleitend die Hauptlinien der geschichtlichen und religiösen Entwicklung (1–18). Karlheinz Müller nimmt die heute stark in Bewegung geratene Suche nach den Ansätzen der Apokalyptik auf (31–42). Beachtenswert erscheint ihm jene bisher nicht erklärte Eigenart der apokalyptischen Denkbewegung, die in der ungewöhnlichen Eschatologisierung des eigenen Geschichtsverständnisses besteht: Das Vertrauen in eine heilsrelevante Vergangenheit wird abgelöst von der Erwartung des von Gott in der Zukunft gewirkten Heiles. Diese Diskontinuität läßt sich nur mit analogen Reaktionen in benachbarten Traditionsbereichen erläutern: Die streng auf die Zukunft gerichtete Eschatologie der Orakel des Hystaspes mit ihrem Rückzug aus der aktuellen Geschichte erscheint ursächlich an die deprimierende Erfahrung des übermächtigen Hellenisierungswillens der seleukidischen Großmacht gebunden. Nur vom Vorbehalt der eschatologischen Zukunft her vermochte man ihrem Anspruch zu widerstehen. Auch in Ägypten entsteht aus dem erschütterten Geschichtsbewußtsein die apokalyptische Eschatologie des Töpferorakels. Iranische, ägyptische und jüdische Apokalyptik entstand aus einer verwandten Umwelterfahrung und -bewältigung. Das gilt eben auch für Dan 2,28–45. Im ganzen vorderen Orient führte offenbar die militante Hellenisierungspolitik Antiochos III. zu strukturgleichen Reaktionen im Hoffnungsfeld der betroffenen Völker, zur Eschatologisierung genuin heterogener nationaler Zukunftserwartungen. Mit diesen Feststellungen dürfte tatsächlich neues Licht auf die Entstehung der Apokalyptik fallen.

Es folgen gut orientierende Besprechungen der Komplexe Weisheit, Gesetz, Geschichte, Heilsgeschichte. S. 201–369 stehen dann, wie das in den Darstellungen der ntl. Zeitgeschichte üblich ist, besondere Kapitel über die Religionsgruppen und Bewegungen der Zeit (G. Baumbach, Sadduzäer, Aufstandsgruppen; Cl. Thoma, Pharisäismus; J. Schreiner, Die apokalyptische Bewegung). Weder das Urchristentum (R. Schnackenburg) noch das Verhältnis des Frühjudentums zur Gnosis (K.-W. Tröger) ist vergessen worden und selbst der Diaspora (J. Neusner, Das babylonische Judentum; H. Hegermann, Das griechischsprechende Judentum und Philo) wird genügend Aufmerksamkeit geschenkt.

Am Schluß behandeln J. Maier Tempel und Tempelkult (371–390), P. Schäfer den synagogalen Gottesdienst (391–414), H. Künzl die Archäologie des Frühjudentums. (Numismatik, Synagogenausgrabungen, Jüdische Gräber in Palästina, Die jüdischen Katakomben in Rom und jüdische Symbole). Diese Durchblicke sind gerade deshalb sehr instruktiv, weil sie in der gebotenen Kürze das Wesentliche herausstellen.

Das wertvolle Literaturverzeichnis zu den einzelnen Kapiteln hätte durch Straffung (Vermeidung mehrfacher Nennung derselben Werke) gewonnen. Nicht hilfreich ist die Einteilung „Zur ersten Orientierung: ...“ und „Zur weiterführenden Vertiefung: ...“, wenn für die erste Orientierung umfangreiche, mehrbändige, fremdsprachliche Standardwerke genannt werden oder wenn zu Kapitel VII–IX zwar alles Mögliche, aber nicht die wichtigsten Textausgaben, Grammatiken, Wörterbücher und Konkordanzen aufgezählt werden. Schade auch, daß man auf jegliches Register verzichtet hat.

Graz Johannes B. Bauer

Schmithals, Walter: **Die Apokalyptik.** Einführung und Deutung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1973). 192 S. (Sammlung Vandenhoeck) kart. DM 19.80

Diese Einführung in die Apokalyptik setzt sich das Ziel, sich aufs ganze gesehen mehr mit den Wirkungen als mit den Ursprüngen zu beschäftigen. Vor allem soll das eigentümliche Wesen der Apokalyptik erhellt und durch Vergleich mit anderen religiösen Bewegungen präzisiert werden (9f).

Die Darstellung beginnt mit einer Erörterung der Gedankenwelt (9–21) und des Wesens (21–37) der Apokalyptik. Die Pseudonymität, das Phänomen der vaticinia ex eventu, die Lehre von den zwei Äonen, die dualistische Grundeinstellung, die Dämonologie und die Anschauung vom bald bevorstehenden Ende der Welt werden als grundlegende Gedanken herausgestellt, um „so etwas wie ein apokalyptisches ‚System‘ zu entwerfen, und zwar in Gestalt eines Überblicks über die wichtigsten Vorstellungen, die das Welt- und Geschichtsbild des Apokalyptikers konstituieren“ (21). Die viel verhandelte und verschieden beantwortete Frage nach dem Wesen der Apokalyptik wird von Sch. schon auf den ersten Seiten seines Buches angegangen, wo als ein fundamentales Charakteristikum die Tatsache bezeichnet wird, daß „die Geschichte ... sich dem Apokalyptiker als ein im ganzen überschaubarer, abgeschlossener und zielgerichteter Zusammenhang“ darbietet (12). Die Frage wird dann (23) so präzisiert: „Wie haben wir diese Apokalyptik ihrem ‚Wesen‘ nach, als Religion, wie haben wir also die apokalyptische Frömmigkeit zu verstehen? Wie verstand sich der apokalyptische Fromme selbst inmitten seiner Welt...?“ Die Antwort geht davon aus, daß sich der Apokalyptiker in radikaler Weise an der Geschichte orientiere. Der Grieche frage nach dem Sein, dem Kosmos, der Apokalyptiker aber nach der Weltgeschichte. Er zeige, „wie intensiv er geschichtlich denkt, das heißt, wie sehr er sich selbst als ein geschichtliches Wesen begreift, das nur dann zu sich selbst findet, wenn es begreift, wann es lebt“ (26). Allerdings ist, wie Sch. mit anderen Forschern sagt, in der Apokalyptik ein erheblicher Geschichtsverlust eingetreten. Wenn aber „der Apokalyptiker keine sinnvolle Verantwortung für den gegenwärtigen Äon, die vorfindliche Welt, die aktuelle Geschichte übernehmen kann“ und wenn er der Meinung ist, „diese Welt“ sei „von Grund auf verdorben“ (30), hat er tatsächlich kein Verhältnis zur Geschichte. Dann liegt das Wesen der Apokalyptik nicht, wie Sch. anscheinend nahelegt, in ihrer besonderen Geschichtsauffassung, sondern in der Naherwartung. Und ihre Einstellung ist ungeschichtlich oder gar antigeschichtlich. Ihr Pessimismus bezieht sich auf den Lauf der Geschichte. Darum ist der Satz „Die Apokalyptik denkt im Prinzip geschichtlich“ wohl nur insofern richtig, als sie „keine erfahrbare Wirklichkeit“ kennt, „die nicht als Geschichte oder im Dienste der Geschichte begegnete“ (66).

Nachdem Sch. Gedankenwelt und Wesen der Apokalyptik umrissen hat, skizziert er die Geschichte ihrer Erforschung (37–51), stellt den Anteil Lückes und Hilgenfelds heraus, befaßt sich besonders mit der religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise, um mit einem Bild

heutiger Apokalyptikforschung zu schließen. In jedem Abschnitt wird die erbrachte Leistung und das, was zu wünschen übrig blieb, deutlich gemacht. Bei dem Vergleich der Apokalyptik mit dem Alten Testament (51–67) nimmt, vom gewählten Ansatz her verständlich und zu erwarten, der Punkt „Geschichtsverständnis" den entscheidenden Platz ein: In der „Einstellung zur Geschichte unterscheiden sich grundlegend alttestamentliches und apokalyptisches Denken" (66). Das AT sieht Gott in der Geschichte handeln, nach der Apokalyptik aber ist die Geschichte von Gott preisgegeben, so daß man nur noch auf ihr Ende warten kann. Apokalyptik und Gnosis (67–83) haben nach Sch. Gemeinsamkeiten; beide sind eine neue Deutung der Wirklichkeit und die prinzipielle uranfängliche Wahrheit des Wirklichen, die erst in der Gegenwart ins Licht getreten ist. Es gibt aber einen wesentlichen Unterschied. „Für die Gnosis ist die Erkenntnis dessen, was wahr ist, dem Menschen mit seinem wahren Sein von Anfang an gegeben ... Für die Apokalyptik enthüllt sich die Wahrheit erst vom Ende der Geschichte her." (71).

Sch. fragt sodann nach dem Ursprung der Apokalyptik, untersucht die religionsgeschichtlichen Beziehungen (83–95) und die Verankerung im Judentum (95–114). Er stimmt gegen G. von Rad dem Urteil Vielhauers zu (98), daß die weisheitlichen Elemente nicht als Basis, sondern als Einschlag zu werten sind. Parsismus und in geringerem Maße auch die Gnosis haben ihren Einfluß bei der Entstehung der Apokalyptik ausgeübt. Ein Gefälle von der Prophetie zur Apokalyptik sei nicht zu leugnen, doch die prophetische Eschatologie habe sich nicht mit Notwendigkeit zur apokalyptischen Zukunftsschau gewandelt (104). Man gehe „sicherlich nicht fehl, wenn man die apokalyptische Frömmigkeit als Armenfrömmigkeit bezeichnet" (109, mit Verweis auf Lk 6,20–25). Rudolf Ott habe richtig „gesehen, daß die Apokalyptik primär in sich selbst wurzelt, nämlich in der apokalyptischen Erfahrung des Daseins" (114). Näher bestimmt oder festgelegt oder eingegrenzt wird diese Erfahrung, ihre Stunde und ihre Situation allerdings nicht. Der letzte Satz des Buches sagt dazu, „daß die Apokalyptik nicht ein zufälliges historisches Phänomen darstellt, sondern eine jederzeit mögliche und darum unverlierbare Möglichkeit, das Dasein zu verstehen – eine geschichtliche Möglichkeit auch dann, wenn sie eine geschichtliche Unmöglichkeit, das Ende der Geschichte, erhofft" (188).

In dem Abschnitt „Apokalyptik und Christentum" (114–130) geht es vor allem um das Verhältnis, das Jesus, Paulus und die johanneische Theologie zur apokalyptischen Gedankenwelt und Sprache haben. Im Kapitel „Messias und Menschensohn" (130–141) „sollen die bisherigen Erkenntnisse und unsere Einsichten in das apokalyptische Denken und Glauben an einem Spezialproblem" überprüft werden (130). Jetzt erst wird (142–161) über die apokalyptische Literatur gesprochen. Dieses, dem üblichen Verfahren, die Quellen vorzustellen und dann ihren Inhalt zu beschreiben, entgegengesetzte Vorgehen wird damit begründet, daß die apokalyptische Literatur im eigentlichen Sinne sich als solche nicht eindeutig zu erkennen gebe. In der Tat geht man gewöhnlich von der Offb Joh, die sich *apokalypsis* nennt, aus und untersucht auf Grund der dort vorgefundenen literarischen Formen und Inhalte andere Schriften. Der Versuch Sch.s ist als eine Art Gegenprobe sicher interessant; aber eine Vorstellung dessen, was apokalyptisch ist, muß auch bei ihm am Anfang der Überlegungen stehen. Wie anders aber soll diese gewonnen werden, wenn nicht aus apokalyptischen Schriften? Ein Kapitel über die geschichtlichen Wirkungen der Apokalyptik (161–188), angefangen von den christlichen apokalyptischen Schriften bis zu den verwandten Erscheinungen unserer Tage schließt das Buch ab. Nebenbei sei bemerkt, daß IV Esra zwar in Vulgata-Ausgaben abgedruckt, vom Konzil von Trient aber für den Bereich der röm.-kath. Kirche kanonisches Ansehen (so 161) nicht zugesprochen erhielt (Sessio IV vom 8. 4. 1546, in deren Dekret die Bücher des AT und NT aufgezählt werden).

W. Schmithals hat ein anregendes Buch geschrieben, das gut in die wesentlichen Gedankeninhalte der Apokalyptik einführt, die Probleme ihres Ursprungs und ihrer Entstehung wieder neu in den Blick rückt und auf die Bedeutung der apokalyptischen Denkweise und Weltauffassung für die christliche Theologie und moderne Geistesströmungen eindringlich hinweist.

Würzburg Josef Schreiner

Tiede, David Lenz: **The Charismatic Figure as Miracle Worker.** Published by the Society of Biblical Literature for the Seminar on the Gospels. – (Missoula, Montana): (University of Montana) 1972. VI, 324 S. (Dissertation Series, n. 1) br.

Die griechischen und hellenistischen Traditionen vom „Gottesmenschen" sind zwar teilweise gesammelt und ausgewertet worden (vgl. O. Weinreich, L. Bieler, H. Leisegang), doch ist man von verschiedenen Seiten in den letzten Jahren aufs Neue auf ihre Spuren gestoßen. Man fragte nach dem Text und den Selbstaussagen des Isishymnus von Andros und suchte nun die Zusammenhänge der Aretalogien (Aufzählung der Wundertaten von Göttern und hervorragenden Männern) aufzudecken. Auf jeden Fall lenkte die wissenschaftliche Diskussion vor allem auf Pythagoras, den Schamanen und Wundertäter, den Philosophen und Staatsmann das Augenmerk. Die Überlieferung spaltet sich, je nachdem sich ein bestimmter Gesichtspunkt im Pythagorasbild herausstellt. Auch die bekannte Gestalt des Apollonius von Tyana vereinigt charismatisch wunderhafte und philosophische Züge, und man darf wohl annehmen, daß diese Verbindung in der damaligen Zeit nicht ungewöhnlich ist. Freilich ist es bezeichnend, daß man später zwischen dem anerkannten Pythagoras und Männern wie Apollonius und Alexander scharf unterschied und Vorwürfe wie Goetzentum und Magie laut werden. Ganz anders ist die Haltung Platos zum Philosophen und Staatsmann, obwohl nach dem Urteil der Forschung auch hier Spuren des populären „Gottmensch"-Schemas vorhanden sind (vgl. dazu das Urteil H. Windischs). Man beachte aber den Unterschied zwischen Plato und Xenophon in der Beurteilung des „daimonion" des Sokrates.

Unsere Untersuchung gibt sich die Mühe, an diesem die Antike faszinierenden Phänomen der Beschreibung und Beurteilung des sokratischen „daimonion" wichtiges weiteres Material beizusteuern. Auf dem jüdisch hellenistischen Gebiet spielt die Behandlung der Mosesgestalt eine wichtige Rolle.

Gelegentlich nennt Philo Moses den „Gottmenschen" (virt. 177). Hier schlägt speziell kynisch-stoischer Maßstab durch. Der „Weise" ist als Träger der „Tugend" der wahre Prophet, Priester und Herrscher. Das Prädikat „göttlich" wird allerdings mit Vorsicht verwandt. Magische oder wunderbare Kräfte werden den Patriarchen nicht zuerkannt. Auf Philos Mosesdarstellung legt Vf. besonderes Gewicht. Das Mosesbild des Josephus verbindet Kenntnis des göttlichen Namens mit göttlicher Kraft, Wunder zu tun, hängt aber zunächst mit dem Verlauf des Exodusgeschehens (c. 3 und 4) zusammen; wieweit hier ein fremdes Schema nachwirkt, ist schwer zu sagen (169, Anm. 117). Von besonderer Wichtigkeit ist dann der methodische Anschluß des Vf. an die Arbeiten von H. Koester und J. M. Robinson, die verschiedene Einzelaspekte des hellenistischen „Gottmenschen" in den Evangelien wiederfinden wollen. Dabei handelt es sich nicht um die Übernahme eines geschlossenen Systems wohl aber um ähnliche Intentionen und jeweiliger Einzelmotive. Die hier vorgelegte Dissertation stellt wichtige Texte der griechischen und hellenistischen Tradition zusammen (vgl. auch die angefügten Appendices I und II S. 313–324).

Die Tendenz ist, zu zeigen, daß die Hellenisierung der jüdischen Tradition nicht als apologetischer Prozeß ausreichend beschrieben werden kann; andererseits widerspricht Vf. dem Versuch, in der Antike und im frühen Christentum das gleiche Bild des „göttlichen Menschen" wiederzufinden (L. Bieler). R. Bultmann sah in dem Markusevangelium einen starken Zug zur Hellenisierung, betonte auch eine mythologische Fassung des Begriffes vom „Gottessohn", die das Schema des hellenistischen „Gottmenschen" sogar noch übertrifft. Nun liegt an dieser Stelle ein offenes Problem, weil der Begriff des „Gottessohnes" in den Evangelien sowohl eine charismatische wie auch eine messianische Wurzel hat. Die Problematik der charismatischen Wurzel hat aber eine eigene Geschichte, auf die unser Verfasser kaum oder gar nicht zu sprechen kommt. Der Begriff des „Charismatischen" wird mit Recht herausgestellt, aber nicht genügend gefüllt; der religionsgeschichtliche Rahmen genügt hier nicht. Wenn Jesus als charismatisch gedacht werden soll, so ist dies Charismatikertum wesentlich anders als etwa das der Gegner des Paulus in 2 Kor. Sollte Markus hellenistisch verstanden werden, muß hinter ihm eine andere, dem hebräischen Denken näherstehende Christologie gestanden haben, die hellenisiert werden konnte. Der Unterschied zwischen dem hebräischen und griechischen Denken ist nicht übersehbar, er ist auch zur Zeit Jesu keineswegs eingeebnet. Unter dieser Voraussetzung ergeben sich bestimmte Verschiebungen in der vom Vf. ausgeführten Problematik. Merkwürdig ist auch, daß bestimmte Züge des hebräischen Charismatikertums auch noch im vierten Evangelium durchschimmern. Unerledigt bleibt auch die Frage nach dem Verhältnis zwischen hellenistischer Konzeption und vorgegebenem atl. Text. Wieweit ist die hellenistische Konzeption selbständig gegenüber dem alttestamentlichen Text (bzw. dem Glaubensvollzug des Judentums)? (vgl. das Entsprechungsproblem: Moses und neuer Moses in Qumran als „Gottmenschen", die dem griechischen Hermes entsprechen 192). Frage an den Vf.: das vierte Kapitel: Jesus the Divine Man (241ff) behandelt bestimmte für den Vf. wichtige Literatur (ausführlich die Bult-

mannschüler), gibt also einen verkürzten Forschungsbericht; ist das mit dem angegebenen Thema identisch?

Der eigentliche Wert der Arbeit liegt in den gut gesammelten hellenistischen Texten.

Tübingen Otto Michel

Hahn, Ferdinand/**Kertelge**, Karl/**Lentzen-Deis**, Fritzleo/**Mußner**, Franz/**Pesch**, Rudolf/**Schnackenburg**, Rudolf: **Rückfrage nach Jesus.** Zur Methodik und Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1974). 223 S. (Quaestiones Disputatae Bd 63) kart. lam. DM 22.80

Die Frage, nach welchen Kriterien man Jesusworte und -taten von späteren Zusätzen oder Neubildungen scheiden kann und was eine solche Scheidung theologisch bedeute, wird immer dringender. Man ist darum für diese Sammlung der Beiträge zu einer Wiener Tagung der katholischen, deutschsprachigen Neutestamentler besonders dankbar. Zunächst werden die Forschungsgeschichte des Problems (L.-D.), vor allem aber die grundsätzlichen methodologischen Fragen besprochen, wie der „Ostergraben" (oder auch der Bruch zwischen der Zeit des Angebots im „galiläischen Frühling" und der der Ablehnung, M.) vom Historiker überschritten werden kann (H., L.-D., M.). Als Kriterien werden genannt: 1. Sicherung der Quellen, 2. Beachtung der Eigenart evangelischer Texte, 3. Unähnlichkeit (gegenüber jüdischen oder christlichen Gemeindeaussagen), 4. Kohärenz (mit den so ausgesonderten Traditionen), 5. Einpassung in einen Gesamtrahmen (wie ihn Schürmann von Jesu Verständnis seines Todes, Hahn von Jesu Konflikten und dem durch ihn gebrachten „Neuen" her gewinnt), 6. gegenseitiger Vergleich, 7. Kritik der Kritik, Gegenkontrolle (L.-D., auch H., M.). Dazu kommen Einzelbeobachtungen wie die einer für Jesus typischen Gleichnisform (H.), für die Überlieferung der Taten auch die Kontrolle der Milieutreue und des Zusammenstimmens mit anderen Taten oder Worten Jesu, wobei übrigens ein typisches Verhalten Jesu durchaus in einer von anderswoher (z. B. vom AT) bezogenen Form dargestellt werden kann, also etwa sein Umgang mit Zöllnern in der einer Berufungsgeschichte, einer idealen Szene, eines Streitgesprächs, eines Gleichnisses (M.). Verschiedentlich wird die Kritik an einer nur vom Evolutionsdenken geprägten historischen Forschung, also am Schema einer geschichtlich wirksamen Individualpersönlichkeit sichtbar (H., L.-D.). Gilt schon für die Profanhistorie, daß ein rein historistisches Bild oft unmöglich ist, ohne daß der Historiker deswegen auf einen „geschichtlichen Durchblick", auf die Darstellung eines Menschen in seiner Gesamtwirkung verzichtet (L.-D.), so gilt das noch ganz anders für Jesus. Nicht nur die Intention der Texte ist eine ganz andere als die des Historikers; schon Jesus selbst ist nicht durch das erfaßbar, was rein historisch festzustellen ist (H., Sch.). So hat es schwerlich je frühchristliche Traditionen ohne Deutung des Todes Jesu gegeben; ja, man muß geradezu von einem „Sinnüberschuß" der Worte und Taten Jesu reden, der später expliziert werden muß, zum Teil auch unter neuen Fragestellungen wie der modernen nach ihrer sozialen Wirkung (Sch.). Damit hängt zusammen, daß „echtes Herrenwort" und „Gemeindebildung" nur Extremwerte bezeichnen; fast immer tritt beides nur vermischt auf (H.). So werden denn auch die Schwierigkeiten der Rückfrage signalisiert: die Umgestaltung zu einer grundsätzlich anderen Traditionsform nach Ostern, die Hellenisierung bei der Übersetzung, die gegenseitige Angleichung der Überlieferungsstücke, der Einfluß des Stils des Evangelisten (H.), überhaupt der Übergang von der mündlichen zur schriftlichen Darstellung mit allem, was das impliziert, ja von der Tat zur Erzählung (M.). Umgekehrt ist freilich auch zu sehen, wieviel Altertümliches, eigentlich nicht mehr Passendes übernommen wird (H.) und wie die ausschließliche Glaubensbindung an Jesus auch bewahrend wirkt (M.); so ist denn auch bei der Analyse Vorsicht geboten, insbesondere bei der Wortstatistik, der Suche nach dem Sitz im Leben und den religionsgeschichtlichen Analogien (M.). Die theologische Relevanz der Rückfrage nach dem geschichtlichen Jesus wird schon bei der Abwehr der Gnosis (1. Joh. 4,2f usw.), dann bei aller falschen Mythisierung oder Ideologisierung Jesu sichtbar (Sch.).

Was hier grundsätzlich methodisch dargelegt ist, wird an der Passionsgeschichte und an der Wunderüberlieferung durchgeprobt. Während der vorsichtigen Zusammenschau von Wundererzählungen und -logien (K.) mindestens grundsätzlich gewiß zuzustimmen ist, fordert die Hypothese einer bis in die Frühzeit der aramäisch oder griechisch sprechenden Jerusalemer Gemeinde zurückgehenden Passionsgeschichte (P.) die gesamte heutige Forschung heraus; diese Quelle soll von der ersten Leidensankündigung bis zur Auferstehungsproklamation am offenen Grab gereicht und ungefähr Mk. 8,27–33; 9,2–13.30–35; 10,32–34.46–52; 11,1–12; 12,41–44; 14,1–16,8 umfaßt haben. Es ist zweifellos richtig, daß viele dieser Abschnitte nicht ohne den Kontext der Passionsgeschichte möglich sind, und der Hinweis darauf ist wichtig. Nur beweist das noch keine eigentliche Quelle. Natürlich setzt z. B. die Abendmahlsliturgie (14,22–25) den Kontext der Passion Jesu bei der Gemeinde voraus; dennoch wird sie zunächst für sich überliefert, eben bei der Mahlfeier. Von den angeführten besonderen Kennzeichen dieser Passionsgeschichte sind die, gewiß relativ häufigen, Orts- und Personennamen angesichts von Mk. 6,45.53; 7,24.31; 8.10.22; 2,14; 5,22 usf. doch nicht überzeugend. Anders steht es mit den sonst bei Markus fehlenden exakten Zeitangaben, die aber erst bei 1,11, wirklich deutlich erst bei 14,1 einsetzen, und mit dem Einfluß nicht ausdrücklich zitierter atl. Stellen, besonders aus den Leidenspsalmen, der aber wiederum kaum vor 11,7–10, vor allem ab 14,18 spürbar wird. Ich habe mich insofern überzeugen lassen, als ich den Beginn der vormarkinischen Passionsdarstellung bei 11,1 für möglich halte, freilich z. B. 12,1–12; 14,3–9.12–16.22–25 noch ausklammern würde; außerdem scheint mir 15,40 eine Kombination der ursprünglich selbständigen Traditionen der Frauennamen in 15,47 und 16,1 zu sein, wobei Jakobus noch zusätzlich vom Herrenbruder und Zebedaiden unterschieden wurde, als man noch einen „Jakobus den Kleinen" oder „Jakobus junior" kannte.

So scheint mir dieses Symposion für die heutige Forschungslage besonders fruchtbar zu sein und zu demonstrieren, was Teamarbeit leisten kann; denn außer der Diskussion der genannten Mitarbeiter steht bei manchen von ihnen (M., P., K.) auch noch die in einem eigentlichen Arbeitskreis hinter ihrem Beitrag. So lädt dieses Buch zu intensiver Weiterführung des Gesprächs ein.

Zürich Eduard Schweizer

Räisänen, Heikki: **Die Parabeltheorie im Markusevangelium.** – Helsinki: 1973. 137 S. (Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft, 26) kart. (Verkäufer: E. J. Brill, Leiden)

In einer monographischen Abhandlung versucht der Autor des Buches „Die Mutter Jesu im Neuen Testament" [Acta Academiae Scientiarum Fennicae, B 158], Helsinki 1958, für das schwierige und oft behandelte Problem der Parabeltheorie im Mk-Ev eine neue Lösung zu bieten. Die Darstellung ist durchwegs sehr klar und übersichtlich geschrieben, und der Vf. kommt auch zu Ergebnissen, die für die weitere Gleichnisforschung nicht belanglos sein dürften.

Im ersten Kap. formuliert R. zunächst das Problem, das die VV. Mk 4,11–12 und 34 auf dem Hintergrund des übrigen Textes dieses Kap. und anderer verwandter Stellen bieten.

Während man sonst im allgemeinen ganz ungezwungen den Eindruck gewinnt, daß von Jesus die Gleichnisse benützt wurden, um dem Volk alles in einfachster Weise darzulegen, wurde nach Mk 4,11–12 und 4,34 diese Lehrweise zu dem Zweck verwendet, daß das Volk nichts vom Geheimnis des Reiches Gottes verstehen soll. Nur den Jüngern ist das Geheimnis gegeben, nur sie erhalten eine Deutung.

Diese Aussagen stehen offensichtlich in schärfstem Gegensatz zu dem Charakter der gesamten Verkündigung Jesu, in der er den Kontakt mit dem Volk sucht, wie insbesondere sein Bemühen um die Menschen zeigt, die von den übrigen als Sünder betrachtet wurden. „Die Parabeltheorie von Mk 4,11–12 gibt also", wie R. urteilt, „sicher kein wahres Bild von der Absicht Jesu, der sich zweifellos wie die Rabbinen der Gleichnisse bedient, um seine Botschaft deutlicher zu machen – sowohl um zu lehren als auch um seine Gegner anzugreifen" (9).

Abgesehen davon, daß die betreffende Stelle des Mk-Ev schon von Mt und Lk geändert wurde, haben auch viele moderne Exegeten die anstößige Passage zu mildern versucht. Aber sowohl die Erklärung des ἵνα von 4,12 in kausalem bzw. konsekutivem Sinn oder als Verkürzung für ein ἵνα πληρωθῇ als auch das Verständnis des μήποτε im Sinn von „es sei denn, daß", das man allenfalls für ein aramäisches Substrat vertreten könnte (16), haben ihre Schwierigkeiten und stellen sich als unhaltbar heraus. Im griechischen Text des Mk ist die Parabeltheorie nicht hinwegzudiskutieren. Dazu kommt, daß nach R. das Thema der „Verstockung durch Gott" bzw. einer Allwirksamkeit Gottes auch in älteren biblischen Traditionen und in Qumran nachweisbar ist und daß auch der aramäische Ausdruck für ἐν παραβολαῖς (= Rätsel), der ursprünglich vielleicht

die Tätigkeit Jesu überhaupt charakterisierte, im heutigen Zusammenhang sicher die Bedeutung von „Gleichnis" besitzt.

Mit der Anerkennung einer Parabeltheorie im Mk-Ev ist selbstverständlich unausweichlich auch die Frage nach ihrer Herkunft gestellt. Schon die vielen Einleitungsformeln wie die sich teilweise widersprechenden Situationsangaben lassen den zusammengesetzten Charakter von Mk 4 erkennen, wodurch das Problem des markinischen oder vormarkinischen Ursprungs der Verstockungstheorie besonders deutlich gegeben ist. R. geht es nun in seiner Arbeit vor allem darum zu prüfen, ob die fast zum Dogma gewordene communis opinio von der markinischen Herkunft tatsächlich zurecht besteht und die Parabeltheorie wirklich als Hauptpfeiler der Messiasgeheimnistheorie des Mk gelten kann (25).

Im zweiten Kap. sucht der Autor eine Antwort auf die gestellte Frage zunächst in der Weise zu geben, daß er nach der Rolle der Parabeltheorie im übrigen Mk-Ev fragt. Ein breiter Konsens verwandter und nachweislich redaktioneller Stellen würde die Behauptung bestätigen, eine gegenteilige Beobachtung müßte ihre Sicherung notwendigerweise etwas einschränken.

In einem ersten Abschnitt stellt R. dazu den Gebrauch von παραβολή bzw. ἐν παραβολαῖς im Mk-Ev zusammen und kommt zu dem Ergebnis, daß sich die Parabeltheorie nicht bloß in keinem einzigen Fall nachweisen läßt, sondern daß ihr besonders Mk 3,23–28 und 12,1–12 ausdrücklich widersprechen; jedesmal verstehen die Gegner die an sie gerichteten „Gleichnisse" ohne jede weitere Deutung. R. zieht aus diesem Befund den vorsichtigen Schluß, daß „die Parabeltheorie für Markus nicht so zentral zu sein" scheint, „daß er sich bemühen würde, ihre Gedanken überall konsequent durchzuführen" (29), und meint, „4,11–12 könne schon auf einem vormarkinischen Stadium in den jetzigen Kontext eingefügt worden sein" (32).

Die Überprüfung der Belege mit διδάσκειν bzw. διδαχή führt zu einem ähnlichen Ergebnis. Jesus lehrt das Volk aus Erbarmen (6,34) und weil er ihm helfen will. Die wiederholt feststellbare katechetische Tendenz seiner Lehre widerspricht auch hier eindeutig der Verstockungstheorie. Mk gibt also, wie R. urteilt, „außerhalb von Kap. 4 keinerlei Neigung zu erkennen, das Volk anzuschwärzen" (36).

Als drittes Kriterium zur Feststellung des Ausmaßes der Geltung der Parabeltheorie im Mk-Ev wird die Darstellung der Jünger in diesem Evangelium herangezogen. Obwohl ihnen nach 4,11 das Geheimnis des Reiches Gottes bereits gegeben ist, erweisen sie sich im ganzen Evangelium ebenso unverständig wie das Volk. Auch ihr Herz ist verstockt (6,51–52; 8,17–21). Dieses ausdrücklich betonte Jüngerunverständnis steht in direktem Gegensatz zur Parabeltheorie. Nach R. ist Mk 4,11 im Ablauf des Evangeliums zu früh eingeordnet, da die Jünger erst nach 8,27 allmählich zu einem Verständnis gelangen. Er zieht daraus den Schluß, daß 4,11–12 schon vor Mk in den Gleichnisabschnitt eingeschoben worden sein muß – was der communis opinio eindeutig widerspricht – und daß die Verstockungstheorie gar nicht die Anschauungen des Evangelisten zum Ausdruck bringt.

Nach der Darlegung der Parabeltheorie (I) und der Beantwortung der Frage, wieweit diese im übrigen Mk-Ev verankert ist (II), bringt der Vf. die eigentliche redaktionskritische Untersuchung der Gleichnissammlung (III).

Gleich am Beginn kommt er bei der Analyse des Rahmens der Gleichnissammlung (VV. 11–12.33–34) wieder zu einem anderen Urteil als dem im Durchschnitt üblichen. Während viele Exegeten aufgrund der parallelen Struktur die VV. 33–34 dem gleichen Autor, nämlich Mk, zuschreiben, betont R. (mit Wellhausen) den beachtlichen inhaltlichen Gegensatz, der zwischen den beiden Versen besteht. Nach V. 33 sind nämlich die Gleichnisse, die Jesus benützt, dem Volk gerade angemessen, nach V. 34 dagegen müssen sie erläutert werden, wobei aber wieder nur die Jünger eine solche Erläuterung erhalten. V. 34 ist also in seiner Aussage mit den VV. 11–12 verwandt, V. 33 steht deutlich in Gegensatz zur Parabeltheorie. Eine Lösung ist nach R. nicht damit erreicht, daß man V. 33 der Tradition, V. 34 dem Evangelisten zuschreibt, da die Anschauungen des letzten Verses nicht die des Redaktors sind. Denn „Markus setzt sonst nicht voraus, Jesus habe zum Volk nur in Gleichnissen geredet" (58). Beide Verse gehen also eher auf eine schriftliche Vorlage des Mk zurück.

V. 34 steht aber nicht nur mit V. 33 in Widerspruch, sondern auch mit den gleichfalls vormarkinischen VV. 11–12 in Spannung, da V. 34 eine Erklärung für die Jünger für notwendig hält, nach VV. 11–12 aber die Einsicht in das Geheimnis bereits gegeben ist. R. gelingt es jedoch, diese Spannung zu überbrücken, da er hinter beiden Worten das gleiche Milieu entdeckt: In beiden Stellen wird nämlich die eigene Lehre der urkirchlichen Gemeinde auf eine besondere Erleuchtung zurückgeführt, während die Draußenstehenden diese entbehren müssen. Nach diesem Verständnis spricht sich in den VV. 11–12 die Tatsache einer besonderen Offenbarung aus, V. 34 dagegen autorisiert die eigene Lehre mit dem Hinweis auf die Apostel, denen eine besondere Einführung in das Geheimnis des Reiches Gottes zuteil wurde. Das Gewicht der Aussage liegt aber nicht auf der Kenntnis des Geheimnisses durch die Kirche, sondern auf der Verhüllung vor denen draußen. Das soll durch V. 12 begründet und erkannt werden (63), und hier muß dementsprechend auch der Sitz im Leben der Gemeinde liegen. – Der vormarkinische Charakter dieses Denkens wird gerade dann ersichtlich, wenn man den Inhalt der VV. 1–2 bedenkt, die sich sprachlich weitgehend als Text des Mk herausstellen. Hier, wo Jesus als Lehrer gezeichnet wird, der das in großen Scharen zu ihm strömende Volk in Gleichnissen lehrt, „kommt das eigene Anliegen des Markus zur Geltung, und dieses Anliegen steht in einem offenbaren Widerspruch zur Parabeltheorie" (64).

In V. 13 findet R. eine neue Bestätigung dafür, daß die Parabeltheorie nicht vom Evangelisten stammen kann. Denn hier werden die Jünger getadelt, weil sie nicht einmal das eine Gleichnis (vom Sämann) begriffen haben; wie sollen sie dann die übrigen begreifen. Dieser Zug stützt die markinische These vom Jüngerunverständnis, nicht aber die konträre Parabeltheorie. „Wenn Markus es ist, der V. 13b zugesetzt hat, dann kann er nicht gut auch V. 11–12 eingefügt haben" (71). – Desgleichen machen die zahlreichen paränetischen Weckrufe des Mk, die auf Gehorsam abzielen und somit Verständnis der Gleichnisse voraussetzen, nicht den Eindruck, daß sie von derselben Hand stammen wie die konträre Parabeltheorie.

In einem längeren Exkurs beschäftigt sich dann der Autor mit einem Detailproblem, durch das die zur Diskussion stehende Frage vielfach schon als entschieden galt.

Seit J. Jeremias betrachteten es nicht wenige Autoren als ausgemacht, daß die Einleitungsformeln verschiedene Schichten in der Gleichnissammlung erkennen lassen, wobei mit καὶ ἔλεγεν das älteste Stadium, mit καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς die markinische Redaktion und mit καὶ λέγει αὐτοῖς eine Zwischenstufe erkennbar würde. Da nun die Einleitung zu V. 11–12 καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς lautet, war die redaktionelle Herkunft dieses Textes von Seiten des Mk praktisch entschieden. R. weist nun darauf hin, daß die Beweisbasis für eine solche Behauptung viel zu schmal ist und daß der Vergleich verwandter Stellen zu einem ganz anderen Ergebnis führt.

Im Detail wird in diesem Abschnitt wohl kaum jeder Leser dem Vf. folgen können, in einigen Punkten ist die quellenkritische Beurteilung offensichtlich falsch (z. B. S. 101 die Zuschreibung des zu Mk 3,22–26 parallelen Mt- und Lk-Stoffes zu Q), andererseits wird aber doch wohl die Dürftigkeit der Methode erwiesen, die mit der Verwendung der angegebenen Einleitungsformeln als quellenkritisches Kriterium gegeben ist.

Im Schlußkapitel (IV) versucht der Vf., die Einzelergebnisse in einem Gesamtüberblick zusammenzufassen, durch den drei Stufen der Gleichnisinterpretation deutlich werden.

a) Auf der ältesten Stufe dienen die Gleichnisse ausdrücklich der Belehrung; von Jesus wird diese Form in der Absicht gewählt, um sich dem Fassungsvermögen des Volkes anzupassen. Diese missionarische Schicht, die dazu auch das rechte Hören betont, kommt in den VV. 33.9 und 14–20 zum Ausdruck.

b) In einem zweiten Stadium, das die Jünger als Empfänger einer Sonderlehre darstellt und damit die Parabeltheorie vertritt (VV. 10a. 11–12.34), spricht sich das Bedürfnis aus, außenstehende Lehrer von der urkirchlichen Gemeinde abzuwehren und die eigene Lehre durch Vermittlung der Apostel auf Jesus selbst zurückzuführen. Umgekehrt will, wer der Gleichnissammlung die Parabeltheorie aufprägte, auf die Tatsache aufmerksam machen, daß die um das Geheimnis der Herrschaft Gottes zentrierte Parabelrede Jesu nur dem verständlich ist, „der von Christus selbst die autoritative Auslegung empfangen hat. Als Vermittler dieser Lehre dienen die Apostel" (117).

Durch die VV. 11–12 wird der einmalige und endgültige Charakter der Belehrung hervorgehoben, die die Gemeinde zum Unterschied von den Außenstehenden empfangen hat. Nach R. ist dieses Denken der Reflex einer Gemeinschaft, die ins Ghetto gedrängt wurde und in dieser Situation erst recht ihre Sonderstellung betont. „Es wird sich um einen von bitteren sozialen Erfahrungen hervorgerufenen Versuch handeln, zu erklären, warum die Botschaft des Evangeliums auf dauernden Widerstand gestoßen ist" (119). Die Parabeltheorie wäre damit in einem Milieu anzusetzen, das von der Auseinandersetzung „Wahres Israel – Verwerfung der Juden als auserwähltes Volk" bestimmt ist. „Die auffällige strukturelle Ähnlichkeit zwischen der qumranischen Geheimnistheologie und der Parabeltheorie" läßt nach R. außerdem auch auf eine „geistige Verwandtschaft zwischen der Gemeinde aus Qumran und der Gruppe hinter Mk 4,11f." schließen (119).

c) Als letzter (abgesehen von Mt und Lk) hat dann Mk der Gleichnissammlung seinen Stempel aufgedrückt. Durch seine Bearbeitung „wird die Parabeltheorie entscheidend modifiziert, und die Aussage des ganzen Abschnitts 4,1–34 in seiner endgültigen Gestalt kommt der des ‚missionarischen' Stadiums ... wieder ziemlich nahe" (121). Diese Modifizierung geschieht nicht nur in der Einleitung (VV. 1–2), die die Verständlichkeit der Parabelrede feststellt, sondern ebenso durch die Einfügung des Jüngerunverständnisses V. 13b, durch das das zweite Element der Para-

beltheorie relativiert wird. Der Kontrast zwischen der einen Aussage, daß die Jünger für alles eine Erklärung erhalten, und der anderen, daß sie nicht einmal die einfachsten Dinge verstehen (121), stellt sich jedoch als theologischer Gegensatz, nicht als historischer Widerspruch heraus. Das Unverständnis auch der Jesus Nahestehenden deutet nur an, daß vor dem „entscheidenden Wendepunkt [= Auferstehung] ... nicht einmal die nächsten Gefährten Jesus verstehen" können (124). – Nach der Parabeltheorie garantieren die Jünger also die zuverlässige Lehre, nach dem „Jüngerunverständnis" machen sie offenkundig, wie der „natürliche" Mensch dem Evangelium gegenübersteht. „Gemessen an ihnen erkennt der christliche Hörer und Leser des Evangeliums erst recht, welch eine überschwengliche Gnade ihm zuteilgeworden ist, als ihm die Einsicht in das ‚Geheimnis des Reiches Gottes' geschenkt wurde" (125).

Es ist klar, daß die vormarkinische Parabeltheorie, in diesem Sinn verstanden, nicht mehr als Element der markinischen „Messiasgeheimnistheorie" betrachtet werden kann.

Abschließend kann man feststellen, daß R. ohne Zweifel ein interessantes Buch geschrieben und ein exegetisches „Dogma" stark in Frage gestellt hat. Sicherlich wird sich auch seine Interpretation in der Forschung erst bewähren müssen, aber es ist eindeutig sein Verdienst, Untiefen des bisherigen Verständnisses aufgedeckt, das Material neu und in größerem Zusammenhang gesichtet und die gegensätzlichen Aussagen verschiedener Entwicklungsstufen der Gleichnissammlung überhaupt als solche gesehen zu haben. Sein Gesamtverständnis wird selbst der würdigen müssen, der im Detail anders urteilen mag. Wer in Zukunft über Gleichnisse schreibt, wird R.s Buch kaum ausweichen können.

Linz Albert Fuchs

Nützel, Johannes M.: **Die Verklärungserzählung im Markusevangelium.** Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung. – [Würzburg]: Echter (1973). VIII, 328 S. (Forschung zur Bibel 6) br. DM 29,–.

Die vorliegende, klar gegliederte und sachlich konsequent aufgebaute Untersuchung (Diss. Freiburg 1971/72 – A. Vögtle) befaßt sich in der Einleitung (1–9) mit grundsätzlichen Überlegungen.

Vf. setzt sich zunächst mit der Frage der Quellen auseinander und kommt bei der Sichtung des Materials zu dem Schluß, daß für die Rekonstruktion der ältesten Erzählung von der Verklärung nur die synoptische Stelle Mk 9,2–10 par Mt 17,1–9 par Lk 9,28–36 in Frage kommt und daß sowohl verschiedene apokryphe Texte als auch die wenigen sonstigen diesbezüglichen Notizen des NT methodisch ausscheiden müssen.

Mit Mk 9,2–10 als dem ältesten uns direkt zugänglichen Bericht von der Verklärung Jesu ist für N. aber noch nicht die Basis erreicht, von der aus es erlaubt wäre, nach einem etwaigen, der literarischen Darstellung zugrundeliegenden historischen Ereignis zurückzufragen.

Der Autor geht vielmehr dem Verständnis der Verklärungserzählung durch Mk nach und setzt damit voraus, daß die Sicht des Evangelisten von der einer benützten Quelle verschieden sein kann (4). Für diese Zielsetzung ist es unumgänglich, die Redaktion des Bearbeiters so weit und so exakt wie möglich von der ihm vorgegebenen Tradition zu trennen und aus der Differenz der zwei Überlieferungsstufen die theologischen Aussagen beider Schichten zu eruieren. Es braucht nicht betont zu werden, daß schon diese Differenzierung teilweise eine Antwort bringt auf die heute so oft und sehr mit Recht gestellte Frage, ob die ursprüngliche Jesusüberlieferung unverfälscht weitergegeben wurde oder ob etwa der lange Prozeß der Tradierung auch Wesentliches an der Jesusverkündigung verändert hat. Andererseits ist mit der Herausarbeitung der von Mk benützten Quelle aber auch der Grund erreicht, von dem aus es methodisch berechtigt ist, nach der mit der Verklärungserzählung gemeinten historischen Realität zu fragen.

Im ersten Kap. (10–86) gibt N. einen kritischen Überblick über den Stand der Forschung.

Man muß es als kluge Entscheidung werten, daß der Autor nur bis zu den Untersuchungen von J. Blinzler, J. Höller und E. Dabrowski von 1937 bzw. 1939 zurückgeht und alles Frühere bloß in Einzelfällen heranzieht. Dieses Kap. bringt eine Fülle von Details und vermittelt ein eindrucksvolles Bild von der Komplexität der Probleme, die diese Perikope einem befriedigenden Verständnis entgegenstellt. Gerade von diesem Abschnitt des Buches her könnte ein unkritischer Leser aber auch zu einem sehr negativen Urteil über die ntl. Exegese gelangen. Jeder Autor scheint etwas anderes zu behaupten. Die Erklärungen machen einen willkürlichen und subjektiven Eindruck. So differieren die Ansichten der Exegeten nicht bloß in der Beurteilung der Quellenfrage und des redaktionellen oder traditionellen Charakters des einen oder anderen Verses oder Versteiles, was schon zu großen Unterschieden führen muß, sondern ebenso und noch stärker in der literarischen bzw. theologischen Erklärung der einzelnen Motive und bezüglich der Gesamtaussage des Stückes. Handelt es sich z. B. um die verläßliche Wiedergabe eines historisch wahrnehmbaren Ereignisses, das genau dem Bericht entsprechend verlief, oder um eine Vision Jesu bzw. eine solche des Petrus oder der drei anwesenden Jünger? Haben wir eine vordatierte Ostererscheinung vor uns oder geht es um die Vorausschau auf die Parusie? Soll man in der Verklärungsgeschichte die Messiasinthronisation Jesu erblicken oder ist man besser beraten, wenn man an das apokalyptische Erscheinen des Menschensohnes denkt, um nur ganz wenige Vorschläge anzuführen?

Im zweiten Kap. (87–166) beginnt N. seine eigenständige Untersuchung und versucht zunächst, die literarische Struktur der Erzählung zu analysieren und den vormarkinischen Quellentext von der nachträglichen Redaktion zu befreien.

Er überprüft dazu in sehr umsichtiger Weise Vers für Vers Vokabular, Stil und inhaltliche Aussagen auf markinische bzw. nichtmarkinische Eigenart und geht der Funktion der verschiedenen Elemente innerhalb der Erzählung des Mk nach. Es gelingt ihm auf diese Weise wahrscheinlich zu machen, daß die Verse 5–6, 7b und 9–10, außerdem die Angabe „nach sechs Tagen" in V.2 und die Einfügung der Gestalt des Mose in die Erzählung vom Evangelisten stammen. Es ist eine besondere Leistung des Vf., erkannt zu haben, daß die Verse 5–6 den Gang der Erzählung nicht weiterführen, sondern als abwertender Kommentar des Evangelisten ein falsches Verständnis der Verklärungserzählung von seiten der Leser verhindern sollen. Der als abwegig qualifizierte Vorschlag des Petrus will dem Leser Mose und Elia nicht als Gestalten der himmlischen Welt, die auf die Erde herabgekommen sind, sondern als Menschen, die in die Gemeinschaft Gottes aufgenommen wurden, vor Augen stellen. Deren vertrautes Sprechen mit Jesus soll dem Leser dann die Erkenntnis erschließen, daß schon der vorösterliche Jesus in gewissem Sinn dieser himmlischen Welt angehört (140).

Als ein zweites wesentliches Ergebnis dieses Abschnittes muß man es werten, daß N. den sekundären Charakter der Himmelsstimme erkannt und auf die „Funktionslosigkeit" dieses Elementes innerhalb der für sich betrachteten Verklärungsperikope aufmerksam gemacht hat. Wie Vf. feststellt, läßt sich V.7b ebenso wie die Verse 5–6 aus der Erzählung herauslösen, ohne daß der Ablauf des geschilderten Geschehens gestört wird. Ganz im Gegenteil wird der Text, dessen viele Exegeten, wie das erste Kap. demonstriert, kaum Herr zu werden wußten, durch die Herauslösung dieser Stücke von komplizierenden Passagen entlastet. Andererseits wird aber auch erst in dieser Sicht klar, daß das ἀκούετε αὐτοῦ nicht die drei auserwählten Jünger, sondern die Leser des Evangeliums im Auge hat. Ihnen wird Jesus also als ‚geliebter Sohn' und darum mit höchster Autorität sprechend vorgestellt. Weil zudem kein konkreter Inhalt genannt ist, auf den die Leser hören sollen, kann im heutigen Kontext nur das gesamte Mk-Ev gemeint sein, in dem der Anspruch Jesu als des Sohnes Gottes in Wort und Tat von Anfang bis zum Ende zum Ausdruck kommt.

Als dritter entscheidender Punkt dieses Abschnittes ergibt sich für N. die Erkenntnis, daß auch die Verse 9–10 Redaktion des Evangelisten sind und Schweigegebot und Jüngerunverständnis von Mk stammen. Es ist bedeutsam, daß das letzte Schweigegebot im Evangelium als einziges befristet ist, und zwar bis zur Auferstehung. In der Sicht des Redaktors Mk wird, was Verklärung Jesu bedeutet, also erst mit der Auferstehung voll verständlich und offenbar werden (156). Aufgrund des redaktionellen Charakters des Jüngerunverständnisses ergibt sich auch, daß damit nicht in erster Linie eine historische Auskunft gegeben werden, sondern die Verborgenheit der Gottessohnschaft Jesu, ihre bis dahin wesentliche Unbegreiflichkeit zum Ausdruck kommen soll (158).

Als letztem geht N. in diesem Kap. der Frage nach, wieweit in der Perikope tatsächlich die schon wiederholt vermuteten Anklänge an die Sinaitheophanie vorhanden sind und ob sie der Quelle oder erst der Redaktion des Mk angehören. In der Zeitangabe „nach sechs Tagen", in der Gestalt des Mose, in dem Bild der „Wolke" und in verschiedenen sprachlichen und inhaltlichen Elementen findet der Autor Verwandtschaften zu Ex 24,16; 34,29–35 und Dt 18,15, die sämtlich der sekundären Schicht zuzuordnen sind, so daß hier auch ein Akzent der markinischen Interpretation der Verklärung liegen muß. Umgekehrt wird gerade durch diese Beobachtung wahrscheinlich, daß die Gestalt des Mose wirklich erst mit den übrigen an die Sinaitheophanie gemahnenden Zügen in die Verklärungserzählung Eingang gefunden hat.

Nach diesem Ergebnis, das allein schon die ganze Untersuchung rechtfertigen würde, geht N. daran, die theologischen Aussagen des Quellentextes näher in den Blick zu bekommen (167–187). Und es ist erstaunlich, was auch hier an Erkenntnissen zutage gefördert wird.

Als erstes stellt der Autor fest, daß die auf dem Berg geschehende Verklärung „nicht ein überraschend über Jesus ... hereinbrechendes Geschehnis" ist (168), sondern, wie u. a. die Verba παραλαμβάνειν und ἀναφέρειν zeigen, „von Jesus zumindest vorhergesehen" bzw. „von ihm souverän herbeigeführt" (168) wird. Es handelt sich also um

etwas, wozu die Initiative ausdrücklich von Jesus ausgeht (167). Andererseits drückt das theologische Passiv ‚er wurde vor ihnen verwandelt' „einen himmlischen Ursprung der Erscheinung aus". In der Erzählung geht es also um „eine den Jüngern gewährte himmlische Offenbarung". Sie geschieht „um seiner Jünger willen, von ihm beabsichtigt und geplant" (169).

An der Gestalt des Elia wird ein weiterer Zug der vormarkinischen Erzählung erhellt. Elia, der als der Heilige des Judentums gelten muß, erscheint in der Funktion, in der ihn das Volk vor allem sah, nämlich als eschatologischer Vorläufer des Messias. Durch sein Gespräch mit Jesus wird dieser als die zentrale Gestalt der Endzeit qualifiziert. Es ist ganz offenkundig, daß sich in dieser, wenn man das historische Leben des Jesus von Nazaret bedenkt, fast ungeheuerlichen Behauptung das theologische Interesse schon des vormarkinischen Erzählers manifestieren muß und sich in diesem Punkt ein ganz enormes Glaubensbekenntnis der Urkirche ausspricht. Damit ist aber auch bereits ein sehr bedeutsames literarisch-historisches Urteil über die Realität der Verklärung gefällt. N. erkennt sehr scharfsinnig, daß in diesem Zug ebenso wie bei der Verklärung selbst „dem Erzähler jedes historisch-deskriptive Interesse" fehle. „Man möchte fast sagen, er reiht nicht eigentlich äußere Ereignisse aneinander, sondern direkt deren Bedeutungsgehalte" (170). Wichtig ist zum Verständnis auch noch, daß „in der Erzählung ... nicht theologische Ideen in anschauliche Form gebracht" werden (172), sondern daß an die Person des historischen Jesus bestimmte theologische Aussagen geknüpft werden. Wir haben also christologische Reflexion, nicht etwa die Beschreibung eines historischen Ereignisses vor uns, für die alle interessierenden Einzelheiten fehlen. N. scheint auch mit der weiteren Erklärung das Richtige getroffen zu haben, daß bei der Verklärungserzählung nicht der Leser selbst „aus der Jesusüberlieferung zu einem Urteil über die Bedeutung Jesu als des Christus kommen" soll, sondern daß mit dieser Darstellung „bereits christologisches Gemeingut der Gemeinde weitergegeben" wird (177). Als Sitz im Leben für die Perikope stellt sich somit „Unterweisung und ... Predigt innerhalb der Gemeinde" heraus (ebd.). Diese Beobachtungen deuten aber alle darauf hin, daß wir in der vormarkinischen Verklärungsgeschichte einen „christologischen Midrasch", d. h. „eine lehrhafte Ausdeutung der Gestalt Jesus von Nazareth" mit Hilfe des AT vor uns haben (178f).

In der kritischen Frage nach der Historizität der Verklärungserzählung, die damit unausweichlich berührt ist, bringt N. wieder sehr beachtenswerte Feststellungen. Nach seiner Meinung ist es dem vormarkinischen Redaktor vor allem „um die eschatologische Rolle (Messianität) Jesu" zu tun. „Für sie verbürgt sich der Erzähler. Daraus werden wir aber nur schließen können, daß er aus Erfahrungen, die er selbst oder andere mit Jesus machten, zu der Erkenntnis kam, daß Jesus der Christus sei. Welcher Art diese Erfahrungen waren, werden wir kaum sagen können. Es könnte sich um die Predigt Jesu ebensogut gehandelt haben wie etwa um Wunder Jesu, um eine Vision oder auch um Ereignisse, von denen wir weiter keine Kenntnis haben" (183). Wichtig ist für die rechte Interpretation aber die Tatsache, daß die Verklärungsgeschichte vom historischen Jesus handelt. „Sie will eine Aussage machen über Jesus von Nazaret, der lehrend und heilend durch Palästina zog und zur Umkehr aufrief. In seinem Wirken erkennt der Erzähler bereits die verborgene Gegenwart der Gottesherrschaft, Endgeschehen, an dem sich das Heil der Menschen entscheidet. Die Verklärungserzählung ist also nicht einfach Dramatisierung einer theologischen Idee, eines abstrakten Gedankenganges, sondern eine sehr konkrete Aussage über den historischen Jesus" (184). Etwas weiter formuliert N. dasselbe Ergebnis noch deutlicher: „Sie [= die Verklärungsgeschichte] macht eine historische Aussage, doch werden wir kaum annehmen können, daß diese aus eben dem geschilderten ‚Ereignis' gewonnen wurde. Die historische Aussage: ‚Jesu Wirken ist endgeschichtliches Ereignis' oder ‚Jesus ist der Messias' ist vielmehr Ausdruck einer langen Geschichte der Erfahrungen mit dem irdischen und dem auferstandenen Jesus" (184). Die häufig zitierte Alternative: historischer Bericht oder frei erfundener symbolisch-theologischer Mythos, stellt sich also als unzutreffend heraus. Es geht vielmehr um das theologische Verständnis einer historischen Realität.

Über das bisher Erwähnte hinaus scheint noch eine weitere Beobachtung von Bedeutung zu sein. Aus der Tatsache, daß die Verklärung vor den drei auserwählten Jüngern geschieht, gewinnt man den Eindruck, daß nach Absicht des Redaktors „in der Verklärungserzählung die Apostel als Bürgen für die endzeitliche Sendung Jesu angeführt werden" (186). „Offenbar spricht sich in der Erzählung das Bewußtsein von der fundamentalen Bedeutung des Glaubens der Altapostel aus" (187). Man wird kaum fehlgehen, wenn man darin den Widerschein der Tatsache sieht, daß vor allen anderen den Aposteln die Einsicht in die Sendung Jesu und die Bedeutung seiner Person zugänglich war.

Nach diesen grundlegenden Untersuchungen am Perikopentext selbst wendet sich der Vf. einem größeren Zusammenhang zu. Er präsentiert im vierten Kap. (188–235) mehrere Exkurse, in denen verschiedene durchgängige Leitideen des Mk-Ev überblicksweise zusammengestellt sind, von denen auch das Verständnis der Verklärungsperikope betroffen wird.

Unter dieser Rücksicht behandelt der Vf. u. a. die markinische Parabeltheorie, das Jüngerunverständnis und die Schweigegebote; das markinische Verständnis des Kreuzestodes Jesu, Jesu Stellung zum Gesetz und zu Mose und die Chronologie des Jerusalemaufenthaltes Jesu. Neben manchem Informativen, das man auch auf diesen Seiten findet, muß man doch feststellen, daß die hier gebotenen Thesen bei weitem nicht mehr so exakt erarbeitet sind wie das Vorausgehende. Sicherlich liegt das zu einem guten Teil am ergänzenden Charakter dieser Studie, aber mehr als einmal hat man doch eher Behauptungen als gründliche Nachweise vor sich.

In gewissem Sinn gilt das auch für das nächste Kap. (236–274), das den Zusammenhang der Verklärungserzählung mit dem ganzen Mk-Ev behandelt. Nichtsdestoweniger finden sich auch in diesem Abschnitt mehrere wertvolle Ergebnisse, die aber hier nicht mehr im einzelnen besprochen werden können.

Den Abschluß der Arbeit bildet im sechsten Kap. (275–299) ein kurzer Ausblick auf die Entwicklung der Perikope bei Mt und Lk.

Wie der Autor selber zugibt (2), sind es mehr Andeutungen und gelegentliche Beobachtungen als gründliche Nachweise. Wenn man das Ausmaß der Unterschiede der mt und lk Version im Vergleich zu Mk bedenkt, wird jedem Leser, besonders auf dem Hintergrund der soliden Arbeit der Hauptkapitel II und III, bewußt, daß hier noch sehr viel methodische und fleißige Arbeit geleistet werden muß, bis ihre Versionen in vollem Ausmaß verständlich werden. Überdies wird eine weiterführende Abhandlung zu dieser Frage kaum vermeiden können, auf die Gemeinsamkeiten des Mt und Lk gegen Mk genauer einzugehen, da die verharmlosende Behandlung dieser Frage durch B. H. Streeter (The Four Gospels, London ^{4}1930), J. Schmid (Matthäus und Lukas, Freiburg 1930) und zuletzt durch F. Neirynck (Minor Argeements Matthew – Luke in the Transfiguration Story, in: Fs. J. Schmid, Freiburg 1973, 253–266) der Sache in keiner Weise gerecht wird.

Wenn man nach dem nicht wenig Zeit und Energie fordernden Studium dieses Buches ein Gesamturteil fällt, so kann man nur feststellen, daß mit dieser Diss. N.s der exegetischen Forschung eine ausgezeichnete Arbeit vorliegt, die mit souveränem methodischen Können geschrieben ist und die ihre Qualität auch durch die Art beweist, wie ihr Vf. einer Unmenge von Sachinformation Herr wird. Durch die ständig im Hintergrund stehende Frage nach der Funktion einzelner Züge für das Ganze vermeidet der Vf., Fehlurteile bedeutender Autoren zu wiederholen, und gelingt ihm die wesentliche Trennung von Erzählung und Kommentar. Obwohl N. seine Diss. durchaus nicht als abschließende Lösung auffaßt, kann kein Zweifel darüber bestehen, daß seine Untersuchung zu den besten redaktionsgeschichtlichen Arbeiten gehört, die wir bisher besitzen.

Unbeschadet dieses Urteils darf als Desiderat vermerkt werden, daß ein Schriftstellen- und Sachregister sowie ein Verzeichnis der untersuchten griechischen Wörter gute Dienste leisten würde und daß, von Druckfehlern abgesehen, eine konsequentere Zitiermethode wünschenswert wäre.

Linz Albert Fuchs

Schlier, Heinrich: **Die Markuspassion.** – Einsiedeln: Johannes Verlag (1974). 96 S. (Kriterien 32) kart. DM 9.50

Der bekannte Bonner Exeget legt „biblische Betrachtungen" über die Mk-Passion (14,1 – 16,8) vor. Sie beruhen auf Vorträgen, die in der Gemeinde St. Michael in Bonn gehalten wurden. Wer die besondere Begabung des Vf. kennt, in enger Anlehnung an den biblischen Text, in schlichter Sprache und meditativem Fortschreiten, auch ohne gelehrten Ballast auszulegen, nimmt das Büchlein erwartungsvoll zur Hand. Er wird nicht enttäuscht. Wer ferner in den unmittelbar zurückliegenden Jahren erfahren konnte, wie das Interesse der Gemeinden an der Schrift erlahmte, just zu dem Zeitpunkt, da die nachkonziliare Reform die Fülle der biblischen Texte auch im Gottesdienst zur Sprache bringen wollte, der stellt mit Freude und Zuversicht fest, daß es noch „Bibelkreise" gibt, die sich der Anstrengung des Verstehenwollens unterziehen. Vf. fordert nun auch den Leser zu jener Mühe auf, „die Satz um Satz zu erhellen versucht, mit der Offenheit, die unbefangen nichts als die Schrift hören und verstehen will, und mit der Geduld, die auch vor Schwierigkeiten nicht zurückscheut" (10).

Die Passionserzählung wird perikopenweise besprochen; dabei werden die Verse meist während der Auslegung zitiert. Der Leser kann

also der Auslegung auch dann folgen, wenn er den Mk-Text nicht zur Hand hat. Die Exegese in solchen Sinnabschnitten ist gerade dann sachgemäß, wenn sich die Passionsüberlieferung von Anfang an perikopenhaft vollzogen hat. Schon die der Mk-Passion „zugrunde liegenden einzelnen Erzählungen ... hatten die Eigenart, ‚Evangelium' zu sein"; sie wurden nach der begründeten Auffassung Schliers „im Gottesdienst und im Taufunterricht berichtet und gesammelt" (7). Daher werden sie als Glaubensverkündigung in der Form einer Jesuserzählung verstanden. Die Passion hatte „nicht das Ziel, dem historisch Interessierten dokumentarisch zu belegen, wie die Dinge in den Leidenstagen Jesu verliefen" (ebd.). Der (auch vorhandene) apologetisch-argumentative Zug der Passionsüberlieferung sollte m. E. nicht außer Betracht bleiben. Denn er hat nicht nur zeitgebundene Bedeutung, sondern kann auch für die heutige „Frömmigkeit" korrigierend wirksam sein.

Man wünscht sich das Buch in der Hand vieler Christen, weil es sie in seiner Strenge fordert und ihnen in seiner schönen Sprache den Zugang zum Evangelium öffnen kann.

Bochum Gerhard Schneider

Dupont, Jacques: **Les Béatitudes.** Tome III: Les Évangélistes. Nouvelle édition entièrement refondue. – Paris: J. Gabalda 1973. 743 S. (Études Bibliques) br.

Aus dem einen Band von 300 Seiten, den J. Dupont 1954 über die Seligpreisungen der Bergpredigt veröffentlichte, sind in der zweiten Auflage drei geworden (1958, 1969 und 1973), deren letzter hier anzuzeigen ist. Von beachtlichem Umfang, behandelt er die Bedeutung der Seligpreisungen je im Kontext der Evangelien des Lk und Mt. Dabei fallen sozusagen nebenbei auch sehr profunde Exegesen ntl. wie atl. und nichtkanonischer Texte ab, die für das eigentliche Thema wichtig sind. (Umfangreiche Register erschließen den Weg auch zu diesen weiteren Texten, doch ist dem Buch zu wünschen, daß es nicht nur vom Register her als Steinbruch benutzt, sondern auch in seinem eigenen Duktus gelesen wird. Gute Zusammenfassungen erleichtern übrigens die Lektüre sehr).

Die lk. Fassung einschließlich der Weherufe – Thema des ersten Teils des Buches – richtet sich nach D. an die christlichen Leser des Evangeliums, die im Konflikt stehen mit reichen und geehrten Leuten, die in vielem die Züge des Judentums tragen (Kap. 1). Das bei Lk typische „jetzt" steht nicht mehr wie bei Jesus im Gegensatz zu einem „früher", sondern zur Zukunft, für Lk dem individuellen Tod des einzelnen Christen (Kap. 2). Der Reichtum an irdischen Gütern ist nach Lk deshalb so verhängnisvoll, weil er den Menschen ganz bestimmt und ihn ablenkt von den wirklichen Gütern (Kap. 3).

Im zweiten naturgemäß längeren Teil (mehr als zwei Drittel des Buches) behandelt D. die mt. Fassung. Ihr Hauptakzent ist wie dann die ganze Bergpredigt hindurch die Gerechtigkeit, Leben entsprechend dem Willen Gottes, wie ihn Jesus in der Bergpredigt ausgelegt hat (Kap. 4). Das gilt sowohl für die Seligpreisungen, in denen Mt ausdrücklich die Gerechtigkeit einführt (Kap. 5), als auch für die erweiterte Reihe der Seligpreisungen als ganze. Hier gehört die letzte mit ihrer direkten Anrede an die Hörer zu den folgenden Jüngersprüchen, während die acht voraufgehenden in zwei Reihen à vier zu gruppieren sind. Im Kapitel 6 über die „Armen im Geist" zeigt der lange Exkurs zur Auslegungsgeschichte dieser mt. Erweiterung, wie moderne Lösungen ihre alte Tradition haben. Wie auch in den anderen Seligpreisungen legt Mt hier den Ton auf die innere Beschaffenheit der Christen. Kap. 7 (die Sanftmütigen und die Trauernden) zeigt eben diese durchgehende Tendenz des Mt, nicht mehr von außerhalb des Menschen liegenden Bedingungen zu sprechen, sondern von einem neuen, bewußten, von der Gerechtigkeit bestimmten Verhalten. Noch deutlicher wird das schließlich an den ganz von Mt neu gebildeten Seligpreisungen (Kap. 8).

Ein kurzes Schlußwort gibt eine Zusammenfassung auch im Rückblick auf die beiden voraufgehenden Bände. Die Überlieferungsgeschichte der Seligpreisungen stellt sich nach D. so dar, daß Jesus in den drei ersten Seligpreisungen der Lk-Fassung die Nähe der Gottesherrschaft verkündigt hat. Faßbar auf der Überlieferungsstufe der Logienquelle ist die Anfügung der Seligpreisung derer, die um Jesu willen verfolgt werden. Lk formt auch die drei ursprünglichen Seligpreisungen in die zweite Person um und fügt die Weherufe an. Angeredet ist nun die christliche Gemeinde, in den Weherufen ihre Gegner. In anderer Weise verfolgt Mt ein paränetisches Ziel. Durch seine redaktionelle Umgestaltung und die Einfügung weiterer Makarismen formuliert er Einlaßbedingungen für das Reich Gottes. Die ganze Bergpredigt erhält damit von Anfang an das Thema „Gerechtigkeit" – gegenüber „Liebe" als Zentrum der lk. Feldrede.

Das alles ergibt eine Deutung der Seligpreisungen und ihrer Vorgeschichte von imponierender Geschlossenheit, und D. hat seine Deutung im voraus gegen Kritik dadurch abgesichert, daß er sich eingehend auseinandersetzt mit so ziemlich aller Literatur ohne Beschränkung nach Sprachen oder Konfessionen. Die Aufteilung der ganzen Arbeit auf drei Bände macht natürlich gewisse Wiederholungen notwendig, aber durch sie wird auch dieser Band als Werk für sich lesbar.

Ein kritisches Gespräch mit dem Autor könnte zunächst bei der Frage ansetzen, ob man nicht doch mit einer Zwischenstufe zwischen der Logienquelle und der mt. Redaktion rechnen muß. Die Beziehungen zwischen den überschießenden Seligpreisungen und den beiden letzten Antithesen – bei Mt weit auseinander, in einer postulierten Stufe mtQ jedoch nahe beieinander – scheinen mir so doch am besten erklärt. D. hat sich freilich mit dieser ja auch in der übrigen Literatur umstrittenen These ebenfalls auseinandergesetzt und seine Entscheidung anders getroffen.

Wichtig scheint mir, wie D. die Gerechtigkeit als leitendes Motiv der mt. Redaktion herausgearbeitet hat, wichtig auch, wie er von daher die alte Deutung der Seligpreisungen als Einlaßbedingungen aufnehmen kann, wichtig schließlich auch, wie er die Beziehung dieser Neuinterpretation zum Christusbild des ersten Evangelisten aufweist. Aber ließe sich hier nicht noch ein Stück weiter fragen? Sicherlich gehört das Stichwort „Gerechtigkeit" der mt. Redaktion an, aber hat nicht Mt damit etwas auf den Begriff gebracht, was in der Tradition bis zurück zum historischen Jesus bereits angelegt war? Der Makarismus ist ja von Haus aus nicht eine paränetische Form, sondern will die Erfahrung ordnen, um Gottes Gerechtigkeit in der Welt aufzudecken, und sei es als erst in der eschatologischen Umkehrung der Weltverhältnisse sich offenbarende. Dabei hängen die Frage nach Gottes Gerechtigkeit und die Frage nach der Gerechtigkeit des Menschen eng zusammen. Daher kann Mt in den ersten Zeilen der Seligpreisungen jeweils neue Maßstäbe der Gerechtigkeit formulieren in Vorwegnahme der folgenden Bergpredigt, weil er in den zweiten Zeilen dieser Gerechtigkeit das Reich Gottes verheißt. Stärker als D. würde ich also den Verheißungscharakter der mtischen Makarismen betonen (ebenso wohl auch bei Lk, gerade wenn D.s m. E. einleuchtende Interpretation zutrifft).

Redaktionsgeschichtliche Arbeit teilt das Schicksal aller Exegese, mit Überzeichnungen arbeiten zu müssen. Das theologische Profil eines Evangelisten wird um so klarer, je schärfer man ihn abheben kann von seinen Quellen und seinen Seitenreferenten. Sicher sind sie nicht nur bloße „Redaktoren" ihres vorgegebenen Materials, aber stehen sie nicht auch unter dem Druck der ihnen zur Verfügung stehenden Tradition, so daß sie z. T. erst deutlicher herausstellen, was im Gefälle ihrer Überlieferung schon angelegt ist? Am Schluß mag ein Dank stehen an D. für die mühevolle Arbeit vieler Jahre, die der ntl. Wissenschaft eine so geschlossene und anregende Deutung eines so wichtigen Teils der urchristlichen Überlieferung beschert hat. Wer immer hier andere Wege gehen will, wird zu begründen haben, warum er dieser Deutung nicht folgt.

Bethel-Bielefeld Dieter Lührmann

Wanke, Joachim: **Beobachtungen zum Eucharistieverständnis des Lukas auf Grund der lukanischen Mahlberichte.** – Leipzig: St. Benno Verlag 1973. 80 S. (Erfurter Theologische Schriften H. 8) kart. DM 10.50

Bisweilen liegt der Wert einer Arbeit an anderer Stelle, als der Titel es erwarten läßt. Das gilt auch von dem zu besprechenden Heft 8 der Erfurter Theologischen Schriften. Da der Verlag ankündigt, daß als Band 31 der Erfurter Theologischen Studien eine ca. 224 S. umfassende Untersuchung von J. Wanke über die Emmauserzählung zu erwarten ist, wird man die vorliegende thematisch weiter ausholende, umfangmäßig jedoch erheblich begrenztere Untersuchung als einen Vorläufer der Emmaus-Monographie anzusprechen haben.

In diesem Vorläufer untersucht Vf. das Eucharistieverständnis des lk. Doppelwerkes an Hand der Mahlberichte (Zöllnermahle, Emmausmahl usw.), jedoch unter Ausschluß des Einsetzungsberichtes. Er kommt zu dem Ergebnis, daß als charakteristisch für Lk in erster Linie die Gewißheit der Präsenz des erhöhten Kyrios beim Herrenmahl verbunden mit ersten Anzeichen einer Christusmystik anzusehen sei. Diese Ansicht ist schon öfters vertreten worden; sie läßt sich allerdings im Doppelwerk nicht entfernt so eindeutig verifizieren wie etwa in der Apokalypse (3,20).

Keinesfalls sollte man jedoch das spärliche Material durch Hypothesen vermehren, wie es etwa S. 51 geschieht, wo der Plural ὄχλοι

(Lk 9,11) auf eine lockere Verbindung mit Jesus, der Singular ὄχλος (V. 12.16) auf eine feste Bindung an ihn weisen soll, so daß der Wechsel vom Plural zum Singular die urchristliche Erfahrung ausdrücken soll: „Das Hören auf Jesu Wort (V. 11b) und das Mahlhalten mit ihm (V. 16) schafft aus loser Gemeinsamkeit (V. 11a) eine Gemeinde."

Eher sollte man fragen, wie es sich erklärt, daß das lk Abendmahlsverständnis nicht noch stärker auf die Mahlberichte des dritten Evangeliums eingewirkt hat – offenbar waren die Texte, als das Doppelwerk entstand, schon zu stark fixiert, um sich sekundären Einflüssen beliebig zu öffnen.

Nicht im theologischen Bereich, sondern in der sprachlich-stilistischen Analyse der Mahlberichte des Doppelwerkes liegt die Förderung, die der Arbeit zu verdanken ist. W. hat mit Fleiß und Umsicht eine Fülle von sprachlichen Kennzeichen der Redaktion der Mahlberichte des Lk-Ev.s (ohne den Einsetzungsbericht) und der Apg zusammengetragen.

Freilich bedarf seine Materialdarbietung, die man gern zu Rate ziehen wird, in zweifacher Hinsicht der Korrektur: Zunächst muß bei der Bestimmung von Lukanismen ein viel strengerer Maßstab angelegt werden.

So läßt sich beispielsweise nach W. das αὐτῶν δέ Lk 24,31 gut als lk. Sprachgebrauch erklären (Anm. 125), u. a. deshalb, weil im NT „das weitaus meiste Vorkommen von δέ in den lk. Schriften zu verzeichnen ist (Lk 548 mal; Apg 558 mal; Mt 491 mal, [sonstiges NT nicht, wie W. behauptet, 2771, sondern nur 1174mal])". Das scheint ein stichhaltiges Argument zu sein und ist trotzdem unhaltbar; denn wenn man die Belege für δέ auf Nestle-Seiten umrechnet, so ergibt sich, daß im Lukasevangelium, in der Apostelgeschichte und bei Matthäus übereinstimmend jeweils genau 6 δέ auf die Nestle-Seite entfallen. Das Vorkommen von δέ im Doppelwerk ist also statistisch völlig normal, und wir haben nicht den leisesten Anhalt, ob es Lk 24,31 und an vielen anderen Stellen vor-lk. oder lk. ist.

Mit dem Stichwort „vorlukanisch" ist schon das zweite Desiderat berührt.

W. neigt dazu, alle Eigentümlichkeiten, die bei der Untersuchung des dritten Ev.s hervortreten, etwa die Hapaxlegomena (35), für Lukanismen zu halten, obwohl er erkennt, daß vieles, wie z. B. die Häufigkeit des Motivs, daß Jesus zu Gast gebeten wird (Lk 5,29; 7,36; 10,38ff; 14,1; 19,1ff; 24,13ff), der Tradition zugeschrieben werden muß (54).

Da Tradition und Redaktion im Lk-Ev. ineinander verwoben sind, hat die vor-lk. Schicht ebenso Anspruch auf Beachtung wie die lk.; denn das Erarbeiten der Tradition hilft ja doch zum Abheben der Redaktion und umgekehrt. Die Herausarbeitung der vor-lk. Züge im dritten Ev. ist ein noch nie konsequent in Angriff genommenes Desiderat. Es stellt den bei weitem schwierigeren Teil der Aufgabe einer sprachlich-stilistischen Analyse des Lk-Ev.s dar. Viele werden diesen Teil der Aufgabe auch für den wichtigeren halten.

Göttingen Joachim Jeremias

Kelly, John Norman Davidson: **Altchristliche Glaubensbekenntnisse.** Geschichte und Theologie. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1972). (3., überarb. Aufl.) 450 S. Lw. DM 58.–

Mit der von K. Dockhorn unter Mitarbeit von A. M. Ritter vorgelegten Übersetzung des bekannten Buches von J. N. D. Kelly über die älteren Glaubensbekenntnisse (Originaltitel: Early Christian Creeds) liegt nun das bekannte und für die Symbolforschung wichtige Werk, das erstmals 1950 erschien, auch in deutscher Sprache vor. Es handelt sich dabei um die Übersetzung der 3., überarbeiteten Auflage von 1972. Welchen Anklang das Werk fand, geht schon daraus hervor, daß die verschiedenen Auflagen in mehreren Drucken erschienen sind.

In 13 Kapiteln werden die Bekenntnisformeln behandelt, angefangen vom Zeitraum des Neuen Testaments bis hin zum Konstantinopolitanum, wobei in zusätzlichen Kapiteln eigens auf den theologischen Gehalt eingegangen wird.

K. beginnt seine Untersuchung mit der bekannten Legende von der Entstehung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses (9ff), und gibt dann ein kurzes Resümee der Kurzformeln im Neuen Testament (I. Kap.). Mit Recht greift hier Vf. die These von der sukzessiven Entstehung der ein-, zwei- und dreigliedrigen „Bekenntnisformeln" an (31ff).

Im II. Kap. (36–65) geht K. auf den Zusammenhang der Bekenntnisse mit der Taufe ein. Eingehend wird die Frage nach der Priorität der Frageform des Taufsymbols gegenüber den deklaratorischen Bekenntnissen diskutiert. „Das einzige eigentlich zur Taufe gehörige Bekenntnis war das interrogatorische" (54). Demgegenüber erscheinen die „deklaratorischen Glaubensbekenntnisse", die später eine so entscheidende Rolle spielten, als ein „Nebenprodukt des vollentwickelten katechetischen Systems der Kirche" (56). In einem eigenen Abschnitt geht der A. der Frage nach der Bedeutung und Herkunft des Begriffs „Symbolum" nach (57–65).

Im III. Kap. (66–102) untersucht K. die Periode der allmählichen Fixierung der Tauffragen bzw. der Bekenntnisse. Ein bereits formelhaftes, fixiertes Glaubensbekenntnis enthält die Traditio Apostolica des Hippolyt. Vermutlich gab es im 2. und 3. Jahrhundert eine größere Anzahl von Glaubensbekenntnissen, wobei aber die Tendenz zu einer immer stärkeren Festlegung des Textes deutlich spürbar wird. Während Tertullian mit „Glaubensregel" noch nicht einen wörtlich fixierten Text meint, spricht Firmilian um die Mitte des 3. Jh. bereits von „den gebräuchlichen und gesetzmäßigen Worten der Befragung" (97). Noch aber war die Wortgestalt allem Anschein nach nicht sakrosant, auch wenn sie bereits offiziellen Charakter hatte (99).

In den folgenden Kapiteln behandelt Vf. die örtlichen Glaubensbekenntnisse verschiedener Kirchen. Die Kap. IV und V sind der Untersuchung des altrömischen Bekenntnisses (R) gewidmet, das heute zwar nur mehr rekonstruiert werden kann, aber als „direkter Vorfahre aller anderen örtlichen Bekenntnisse im Westen" zu gelten hat und „auch auf die Bekenntnisse des Ostens einen deutlich bemerkbaren Einfluß" ausübte (104). Als ein „Abkömmling" von R hat auch das Apostolische Glaubensbekenntnis zu gelten (104). Nach K.s Auffassung war R nicht das einzige Taufbekenntnis in Rom, sondern waren um 200 wahrscheinlich „mehrere bekenntnishafte Summarien" in der römischen Kirche im Gebrauch (121). K. setzt sich hier kritisch mit der Holl-Harnackschen Hypothese und Capelle auseinander. Die Entstehung von R wird in der 2. Hälfte des 2. Jh. angesetzt (128). Im V. Kap. geht Vf. auf die „Lehre des altrömischen Glaubensbekenntnisses" ein (133–165). Nach seiner Auffassung spricht sich in R eine „volkstümliche Theologie" aus, die als Echo des urtümlichen Kerygmas anzusehen ist und dabei schon auf die Streitlage des 2. Jh. eingeht.

Im folgenden VI. Kap. (166–204) behandelt der A. in knapper Form die „Glaubensbekenntnisse des Westens und des Osten" des 4. bis 6. Jh., ihre Herkunft und ihr gegenseitiges Verhältnis. Während im Westen die Verwandtschaft der verschiedenen örtlichen Bekenntnisse untereinander und vor allem mit R sofort ins Auge springt (178), so daß sie als eine „eigene Familiengruppe" angesehen werden müssen, wobei R als Grundformel zu gelten hat (179f), ist die Situation im Osten eine ganz andere. Wohl lassen sich auch die östlichen Lokalbekenntnisse als ein einheitlicher Typus charakterisieren, doch liegt nach K. (gegen Kattenbusch, Harnack und Lietzmann) diesen verschiedenen Bekenntnissen kein Archetypus zugrunde, auf den sie zurückgeführt werden könnten (196–201). Auch wenn sich bei ihnen eine „breite Ähnlichkeit von Struktur und Inhalt" feststellen läßt, so daß man von einem „eigenen Typus sprechen kann, so bewahren sie doch auch „gleichzeitig die Spuren unabhängiger Traditionen" (200). – Die Verwandtschaft zwischen den östlichen und westlichen Bekenntnissen (201–204) ist nach K. zunächst im Taufritus und der katechet. Unterweisung begründet, die überall die gleichen waren, so daß man nicht vorschnell auf eine direkte Abhängigkeit der Formeln voneinander zu schließen braucht.

Eine ganz neue Entwicklung bahnt sich „mit der Einführung von synodalen oder konziliaren Bekenntnissen" an, denen die folgenden Kapitel VII bis XI gewidmet sind. Diese Entwicklung bahnt sich schon vor Nizäa an (Antiochia 268), erreicht aber auf den ersten vier großen Konzilien ihren Höhepunkt. Mehr und mehr tritt jetzt der Aspekt der „Rechtgläubigkeit" in den Vordergrund. Das Bekenntnis von Nizäa (N), das in den Kap. VII und VIII (205–229. 230–259) behandelt wird, stellt dann auch die erste Formel dar, „die auf universelle Autorität in juristischem Sinne Anspruch erheben durfte" (207). Eingehend untersucht K. Vorgeschichte und Verlauf des Konzils von Nizäa (211–229) und kommt dann zu der „mageren Schlußfolgerung", daß dem Nizänum ein örtliches Taufbekenntnis „syrisch-palästinensischer Provenienz" zugrunde liegt, das aber heute nicht mehr ausfindig gemacht werden kann. (Anders I. Ortiz de Urbina, Nizäa und Konstantinopel: Geschichte der ökumenischen Konzilien, Bd. I, Mainz 1964, 82f). Sinn und Verwendung von N geht K. im VIII. Kap. nach, wobei er vor allem auch Verwendung und Sinngehalt der wichtigen Begriffe *homoousios*, *ousia*, und *hypostasis* untersucht. Auffallend ist, daß N erst in den fünfziger Jahren des 4. Jh. in den Vordergrund rückt, ohne jedoch die lokalen Taufbekenntnisse zu verdrängen (252f).

Im IX. Kap. (260–293) behandelt K. die Synodalbekenntnisse, die dem Nizänum folgten. Es handelt sich dabei besonders um die Bekenntnisse des „Kirchweihkonzils zu Antiochia im Sommer 341" und um die Bekenntnisse der Konzilien von Serdica 342 oder 343 und Sirmium 351. Bemerkenswert ist, daß man in dieser Zeit wenig oder gar nichts vom *homoousios* wissen will und es umgeht bzw. förmlich verbietet (271. 283).

Schließlich behandelt K. in den Kap. X und XI „das bei weitem einflußreichste Erzeugnis der Bekenntnisbildung des 4. Jahrhunderts", das sog. „Nizäno-Konstantinopolitanische Bekenntnis" (C) (294–361). Zunächst setzt sich der A. mit dem bisherigen Thesen über das Verhältnis von N und C auseinander, die er für ungenügend hält. Den „Schlüssel" sieht K. darin, daß die Bezeichnung „der Glaube von Nizäa" nicht unbedingt die wörtliche Formel von Nizäa meint, sondern auch von jeder „nach nizänischen Grundsätzen konstruierten orthodoxen Formel" gelten konnte (319–326). Erst auf dem Konzil von Ephesus 431 begann man überhaupt damit, „den reinen Text von N von C deutlich zu unterscheiden" (326). C wollte nach K.s These den nizänischen Glauben erneut zur Geltung bringen, wobei die Entwicklung seit Nizäa, namentlich was die Lehre vom Hl. Geist betrifft, berücksichtigt wurde. Im XI. Kap. (328–361) werden dann „die Lehre und die Geschichte von C" behandelt. Ein eigener Abschnitt ist dem *Filioque* gewidmet (352–361).

Die beiden letzten Kapitel XII und XIII behandeln schließlich das Apostolische Glaubensbekenntnis und dessen Ursprünge und Ausbreitung in der Westkirche bis ins Mittelalter hinein (362–390. 391–425). Dabei wird als Entstehungsort des Textus receptus Südgallien bzw. „der südwestliche Teil Frankreichs" angegeben (406).

Das Buch schließt mit einem Stellen- (426–438), einem Personen- (438–443) und einem Sachregister (443–448) ab. Schließlich ist dem ganzen ein kurzgefaßtes Literatur- und ein Abkürzungsverzeichnis beigefügt.

Man kann eigentlich nur dankbar sein, daß dieses allgemein anerkannte Werk von Kelly nun auch in einer gut lesbaren deutschen Übersetzung vorliegt, das eine durchaus kritische Zusammenfassung der bisherigen Symbolforschung darstellt und das Ergebnis jahrzehntelanger Arbeit ist. Wohltuend ist die vorsichtige Art, mit der Vf. seine eigenen Thesen vorlegt und begründet, ohne sie zu verabsolutieren. Bezüglich der Rolle, die das Konzil von Nizäa im 4. und 5. Jahrhundert gespielt hat, wären u. a. auch die verschiedenen Beiträge heranzuziehen, die H.-J. Sieben in ThPh seit 1970 unter dem Titel „Zur Entwicklung der Konzilsidee" veröffentlicht hat.

Angesichts der heutigen Diskussion um neue Kurzformeln des Glaubens stellt dieses Buch einen unverzichtbaren Beitrag dar, werden doch in ihm die Funktion, die Möglichkeiten, aber auch die Grenzen zusammenfassender Summarien des christlichen Glaubens deutlich.

Paderborn Philipp Kaiser

Quacquarelli, Antonio: **L'Ogdoade patristica e suoi reflessi nella liturgia e nei monumenti.** – Bari: Adriatica Editrice 1973. 111 S., 28 Abb. (Quaderni di „Vetera Christianorum", 7) br.

Die Arbeit ist der unveränderte Nachdruck eines Artikels aus dem 2. Bd der Festschrift für L. de Bruyne und A. Ferrua (Rev. Arch. Crist. 49 [1973] 211–269), jedoch erweitert um eine gute und fleißige Bibliographie, die alle wesentlichen Arbeiten zum Thema angenehm und handlich zusammenfaßt und auch noch solche nennt, die in den Fußnoten nicht angeführt sind. Diese Tatsache versöhnt mit dem Faktum einer Doppelpublikation.

Über die Symbolik der Achtzahl ist bereits viel geschrieben. Der Vf. geht nun nochmals dem Ursprung und der Verbreitung dieses Phänomens in der patristischen Literatur, der Liturgie und der Archäologie nach. Was zunächst als Spielerei erscheinen möchte, erweist sich dabei als außerordentlich einflußreich. Pythagoräische und neuplatonische Spekulationen finden nämlich in die christliche Gedankenwelt Eingang: Die Achtzahl scheint auch dem Christen, der die jüdische (und gemeinsemitische) Siebentagewoche weiter zählt, höchst bedeutsam. Christus steht am ersten Tag der Woche von den Toten auf, in der Überbietung des Sabbats eben am achten: Der Herrentag und Sonntag ist der 1. und zugleich der 8. Tag, Vollendung des ganzen Alten Testamentes und seiner Verheißungen. Darum ist er schon in der Zeit der neutestamentlichen Schriften prädestiniert für Eucharistiefeier und Taufe. In den ersten sechs Kap. ist das ganze patristische Material wohl erschöpfend zusammengestellt. Das siebente Kap. verzeichnet die minder zahlreichen einschlägigen liturgischen Texte und Erwähnungen. Ein letzter Teil, gut mit Grundrissen und Fotos illustriert, lenkt den Blick auf die Monumente, speziell Taufhäuser, auf die schon F. J. Dölger zum größten Teil hingewiesen hat.

Die Arbeit ist besonders im patristischen Teil sehr verdienstlich, im liturgischen etwas mager, leidet im archäologischen Teil aber an rationaler Dürftigkeit und Begrifflichkeit, die aesthetische und architekturgeschichtliche Differenzierungen (Taufhaus, Martyrium und Mausoleum; Füllnischenbau und Schalenbau etc.) kaum beachtet. Doch sind die Monumente einmal mehr (zahlreich, wenn auch nicht ganz vollzählig) verzeichnet.

So hat die Arbeit immerhin das Verdienst, ein heute kaum mehr belangvolles, für das kirchliche Altertum aber wichtiges Phänomen von mehreren Seiten beleuchtet und hervorgehoben zu haben.

Klosterneuburg/Wien Johann H. Emminghaus

Duquenne, Luc S. J.: **Chronologie des Lettres de S. Cyprien.** Le Dossier de la Persécution de Dèce. – Bruxelles: Société des Bollandistes 1972. (Subsidia Hagiographica Nr. 54) 180 S. kart.

D. behandelt in dieser sehr sorgfältigen Untersuchung keineswegs die Chronologie aller Cyprianbriefe, wenn er auch in Form einer Tabelle am Ende des Werkes eine vollständige Übersicht über alle bisherigen Datierungsversuche der Briefe und der übrigen Werke des großen Bischofs von Karthago vorlegt. Im wesentlichen geht es ihm um die Briefe 5–7 und 10–20. Brief 20 stellt eine Selbstrechtfertigung Cyprians vor den römischen Presbytern und Diakonen dar, welche dadurch herausgefordert worden war, daß in einem römischen Brief (Nr. 8 der Cypriansammlung) an Cyprians Zuverlässigkeit gezweifelt worden war. In diesem Brief 20 gibt Cyprian einen Überblick über das Briefdossier, das er als Beweis seiner Hirtensorge nach Rom mitsendet.

D. kommt nach langen Vergleichen zu dem Ergebnis, daß die 13 genannten Briefe in folgender Reihenfolge in Brief 20 erwähnt werden: 7 – 5 (14 und 12) – 6 (14) – 13 – 11 – 10 – (12) – 15 – 16 – 17 – 18 – 19. Die beiden Klammern lassen erkennen, daß einige andere Plazierungsmöglichkeiten offenbleiben. D. ist davon überzeugt, daß Cyprian in seinem Brief 20 nicht nur in II,2, sondern auch schon in II,1 detailliert auf einzelne Briefe anspielt und man in der Einleitung von II,2: „Nachdem aber auch Folterungen geschahen" eine Einteilung des Briefdossiers in 2 chronologisch geschiedene Untergruppen zu sehen hat. Es kann kein Zweifel sein, daß in II,2, in II,3 und in III,1 Kurzreferate einzelner Briefe gegeben werden. Wenn durch den Hinweis auf die Folterungen, d. h. also die Verschärfung der Verfolgung, die Aufzählung der Briefe unterteilt werden soll, müßte man D. für II,1 ebenfalls zustimmen.

Dieser Abschnitt ist aber nicht nur viel summarischer als die folgenden, sondern er erwähnt alle 13 Briefe und gibt 4 Gruppen von Adressaten an, nämlich den Klerus, die Bekenner, die Verbannten und die ganze Gemeinde. Unter diese Einteilung lassen sich aber auch die Briefe des zweiten Teils des Dossiers unterbringen, so daß man eher vermuten mag, II,1 und II,2 – III,1, seien nicht als nebeneinanderstehend zu betrachten, sondern II,1 umgreife die folgenden Abschnitte mit. Dafür scheint auch zu sprechen, daß der Hinweis auf die Folterungen nicht einfach Abs. II gliedert, sondern zurückgreift auf I,2, wo vom ersten Anfang der Verfolgung die Rede ist. Damit wäre jedoch der von D. vorgeschlagenen Reihung der Briefe durchaus nicht widersprochen.

D. scheint Cyprians Anweisung, was mit Lapsi zu geschehen habe, die in schwere Krankheit fielen, nicht differenziert genug wiederzugeben. Sobald sie durch Krankheit in Lebensgefahr geraten, können sie sich an jeden Priester wenden. Bei Herannahen des Todes schließlich sogar an einen Diakon (Brief 18, vgl. 95).

In der Datierung der Briefe 21–43 (120–148) hält sich D. weitgehend an Harnack, der seinerseits Nelke und v. Soden gefolgt war, z. B. darin, daß Brief 29 nach Nr. 33 einzuordnen ist und daß dieser Brief 29 in Abschrift mit Brief 35 nach Rom gesandt wurde (139 und Anm. 2). Man fragt sich aber doch, was der Brief 29, der nur die Mitteilung von der Weihe eines Lektors und eines Subdiakons darstellt, in Rom sollte.

Im Zusammenhang mit Brief 33, der an die Lapsi gerichtet ist, war aber eher eine Kopie von Brief 34, der von den Lapsi handelt, notwendig, sonst müßte man wohl annehmen, daß noch ein weiterer Brief verlorengegangen ist, in dem von den Lapsi die Rede war. Sind die Briefe 34, 38 und 39 wirklich so stark miteinander verwandt, wie D. meint (145)? Nur in Brief 34 ist von der Notwendigkeit der Bußdisziplin die Rede, nicht in den beiden anderen. So scheint auch aus diesem Grund Brief 34 eher in die Nähe von Brief 33 zu gehören.

D. spricht an mehreren Stellen (36, 40, 123) von weiteren Untersuchungen, ohne daß aber klar wird, ob er selbst solche Untersuchungen z. B. über die Verfolgung in Rom, über die Römische Verwaltung in Afrika, oder die späteren Briefe Cyprians ab Nr. 44 vorhat (Nr. 21–43 sind auf 120–148 behandelt).

Man würde das eigentlich wünschen, weil einerseits D. in diesem Werk eine Probe seiner sorgfältigen Arbeitsweise geliefert hat, andererseits das Ergebnis der Untersuchung von insgesamt 180 S. recht mager ist, und kaum über das hinausgeht, was man bisher schon wußte. D. scheint sich aber damit begnügen zu wollen, einen kleinen Beitrag zu einer neu zu schreibenden

Geschichte der Verfolgungen, bzw. einer noch umfassenderen Geschichte der Beziehungen des Römischen Reiches und der Kirche geliefert zu haben.

Tübingen Hermann J. Vogt

Sancti Cypriani episcopi opera. Ad Quirinum. Ad Fortunatum. Edidit R. Weber. De lapsis. De ecclesiae catholicae unitate. Edidit M. Bévenot. – Turnhout: Brepols 1972. LX, 292 S. (Corpus Christianorum, Series latina III, Pars I) br.

Das Gesamtwerk Cyprians ist bisher nur in einer einzigen Ausgabe kritisch ediert worden: W. Hartel hat diese Edition im CSEL Bd. III (1868–1871) bereitgestellt, auf die sich seitdem alle Arbeiten über Cyprian stützten. Obwohl diese Ausgabe Mängel aufweist, ist in den vergangenen hundert Jahren keine Neuherausgabe besorgt worden. So ist es zu begrüßen, daß nun in der Reihe des CCL auch die Schriften Cyprians zu erscheinen beginnen.

Eine allgemeine Einleitung (V–IX) gibt zunächst einen sehr kurzen Abriß des Lebens Cyprians, führt die Quellen zu seinem Leben an, bringt ferner einen Abriß seiner Lehre, besonders im Verhältnis zu Tertullian, seiner Ekklesiologie sowie eine kurze Übersicht über die Cyprian-Handschriften. Eine ausgewählte Bibliographie (immerhin 518 Nummern) schließt sich an, die an Wert noch durch ein alphabetisches Autorenregister gewinnt.

Den weitaus größten Teil nimmt die Schrift *Ad Quirinum (Quir.)* ein (3–179). Das Werk ist vielleicht 248 oder 250 abgefaßt worden und besteht aus zwei Textsammlungen, deren erste zwei Bücher umfaßt; die zweite Sammlung besteht nur aus einem Buch. Das Grundthema des ersten Buches ist die Verwerfung der Juden und die Berufung der Heiden, das zweite behandelt das Mysterium Christi, während sich im dritten eine große Zahl von Moralvorschriften findet.

Die an Umfang wesentlich geringere (183–216) Schrift *Ad Fortunatum (Fort.)* ist wahrscheinlich an einen Bischof des gleichen Namens gerichtet. Cyprian schrieb dieses Werk 257 während der valerianischen Verfolgung zur Stärkung der Gläubigen.

Beide Werke – *Quir.* und *Fort.* – enthalten – bis auf die jeweils einleitenden Briefe – fast ausschließlich Sammlungen von Texten der Hl. Schrift. Nur gelegentlich finden sich begleitende Worte Cyprians, vor allem bei *Fort.* Cyprian will keine eigene Abhandlung schreiben, sondern nur Material aus der Hl. Schrift liefern.

Quir. und *Fort.* sind im Laufe der handschriftlichen Überlieferung zahlreichen Textänderungen ausgesetzt gewesen. Den Grund sieht der Herausgeber, R. Weber, darin, daß die jeweiligen Abschreiber immer die Tendenz hatten, eher diejenige biblische Textform zu schreiben, die in ihrer eigenen Zeit und in ihrem Land üblich war und die ihnen deshalb vertraut gewesen ist. Für *Quir.* läßt sich das nach Weber mit Sicherheit deshalb nachweisen, weil in einigen Handschriften Spuren einer afrikanischen Bibelversion zu finden sind, die aus nachcyprianischer Zeit stammt.

Weber gesteht zu, daß fast alle älteren Handschriften Veränderungen unterworfen gewesen sind und sich der ursprüngliche Text Cyprians nur in jüngeren Manuskripten findet. Das mache die Edition von *Quir.* und *Fort.* zu einem schwierigen Problem. In der bisher vorliegenden kritischen Ausgabe der Werke Cyprians (CSEL III) hatte W. Hartel dieses Problem nicht recht lösen können. Er hat vor allem die ältesten Handschriften herangezogen, auf diese Weise aber keinen guten Text von *Quir.* und *Fort.* erhalten. Weber macht darauf aufmerksam, daß Hartel zwar einen hervorragenden Textzeugen zur Hand hatte: sein Manuskript L, dessen Lesart er aber in den kritischen Apparat verwiesen habe. Während Hartel überhaupt nur wenige Handschriften benutzt hat – sechs für *Quir.*, vier bzw fünf für *Fort.* – verwendet Weber deren 18 für *Quir.* und 15 für *Fort.* ohne die Fragmente mitzurechnen. Weber stellt seine Edition also von vornherein auf eine wesentlich breitere Grundlage. Eine ausführliche genaue Liste der herangezogenen Handschriften (LV–LIX) macht das augenfällig.

Den Schluß des Bandes nehmen die beiden kleinen, aber um so wichtigeren Traktate *De lapsis* und *De ecclesiae catholicae unitate* ein; wichtiger deshalb, weil es sich dabei – im Gegensatz zu Quir. und Fort. – um eigenständige Werke Cyprians handelt. Als Bearbeiter zeichnet M. Bévenot, ein Wissenschaftler, der bereits durch hervorragende Arbeiten über Cyprian ausgewiesen ist (vgl. dazu auch die Bibliographia selecta, bes. S. XVII–XVIII, XXV–XXVII u. a.).

De lapsis war die erste Ansprache Cyprians an seine Gemeinde nach seiner Rückkehr aus dem Exil, in das er während der decischen Verfolgung geflüchtet war. Er sah sich nun vor eine Reihe von Problemen gestellt: eine unerwartet große Zahl von Christen war dem Druck der Verfolgung erlegen und wünschte jetzt die Wiederversöhnung. „Confessores", die von den lapsi um Rekonziliation angegangen worden waren, hatten – ohne autorisiert zu sein – in nicht wenigen Fällen die Wiederzulassung zur Kommunion gewährt; dazu kam der Ungehorsam einiger Priester, die mit dem Diakon Felicissimus ein Schisma herbeiführten. Die Schrift *De lapsis* nennt – worauf Bévenot aufmerksam macht – zwar keine Namen, aber die Gemeinde wird gewußt haben, wen Cyprian im einzelnen meinte.

Bévenot hat für die Erstellung des Textes 11 Handschriften benutzt; er hat sie ausgewählt gemäß den Feststellungen in seiner Arbeit The Tradition of Manuscripts. A Study in the Transmission of St. Cyprian's Treatises (Oxford 1961). In den kritischen Apparat hat er jedoch nur solche vom Text abweichende Lesarten aufgenommen, die ihm besonders wichtig erschienen, so etwa die der Handschrift S (Paris, Bibl. Nationale, Lat. 10592, etwa aus dem Jahre 500), die Hartel in seiner Edition oft herangezogen hat, obgleich sie ziemlich schlecht ist.

Das besondere Interesse gilt jedoch der kleinen, aber viel umstrittenen Schrift *De ecclesiae catholicae unitate (De unit.)*, umstritten vor allem wegen des vierten Kapitels, das in zwei Rezensionen erhalten ist. Bévenot ist der Ansicht, daß die Schrift nicht an das Konzil von Karthago von 251 gerichtet ist, sondern daß Cyprian sie – zusammen mit *De lapsis* – etwas später an die römischen Confessores gesandt hat. Bévenot bezeichnet das Werk als die bestbekannte und meistzitierte Schrift Cyprians, worin man ihm zustimmen kann.

Das interessante Kapitel 4 wird mit seinen beiden Fassungen in zwei nebeneinanderstehenden Spalten abgedruckt (251–252), leider jedoch nicht in synoptischer Form, was den Überblick über die Unterschiede erleichtert hätte. Beide Fassungen stammen von Cyprian selbst. Bévenot zeigt das in seiner Einleitung erneut (244–245). Der sogenannte „Primatstext" (PT) (linke Spalte) ist der von Cyprian ursprünglich abgefaßte; der „Textus receptus" (TR) (rechte Spalte) ist eine Neubearbeitung aus der Hand Cyprians, den dieser sehr wahrscheinlich während des Häretikertaufstreites geschrieben hat.

Den vorliegenden Text von De unit. hatte Bévenot schon früher in dem bereits genannten Werk The Tradition of Manuscripts (1961) auf der Grundlage der weitest möglichen Anzahl von Handschriften veröffentlicht. Er wurde jetzt für die Ausgabe im Corpus Christianorum übernommen.

Mit dieser Edition liegt nun wieder ein brauchbarer kritischer Text der genannten vier Cyprianschriften vor. Zu bemerken ist noch, daß ständig auch die Seitenzahlen der Ausgabe im Wiener Corpus (CSEL) angegeben werden; das erleichtert die Benutzung dieser neuen Edition bei der Durcharbeitung der bisherigen Cyprianliteratur. Ein ausführlicher Index der zitierten Schriftstellen ist am Ende des Bandes (271–292) beigefügt.

Freiburg/Br. Werner Marschall

A. Nestorian Collection of Christological Texts, edited and translated by L. Abramowski and A.E. Goodman. I: Syriac Text; II: Introduction, Translation, Indices. – Cambridge: University Press 1972. VIII, 223 S. + LIV, 144 S. (University of Cambridge, Oriental Publications No. 18,19) Ln £ 4.00 net (each Volume)

Bd. I: Die Grundlage ist die Hs Cambridge Or 1319 (Jahr 1892/9) aus der Sammlung A. Jenks'. Sie hat 112 Bl., je S. durchschnittlich 23 Zeilen, rubriziert. Die Schrift ist der nestorianische Duktus mit Vokalzeichen und Akzenten. Diese Ausgabe ist eine der besten in den letzten Jahren im syrischen Sprachraume. Sie hat zudem eine alte und heute überholte Editionstradition durchbrochen. Die Texte werden photomechanisch geboten. Sie sind hell und klar einsichtig. Dadurch erkennt man den handschriftlichen Text mit allen Zutaten, Bemerkungen, Form und Art deutlicher noch als in der Hs selbst. Das wird für die Wissenschaft sehr nützlich sein. Von dem heutigen Druckverfahren sollte man Abschied nehmen; denn es hat vielfach zu Mißverständnissen zwischen Autor und Verlag geführt. Der Weg ist zu umständlich.

Textkritisches: Die Ausgabe ist eine Kompilation. Es handelt sich um Exzerpte über die nestorianische Christologie des 6.–8. Jhs. Zu dieser Zeit hatten die christologischen Auffassungen der Nestorianer eine endgültige Formulierung gegen Chalcedonenser und Monophysiten gefunden. Einige Kirchenschriftsteller: Sahdost, Isaak von Ninive, Michael, der Lehrer, mehrere Anonymi, der Mönch Henanišo, Nestorius, Babai d. Gr., Cyrill, Ephräm,

Narsai, Joh Chrysostomus, Gregor von Nazianz, von Nyssa u. a. Die Texte dienen zur Vertiefung des Themas.

Die Hrsg. vermuten, daß der vorliegende Text auf eine frühere Sammlung derselben Art zurückgeht. Diese Vorlage wäre zu datieren in das 8./9. Jh., also in eine Zeit, wo die nestorianische (heute assyrisch-orthodoxe) Kirche begann, in den nächsten Jahrhunderten ihre höchste Blüte und ihre größte missionarische Ausweitung bis nach China zu erreichen.

Bd II: Die Einleitung (9–54) in arabischen Ziffern. Warum in den Textseiten i statt I? Sie ist inhaltsreich und beschäftigt sich mit Quellen und Literatur, die zur Problematik gehören nebst den Abkürzungen. Die Übersetzung (3–133) ist gut und sorgfältig gearbeitet, damit wissenschaftlich zuverlässig. Es folgen: Bibelstellen, S. 136/7, ein Autorenverzeichnis, S. 138/9 u. S. 142/4, ein Sachverzeichnis, S. 140/1.

Amelsbüren Paul Krüger

Von Schönborn, Christoph: **Sophrone de Jérusalem.** Vie monastique et confession dogmatique. – Paris: Beauchesne 1972. 259 S. (Théologie historique 20) FF 51.–

Mit der vorliegenden Publikation, einer Lizentiatsarbeit aus dem Institut catholique in Paris, hat der deutsche Dominikaner Christoph von Schönborn dem bekannten Patriarchen von Jerusalem (634–639) die schon lange überfällige Gesamtwürdigung zuteil werden lassen. Der um 550 in Damaskus geborene Sophronius ist bekannt als Vf. von Heiligenleben, Dichter, entschiedener Verteidiger des Bekenntnisses von Chalcedon im monergetischen und monotheletischen Streit und schließlich als Patriarch von Jerusalem z. Z. der Eroberung Jerusalems durch die Mohammedaner.

Die neue Monographie beginnt mit einer Darstellung des palästinensischen Mönchtums (Euthymius und Sabas), der Heimat des Sophronius, zu dessen Verständnis vor allem die asketisch-monastische Tradition Palästinas herangezogen wird (11–50). Sophronius ist durchaus diesem monastischen Kreis zuzuordnen, wenngleich er auch viele Jahre in anderen Klöstern und unterwegs, etwa in Afrika, Rom und Konstantinopel, zugebracht hat. Nach der biographischen Vorstellung wendet sich Vf. dem literarischen Werk des Sophronius (99–118) und seiner Theologie zu (119–238). In der Zuweisung bislang umstrittener Werke an Sophronius verhält sich Vf. besonnen zurückhaltend. Für ein Fragment einer Rede auf Gregor den Theologen möchte er die Authentizität annehmen (111–112). Der Schwerpunkt der Theologie des Sophronius liegt naturgemäß auf der Trinitätslehre und der Christologie, die auf dem Hintergrund des kirchenpolitischen Geschehens des 6. und 7. Jh.s gesehen werden müssen. Alle für die in der reichskatholischen und byzantinischen Kirche charakteristischen Implikationen von Politik und Dogmatik verdichten sich auf diesen Seiten. Ein kurzer Anhang (239–242) fragt nach der Identität von Sophronius dem Sophisten und Sophronius dem Patriarchen. Von Schönborn entscheidet sich in dieser Diskussion zugunsten der Identität. H. G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich (München 1959) 435 Anm. 1 scheint solche Identifizierung nach wie vor fraglich.

Die Faszination des Vf.s von seinem Objekt ist unübersehbar und vielleicht als schönes Zeugnis seines spirituellen Engagements zu werten. Es bleibt aber fraglich, ob solche persönliche Anteilnahme die bessere „Konnaturalität" schafft, die von Schönborn zum Beispiel bei E. Schwartz und H. Bacht vermißt (25 Anm. 3): „... ils n'en abordent pas moins leur thème avec des catégories qui manquent souvent de cette connaturalité à l'objet qui seule permet d'en comprendre le sens propre."

Wiesbaden/Mainz Karl Suso Frank

Bredow, Gerda von: **Platonimus im Mittelalter.** Eine Einführung. – Freiburg: Rombach (1972). 82 S. (rombach hochschul paperback 47) Linson DM 14.–

Diese „Einführung" beschränkt sich thematisch auf einige der zentralsten „Motive", die Platon selbst anstieß: 1. Ideen – Universalia – Teilhabe; 2. „Einheitsmetaphysik" und Dialektik. Als eigenständige „Vermittler der platonischen Tradition" (11) an das Mittelalter sind die Neuplatoniker Plotin, Porphyrios, Proklos sowie Dionysius Areopagita, Augustinus und Boethius gebührend mitberücksichtigt. Der Schwerpunkt liegt im Aufweis der mittelalterlichen Variation, der Umstrukturierung und z. T. auch beträchtlichen Vertiefung der platonischen Denkansätze, vor allem bei Eriugena und Adelhard von Bath, Meister Eckhart und Nikolaus von Kues.

Als Ganzes zeichnet sich dieser „paperback" durch klare begriffs- und problemgeschichtliche Durchblicke aus. Am Rande des Universalienproblems geht v. Br. z. B. S. 23–28 in einem Exkurs auch auf die spiritualistische „Auflösung der Materie" bei Eriugena ein. S. 72–82 zeigt sie, wie die Dialektik der „Koinzidenz des Größten und Kleinsten" in Gott bei Nikolaus von Kues (über Proklos hinaus) durch Dionysius Areopagita vorbereitet und für dessen Mystik in Dienst genommen ist. Ohne dies eigens zu erwähnen, bietet die Vf. S. 41f u. 46–48 de facto auch ausführlich den (bei der Edition von De coniecturis [N. 98], ThRv 1972, Sp. 473, vermißten) Aufweis der neuplatonischen Vorgeschichte der cusanischen Direktive für die Gotteserkenntnis: „Unitatem imparticipabilem pariter et participabilem intelligito!". So wird durch diese „Einführung" auch die Forschung durch neue Einblicke bereichert.

Mainz Rudolf Haubst

Die Einnahmen der Apostolischen Kammer unter Innozenz VI. Zweiter Teil: Die Servitienquittungen des päpstlichen Kamerars. Hrsg. von Hermann Hoberg. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1972. XXXVI, 301 S. (Vatikanische Quellen zur Gesch. d. Päpstl. Hof- u. Finanzverwaltung 1316–1378, Bd VIII) br. DM 68.–

Zu Beginn der Einleitung bietet der Hg. eine genaue Beschreibung der Quittungsregister des päpstlichen Kamerars sowie die Einnahmeregister des Thesaurars und der Kammerkleriker aus den Pontifikatsjahren Innozenz' VI., auf denen die Edition beruht. In einem weiteren Abschnitt begründet Hoberg seine Editionsprinzipien. Im Gegensatz zu Göller und Mohler tut H. zweifellos recht daran, die Quittungsregister zugrunde zu legen und die Einnahmenregister zu deren Ergänzung heranzuziehen, da die ersteren ja vollständig erhalten sind, die anderen hingegen nicht. Im übrigen soll nicht übersehen werden, daß hier nicht im landläufigen Sinn Texte ediert, sondern vielmehr die Sachaussagen der vorliegenden Quellen erhoben und in systematischer Ordnung dargeboten werden, wie es bei dieser Art von Quellen gar nicht anders sinnvoll ist.

Alsdann folgt ein Verzeichnis der angewandten Abkürzungen. Ebenso wie beim Repertorium Germanicum wird durch deren Anwendung die Benützung der Edition für jeden, der sich nicht ex professo damit befaßt, recht mühsam. Andererseits ist es auch nicht möglich, jeweils volle Texte bzw. Begriffe zu bieten; so wird man sich damit abfinden müssen. Immerhin werden im Anschluß an das Abkürzungsverzeichnis Specimina der vollständigen Einträge gebracht.

Schließlich versucht H. an Hand seiner Quellen, den Anteil der Servitien an den Gesamteinnahmen der Camera Apostolica zu ermitteln. Da nun nicht alle Servitienzahlungen in den Registern erscheinen und manches auch von den Kollektoren an Ort und Stelle eingenommen und ausgegeben wurde, sind dabei, was der Hrsg. betont, nur annähernde Werte zu gewinnen. Als Endergebnis stellt es sich dabei heraus, daß der Anteil der Servitien an den Gesamteinnahmen etwa 19 % beträgt, was gegenüber dem vorhergehenden Pontifikat Klemens VI. einen Rückgang um 7 % bedeutet.

Von besonderem Interesse ist die Aufschlüsselung der Herkunft der Servitien nach geographischen Gesichtspunkten, die ergibt, daß 52 % der Servitien und 57 % aller päpstlichen Einnahmen aus dem westeuropäischen Festland, d. h. Frankreich, nach Rom geflossen sind. Das bedeutet, daß die Politik Philipps d. Schönen, die einst zum Konflikt mit Bonifaz VIII. geführt hatte, nicht weiter verfolgt worden ist, und daß, so berechtigt „gallikanische" Tendenzen vor diesem Hintergrund erscheinen mögen, die deutschen Beschwerden über finanzielle Belastung durch die Kurie weitaus weniger begründet waren. Zudem kam ein großer Teil der päpstlichen Einnahmen jenen deutschen Rittern zu, die für die Kurie in Italien Dienst taten. Päpstlicher Fiskalismus wird demnach als wirkliche Ursache für antipäpstliche Stimmung im Reich kaum mehr genannt werden dürfen.

Auf die mit großer Akribie und ständiger Reflexion über den Gewißheitsgrad der Aussagen, die die Quellen machen, gearbeitete Einleitung, folgt nach geographischen Gesichtspunkten (– Nordeuropa – Mitteleuropa – westeuropäische Inseln – westeuropäisches Festland – Iberische Halbinsel – Apenninen-Halbinsel mit Nachbarinseln und Dalmatien – Griechenland und Inseln des östlichen Mittelmeeres) – Kirchenprovinzen – Diözesen – geordnet, der eigentliche Inhalt der Register.

Beim Satz hätte man sich allerdings gewünscht, daß die Nummern der Einträge, auf die sich auch das Register bezieht, halbfett gesetzt oder sonst irgendwie hervorgehoben worden wären. Das hätte die Übersicht erleichtert.

Das vorliegende Werk erschließt der Forschung einen wichtigen Quellenbestand. Sowohl die Geschichte der kurialen Finanzverwaltung als auch die kirchliche Landesgeschichte und die Wirtschaftsgeschichte finden hier notwendiges Material. Nicht zu

vergessen ist der Wert dieser Edition unter personengeschichtlichem Aspekt. Es wäre darum höchst bedauerlich, wenn diese Arbeiten nicht weitergeführt würden. Seriöse Geschichtsforschung wird nie auf das zugegebenermaßen dürre, aber solide Substrat von Namen und Zahlen verzichten können. In größere Zusammenhänge eingeordnet und richtig befragt, beginnen auch so spröde Quellen wie diese zu sprechen.

Der Editor, Prälat Hoberg, dem wohl jeder, der im Vatikanischen Archiv arbeitet, für seine kenntnisreiche und liebenswürdige Hilfsbereitschaft zu Dank verpflichtet ist, verdient Dank auch für dieses Werk. Es ist das Ergebnis mühsamer Detailarbeit, großer Akribie und noch größerer Geduld.

Augsburg Walter Brandmüller

Immenkötter, Herbert: **Um die Einheit im Glauben.** Die Unionsverhandlungen des Augsburger Reichstages im August und September 1530. – Münster: Aschendorff (1973). 103 S. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 33) kart. DM 12.–

Erst in der neueren Forschung war nicht mehr die alte Fragestellung nach „Bündnis und Bekenntnis" während des Augsburger Reichstages von 1530 vorherrschend. Stattdessen wurde nach dem Ringen um die Einheit der Kirche gefragt, das während dieser Monate so dramatisch war wie später nur noch einmal während des Regensburger Reichstages von 1541. Dementsprechend mußten die Augsburger Verhandlungen im August und September in den Mittelpunkt des Interesses treten. H. Immenkötters Analyse ist in diesen Zusammenhang einzuordnen. Da er die erste kritische Edition der Confutatio vorbereitet, vermag er zu deren Entstehungsgeschichte manches Neue zu sagen. Umfangreiche Archivstudien haben es ihm aber vor allem ermöglicht, die Verhandlungen vom August 1530 besser zu erfassen, als dies bisher der Fall war. Die Darstellung führt ins Detail und zeigt, wie unterschiedlich die Positionen waren und wie rasch sie sich veränderten. Johann Eck erscheint nicht mehr als der „Urtyp des sturen Neinsagers" (J. Lortz und ähnlich K. Rischar), sondern als „erstaunlich wandelbar". Deutlich wird gezeigt, daß Melanchthons Unionspolitik mehr und mehr ihr Fundament verlor, weil die protestantischen Stände Ende August 1530 nur noch einen politischen Frieden für erreichbar hielten.

Besondere Aufmerksamkeit verdient auch das Kapitel über die Sonderverhandlungen im September. Diese Versuche sind bisher kaum beachtet worden. I.s Interpretation unterscheidet sich hier sehr stark von E. Honées Analyse, der sich kürzlich mit diesen Ereignissen und dem vorläufigen Abschied vom 22. September befaßt hat. Die vorliegende Darstellung hat für sich, daß hier die Quellen umfassend berücksichtigt werden und daß das Gesamtgeschehen nicht von einigen wenigen Aussagen her interpretiert wird. Der Vf. unterzieht sich auch der Mühe zusammenzustellen, was in Augsburg von den theologischen Kontroverslehren geklärt wurde und was nicht. Ein solches Verzeichnis kam dort bekanntlich nicht zustande, so daß bei den späteren Unionsverhandlungen 1539–41 wieder alle Fragen neu behandelt werden mußten. In der Forschung wird man sich mit einzelnen Analysen I.s auseinandersetzen müssen. Es steht aber außer Frage, daß er eine solide Darstellung geliefert hat, von der man in Zukunft wird ausgehen müssen.

Erlangen Gerhard Müller

Midali, Mario, SDB: **Rivelazione, Chiesa, Scrittura e Tradizione alla IV Sessione del Concilio di Trento.** – Zürich: Pas/Roma: Las (1973). 203 S. (Biblioteca del Salesianum 78) kart. Lit. 4.000

Offenbarung, Kirche, Schrift und Tradition, das sind wirklich die grundlegenden Begriffe einer theologischen Prinzipienlehre. Und auch darüber kann kein Zweifel bestehen, daß gerade der Vierten Sitzung des Trienter Konzils für die Klarstellung dieser Begriffe und insbesondere für das Verhältnis von Schrift und Tradition eine einzigartige Bedeutung zukommt. Der Vf. stellt hier die Aufsätze zusammen, die schon im Salesianum (1972 und 1973) erschienen sind. Ein Anhang (189–195) fügt dankenswerterweise noch einige Schemata hinzu, die während der Konzilsverhandlungen im Umlauf waren (Cod. Vat. Lat. 4896, fol. 72r; Cod. Vat. Lat. 4896, fol. 74r; Cod. Vat. Lat. 4896, fol. 85r; Cod. Vat. Lat. 4896, fol. 73r; der Entwurf vom 22. März 1546 ist zum Vergleich beigegeben). Die Unterschiede sind allerdings nur sprachlicher Natur.

Nach einer kurzen Einleitung (5–8) verfolgt M. sein Ziel, die Zusammenhänge der genannten Grundbegriffe nach historischen Gesichtspunkten aufzuweisen, in mehreren Kapiteln: I. Die Thesen der Reformatoren gemäß den Vorstellungen der Konzilsväter (12–20); II. Allgemeine Orientierung des Konzils (21–35); III. Offenbarung in der Sicht des Konzils (39–55); IV. Beständige Gegenwart der Offenbarung in der Kirche (60–87); V. Gegenwart der Offenbarung mittels der Schrift (91–110); VI. Gegenwart der Offenbarung in der Kirche mittels der Traditionen (113–155); VII. Schrift und Traditionen im Hinblick auf Offenbarung und Kirche (159–179). Die Ergebnisse werden am Schluß noch einmal zusammengefaßt (183–186), und ein Verzeichnis der zitierten Autoren (197–199) erleichtert das Auffinden der zahlreichen Stellen. Alles ist gut belegt, zunächst aus den Akten des Konzils (mit Einschluß der Tagebücher, Traktate und der Korrespondenz der Legaten), dann aber auch aus der beinahe unüberschaubar gewordenen einschlägigen Literatur der letzten zwanzig Jahre (bes. seit 1956), wobei im allgemeinen die deutschsprachige, sowohl in den Zitaten als auch in der Auswertung, nicht zu kurz kommt (Zusammenfassung: 7f).

Das Wechselverhältnis von Schrift und Tradition sieht der Vf. wesentlich derart, wie ich es in mehreren Arbeiten vorgelegt habe. Er spricht nicht von zwei Quellen der Offebarung, wohl aber von zwei irgendwie unterschiedlichen „loci theologici", zumal wenn die liturgisch-disziplinären Aspekte miteinbezogen seien. Gut ist jedenfalls, daß er davor warnt, die modernen Fragestellungen und Begriffe in die Konzilstexte hineinzulesen (178f), während ein noch entschiedeneres Abrücken von den extremen Positionen, die H. Lennerz S. J. und J. R. Geiselmann, ein jeder von seinem Standpunkt aus, vor Jahren bezogen haben, möglich und auch, um des Dienstes an der Sache willen, wünschenswert gewesen wäre. Dagegen kann die Deutung der Formel „Traditiones tum ad fidem tum ad mores pertinentes" (129–139) mit uneingeschränkter Zustimmung rechnen; der Vf. bezieht mit Recht die „mores" auf die kirchliche Praxis, ohne sie indes ganz von dem übergeordneten Begriff „evangelium" und damit vom Glauben zu lösen, indem er hierbei vor allem J. Murphy als Gewährsmann benutzt (The notion of tradition in John Driedo, Milwaukee 1959, bes. Appendix III „Faith and Morals at Trent", 292–300), außerdem P. Franzen S. J. (‚Geloof en Zeden', Notitie over een veelgebruikte formule, Tijdschrift voor Theologie 9, 1969, 315–326); nur ist ihm dabei meine ausführliche und beinahe gleichzeitig mit Franzen veröffentlichte Untersuchung entgangen: Res fidei et morum, Die Entwicklung eines theologischen Begriffs in den Dekreten der letzten drei Ökumenischen Konzilien (Annuarium Historiae Conciliorum 2, 1970, 112–134). Vielleicht hätte in diesem Zusammenhang noch der Mangel an einer klaren Unterscheidung zwischen wirklich apostolischen und rein kirchlichen Traditionen bei manchen Konzilsvätern und Theologen zu Trient hervorgehoben werden können. Obschon der Vf. bei passender Gelegenheit neue Präzisierungen anbringt, bewegt er sich doch durchweg in den Bahnen, die bereits vor ihm beschritten worden sind.

Ungewohnt ist jedoch der Nachdruck, der auf die fortdauernde oder beständige Offenbarung in der Kirche gelegt wird („Rivelazione permanente"). Gewiß haben die Väter und Theologen des Konzils – es waren übrigens nur wenige – das richtig aufgefaßt, nämlich als die lebendige Kraft der Offenbarung, die sich in der Kirche durch die Mittel von Schrift und Tradition auswirkt, und auch der Vf. gibt keine davon abweichende Interpretation. Andrerseits ist die Rede von einer beständigen Offenbarung mißverständlich, zumal in den Ohren der Protestanten. Die beiden nachfolgenden Konzilien, das Erste und das Zweite Vatikanum, haben in diesem Punkte eine eindeutige Sprache gewählt, die jeden Gedanken an eine nachapostolische Offenbarung ausschließt, und selbst die Vierte Sitzung des Trienter Konzils nennt in ihrer Definition allein die Apostel als Empfänger der einen Offenbarung und schreibt der Kirche nur die autoritative Verkündigung zu („praedicari iussit"). Hier wäre also schon für die Erklärung des Trienter Dekrets eine genauere Sprechweise angebracht gewesen, und etwas Ähnliches gilt auch für die Behauptung, die wenigstens nach dem deutschsprachigen Reklamezettel einseitig und übertrieben klingt: „Das Dekret Sacrosancta sucht den lehr- und worthaften Ausdruck der Offenbarung zu unterstreichen und weist eine gewisse Armut an Entwicklung und Lückenhaftigkeit an Elementen auf im Gegensatz zum Reichtum und zur Fülle von Anregungen, die innerhalb der Konzilsdebatte über dieses Argument [der formalen und methodologischen Perspektive] auftauchten." Der zweite Teil dieser Behauptung versteht sich von selbst, weil naturgemäß eine in knapper Form vorgelegte Definition eine Auswahl treffen muß, aber der erste Teil dürfte keine Zustimmung verdienen. Denn gerade das Trienter Konzil hat einer bloßen

Worttheologie eine Absage erteilt, indem es die „res morum" und die „traditiones ad mores pertinentes" als gleichwertig neben die eigentlichen Glaubenslehren im engeren Sinne stellte.

Mit dieser Kritik ist schon der Übergang zu dem Hauptthema der vorliegenden Untersuchung gegeben. Denn der Vf. wollte, wie der in der Einleitung betont, nicht so sehr den äußerlichen Verlauf der Debatten auf dem Konzil und das allmähliche Entstehen der Dekrete schildern, sondern vielmehr deren Hintergrund („lo sfondo": 8) in dogmengeschichtlicher Hinsicht aufdecken, d. i. die Tendenzen dieser oder jener Gruppe von Konzilsteilnehmern. Er spricht darum von den „Polarisierungen" („polarizzazioni"), die der allen gemeinsame Glaubensbestand in der einen oder der anderen Richtung erfahren hat, ob z. B. eine Art von Priorität der Kirche gegenüber der Schrift vorliege bzw. eine Umkehrung der Vergleichspunkte. Das ist ohne Zweifel neu in der Geschichte der Konzilsdekrete, abgesehen von den Ausführungen bei H. Jedin, und verdient voll und ganz Beifall. Nur muß dabei eines bedacht werden: Derartige Tendenzen konnten zu einem Teil damals noch nicht zum Ziele führen, weil die allgemeine Lage in der Kirche samt der Vorbereitung durch die scholastische Theologie dafür nicht reif war, wie z. B. wenn eine größere Nähe zum religiösen Leben angestrebt wurde, was bekanntlich erst das Zweite Vatikanum zum Ausdruck brachte (Dei Verbum, nr. 7 und 8); zum anderen Teil handelte es sich zu Trient um offenkundige Fehlentwicklungen, wie z. B. wenn eine Minorität von Konzilsteilnehmern, ohne glücklicherweise damit durchzudringen, eine Übersetzung der Heiligen Schrift in die Volkssprachen verboten wissen wollte. Der theologisch geschulte Leser wird es verstehen, die nötigen Unterscheidungen anzubringen, aber in weiteren Kreisen könnte leicht Verwirrung gestiftet werden.

Noch einige kleinere kritische Angaben seien hier gestattet. Zutreffend wird auf die wertvollen Richtlinien hingewiesen, die von einem Jesuiten, dem Prokurator des Kardinals von Augsburg, mehrere Male mit entscheidendem Einfluß ausgingen; jedoch ist der Name Claude Jay, latinisiert Jajus, in italienischen Schriftstücken Jaio, aber niemals Lejay (siehe: J. Beumer, Der erste Jesuit aus Deutschland auf dem Trienter Konzil, P. Claude Jay: Archivum Historicum Societatis Jesu 39, 1970, 168–182). Bei dem ihm zugeschriebenen Traktat „De traditionibus ecclesiae" (Concilium Tridentinum XII, 522–52) wäre anzuermerken, daß die Autorschaft von dem Herausgeber, V. Schweizter, angezweifelt wird, obschon nicht mit ganz durchschlagenden Gründen. Aus der Liste der bei der Vierten Konzilssitzung tätigen Theologen müßte der Name des Pérez de Aiala gestrichen werden, weil er erst später zu Trient ankam (siehe den offiziellen Katalog in Concilium Tridentinum V, 103).

Frankfurt Johannes Beumer SJ

Schaeffler, Richard: **Religion und kritisches Bewußtsein.** – Freiburg, München: Alber (1973). 451 S. kart. DM 28.–

Beim derzeitigen Diskussionsstand des Titels „Religion und kritisches Bewußtsein" erwartet man eine Theorie, die das verbindende „und" nicht nur problematisiert, sondern als eine vermittelnde Vokabel ausweist. Hat man das umfangreiche Buch über Religion und kritisches Bewußtsein von Richard Schaeffler gelesen, dann ist noch am Ende die Ausschau nach einer Theorie enttäuscht. Der Philosoph Schaeffler bietet hier weder eine Theorie der Religion noch eine vom kritischen Bewußtsein an. Elegant geschrieben wird – wenngleich unter Verzicht auf genauere Analysen exemplarischer Texte – eine vergleichende Geschichte der Methode im Religionsverständnis und im kritischen Bewußtsein vorgelegt.

Gegliedert wird der historische Vergleich in drei Teile:

Teil I (29–106) stellt im Zuschnitt auf Kants Leistung und sein uneingelöstes Programm (64ff) die Frage: „Was heißt kritisches Bewußtsein?" Die aufgereihten Antworten dazu werden qualifiziert als nur einleitende Fragen zum Problem, welche Bedingungen ein Bewußtsein erfüllen müsse, um als kritisch gelten zu können (104f). Als „Bedingung" sowohl für die Religion wie die Philosophie wird beim Durchgang durch die Problemgeschichte auf eine Hermeneutik verwiesen, die alle Erscheinungen hinsichtlich ihrer Zweideutigkeit durchschaut und auf eine Wahrheit hin auslegt, die prinzipiell verschieden bleibt von jeder Art ihres Erscheinens (71ff, 94ff). Doch legt Sch. bei seiner philosophiegeschichtlichen Betrachtung der Entwürfe für die gefragte Hermeneutik soviel Nachdruck auf die Problematik ihrer jeweiligen Ansätze, daß die „Bedingung" der Kritik im Grunde nicht als „Bedingung", sondern als „Aufgabe" erscheint (94ff). Das Bewußtsein, kritische Vernunft wie religiöses Bewußtsein sei in eine Krise geraten, soll suggerieren: In der Erfahrung seiner Krisis sehe sich kritisches Bewußtsein erneut auf die Radikalität der Kritik in der Religion verwiesen, die sich ankündige im Bewußtseinssatz „deus semper major" (100ff). Dieser recht allgemein für jede neuzeitliche Philosophie von Sch. angesetzte Rückbezug auf das kritische Grundelement in der Religion leitet wie von selbst über zu

Teil II (107–253) „Das Heilige – die kritische Funktion einer religiösen Kategorie". Wieder geht es Sch. um „Aufgaben" (109), weil der Begriff des Unbedingten auf seine Funktionen hin ausgelegt wird. Im Durchgang durch bekannte religionshistorische (116ff), religionspsychologische (127ff), kerygmatische (135ff) und mythologische Deutungen des Heiligen (154ff) erarbeitet Vf. eine für ihn wichtige Unterscheidung: Mythos und Kultus seien Fundstellen für das religiöse Verständnis von Welt – Bekenntnis und Zeugnis hingegen für das Selbstverständnis von Religion (174). Gemäß diesem Selbstverständnis wäre Religion ein Dienst am Heiligen (184ff), der wegen der Zweideutigkeit der beim Dienst gesetzten Zeichen (202) die religiöse Hermeneutik als Kritik herbeirufe (211ff). Wieder wird für diese Hermeneutik das Bewußtsein vom „deus semper major" interesseleitend, und zwar so, daß Sch.s funktionale Philosophie meint, auf diese Weise werde sowohl der Dogmatismus wie der Skeptizismus überwunden (246). Wäre dem so, es würde dies ein Dienst der Religion an der „Welt" sein (154ff mit 247ff). Die Religion verweist nach Sch. die Welt auf die je notwendige Kritik.

Teil III (255–414) steht in Entsprechung zu den Untersuchungen aus Teil I und II unter dem Titel „Religion – Kritik – Religionskritik". Ausführlich wird die Polemik zwischen Religion und Philosophie referiert. Gegenseitig werfen sich beide Positionen Fraglosigkeit, Geschichtslosigkeit, Unfähigkeit zu radikaler Selbstkritik, Selbstentfremdung vor (265ff). Vf. korrigiert diese polemischen Schematisierungen (288ff), beschäftigt sich kritisch mit dem christlich-theologischen Entwurf von „Säkularisierung" (315ff), kommt dann auf Beispiele der Religionskritik zu sprechen (352ff) und fragt am Schluß nach den „Phasen besonders fruchtbarer Beziehung zwischen philosophischer und innerreligiöser Religionskritik", um dort die Frage nach dem „Sachgrund" für die Möglichkeit einer Beziehung von philosophischer und religiöser Religionskritik zu stellen (406ff). Ungeduldig geworden ob der langatmigen historischen Hinführungen zum Thema freut sich der Leser jetzt auf die Begründung der anstehenden „Sache". Doch Vf. belehrt ihn, auf den letzten Seiten könne man auch nur „Hinweise" (407) erwarten. Bei einigen Hinweisen bleibt es denn auch (408ff). Die Geschichten aus der Geschichte des Problems stellen die noch immer ungelösten Aufgaben als Impulse vor: Über Wert und Unwert von Subjektivität, über die (idealistische) Konstitution des Gegenstandes durch das Bewußtsein, über die Unaufhebbarkeit der Dialektik von Subjekt und Objekt gilt es nach Meinung des Vf.s diesseits und jenseits der Grenze zwischen Philosophie und Religion nachzudenken.

Hinter der den Leser von mehr als 400 S. strapazierenden Zurückhaltung des Vf.s, der sich scheut, statt der Geschichte des Problems die Sache selbst anzugehen, steckt – wie das Vorwort (5ff) verrät, ein Programm: Sch. akzeptiert nicht das Postulat einer theoretischen (Kant) oder praktischen (Popper) Vernunft, verwendete Methoden müßten allgemeingültig sein. Vielmehr sagt er (unbewußt pragmatisch, wie dies bewußt der späte Wittgenstein und die Oxforder Sprachanalytiker tun), die Struktur der Methode entscheide darüber, wie der Gegenstand vor Augen komme. Weil Sch. dann auch noch gegen die neueren Einsichten in den Zusammenhang von Wahrheit und Methode (Gadamer) und im Grunde auch gegen Ricoeurs Durchbruch im Konflikt der Interpretationen annimmt, Religion und Philosophie hätten je ihre eigene Methode, deshalb kann er beide als „Selbstauslegungen" fein säuberlich voneinander trennen. Solche Trennung hält Sch. offensichtlich für den Ausweis von „Objektivität". Daß dabei indessen stets nur die Methode der wissenschaftlichen Erfassung einer vorgegebenen Wirklichkeit – hier der „Religion" – und nicht diese Wirklichkeit selbst in den Blick kommt, scheint Sch. nicht zu stören. Wahrscheinlich deshalb nicht, weil er neukantianisch annimmt, es genüge, ein Problem zu problematisieren, da die Struktur der Methode nun einmal so sei, daß sich Wirklichkeit nur zweideutig zeige. (Im Literaturverzeichnis beherrscht z. B. bei der Besprechung des Phänomens „Das Heilige" Ernst Cassirer mit 5 Titeln das Feld; Karl Kerényi oder Bernhard Welte werden nicht einmal erwähnt). In Entsprechung zu diesem Ansatz wird nur beiläufig von „Komplementarität" gesprochen (207) und zwar nur als Bestimmung von Verständnisweisen. Daß dieser in die Religionsphilosophie von Paul Tillich eingeführte Begriff nach eben diesem Tillich auf Erfahrung zu hinterfragen ist, wird offensichtlich nicht akzeptiert. Diese Verweigerung wiederum führt dazu, daß „Religion" durchgehend als Verständnis- und Vorstellungssystem und

nicht als Religiosität gesehen wird, von der Menschen (und nicht nur Grenzwissenschaftler) gelebt haben und leben.

Man legt, hat man die 425 Seiten gelesen, das Buch weg unter dem Eindruck, auf die dort gegebenen Frageimpulse sei schon manch einer gekommen und die Aufgabe, endlich eine realitätsbezogene Lösung anzustreben, falle vom Autor auf den Leser zurück.

Regensburg Norbert Schiffers

Rahner, Karl: **Schriften zur Theologie. Bd XI.** Frühe Bußgeschichte in Einzeluntersuchungen. Bearbeitet von Karl H. Neufeld. – Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger (1973). 512 S. Ln DM 45.–

Karl Rahner legt zu seinem 70. Geburtstag den 11. Bd der Schriften zur Theologie vor. Die bisher erschienenen zehn Bände wollen nicht nur die Publikationen des Vf. einem größeren Leserkreis der verschiedenen Sprachbereiche zugänglich machen, sie stellen in einem steigendem Maße die in Zeitschriften zerstreuten Aufsätze unter einer bestimmten Thematik zusammen. Das gilt vor allem für die Bde, die in der Konzilszeit und in der Zeit hernach erschienen sind. Der hier vorliegende 11. Bd führt diesen Grundsatz ohne Abstriche durch. Er enthält nicht nur Abhandlungen zur Bußgeschichte, sondern ausschließlich Erörterungen über die frühe Bußgeschichte der Väterzeit. Dabei geht es nicht etwa um kleinere Publikationen der Dreißiger bis Fünfziger Jahre, sondern in der Hauptsache um größere Abhandlungen, z. T. um regelrechte Monographien von mehr als 100 Seiten.

Bewußt greift R. jene Theologen des Ostens und Westens heraus, die in den ersten nachbiblischen Jh.en die Bußgeschichte in einer entscheidenden Weise geprägt haben. Während er in den früheren Bden seiner Schriften zur Theologie und im Handbuch der Pastoraltheologie weitgehend auf die Praxis bezogene kleinere Untersuchungen über das Bußsakrament vorgelegt hat, geht es in diesem Bd ausschließlich um dogmengeschichtliche Untersuchungen im strengsten Sinn des Wortes. In diesem Sinn sagt der Vf. im Vorwort (12), daß er auf diese Weise den Verdacht zurückweisen will, er habe für historische Theologie kein Verständnis, er sei ein Spekulant, der ungeschichtlich darauf losspekuliere und unter Umständen die Schwierigkeiten im Verständnis kirchenamtlicher Sätze durch bloße spekulative Interpretation solcher Sätze zu beheben suche.

Wie der Vf. selbst in den Einleitungen zu den einzelnen Aufsätzen sagt, betritt er in keinem Fall ausgesprochenes Neuland. Er kann sich vielmehr auf die Forschungen großer Dogmenhistoriker auf dem Gebiet der Bußgeschichte, so vor allem auf B. Poschmann stützen. Dennoch greift er das Gespräch nicht nur unter bestimmten Gesichtspunkten auf, er führt es vielmehr sowohl historisch wie spekulativ in einem entscheidenden Maße weiter. So sehr alle Untersuchungen streng wissenschaftlichen Charakter haben, so können sie doch die heutige theologische und pastorale Problematik befruchten. Diese betrifft vor allem den ekklesiologischen Aspekt des Bußsakramentes in der Theorie und Praxis.

Es ist für den Rezensenten nahezu unmöglich, auch nur annähernd einen Überblick über die Fülle dessen zu bieten, was in den über 500 Seiten niedergelegt ist.

Die erste Untersuchung befaßt sich mit der Sünde als Gnadenverlust in der frühchristlichen Literatur (46–93). Es wird dabei gezeigt, wie die für die heutige Theologie ganz selbstverständliche Vorstellung, daß die schwere Sünde mit dem Verlust der heiligmachenden Gnade identisch ist, sich erst im Kampf gegen den Gnostizismus voll durchsetzt, während im NT die Sünde durchaus unter anderen Gesichtspunkten gesehen wird, so etwa unter dem Gerichts- und Strafgedanken.

Mit der Darstellung der Bußlehre des Hirten des Hermas (97–172) betritt der Vf. das Gebiet der Bußgeschichte im eigentlichen Sinn. So sehr sich diese Abhandlung weitgehend gegen die Untersuchung von J. Grotz, Die Entwicklung des Bußstufenwesens in der vornicänischen Kirche (Freiburg i. Br. 1955) richtet, so stellt sie doch gerade die entscheidenden Gesichtspunkte der frühen Bußgeschichte präzise heraus.

Entschieden wendet sich der Vf. mit anderen Theologen gegen die These von Grotz, die eigentliche Grundform der sakramentalen Buße habe von Anfang an nichts mit der Exkommunikation zu tun gehabt, die Exkommunikation sei erst im 2. Jh. vor das eigentliche Bußverfahren geschoben worden und zwar nur in bestimmten qualifizierten Fällen, sie sei kein inneres Element der sakramentalen Buße, sondern eine äußere kirchendisziplinäre Maßnahme (99). Mit historisch überzeugenden Argumenten wird dargetan, daß es von Anfang an keine kirchliche Privatbuße gegeben hat. Der ursprüngliche Begriff der kirchlichen Buße ist die Exkommunikationsbuße, wie sich aus Mt 16 u. 18 entnehmen läßt (105). Die typischen Merkmale der Bußlehre des Hirten des Hermas, wie etwa die Einmaligkeit und Kirchlichkeit der Buße, die Vergebbarkeit aller Sünden usw. brauchen hier nur kurz erwähnt werden.

Nach den kurzen Ausführungen über die Sündenvergebung nach der Taufe in die „regula fidei" des Irenäus (175–184) wendet sich der Vf. den beiden Theologen zu, die vor der Erlangung der Kirchenfreiheit die Bußtheologie des Abendlandes am entscheidendsten beeinflußt haben, Tertullian und Cyprian.

In der Theologie der Buße bei Tertullian (187–223) wird sowohl die katholische wie die montanistische Phase seiner Entwicklung gebührend gewürdigt. Dabei geht es. u. a. um die Fragen der unvergebbaren Sünden, des genauen theologischen und pastoralen Verständnisses der Exhomologese, der Rekonziliation und der damit verbundenen Beteiligung des Bischofs und der Gemeinde, des Verhältnisses der Versöhnung des Sünders mit der Kirche zur Versöhnung mit Gott.

Am eingehendsten unter den abendländischen Theologen wird die Bußlehre des Cyprian v. Carthago behandelt (224–234). Wenn auch die konkrete Gestalt der Buße nach den Schriften Cyprians im wesentlichen kaum ein anderes Bild bietet als das, was historisch schon bei Tertullian greifbar wird (224), so hat doch Cyprian die Bußentwicklung der folgenden Zeit nachhaltig beeinflußt. Dies betrifft u. a. die Vorstellung der plena paenitentia und damit verbunden das Verhältnis zwischen der persönlichen, von der Gemeinschaft der Kirche unterstützten Bußleistung des Sünders und der durch die Handauflegung des Bischofs gewährten Wiederversöhnung mit der Kirche. Aus der Natur der Sache wird in diesem Zusammenhang das theologische und ekklesiologische Verständnis der schweren Sünde behandelt.

Mit der Darstellung der Bußlehre und Bußpraxis nach der didascalia apostolorum (327–359) beginnt die Erörterung der Tradition des Ostens, die auf den Westen einen großen Einfluß ausübt, wie gerade diese Schrift deutlich zeigt. R. ist der Überzeugung, daß die didascalia das Prinzip der einmaligen Buße nicht zu kennen scheint (353). Die Exkommunikationspraxis dieser Schrift trägt bis in kleine Einzelheiten und deutlicher als anderswo die Züge der Bannpraxis der Synagoge (356).

Wohl am nachhaltigsten hat im Osten die Bußlehre des Origines (360–494) die Entwicklung gefördert. Die hier vorliegende, stark überarbeitete Untersuchung, die ursprünglich in französischer Sprache erschienen ist, wird zum erstenmal den deutschen Lesern vorgelegt. Nach einer kurzen Erörterung über das Grundverständnis der Theologie des Origines geht der Vf. auf die wesentlichen Gesichtspunkte der Bußlehre ein. Dabei kommt es ihm vor allem auf das Verständnis der Sünden und der Vergebung der Sünden durch die Taufe und das kirchliche Bußverfahren an. Während durch die Taufe die Sünden erlassen werden, müssen die nach der Taufe begangenen Sünden durch das Erleiden der ihnen gebührenden Strafe abgebüßt werden (383). Eingehend wird dann die Frage der Vergebbarkeit der Sünden durch Gott und durch die Kirche dargelegt, wobei bei Origines zu unterscheiden ist zwischen einer eschatologischen Vergebung der Sünden und einer Vergebung der Sünden in diesem Leben. Ganz im Sinne der Schule von Alexandrien hat die mit der Buße verbundene Strafe einen mediziellen Charakter (407f) im Unterschied zur mehr juristischen Auffassung der Buße, wie sie vor allem in der abendländischen Theologie begegnet.

Eingehend behandelt der Vf. schließlich das Heilstun der Kirche am Sünder (420f). Dabei wird vor allem die dogmengeschichtlich schwierige Frage erörtert, in welchem Sinne die Schlüsselgewalt dem Vertreter der kirchlichen Hierarchie übertragen ist und in welchem Umfang für das „Binden" der Pneumatiker zuständig ist. Die eigentliche Exkommunikation wird nach Origines vom Bischof ausgesprochen, insofern er sein Amt hat und nicht als Pneumatiker (429). Die Amtsträger üben freilich ihr Amt nur richtig aus, wenn sie auch als Pneumatiker entsündigend wirken (447). So weiß also Origines um ein Binden und Lösen, das dem Bischof vorbehalten ist, aber ebenfalls weiß er um eine Gewalt zur Sündentilgung, die ihm zukommt, insofern er Pneumatiker und nicht Bischof ist (452).

Dieser kurze Überblick kann nur annähernd den Reichtum der vorliegenden Abhandlungen aufzeigen. Karl H. Neufeld kommt das Verdienst zu, die Artikel überarbeitet und durch Literaturangaben bereichert zu haben. Der vorausgeschickte Artikel, Stichwort „Bußgeschichte" (19–45), ordnet die folgenden Aufsätze sowohl in das Denken Karl Rahners wie in die Bußgeschichte überhaupt ein. Daß bei diesem groben Überblick nicht alle entscheidenden Gesichtspunkte gebührend berücksichtigt sind, wird man dem Vf. gerne nachsehen.

So hätten doch wohl die Einflüsse aus dem keltisch-angelsächsischen Raum eine breitere Darstellung verdient. Daß man die Buße seit alters sakramental verstanden hat (29), kann nicht bestritten werden, wie aus den folgenden Darlegungen Rahners

mehrmals sichtbar wird. Freilich soll dabei nicht übersehen werden, daß der augustinische Sakramentsbegriff wenig geeignet war, auf das langwierige Rechtsverfahren übertragen zu werden. Daß das Bekenntnis der Sünden im Zusammenhang des Bußverfahrens eine wesentliche Bedeutung hat, ist ebenfalls gewiß. Dabei muß aber die verschiedene Art und Bedeutung des Bekenntnisses im gesamten Bußverfahren beachtet werden. Sehr wertvoll ist schließlich das Verzeichnis der weiterführenden Literatur (499–512); daß es sich dabei ebenfalls um eine Auswahl handelt, soll nur vermerkt werden.

Es bleibt zu wünschen, daß dieser 11. Bd der Schriften zur Theologie viele Leser findet. Möge gerade für diesen Bd in Erfüllung gehen, was Karl Rahner im Vorwort zum 1. Bd seiner Schriften zur Theologie (7) sagt, daß die Abhandlungen, die bisher leider in Fachzeitschriften versteckt waren, für alle theologisch Interessierten veröffentlicht werden.

München Josef Finkenzeller

Mühlek, Karl: **Dynamische Gemeinschaft.** Zur Lehre Herman Schells von der Kirche. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1973. VIII, 313 S. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, NF Heft 29) kart. DM 32.–

Eine Reihe von wissenschaftlichen Untersuchungen zum philosophischen und theologischen Lebenswerk des großen Würzburger Theologen Herman Schell sind von Prof. Hasenfuß angeregt worden, der es sich zum Ziel gesetzt hat, dem geistvollen Priestergelehrten eine volle Rehabilitation zuteil werden zu lassen für die Härten und das Unrecht, für die bewußte Nichtbeachtung bzw. Ablehnung, die Schnell zu Lebzeiten so bitter trafen. Es geht bei den Zielsetzungen all dieser Arbeiten nicht nur um einen Akt der Solidarität und Wiedergutmachung von theologischer Seite (der die kirchenamtliche folgt: Vgl. die kritische Neuausgabe der Dogmatik Schells mit kirchlicher Druckerlaubnis) an einer großen und zugleich tragischen Gestalt in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Es geht auch darum, das reiche Gedankengut, die schöpferischen Denkansätze, die Motivationen seines theologischen Bemühens einer Zeit zu vergegenwärtigen, die wie die Zeit Schells eine Zeit des Umbruchs, des Neuansatzes, der Umwälzungen, der Unsicherheit – nicht nur in der Theologie und im Bereich der Spiritualität und des Glaubens – genannt werden muß. Christentum und Kirche muß sich – wie damals – sozusagen nach außen hin in ihrer Existenzberechtigung vor der breiten und tiefreichenden Kritik der Gegenwart legitimieren, soll diese Kirche ihren Auftrag im Namen Jesu zum Heil der Menschen und der Welt nachkommen.

Dynamische Gemeinschaft heißt der Titel der vorliegenden von Hasenfuß angeregten Dissertation (Würzburg). M. macht sich, recht verstanden, keiner Tautologie schuldig. Kirche als dynamische Gemeinschaft verstehen, heißt sie theologisch akzentuieren mit eindeutiger Hinwendung zur Problemlage seiner – wohl auch unserer Zeit. Kirche als dynamische Gemeinschaft versteht sich vom Zeugnis der Neutestamentlichen Schriften, vor allem vom Corpus Paulinum her: Gemeinschaft mit Christus und untereinander, Gemeinschaft, die lebendig ist und weiterschreitet, die sich öffnet, ohne sich in der Welt zu verlieren, die sich der Zukunft erschließt, ohne ihre große aber bisweilen auch erbärmliche Vergangenheit zu vergessen, die sich verantwortlich weiß füreinander und für die Welt, ohne dabei ängstlich zu werden, die einen dynamischen Standort bezieht, ohne zu erstarren, die einen Halt bietet für Glaube und Hoffnung an Christus, ohne sich strategisch einzuigeln. All das meint Schell, vor allem in seinen Reformschriften, wenn er von der Kirche als einer dynamischen Lebensgemeinschaft spricht. M. hat das gut herausgearbeitet. Und darin liegt sicher das Hauptverdienst der Diss.

Methodisch wählt Vf. einen Mittelweg zwischen systematischen Zusammenfassungen und dem chronologischen Fortgang der ekklesiologischen Ansätze und Aussagen bei H. Schell. Das führt sicherlich zu Unstimmigkeiten bzw. Überschneidungen. Aber auch der Rezensent kann nicht sofort einen besseren Weg anbieten. Systematik ist erwünscht, da Schell nicht die ausgeprägte Ekklesiologie hat, wie man sie in einer heutigen Dogmatik erwartet, auch vom theologischen Stellenwert her. Die zeitliche Entwicklung spielt keine geringe Rolle, da man ja weiß, wie sich mit der fortschreitenden Persönlichkeitsentwicklung auch das Urteil, bzw. die Akzente im Blick auf eine Sache verschieben können. Auch hier gibt es Dynamik, da menschliches Leben und Denken notwendig zur Entfaltung und Weiterentwicklung drängt. M. hat die gedruckten Primärquellen sauber verarbeitet. Erfreulicherweise sind eine Reihe Briefe und Nachschriften von Vorlesungen Schells hier mitberücksichtigt, was den Wert der Diss. erhöht, da es sich z. T. noch um unveröffentlichte Texte handelt. Hier sollte und mußte Schell reichlich selbst zu Wort kommen.

M. verdeutlicht weiter, daß Schell der Herausforderung seiner Zeit nicht den Rückzug, sondern die dialogbereite Öffnung entgegensetzt, wenn er versucht, in der Sprache seiner Zeit und der Höhe zeitgenössischer Reflexion Sprache und Inhalte des Glaubens zu verkünden. In der „Dynamik" ist das Zauberwort von der Evolution der Erde und des Menschen positiv angenommen. In der Aussage über „Gemeinschaft" finden wir eine konstruktive Alternative zu Subjektivismus und Liberalismus, heute müßte man hinzufügen: Kollektivismus.

Das ekklesiologische Gesamtkonzept H. Schells umschreibt M. mit den Begriffspaaren: vertikal (Trinität-Pneuma-Christus) – horizontal (und so auf die Menschen bezogen); dialogisch-ökumenisch (in der gebotenen Offenheit zu anderen Kirchen, Religionen, zur Welt insgesamt); organisch-dynamisch (als Grundgesetz des Lebens im Sinne einer kontinuierlichen Entwicklung) (Vgl. 295f). Die Arbeit ist sauber durchgegliedert. Inwieweit der methodische Versuch der systematischen und chronologischen Betrachtungsweise als gelungen angesehen werden kann, darüber kann man streiten. Es wären wohl einige Wünsche zu äußern. Die Erkenntnisse der Ekklesiologie in den letzten Jahrzehnten, auf dem II. Vaticanum und in der Gegenwart werden im allgemeinen berücksichtigt. Ausgiebige Literaturangaben runden das Werk ab. Die kritische Stellungnahme, die in der Zusammenschau (292f) und im Schlußwort anklingt, kommt bei der Arbeit insgesamt zu kurz. Das Material aber liegt bereit. Und das ist zweifelsohne verdienstvoll. In einer kritischen Analyse des Schellschen Ansatzes zur Lehre von der Kirche wäre dann auch zu berücksichtigen, was M. als letzten Satz seiner Arbeit aussagt: „Seine [scl. H. Schells] Gedanken heute aufgreifen, heißt zugleich sie weitertragen und weiterführen, heißt auf dem Wege sein und bleiben." (296).

Bochum Paulus-Gerhard Wacker

Bartz, Wilhelm: **Freikirchen in Deutschland.** Geschichte, Lehre, Ordnung. – Trier: Spee-Verlag (1973). 180 S. kart. DM 19.80

In diesem Taschenbuch hat es ein katholischer Theologe unternommen, das Wesen des Freikirchentums in Deutschland und die acht hier vertretenen Freikirchen so darzustellen, wie die Freikirchen sich selbst verstehen. Es handelt sich dabei um die evangelischen Freikirchen, die zur Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland gehören und teilweise zu ihren Mitbegründern im Jahre 1948. Da nach einigen Jahren der Gastmitgliedschaft die Röm.-Kath. Kirche nun offiziell der Arbeitsgemeinschaft beigetreten ist, entstand sicherlich die Notwendigkeit, daß katholische Kirchenglieder sich leicht und doch zugleich sachlich einwandfrei über die Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften informieren können, die die Bezeichnung Freikirchen tragen.

Solchen Ansprüchen genügt dieses Büchlein voll und ganz, und es hat dabei den Vorzug, daß die einzelnen Artikel kurz gehalten sind und keine speziellen theologischen und kirchengeschichtlichen Kenntnisse voraussetzen. Daher wird es vor allem den Kontakt der Gemeinden am Ort fördern, Vorurteile abbauen und Vertrauen schaffen helfen. Eine solche Hilfe könnte es auch den freikirchlichen Partnern in der Ortsökumene vermitteln, weil diese sich hier in ihren Anliegen von katholischer Seite verstanden sehen. Sicherlich ist dabei zu bedenken, daß es sich nicht um eine katholische Interpretation der evangelischen Freikirchen handelt und daher nicht die kontroverstheologischen Fragen herausgearbeitet werden, um einen theologischen Dialog zu eröffnen. Aber für die Zusammenarbeit am Ort und darüber hinaus ist es zunächst wichtig, den kirchlichen Partner kennenzulernen, indem der geschichtliche Ursprung und Weg verstanden wird. Aus einer umfassenden Sachkenntnis heraus wird, soweit ich es übersehen kann, jede der Freikirchen in einer zwar knappen Skizze dargestellt, dabei aber stets das Wesentliche herausgearbeitet, so daß trotz der Kürze ein erstaunlich zutreffendes Bild entsteht. Wer sich an diesem Leitfaden orientiert, dürfte jeweils erkennen, in welcher Art und Weise ökumenische Zusammenarbeit mit dem einzelnen Partner möglich sein kann und welchen Beitrag die einzelne Freikirche in die ökumenische Gemeinschaft einbringt, auch als Anfrage an die Kirchen. Die Freikirchen werden ihrerseits gut beraten sein, wenn sie die stets sehr behutsam geäußerten Anfragen oder Hinweise dieses katholischen Autors mit Sorg-

falt bedenken, zumal diese bezeichnenderweise unter die Überschrift „Würdigung" (nicht: „Kritik"!) gestellt sind; denn sie können ihnen in der Begegnung mit katholischen Brüdern ebenfalls helfen.

Daß in der „Würdigung" jeweils auch nach der ökumenischen Aufgeschlossenheit gefragt wird, ist berechtigt, wenn diese nicht an dem Verhältnis zum Ökumenischen Rat der Kirchen gemessen wird, der sicherlich als (vorläufiges?) Ergebnis der ökumenischen Bewegung von großer Bedeutung ist. Darum stehen ihm verschiedene Freikirchen durchaus aufgeschlossen gegenüber, einige jedoch mit Zurückhaltung. Die Bereitschaft jedoch all derjenigen Freikirchen, die in Deutschland ihre Wurzeln im Pietismus haben, zu ökumenischer Gemeinschaft, ist größer, als es an der Mitgliedschaft im ÖRK abzulesen ist; denn diese haben im Blick auf ihr Kirchesein oder ihre Gemeindebewegung niemals exklusiv gedacht. Sie haben von ihren Anfängen an stets alle, die sich im Glauben zu Jesus Christus bekennen, als Glieder der Kirche Christi angesehen. Ihre Probleme in der Gemeinschaft mit anderen Kirchen liegen mehr in der Ekklesiologie begründet. Deshalb vor allem haben einige Freikirchen Schwierigkeiten für eine offizielle Mitgliedschaft in einem ökumenischen Kirchenrat. Für sie ist nämlich die Wesensmitte der Gemeinde die Gemeinschaft, die in der bewußten Hingabe an die Botschaft Christi gelebt wird. Das ist von Bartz durchaus richtig gesehen (14). Alle weiteren Merkmale sind Konsequenzen dieser Auffassung vom Wesen der Kirche. Im Zusammenhang damit steht ihre Überzeugung, daß die Teilhabe an Gottes Gnade und Heil die Antwort des Glaubens erfordert, und das impliziert ein anderes Sakramentsverständnis. Bartz weist bei der Frage nach Kinder- oder Glaubenstaufe mit Recht darauf hin (179). Dieser Ansatzpunkt für das Entstehen der Freikirchen bleibt auch in einer veränderten geschichtlichen Situation gültig, in der Staat und Kirche ihr Verhältnis neu zueinander bestimmen. Deshalb trifft der Hauptteil der im letzten Abschnitt gegebenen Antwort auf die Frage „Volkskirche oder Freikirche" (173ff.) aus der Sicht der Freikirchen nicht den Kern. Der angelsächsische Raum zeigt nämlich, daß dort, wo die Freikirchen nicht im Schatten von Staats- oder Volkskirchen stehen, sie eine politische Verantwortung und die prophetische Aufgabe gegenüber dem Staat nicht weniger eindeutig wahrnehmen als die Volkskirchen auf dem europäischen Kontinent. Es ist z. B. nicht Zufall, daß mit Martin Luther King ein Baptist die amerikanische Bürgerrechtsbewegung ins Leben gerufen hat. Allerdings hat in Deutschland der zum Apolitismus neigende neuere Pietismus auf die Freikirchen Einfluß gehabt. Aber das ist durchaus nicht typisch freikirchlich, sondern pietistisch und deshalb auch in landeskirchlichen Kreisen zu finden.

Am Rande mag für die Baptisten noch angemerkt werden, daß sie zwar nicht völlig geklärt haben, welche ekklesiologische Bedeutung die Gemeinschaft von Ortsgemeinden hat. Fast durchgehend ist aber die Überzeugung, daß jede Ortsgemeinde als eine Manifestation der Gesamtgemeinde zu verstehen ist (vgl. 38). – Die Zahl der Baptisten ist offenbar nach länger zurückliegenden Unterlagen angegeben. Sie ist ständig im Wachsen und belief sich 1973 auf etwa 33,5 Mill. (nicht 22 Mill.), von denen fast 30 Mill. dem Baptistischen Weltbund angeschlossen sind (davon sind 47 % farbige Christen!).

Hamburg Rudolf Thaut

Schneiders, Werner: **Naturrecht und Liebesethik.** Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius. – Hildesheim, New-York: Georg Olms 1971. 368 S. (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, Bd 3) Ln DM 59.80

Das Buch geht zurück auf eine philosophische Diss. (Münster i. W.): „Das Problem der ‚vernünftigen Liebe' bei Christian Thomasius".

Dieser hat nach dem Vf. in der langen Geschichte das unausschöpfbare Thema Liebe auf rein rationale Grundlage gestellt und damit zur Bildung der heutigen allgemein akzeptierten Auffassung wesentlich beigetragen, daß sich „mit seiner Ethik der vernünftigen Liebe nämlich der alte Begriff einer geordneten Liebe und damit die alte Tradition des Naturrechts der Liebe bzw. des Liebesrechts auflöst. Die Lehre von der caritas ordinata – über deren Geschichte seit dem Altertum der Vf. längere Ausführungen macht –, als einer vernunftgeordneten Liebe, war ja wesentlich Ethik gewesen. Sie enthielt potentiell auch die Affektenlehre und sogar die erotische Liebeskunde als Ableger. Vor allem aber bildete die Liebesethik nicht selten auch die Idee der Rechtslehre. Denn die caritas ordinata ist eine gerechte Liebe, aus der die Idee der Gerechtigkeit verstanden werden soll; folglich trat die Liebesethik nicht selten in Gestalt der Naturrechtslehre auf" (46). Wenn auch „Christian Thomasius' Lieben und Denken heute fast nur noch von historischem Interesse (ist) . . ., (so) sind die Probleme seiner Philosophie, Recht und Moral, auch heute noch echte Probleme" (300). „Das Ergebnis dieser Philosophie der Liebe hingegen, die systematische Unterscheidung von Recht und Moral, hat sich seit ihren Anfängen so sehr weiterentwickelt, daß man es, soweit das Problem noch interessiert, offensichtlich am besten gleich in seiner gegenwärtigen Gestalt studiert." (300). Der Vf. hält aber mit Recht dafür, daß die Entwicklung der Lehre von der vor allem mit Augustinus beginnenden caritas ordinata von bleibendem Interesse ist. Abschließend heißt es (346): „Wie auch immer zwischen Recht und Moral unterschieden wird, zum Problem des Verhältnisses von Naturrechtslehre und Liebesethik, mit dem es doch ursprünglich einmal verknüpft war, hat das Problem der Unterscheidung von Recht und Moral heute praktisch keine Beziehung mehr."

Die fleißige Arbeit, die ja in der Darlegung der Lehre des Thomasius (48–299) ihren Schwerpunkt haben mußte, hätte durch eine noch klarere begriffliche Fassung und prinzipielle Zuordnung der Probleme im Kapitel „Caritas Ordinata" (9–47) gewonnen und sollte gerade heute für die neue Bestimmung von „Rechtsrecht und Liebesrecht" als anregender Beitrag gewürdigt werden.

Bochum Gustav Ermecke

Rosenbaum, Wolf: **Naturrecht und positives Recht.** Rechtssoziologische Untersuchungen zum Einfluß der Naturrechtslehre auf die Rechtspraxis in Deutschland seit Beginn des 19. Jahrhunderts. – Neuwied und Darmstadt): Luchterhand (1972). 397 S. (Soziologische Texte 83) engl. br.

Naturrechtliches Denken ist so alt wie philosophisches und rechtliches Denken überhaupt. Die Geschichte der Naturrechtsideen wurde auch und gerade in neuerer Zeit häufig nachgezeichnet. In vielen Fällen geschieht dies in abstrakten, unhistorischen Aneinanderreihungen von historisch gewordenen Ideen und Argumentationen. So ruft ein Buch, das im Titel bereits eine veränderte Frage- und Problemstellung erkennen läßt, Interesse hervor. In der Tat wird in der Arbeit von R. die immer noch weithin geläufige Methode des mehr oder weniger theorielosen Archivierens der Geschichte verlassen und innerhalb eines problembewußten interdisziplinären Ansatzes mit dem Instrumentarium von Historie, Rechtswissenschaft und Soziologie der Gegenstand angegangen.

Zur Klärung von Intention und Funktion naturrechtlicher Argumentation nach 1945 in Deutschland analysiert R. zwei historische Etappen des Rechtsverständnisses in Deutschland. In einem ersten Teil rekonstruiert er die Entwicklung des rechtswissenschaftlichen Positivismus im Deutschland des 19. Jh.s. Die bürgerliche Bewegung sah keine Möglichkeit, das aufklärerische Naturrecht zu übernehmen. Neben der Furcht vor den Folgen ähnlich denen der Französischen Revolution lag der entscheidende Grund hierfür darin, daß das deutsche Bürgertum in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu schwach war, eine politisch-rechtliche Ordnung nach Maßstab des Naturrechts zu errichten. So entstand zunächst ein Historismus, der dem Naturrecht seinen Absolutheitsanspruch nahm und an die Stelle „des Menschen" in der Naturrechtstheorie das „deutsche Volk" als Einheit von Volk und Monarch setzte. Gleichzeitig trat an die Stelle der Volkssouveränität der Gedanke der Staatssouveränität. Damit aber waren entscheidende Voraussetzungen geschaffen für den staatsrechtlichen Positivismus: Der unpolitische, idealistische Volksbegriff verhinderte den realen Kampf des Bürgertums um die politische Macht. Die Folge war die Leugnung des Sinns von ideellen Zielen in der Politik überhaupt. In dieser Wendung zur „Realpolitik" begegneten sich liberal-konstitutionelle und konservative Staatstheorie.

Im zweiten Teil der Arbeit R.s wird die Abkehr der Rechtslehre und Rechtspraxis vom Positivismus seit dem Ende des 19. Jh.s nachgezeichnet. Gegner des Positivismus in der Rechtslehre waren v. a. die neu einsetzende Rechtsphilosophie (O. v. Gierke, Scheler, Hartmann u. a.) – sie hatte jedoch fast keinen Einfluß auf die Rechtspraxis – und die antipositivistischen Rechtsanwendungslehren. Bedeutsamer für die Entwicklung des Positivismus in Deutschland aber war die politische Einstellung des Richters zum Staat und zum Gesetzgeber. Und hier kommt R. zu dem Ergebnis: „Die deutsche Justiz stand seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts dem Staat um so positiver gegenüber, war um so treuer dem positiven Recht dieses Staates ergeben, je autoritärer er regiert wurde. Umgekehrt verhielt sie sich zum Gesetz um so distanzierter, je demokratischer der Staat war, d. h. je stärker die verschiedenen divergierenden gesellschaftlichen Klassen und Interessen in die staatliche Willensbildung einbezogen waren." (70). Für die

Rechtsprechung in der Weimarer Zeit folgert R. daraus, daß der Anteil der Justiz am Untergang der Weimarer Republik nicht in der politischen Neutralität und „Wertblindheit" des Positivismus und damit in seiner Wehrlosigkeit gegenüber antidemokratischen Kräften gelegen hat. „Tatsächlich hat die Justiz ... hinter der Fassade des Positivismus in großem Umfang die Methoden der Freirechtslehre praktiziert. In die Rechtsprechung flossen die antirepublikanischen, antiparlamentarischen und antiproletarischen politischen Anschauungen der Richter ein. Deren Interpretation des positiven Rechts war weitgehend bestimmt durch ihr mittelständisches, autoritäres gesellschaftliches Bewußtsein ... Die Wertungen entspringen überwiegend der mittelständischen ‚Mentalität', und nicht einer reflektierten, theoretisch-systematischen ‚Ideologie'." (104f.) Von diesen Beobachtungen ausgehend widmet R. den dritten Teil seines Buches der „Renaissance" des Naturrechts in Westdeutschland nach 1945. Daß dem Naturrecht im deutschen Rechtsdenken der vergangenen hundert Jahre eine eigene bedeutende Tradition fehlte und daß in der allgemeinen (sozial-)philosophischen Diskussion der Nachkriegszeit – außer in der Katholischen Soziallehre – das Naturrecht keine Rolle spielte, legt für R. die Vermutung nahe, daß die Aufnahme naturrechtlicher Argumentationen in Rechtstheorie und Rechtspraxis nach 1945 in politischer Absicht geschah. Zum Beleg und zur Differenzierung dieser These untersucht R. einmal die Stimmigkeit der von den Vertretern des Naturrechts aufgestellten Diagnose über die Ursachen des Versagens der Justiz im Dritten Reich. Zum anderen geht er den Fragen nach, warum man gerade dem Naturrecht die Lösung der Probleme zutraute und inwieweit die gesellschaftlichen Folgen der naturrechtlichen Fundierung der Rechtspraxis in der Bundesrepublik Deutschland die in sie gesetzten Hoffnungen rechtfertigten. R. kommt zu dem Ergebnis, daß der Positivismusvorwurf gegenüber der Justiz der Nazizeit verschleiernde Funktion hat: er soll erstens ermöglichen, die Nazijustiz als ‚Betriebsunfall', als Versagen der juristischen Methodenlehre zu verharmlosen und zweitens die Legitimation liefern für die Rezeption des „Gegenteils" des Positivismus, des „überpositiven" Naturrechts. In Wirklichkeit ist eine Kontinuität freirechtlicher Gesetzesauslegung innerhalb der Praxis der Justiz feststellbar, deren Mitglieder zur Weimarer Zeit ebenso wie zur Nazizeit und nach dem Zweiten Weltkrieg einer Gesellschaftsschicht und Mentalität entstammten, die von Mißtrauen gegen Demokratie, Parlamentarismus, politische und soziale Reformen geprägt ist. Der Rückgriff auf ein Naturrecht, dessen ideologische Säulen Autorität, Ordnung, entpolitisierte „Werte" – die gleichwohl politische Tugenden (der Stabilisierung) gewährleisten – sind, garantiert unter veränderter Terminologie und dadurch vorgetäuschtem juristischem Neubeginn – Kontinuität.

Den Anhang des Buches bilden sechs Exkurse des Vf. zur historischen Problematik von Naturrecht und Rechtspraxis seit dem Mittelalter (u. a. zum Christlichen Naturrecht im Mittelalter, zum Naturrecht als Grundlage der Menschenrechte sowie zur Rezeption des römischen Rechts).

Der theoretische Ansatz, mit Hilfe dessen R. das historische Material verarbeitet, ist fruchtbar. Die z. T. provokatorisch vorgetragenen Ergebnisse werden nicht überall Zustimmung finden. Gleichwohl ist R.s Buch eine der wichtigsten neueren Arbeiten zum Thema Naturrecht, v. a. auf dem Gebiet der bislang fast völlig vernachlässigten Frage nach dem Verhältnis von (philosoph.-theolog.) Naturrecht und Rechtspraxis in Deutschland.

Ahaus Claus Urban

Pfürtner, Stephan H. **Macht – Recht – Gewissen in Kirche und Gesellschaft.** – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1972). 276 S. br. sfr/DM 23.–

Wer die revolutionäre Theorie von Pf. auf dem Gebiet der katholischen Sexualmoral, zuletzt zusammenhängend veröffentlicht in „Kirche und Sexualität", Hamburg 1972 (rororo), von ihren Ur- und Hintergründen verstehen will, wird dankbar zu dieser Aufsatzsammlung greifen, in der Pf. seine Freiheitsideologie näher darlegt.

Im I. Kapitel „Die Religion vor dem Freiheitsanspruch des Menschen" (13–71) werden behandelt die Themen: „Die Autonomie des Menschen und die Gottesfrage heute" (15ff.), „Religionsfreiheit – Grundrecht und sittlicher Auftrag" (29ff.) und „Einübung in die religiöse Toleranz" (53ff.). Pf.s Anthropozentrismus und Horizontalismus wird deutlich in der Kapitelüberschrift „Nicht der Gottesgedanke, sondern der Mensch auf seinem Wege zu einem menschlicheren Leben ist heute Kriterium für Wahrheit geworden" (17) oder: „Der neuzeitliche Autonomie-Anspruch des Menschen widerspricht nicht grundsätzlich der Gottesidee des Evangeliums, sondern bezeichnet die Voraussetzung, nach der sie im Sinne unseres gegenwärtigen Wahrheitsbewußtseins auszulegen ist" (20). Damit wird der durch alle Aufsätze, deren erster Veröffentlichungsort (274–276) genau angegeben wird, sich hindurchziehende Grundgedanke Pf. deutlich. Es ist klar, daß bei vielen seiner oft überspitzt formulierten Gedanken auch manche gute Anregung zum theologisch-wissenschaftlichen und pastoralen Nachdenken abfällt.

Hinter der Formulierung, wie z. B. „Toleranz – ‚Kardinaltugend' der neuen Gesellschaft" (37), fehlt das notwendige Fragezeichen. Daß im Raume des Menschlichen auch in der Kirche im Laufe der Geschichte vielfältig Irrtümer begangen wurden – die man, was Pf. zu wenig tut, jedoch historisch mehr aus der jeweiligen Zeit heraus verstehen müßte –, sollte allerdings deutlicher gesagt werden. Pf. erweist sich trotz aller zum Teil sehr einseitigen Interpretationen geschichtlicher Wege und Irrwege als Kenner vor allem des katholisch-protestantischen Verhältnisses, hinsichtlich dessen allerdings bei ihm auch wieder eine gewisse ökumenisch kaum zulässige ideologische Voreingenommenheit herrscht gegenüber dem Katholischen. Im Abschnitt „Einübung in die religiöse Toleranz" (53ff.) stützt sich Pf. auf „Ein Beispiel: Versöhnung zwischen katholischer Kirche und Freimaurerei?" und bringt bedenkenswerte, aber unter einseitiger Verteilung der Gewichte leitende Gedanken.

Das II. Kap. (73–116), welches der „Ökumene als Recht der Christen auf Kommunikation ihrer Kirchen" gewidmet ist, zeigt einerseits Pf.s gute Kenntnis der Probleme, andererseits aber einen unzulänglichen Kirchenbegriff, der ihn hindert, die Kirche als mystischen Leib Christi im pilgernden Gottesvolk mit den ihr eigenen, nicht primär soziologisch-geschichtlich zu verstehenden Lebensgesetzen in ihrer Funktion und Struktur (im Verhältnis von Hierarchie, Priesterschaft und Laienschaft) bis hin zu dem von Pf. abgelehnten Zölibat richtig zu sehen und zu bewerten.

Die im III. Kap. „Der Anspruch des Gewissens in Kirche und Gesellschaft" (117–162) vorgetragene Gewissenstheorie bestätigt unsere obige Aussage: anthropozentrisch und horizontalistisch. Darunter leidet das Verständnis des Verhältnisses von Gewissensanlage und dem auf einem ausgebildeten Gewissen beruhenden Gewissensakt ebenso wie die Bestimmung des Martyriums für die gleiche Gewissensüberzeugung, aber aus verschiedenen Gewissensgründen.

Moraltheologisch am schwächsten ist wohl der Aufsatz „Gewissen als Gesetz der Freiheit" (142ff.), obwohl Pf. (148) richtig die Lehre von „Kirchlicher Autorität und Gewissen" darlegt. Es ist ihm beizupflichten, daß früher vieles unter schwerer Sünde in der Kirche verboten oder geboten war, was heute nicht mehr gilt (148). Pf. will offenbar nicht genügend wahrhaben, daß die Kirche von Christus zur Verkünderin des sittlichen Gesetzes Gottes als verbindlicher Lehre für die Gewissensbildung und -entscheidung bestellt ist, obgleich er sicher recht hat, daß sowohl moraltheologisch als auch und vor allem pastoral nicht weniges in der kirchlichen Lehre zum Neu- und Mitdenken zwingt.

Aus seinem Eintreten für mehr Freiheit im innerkirchlichen Bereich entstammt auch seine Kritik an der innerkirchlichen Reform, wozu er zwar manches Beherzigenswerte sagt, aber offenbar seinen antihierarchischen Affekt nicht verbergen kann. Wenn und wie Pf. (170) die Frage stellt, „Marcuse in der Kirche?", dann kann man darüber nur den Kopf schütteln. Gute Gedanken äußert er über Konflikte in der Kirche, wo er sich gegen jene wendet, welche die Kirche für eine konfliktsfreie Gesellschaft halten. „Die Vorschläge für die Synodenarbeit" (177ff.) bleiben weithin an der Oberfläche und leiden unter dem konstruierten Gegensatz „Episkopalismus oder Kollegialität in der Kirche?" (183ff). Ganz verfehlt halten wir die Ausführungen Pf.'s über „Demokratisierungstendenzen in der Kirche" (187ff), ebenso seine Gedanken zur „Reform der kirchlichen Sexualmoral" (184ff) und sein Eintreten für „Interkommunion" (196ff). Sehr bedenkenswert ist seine Aussage „Strukturkritik der Kirche – ein theologisches Postulat" (199ff), wobei er aber wohl einen antihierarchischen Komplex abreagieren möchte.

Im letzten V. Abschnitt (213–273) behandelt Pf. das Problem des Zölibats (215ff.), den er als „Pflichtzölibat" ablehnt, sowie „Freiheit für Lehre, Forschung und Meinungsaustausch in der katholischen Kirche" (224f.), in der manches Bedenkenswerte gesagt wird.

Im ganzen kann sich heute jeder leicht ein Bild machen, aus welchem Denkansatz heraus Pf. seine moraltheologisch-revolutionären Gedanken längst vor dem bekanntgewordenen Berner Vortrag konzipiert hat. Die Aufsatzsammlung bringt, wenn man von den aus ihrem Gesamttenor hervorgehenden anthropozentrischen und horizontalistischen Einseitigkeiten und Irrtümern absieht, sicher auch wertvolle Diskussionspunkte, die in theologischen Arbeitskreisen und Seminaren durchaus eine kritische Würdigung verdienen.

Bochum Gustav Ermecke

Kleber, Karl-Heinz: **De Parvitate Materiae In Sexto.** Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Moraltheologie. – Regensburg: Friedrich Pustet 1971. 344 S. (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie, hrsg. v. M. Müller, Bd 18) kart. DM 42.–

K. H. Kleber schreibt in der Einleitung seiner von J. G. Ziegler angeregten Diss. (Mainz 1968) „Im Ringen um das rechte Verständnis der Sünde taucht immer wieder ein Begriff auf, mit dem frühere

Moraltheologien u. a. versucht haben, die Schwere einer Sünde abzugrenzen: parvitas materiae (p. m.) – die Geringfügigkeit der Sache. Sie wurde für alle Bereiche als schuldmindernd anerkannt. Eine Ausnahme machte man jedoch beim Sextum, bei dem manche Theologen glaubten, dieses Prinzip nicht gelten lassen zu dürfen" (28).

Das umfangreiche, aus zahlreichen Quellen erhobene Material wird in drei Hauptabschnitten ausführlich dargelegt: I. „Die parvitas materiae innerhalb der Sittlichkeitslehre" (31–94). II. „Die Auseinandersetzung um die parvitas materiae in sexto" (95–307). III. „Systematische Überlegungen zur Lehre von der parvitas materiae in sexto" (309–329). Register (330–344).

Die in äußerst differenzierten, in einzelne Fragen gehenden Erörterungen zeigen: a) eine eindeutige Überbewertung der geschlechtlichen Strebungen, b) Das Fehlen psychologischer Kenntnisse, die durch Formen der Kasuistik ersetzt werden, c) Die Projektionen der von Kleber befragten Autoren haben diese zu Vereinfachungen verleitet. – Die Differenzierungen wie die Generalisierungen und Simplifizierungen in der Sexualkasuistik des 16. bis 19. Jh. sind ein eindeutiges Symptom für eine desintegrierte (isoliert gesehene) und darum so extrem vagabundierende Sexualität.

Das durch die rein physiologische Betrachtung – im Sinne des Arztes Galenos – allgemein verbreitete Fixiertsein auf die „Copula carnalis" und auf die „pollutio seminis", die nur in der Ehe zur Zeugung der Nachkommen gestattet waren, ließ als einzigen Ausweg aus diesem sexualethischen Zwinger die sehr umstrittene Lehre von der p. m. in den Blickpunkt der Sexualethik rücken. Da der gesamte Bereich des Geschlechtlichen von vornherein unter dem Verdacht und der Wertung der Sünde – der läßlichen und der Todsünde – stand, so wird verständlich, daß man aus pastoralen Motiven nach Möglichkeiten einer legitimen Entlastung des vielfach irritierten Gewissens der Gläubigen suchte. Daß der gesamte Fragenkomplex des geschlechtlichen Lebens unter einer Überbewertung oder Überbelichtung litt, ist bis heute nur wenigen verständlich, weil das Urproblem – die personalen Relationen in Ehe und Familie – selten gesehen und noch seltener helfend angegangen wird. Weder Erbsündenlehre noch rigoristische Buß- und Beichtpraxis haben das Eltern-Kind-Problem zu lösen vermocht. Das jahrhunderte alte Schwanken zwischen sexualethischem Rigorismus und praktisch geübtem Libertinismus wurde weder auf seinen Ursprung (Eltern-Kind-Fixierung) noch auf seine Finalität (Entbindung des Menschen zu personalem Eigenstand und zu sittlicher Verantwortung) befragt. Zu berücksichtigen ist, daß bis zum Beginn dieses Jh.s die Kriterien für ein solches Hinterfragen mit tiefenpsychologischen Erkenntnissen fehlten.

Der Leser fragt sich, was intendiert Vf. mit seiner Untersuchung? Primär beabsichtigt er, die Ausnahmestellung des Sextum in der Moraltheologie aus den benutzten Quellen darzulegen und zu widerlegen. Ferner will K. die Sexualethik in einem adäquaten Sinn relativieren, d. h. er will sie personal orten. Ist diese Relationierung dem Vf. gelungen? Die geschichtliche Entwicklung der Begriffe wird aufgezeigt. Eine gute, verständliche „Terminologische Klärung" wird aufgezeigt. An den anthropologischen Aussagen betr. „Sinnlichkeit" und „Geist" sieht man die Unzulänglichkeit des den Ausführungen zugrunde liegenden „Bildes vom Menschen" (49f.). Die Unterscheidung der „Delectationes" (52f.) läßt das Bemühen um Klärung erkennen, zeigt indessen die Unmöglichkeit, weil dem Vf. ein zutreffendes Strukturbild vom Menschen fehlt. Die Differenzierung der „delectationes" ist eine Klitterung, die sich aus einer vergangenen Elementen-Psychologie ergibt, allerdings nur in der Phantasie der genannten Autoren Realität besitzt.

K. beabsichtigte, die desintegrierende Aktmoral zu einer integrierenden personal-sozialen Kontakt-Ethik zu führen. Dazu hätte die Frage nach dem lebenslangen Prozeß menschlichen Werdens und Reifens gehört. Diese entwicklungspsychologische Sicht ist in den kritischen Stellungnahmen des Vf. zu den Auffassungen der von ihm überprüften Autoren nicht zu erkennen. „Der zeitgeschichtliche Hintergrund" (81–94) und die geschichtliche Entwicklung der Begriffe ist nahezu lückenlos belegt. Die Frage nach den Ursprüngen der Moraltheorien ist nicht untersucht und darum auch nicht beantwortet.

Kann die Frage nach der „p. m. in sexto sive in re venerea" das Grundproblem des Mann- und des Frau-Werdens angemessen artikulieren oder gar lösen? Mit dem fixierenden Blick auf die Qualität der Sünde (= ob peccatum mortale sive veniale vorliegt) ist die Urfrage nach der Schuldigkeit des werdenden Mannes und der werdenden Frau nur am Rande oder indirekt tangiert.

Die Augen der in dem Werk von K. untersuchten und analysierten Moraltheologen waren mehr oder weniger „gehalten" oder gefangen von der Furcht oder Angst vor der „gefährlichen" oder unheimlichen, als übermächtig und unberechenbar empfundenen Sexualität, die nicht verbunden mit dem menschlichen Lieben gesehen wird. Zwar erwähnt K. an einzelnen Stellen die Geschlechtsbestimmtheit des Menschen als Andrucksfeld der Liebe.

Gelingt ihm von dieser Grundeinstellung her die Frage nach der „p. m. in sexto" als inadäquat und desorientierend nachzuweisen? Wie stark die Antworten der befragten und analysierten Autoren unter dem psychologischen Gesetz der persönlichen Projektion standen, wird leider nicht erhellt. Die Tatsache der Faszination, die gerade bei der desintegrierten Sexualität regelmäßig zu beobachten ist, wird nicht untersucht. Darum wird die psychologische Reduktion der im Grunde apersonal behandelten Sexualkontakte oder Sexualäußerungen auf die vernachlässigten oder gestörten Beziehungen zu den familiären Gestalten der Eltern und Geschwister von K. nicht erwähnt.

Die einige Male erwähnte schicksalhafte oder „erbsündebedingte" Schwerkraft oder Gravitation des Sexualtriebes wird ohne kritischen Kommentar referiert (besonders seit Alfons von Liguori). Eine systemimmanente Differenzierung mit dem Blick auf den Menschen der damaligen Zeit führt nicht zu einer klärenden Lösung der anstehenden Probleme. Seit der Zeit der sogenannten Aufklärung (1770–1830) und der Gegenbewegung, der sogenannten Romantik hat die Frage nach den Menschen eine unübersehbare Reihe von psychologischen Daten und Fakten, von überzeugenden anthropologischen Entdeckungen und Erfahrungen in das Licht wissenschaftlicher Forschung und Verifizierung gebracht. Kann man die Ergebnisse der anthropologischen Forschung von Kant bis Nietzsche, von C. G. Carus bis Freud, Adler, Jung, Vetter, die heterogenen Aussagen der jungen Sexologie außer achtlassen, wenn man die jahrhunderte alte Kontroverse um die „parvitas materiae in re venerea" dem Menschen der Gegenwart verständlich erklären will? Der in diesem Jahrhundert, speziell nach dem 2. Weltkrieg aufgebrochene Sexualismus ist mit den herkömmlichen sexualethischen Normen weder zu erklären noch zu bannen. De eruptive Aufbruch des personalen Unbwußten mit seinen konstruktiven und destruktiven Ausdrucksformen und Wirkungen zwingt nicht nur Ärzte, Eltern, Lehrer und Seelsorger, sondern alle Verantwortlichen nach dem Sinn und Symbolgehalt menschlichen Agierens und Reagierens möglichst ohne Vorbehalte und Vorurteile zu fragen. In dem Licht der wissenschaftlich gesicherten Erkenntnisse vom Menschen in seinem lebenslangen Reifungsprozeß wird die Frage nach der p. m. in sexto als ernstes Bemühen vergangener Zeiten und ihrer Theologen um den Menschen erkennbar. Sichtbar wird auch, wie das diesem Fragen zugrunde liegende Menschenbild definitiv überholt und damit abgelöst worden ist.

Wie sollte die Frage lauten? Obwohl die Frage nach Schuldigkeit, Schuld, Sünde weite Kreise der christlichen und nichtchristlichen Menschen mehr indirekt als direkt engagiert, so bedrängt das Vertrauenkönnen, das Glauben und besonders das Gelingen des Liebens ungleich tiefer und umfassender ungezählte Menschen aller Altersstufen und Berufsstände.

Die vagabundierende Sexualität, die ungeübte Erosliebe, sind heute eindeutige Symptome für das beharrliche, oft schmerzliche Suchen nach dem Gelingen menschlichen Liebens in Ehe, Familie, Kirche und Völkerversöhnung.

Ehe und Familie als Urgemeinschaft der Menschen stellen diese Frage nach der Entfaltung personalen Liebens auf direkten und auf indirekten Wegen. Integriert in diese Forderungen und Fragen stellt sich das Problem der geschlechtsbestimmten Liebe umfassender und persongemäßer, so daß sich jede rabbinistische Kasuistik erübrigt, weil sie das Problem nicht von der Wurzel her lösen kann.

Jede desintegrierte und darum vagabundierende Grundstrebung führt zwanghaft zu einer Überbetonung oder Fehlbewertung dieser Grundstrebung.

In dem personal-sozialen, lebenslangen Reifungsprozeß des Menschen symptomatisiert eine überbetonte Grundstrebung – sei es nach Bsitz, Geltung, Macht oder Genuß – gestörte oder blockierte Relationen zu den Grundgestalten in Ehe, Familie und Beruf. Überbetontes Sexualstreben signalisiert in der Regel gestörte Eltern-Kind-Relationen, speziell eine versäumte seelische Entbindung von der Mutter, von jener stärksten Urbindung im Leben jedes Menschen. Die Entwicklung und

Entfaltung jedes Menschen – ob Sohn oder Tochter – führt von dem Elternhaben über die Geschwister-Relationen zu der Partnerschaft in der Ehe, mit dem Mutter- oder Vater-Werden und -Sein zu den eigenen Söhnen und Töchtern. Soll dieser Prozeß gelingen, so ist die seelische Entbindung von den Eltern, speziell von der Mutter, eine conditio sine qua non. In der kinderreichen Ehe und Familie gelingt diese Entbindung leichter als in der kinderarmen Ehe. Eine weitere unerläßliche Bedingung für die Emanzipation oder Freisetzung der Kinder von den Eltern ist die natürliche, unverkrampfte Einstellung zu der geschlechtsbestimmten Leiblichkeit des Menschen, die praktisch mehr und anderes bedeutet als intellektualistische Anerkennung und voluntaristische Bejahung der Sexualität. Das universale Grundstreben des Menschen zielt auf Geliebtwerden und auf das Liebenlernen.

Wenn die eheliche unio der Partner die höchste und umfassendste Form, der lebendigste Ausdruck der Liebe wäre, wie von manchen Autoren behauptet wird, so würde damit die ehefreie Lebensform im Priesterdienst und Ordensstand als sekundäre oder Kümmerform eingestuft.

Untersuchungen gescheiterter und geschiedener Ehen, von Amtsniederlegung oder Laisierung in Priester- und Ordensstand haben erkennen lassen, daß die gleichen oder ähnlichen Reifungsvorgänge aufgrund versäumter psychischer Entbindung von den Eltern die psychische Unfähigkeit zu Eheleben und ehefreiem Priesterdienst bewirkt haben und noch bewirken. Desorientierung im Liebesstreben oder vagabundierender niederer Eros sind als Symptome oder Zeichen, als indirekte Fragen und Forderungen nach Wegweisung durch personale Assistenz und Vorbilder zu verstehen und entsprechend zu beantworten.

Vermag die Untersuchung K.s zu dieser heutigen Fragestellung einen Beitrag zu geben? Indirekt könnten die Aussagen S. 318–323 „Ganzheitliche positive Sicht der menschlichen Geschlechtlichkeit" an die oben skizzierte Problemstellung heranführen, wenn sie sich nicht so isoliert in der Gesamtuntersuchung ausnähmen. Der positive Ertrag dieser gründlichen Textvergleiche ist die Erkenntnis, daß besonders in der Moraltheologie ein fragmentarisches Bild vom Menschen zu ungeeigneten, isolierenden Fragestellungen in der Sexualethik führt. Diese führen dann nolens volens zu irritierenden Antworten für das sittliche Leben, speziell für das Leben aus der Liebe und in der Liebe zu den Menschen und zu Gott.

Anerkannt werden muß, daß den zwangsneurotischen Einseitigkeiten aus einer desintegrierten Sexualethik mit dem Buch von K. H. Kleber eine eindeutige, kasuistisch begründete, leider keine anthropologisch kritische Absage erteilt wird.

Für die Frage nach der Imputation menschlicher Verfehlungen in der geschlechtlich bestimmten Liebe gibt die Untersuchung eine „systemimmanente" klare Antwort. Es fragt sich, ob das System einer desintegrierten Sexualethik, wie sie seit Jh.en tradiert worden ist, außer einige Theologen, auch Christen dieser Zeit noch interessiert. Die Entfremdung ungezählter gläubiger Christen gegen das kirchliche Leben, speziell gegen das Bußsakrament sind in Verbindung mit dieser Frage zu sehen. Daß manche ältere Christen beider Konfessionen unter der „herkömmlichen" verkürzten sexualethischen Sicht, wie sie K. dokumentarisch-kritisch dargestellt und abgelehnt hat, heute noch persönlich leiden, kann und soll nicht bestritten werden.

Münster/Westf. Wilhelm Heinen

Neumann, Johannes: **Synodales Prinzip.** Der größere Spielraum im Kirchenrecht. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1973). 117 S. (Kirche im Gespräch) kart.-lam. DM 12.50

Der bekannte Tübinger Kanonist, den wir hier nicht mehr eigens vorzustellen brauchen, legt mit seinem gut dokumentierten Büchlein einen umfassend angelegten Diskussionsbeitrag zur ständig aktueller werdenden Frage nach der sogenannten „Demokratisierung" der Kirche vor. Wie der Verlag mitteilt, soll es sich dabei um „kein utopisches Modell jenseits des gültigen Kirchenrechts" (was immer man darunter verstehen mag) handeln, sondern um den aufgrund historischer Studien gewonnenen Aufweis eines „noch auszuschöpfenden Spielraums des bestehenden Rechts". Dieses Ziel, welches in sich, wie jedem, der die gegenwärtige Gesamtsituation der Kirche und ihres Rechtes überhaupt noch aufmerksam genug mitzuverfolgen geneigt ist, einleuchten wird, ein bestimmtes, von allen Arten der innerkirchlichen „Revolution" und „Systemveränderung" abgehobenes Programm darstellt, hat der Vf. erreicht.

Er weist ebenso nüchtern wie geduldig auf die lange und legitime Tradition des „synodalen Prinzips" hin (Konzilien, Synoden, Kollegialorgane), die ja allzu oft von der gerade herrschenden „monokratisch-hierarchischen" Disziplin und ihrer Ideologisierung mißachtet werden durfte, und stellt fest, daß der vom Vaticanum II eingeleitete „Synodalisierungsprozeß" aus so stark eigenkirchlichen Quellen lebe, daß man ihn nicht leichtfertig mit den Tendenzen zur Fundamentaldemokratisierung der Gesellschaft von heute in einen Topf werfen könne (89ff.). Beachtenswert (für alle innerkirchlichen Gruppen, die Bischöfe nicht ausgenommen!) sind die Hinweise des Vf. auf das Fehlen einer institutionalisierten Opposition in der Kirche, auf den Mangel an Fraktionen oder auf die beinahe durchgängige Abwesenheit echter Mitbestimmung seitens nicht-episkopaler Gremien. Die derzeit hierzulande unternommenen Versuche, hier Abhilfe zu schaffen, bezeichnet der Vf. zu Recht als zu „restaurativ, zu phantasielos, zu wenig realitätsbezogen" (92). Ob sich nun aber die von ihm gemachten Vorschläge zur Straffung des ins Uferlose laufenden und den einzelnen Engagierten ohnehin mehr und mehr überfordernden „Rätesystems" durchsetzen werden, bleibt fraglich. Zu wünschen wäre es jedenfalls, zumal sie, wie der Vf. immer wieder betont, keine „Neuerung" darstellen, sondern alte Traditionen der Gesamtkirche reaktivieren. Aber, wie gesagt, es kommt auf allen Seiten darauf an, die Chance der Evolution zu ergreifen, will man nicht eines Tages mit einer viel durchgreifenderen Umwandlung der bestehenden Verhältnisse in der Kirche konfrontiert werden.

Münster/W. Horst Herrmann

Dombois, Hans: **Kirche und Eherecht.** Studien und Abhandlungen 1953–1972. – Stuttgart: E. Klett (1974). 386 S. (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft, B 29) Lw. DM 42,–

Hans Dombois, auf dessen bedeutendes Werk „Hierarchie. Grund und Grenze einer umstrittenen Struktur" (Freiburg-Basel-Wien 1971) an dieser Stelle bereits mehrfach und mit Nachdruck hingewiesen wurde, weil es auch die katholische Theologie befruchten kann, legt nun mit seinen „Studien und Abhandlungen" zum Eherecht ein Buch vor, das einen ziemlich zwiespältigen Eindruck hinterläßt. Zum einen besticht die Fülle des dargebotenen Materials (Geschichte des weltlichen und kirchlichen Eherechts, Institutionenproblem, Reform des Personenstandsgesetzes, Tridentiner Dekret „Tametsi", Mischehenproblem, Rezensionen eherechtlicher Literatur, Ehescheidungsrecht, orientalisches Kirchenrecht, Geschichte der Familienrechtskommission der EKD, Zerrüttungsprinzip im Ehescheidungsrecht der Bundesrepublik), andererseits scheint Vf. der Gefahr nicht völlig entgangen zu sein, die eine Sammelveröffentlichung zumal eigener Werke nun einmal mit sich zu bringen pflegt. Die Absicht (und die Kraft?) zu systematischer Darstellung fehlt jedenfalls – und dieser Mangel läßt sich auch nicht durch das gutgemeinte Vorwort ersetzen, welches kaum einleuchtende Gegengründe anzuführen sucht.

So wird der Leser – bei all seinem Informationsbedürfnis (welches im übrigen wieder nicht gar so groß ist, wie Vf. anzunehmen bereit ist) – auf sich selbst und seine eigene systematische Vorstellungswelt zurückgeworfen und muß sich schließlich gestehen, daß er vieles anders – oder gar nicht – gemacht hätte. Die Gliederung etwa der Hauptteile I–IV wäre ihm in der Reihenfolge IV (Gesamtdarstellungen), I (Eheschließungsrecht), II (Mischehe) und III (Ehescheidungsrecht) verständlicher und adäquater erschienen; der Beitrag „Zur Geschichte des weltlichen und kirchlichen Eheschließungsrechts" (19–71), welchen Vf. an die Spitze seiner Sammlung stellt, überschreitet durch seine seitenlange wörtliche Zitation aus (im Gegensatz zur Annahme auf 59) bekannten Werken die Schwelle des Zumutbaren und macht den Leser nicht eben geneigt für die weiteren Ausführungen. Einen weiteren gravierenden Mangel stellt die fast völlige Abwesenheit von modernerer Theologie und Kirchenrechtswissenschaft dar: auch wenn man seine Sammlertätigkeit mit dem Jahre 1972 enden lassen will, so müßte man doch die neueren dogmatischen und kanonistischen Auffassungen (etwa zur Frage der Unauflöslichkeit der Ehe und ihrer juristischen „Schieflage") berücksichtigen, zumal gerade auf katholischer Seite in der eherechtlichen Diskus-

sion eine Berufung auf K. Mörsdorf nun doch wohl schon lange nicht mehr ausreicht. Demgegenüber freut man sich allenfalls über viele Sätze des kritischen Verfassers (68, 160, 312), die der sterilamtlichen römisch-katholischen Ehelehre von einem Kenner der Verhältnisse ins Stammbuch geschrieben worden sind. Gleichwohl ist – gerade auf dem Hintergrund früherer Veröffentlichungen – eine Chance vertan.

Münster/W. Horst Herrmann

Raming, Ida: **Der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt.** Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung? Eine rechtshistorisch-dogmatische Untersuchung der Grundlagen von Kanon 968 § 1 des Codex Iuris Canonici. – Köln, Wien: Böhlau 1973. XVIII, 232 S. br. DM 28.–

Die Untersuchung gliedert sich in einen rechtshistorischen (5–200) und einen dogmatischen Teil (201–221). Zunächst werden die Grundlagen von Kanon 968 § 1 des Codex Iuris Canonici, insofern sie im Corpus Iuris Canonici vorliegen, besprochen: Dies im Blick auf das Decretum Gratiani (7–119) und dann auf das Dekretalenrecht (120–166). Der dogmatische Teil behandelt das Argument der traditionellen Amtsauffassung für den Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt (201–206) und schließt hernach die Kritik an (206–221).

Hinsichtlich des Decretum Gratiani nimmt naturgemäß die Frage nach den von Gratian gesammelten Quellen weiten Raum ein (7–40). Was das Urteil Gratians über die Möglichkeit einer Ordination der Frau angeht, wird festgestellt, daß es unklar bleibe, ob er das non posse provehi als Auswirkung eines nur kirchlichen Gesetzes oder als Folge einer göttlichen bzw. unveränderlichen, apostolischen Anordnung ansieht. Einige Bemerkungen im Kontext schienen eher auf die zweite Möglichkeit hinzudeuten (41). Die Grundlagen für die Minderbewertung der Frau bei Gratian, welche wiederum als Ursache der Rechtsbeschränkung dargetan wird (43–74), ergaben sich – abgesehen von paulinischen Aussagen – aus der Auffassung der Kirchenväter und dem römischen Recht (53). Hier erfahren besondere Aufmerksamkeit die „Quaestiones Veteris et Novi Testamenti", die im Anschluß an Kap. 13 der Quaestio 5 der Causa 33 besprochen sind (54ff.). Zu Recht werden sie dem sog. Ambrosiaster zugeschrieben (55). Insgesamt hat diesem die Autorin krasse Abwertung der Frau und schwere Unterdrückung zum Vorwurf gemacht (59 vgl. 225). An nicht wenigen Stellen später wird auf ihn erneut rückverwiesen (z. B. 85, 106–108, 163, 165, 166, 188f.).

Und die spätere Bezugnahme auf diese Seiten 44–62 (durch 225) zeigt, wie gerade diese Passagen als entscheidend gelten.

Die Autorin unterläßt es allerdings, andere Äußerungen des Ambrosiaster einzuordnen. So versäumt sie, etwa den Satz zu besprechen: „In eo tamen distat quia mulier consubstantiva (consubstantialis) viro est;..." (Comm. Eph. 5, 24); oder den andern: „Unius substantiae quidem sunt vir et mulier, et in anima et in carne..." (Qu. 24). Es werden vielmehr diese Gegengründe einfach gewertet mit der (aus P. Mikats Besprechung zitierten) Bemerkung, „daß die andern Quellenbelege aus den Schriften des Ambrosiaster" einen Schluß auf die Gleichberechtigung der Geschlechter in keiner Weise rechtfertigen (59). Damit drängt sich die Frage auf, wo die Fehlinterpretation liegt. Daß die grundlegende Lehre des christlichen Glaubens über die Gleichheit aller in Christus, wie auf dem Gebiet des Sklavenwesens, so auch hier den Beginn einer Reform in der ganzen zivilisierten Welt bedeutete, müßte jedenfalls in Anschlag gebracht werden.

Ergebnis intensiver, harter Arbeit z. T. an Handschriften ist der Abschnitt, der sich mit der Behandlung des Dekretbuches durch die Dekretisten befaßt (78–119). Es werden besprochen: Paucapalea, Rolandus Bandinelli, Rufin, Stephan von Tournay, Johannes Faventinus, die Summa Parisiensis, die Summa Monacensis, Sighard von Cremona, Simon von Bisiniano, Robert von Flamesbury, Johannes Teutonicus, Guido von Baysio und natürlich Huguccio (dieser von 102 bis 109). Huguccio, dem allgemein und, wie sich mehrfach zeigt (z. B. 135, 165), auch in vorliegender Untersuchung eine Schlüsselstellung eingeräumt wird, ist mit Bezug auf Ambrosiaster besonders berücksichtigt: Die Autorin orientiert sich dabei an den Hss München lat. 10247 und Vatikan lat. 2280. Eine kurze Überprüfung des Ms. Bambergense Can. 41 ergibt, daß die Hss unbedeutend differieren.

Wenn zusammenfassend (162–164) von den Dekretisten gesagt wird, daß sie sich im wesentlichen der Lehrmeinung Gratians anschließen, trifft dies zu. Mehrere Dekretisten äußern sich ausführlicher über das Diakonissenamt sowie zur Frage der Ordination der Frau überhaupt (162). Eine eigentliche Begründung für den Ausschluß der Frau vom Ordo finde sich in der dekretistischen Literatur eben bei Huguccio (102–109).

Zum Dekretalenrecht werden als dessen wissenschaftliche Bearbeiter Raymund von Peñaforte, Goffred von Trani, Innozenz IV. (vormals Sinibald von Fiesco), Bernhard von Botone, Henricus de Segusio (Hostiensis), Aegidius Bellamera, Johannes Andreae, Petrus de Ancharano, Antonius de Butrio, Nicolaus de Tudeschis gehört (120–165).

Michael Müller, der in seiner Diss. in ähnlicher Weise für die Frage der Weiheirregularität ex defectu perfectae lenitatis die Dekretisten durchgearbeitet hatte und sie in seinem letzten Werk für die Sexualethik auswertete, stellte den Sexualpessimismus Augustins mit den starken negativen Nachwirkungen deutlich genug heraus (vgl. dessen Buch „Die Lehre des hl. Augustins von der Paradiesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin", Regensburg 1954). Er sah jedoch nach langen Studien über Franz von Sales die Frage eingebettet in das Problem der Differenziertheit von Mann und Frau (Die Grundlagen der katholischen Sexualethik, Regensburg 1968, 78–123).

Ein über die Seiten 166–200 sich erstreckender Exkurs enthält exegetische Bemerkungen zum (patristischen) Schriftbeweis für die Unterordnung der Frau: Dabei wird auch kurz die Frage nach dem Einfluß der Lehre von Christus als dem zweiten Adam gestreift (186 Anm. 91).

Bei allem Engagement, mit dem das Anliegen von der Verfasserin angegangen wird, ist die Sachlichkeit teilweise stark von der Emotion überlagert. Daß dabei die Grenzen der Gerechtigkeit respektiert würden, wäre zu wünschen.

Im übrigen zeigen z. B. die Auseinandersetzungen um das Beauftragungsgesetz innerhalb der evangelischen Landeskirche Bayerns und um die Frauenordination, wie auch die früheren Vorgänge in der Schwedischen Kirche und die Reaktion der Anglikanischen Hochkirche, daß Kritik nicht isoliert gegen die Haltung der katholischen Kirche (227ff.) aufkommen kann. Man wird sich auch am Worte des Kirchenvaters Augustinus orientieren müssen (vgl. Rheinischer Merkur vom 22. 2. 1974, 29): „In der Kirche gilt nicht, was ich sage, was du sagst und was jener sagt. Sondern hier gilt: Das sagt der Herr". Damit, daß eine Bereitschaft zur Emanzipation der Frau und zur Bildung partnerschaftlicher Lebensformen zwischen Männern und Frauen (231) verlangt wird, ist demzufolge sicherlich nicht die letzte Antwort in dieser Frage gegeben. Bleibt schließlich anzumerken, daß die Synode der deutschen Bistümer sich im Mai 1974 mit der Frage befaßt, jedoch keine Entscheidung gefällt hat.

Bamberg Othmar Heggelbacher

Kroeger, Matthias: **Themenzentrierte Seelsorge.** Über die Kombination klientzentrierter und themenzentrierter Arbeit nach Carl R. Rogers und Ruth C. Cohn in der Theologie. – Stuttgart: W. Kohlhammer (1973). 222 S. (Urban-Taschenbuch, T-Reihe, B 605) kart. DM 12.–

Ein zentrales Problem gegenwärtiger Seelsorgetheorie und -praxis ist die Frage nach dem Verhältnis von „Spiegeln" und „Verkündigen". Das soll besagen: Einerseits hat sich – insbesondere für die beratende Seelsorge – die durch C. R. Rogers begründete Methode der klientzentrierten Gesprächsführung, kurz „Spiegeln" genannt, als äußerst hilfreich und weiterführend erwiesen. Andererseits fordert die Rezeption einer solchen Methode die Frage heraus, ob die Seelsorge es bei Einfühlung, Zuwendung, Verstehen u. a. belassen kann, ob sie also den Aspekt der „Verkündigung", der im traditionellen Seelsorgeverständnis vielleicht überpointiert worden ist, nun einfach vernachlässigen darf. Identitätskrisen in der Seelsorge belegen, daß es sich bei diesen oder ähnlichen Fragen keineswegs um ein Thema handelt, das bloß akademisch relevant ist. Zwar ist zunächst einmal die pastoralpsychologische Grundlagenforschung angesprochen und gefordert; plausible Lösungsmodelle dürften jedoch nur dann zu finden sein, wenn man von Anfang an alle Betroffenen in den Diskurs miteinzubeziehen versucht.

Einen – zum größten Teil überzeugenden – Beitrag in diese Richtung leistet das Buch von M. Kroeger. Nach Überzeugung des Vf.s kann die Differenz zwischen „Spiegeln" und „Verkündigen" überbrückt werden, wenn man die Methode der klientzentrierten Gesprächsführung nach C. Rogers mit der Themenzentrierten Interaktionellen Methode (TZI) nach R. Cohn kombiniert. Allerdings bedeutet das nicht, daß damit bloß ein Mittel an die Hand gegeben wäre, nun doch wieder theologische „Ergebnisse" in die Seelsorge einzubringen. Vielmehr macht gerade die TZI deutlich, daß – zumal theologische – Themen sinnvoll nur in einem Prozeß der Selbsterfahrung und des gemeinsamen Erfahrungsaustausches zur Sprache kommen können. Das gilt nicht nur

für die seelsorgerische Praxis, sondern muß auch für die theologische Arbeit und das Verständnis von Theologie Konsequenzen zeitigen. Diese aufzuspüren und nachzuvollziehen, ist zentrales Anliegen des Vf.s. Entsprechend lädt er den Leser ein, in einen Prozeß der Selbsterfahrung einzutreten, die eigene theologische Grundeinstellung durchzuklären.

Es werden also die Methoden der Gesprächsführung nicht nur ausführlich erläutert und theologisch reflektiert; sondern Vf. schreibt in einer Art und Weise, die es dem Leser ermöglicht, schon während der Lektüre diese Methoden einzuüben (was allerdings, wie ausdrücklich betont wird, ein Training nicht voll ersetzen kann). Zwar bedingt ein solches Vorgehen, daß die angedeutete Grundlagenproblematik nicht systematisch abgehandelt werden kann, doch leistet dieses Buch zu deren Klärung einen nicht unwesentlichen Beitrag. Viel von dem, was bisweilen nur angerissen wird, ist wert, daß es Beachtung findet und weiterdiskutiert wird, insbesondere die gelungene Verknüpfung von philosophisch-anthropologischer, psychologisch-sozialwissenschaftlicher und theologischer Fragestellung.

Nicht zuletzt vermittelt das Buch wertvolle Anstöße für die Studienreformdiskussion: Wie soll jemand Prozesse gemeinsamen Erfahrungsaustausches und theologischer Urteilsfindung einleiten können, wenn er dieses während seiner Ausbildung nicht gelernt und erlebt hat?

Münster Norbert Mette

Gruppendynamik in der kirchlichen Praxis. Erfahrungsberichte. Hrsg. Karl Wilhelm Dahm und Hermann Stenger. – (München/Mainz): Kaiser/Grünewald (1974). 258 S. (Gesellschaft und Theologie. Abt.: Praxis der Kirche. Nr. 16) Snolin DM 26.–

Als Versuch, einen ersten (sieht man von O. Betz, F. Kaspar, Die Gruppe als Weg, 1973, einmal ab) Überblick über Anwendungsbereiche gruppendynamischer Methoden und Verfahren in sehr verschiedenen Feldern kirchlicher Pastoral zu bieten, teilt dieser Sammelband die Schwierigkeit ähnlicher Publikationen, über Erfahrungsberichte einen bewertbaren Gesamteindruck zu vermitteln.

Was dem einzelnen Autor bzw. Autorenkollektiv nicht anzulasten ist, muß als Kritik am Gesamt angemeldet werden: Fehlen der notwendigsten Differenzierungen bezüglich dessen, was als sog. „Gruppendynamik" gegenwärtig eben nur noch unwissenschaftlich und populär so bezeichnet werden kann. Der Stand der Methodendifferenzierung (z. B. Encountergruppen, Psychodrama, Sensitivity-Training, gruppendynamische und Organisationslaboratorien; von den notwendigen Abgrenzungen zu den vielfältigen Methoden der Gruppenpsychotherapie ganz abgesehen) schlägt sich nicht nieder, die Frage, warum gerade diese (etwa die themenzentrierte interaktionelle Methode nach R. Cohn; im Schwerpunkt Kleingruppen-Methoden) in der ersten Phase der Adaption auf kirchliche Praxis übernommen werden und nicht andere, bleibt unreflektiert, und zwar auch im Einzelbeitrag. (Daneben ist die Aufnahme eines Erfahrungsberichts über Supervision allenfalls geeignet, die Begriffsverwirrung noch zu vergrößern).

Wäre nicht die bemerkenswert übersichtliche und sachlich fundierte Einleitung von Karl-Wilhelm Dahm, der Versuch eines Überblicks müßte als allzu selektiv, willkürlich und damit mißglückt bezeichnet werden.

Die beiden weiteren systematischen Beiträge von Arnd Hollweg (und zwar nur sein Versuch einer ansatzweise theologischen Integration) und Hermann Stenger weisen an Teilaspekten der Berührungspunkte gruppendynamischer und pastoraler Praxis eher das Dilemma auf, als es bereits anzugehen: die Notwendigkeit einer wissenschaftstheoretischen, ideologie- und methodenkritischen Auseinandersetzung zwischen systematischer und praktischer Theologie auf der einen und dem komplexen interdiziplinären Forschungsgebiet „Gruppendynamik" auf der anderen Seite, dessen methodologische Situation in den entsprechenden Wissenschaften selbst als unterentwickelt gilt. Gerade dieser Tatbestand gerät aus dem Blick, wenn man die Erfahrungsberichte liest: von naiv-methodenverliebter Pragmatik bis zu euphorischer Stein-des-Weisen-Mentalität bewegen sich die Berichte auf sehr unterschiedlichem Niveau methodologischer Reflexion, in der Tendenz sind sie insgesamt wenig methodenkritisch.

Am Beitrag von Karl Frielingsdorf („Gruppendynamische Arbeit mit Theologiestudenten") zeigt sich diese Problematik exemplarisch für viele andere: der pragmatisch-rezeptologische Einsatz von methodischen Elementen (Übungen, Strukturierung) gerät in diametralen Widerspruch zur Gesamtintention gruppendynamischer Methodik, dem Lernen am und aus dem Prozeß einer Gruppe; die eigentlich problematischen Aspekte (Indikation für eine bestimmte Strukturierung aufgrund einer bestimmten Situation oder Prozeßsequenz; Probleme des timing, u. ä.) geraten gar nicht in den Blick. Gruppendynamisches Repertoire als subtile Steuerungsmöglichkeit in Richtung des vom „Dozenten" gesetzten und intendierten Lernzieles. Bessere Angriffspunkte kann man denen, die das Manipulationspotential, die politische Folgelosigkeit gruppendynamischer Verfahren kritisieren, kaum bieten! –

Die Aporie des Rezensenten bleibt: die Kritik trifft einen Teil der Erfahrungsberichte (u. a. über Vikarausbildung, Religionslehrerfortbildung, Schulung von Mitarbeitern in der Jugendarbeit, Training für kirchliche Führungskräfte, Militärpfarrer) nicht als solche. Als Dokumentationen über neue Formen der Praxis haben sie ohne Zweifel ihren Wert für Erfahrungsaustausch und Auseinandersetzung, Modellwert gar dort, wo der Bericht bereits fundierte reflektierte Praxis und interdisziplinäre Reflexion eines Gruppendynamiker- bzw. Berater-Teams verrät, wie im Falle der Darstellung der Betheler Kurse für klinische Seelsorge (CPT). Erfahrungsaustausch von reflektierenden Praktikern auf dieser Ebene anzuregen, könnte eine wichtige Funktion dieses Buches sein. Wenn es daneben die Gefahr deutlich gemacht hätte, daß Gruppendynamik sowohl als Erlösungsreligion wie auch als Ausrüstungsrequisit kirchlich-pastoraler Bauchladenhändler mißverstanden werden kann, hätte es eine weitere wichtige Aufgabe erfüllt: Anregung zu weiteren Versuchen zu sein, sozialwissenschaftliche Erkenntnisse für die Praxis pastoralen Handelns als zugleich diakonischem und gesellschaftlich-innovatorischem Handeln anwendbar zu machen.

Münster Hermann Steinkamp

Bistum St. Gallen 1990. Leitbilder für die Dekanate des Bistums St. Gallen im Jahr 1990. (St. Gallen: Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut 1973.) (Arbeitsbericht Nr. 22, April 1973) kart.

Wie Kirche in der Zukunft sein kann, ist angesichts einer sich wandelnden Welt eine Frage, der sich die Kirche stellen muß, wenn sie nicht an Relevanz für die Menschen verlieren will. Wenn sie Kirche der Zukunft sein will, müssen die Herausforderungen der Zeit erkannt und angenommen werden. Auch Kirche kann sich nicht einfach in der Zeit getrieben vorfinden, sondern muß dem Kommenden entgegenschauen und die Zukunft der Welt und damit auch ihre eigene Zukunft mitgestalten.

Dazu ist bewußte Planung notwendig. Durch solch einen Entwurf muß aus dem Fächer der Entwicklungsmöglichkeiten ein Ziel ausgewählt und zur gestalteten Zukunft gemacht werden. Planung führt so aus der passiven Haltung des Anpassens zur vorausschauenden Aktivität aus der Hoffnung des Glaubens heraus. Kirche ereignet sich nicht als alternativloser Rückblick auf frühere Anpassungen, sondern als Sendung, indem sie zur Weltwirklichkeit die Realität einer Utopie der Liebe schafft. Dazu sind aber ausdrückliche Vorstellungen über die zeitgemäße Sozialform, über die inneren und äußeren Strukturen der Kirche unumgänglich.

Das Schweizerische Pastoralsoziologische Institut hat bereits 1970 in seinem Arbeitsbericht Nr. 8 „Kirche 1985" eine hervorragende Bestandsaufnahme der Bedingungen kirchlichen Wirkens in der Schweiz als Ausgangspunkt für Prospektivstudien zusammengetragen. Mit dem darauf aufbauenden Bericht 22 „Bistum St. Gallen 1990" werden die Gegebenheiten eines Bistums detailliert untersucht und aus den Strukturen und Trends werden für zwölf vorgeschlagene Dekanate Leitbilder zu entwickeln versucht.

Bezeichnend für den Grundtenor der Untersuchung ist, daß sie als ersten Anlaß für die kirchliche Planung die Notwendigkeit einer Antwort auf das mit der abnehmenden Priesterzahl gestellte Manpowerproblem sieht, wie auch die Initiative zur Untersuchung von der Stelplankommission des Bistums ausgegangen ist.

Nachdem ein Seelsorgekonzept skizziert wird, das Zielvorstellungen und die jeweiligen Aufgaben der verschiedenen Seelsorgsebenen wie auch den Personalbedarf aufzeigt, wird aus der Darstellung und der Prognose der sozialen und wirtschaftlichen Entwicklungen für jedes der zwölf vorgeschlagenen Dekanate der Seelsorgeeinsatz im Jahre 1990 in einem Einsatzmodell ermittelt und dargestellt. Der Bericht läßt jedoch die Form der Rekrutierung dieser Seelsorger offen. Ebenso gibt der Gebrauch des Begriffs Seelsorger für Priester und Laien im Seelsorgsdienst keine klare Rollenumschreibung wieder. Hier scheinen absichtsvoll Entscheidungen offengelassen worden zu sein, womit allerdings auch

ein Verzicht auf die Wahl von Alternativen verbunden ist, der die Planungsdurchführung in Bereiche der Unbestimmtheit bringen kann, weil nicht alle Gegebenheiten und Einsatzfaktoren klar umschrieben sind. Der Mut zur geistigen Mobilität, der zu jeder Planung gehört, hätte hier weiter gehen können.

Auch die Entscheidung für eine vornehmlich versorgende Seelsorge über die kirchliche Organisation als Sozialform des Glaubens scheint aus Machbarkeitsgründen der Zahl der möglichen Alternativen nicht weit genug nachgegangen zu sein. Kirchliche Planung gerät so leicht zu einer Extrapolation des Vorhandenen, die lediglich einige veränderte Bedingungen berücksichtigt. Für eine Planung auf 1975, die kurzfristige Realisierung anstreben muß, mag das angehen. Ob jedoch Kirche 1990 sich allein aus Modifikationen des Herkömmlichen ableiten läßt oder ob die Planung für die Kirche am Vorabend des 3. Jahrtausends nicht auch eine Art Take-off, eines weitergehenden Umschwunges der Sozialform des Glaubens mitberücksichtigen müßte, wäre eine Entscheidung, die aufgrund der vorliegenden religionssoziologischen Forschung vor jeder Planung getroffen werden müßte.

Kirchhellen-Grafenwald Egon Golomb

Bringemeier, Martha: **Priester- und Gelehrtenkleidung.** Tunika/Sutane/Schaube/Talar. Ein Beitrag zu einer geistesgeschichtlichen Kostümforschung. – Münster: Verlag Volkskundliche Kommission des Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe, 44 Münster, Domplatz 23, 1974. XI, 147 S., 60 Abb. (Rheinisch-Westfälische Zeitschrift für Volkskunde, Beiheft 1)

Vergeblich sucht man in der deutschsprachigen kulturgeschichtlichen, theologischen oder volkskundlichen Literatur nach einer Abhandlung zu diesem Thema. Die in der Trachtenkunde und allgemeinen Kleiderforschung besonders bewanderte und durch zahlreiche Veröffentlichen bekannte westfälische Volkskundlerin Prof. Dr. Martha Bringemeier hat diesen Mangel festgestellt und bemerkt, daß eine Kleiderforschung am Wesentlichen vorbeigeht, wenn sie den religiösen Bereich außer acht läßt. Deswegen wandte sie sich in den letzten Jahren intensiv der Kostümkunde des „klerikalen Kleides" zu, d. h. der außerhalb des liturgischen Dienstes getragenen Alltagskleides des Priesters, und untersuchte darüberhinaus die Zusammenhänge zwischen Priester- und Gelehrtenkleidung im Rahmen des abendländischen Kleidungswesens. Der besonderen Landschaftsverbundenheit von Prof. B. entspricht es, daß sie das Thema insbesondere mit Befunden aus dem westfälischen Raum beleuchtet.

Ausgehend von der heutigen Form der „Sutane", die der Form nach eine Tunika, der ursprünglichen Funktion nach ein Untergewand ist, behandelt B. zunächst die Geschichte der Tunika bis zum hohen Mittelalter, dann die Kleidung an den mittelalterlichen Universitäten, die weltliche Kleidung im Aufstand gegen die klerikale Gelehrtenkleidung (14. Jhdt.), die „Schaube" als Protestkleid der Reformation, die Gelehrten- und Priesterkleidung nach der Reformation, den Vorrang der „Mode" und das Ende der Universitätstrachten im 18. Jahrhundert, das Weiterbestehen der Sutane und die neue Professorenkleidung nach der Französischen Revolution und dann die „Soutanelle" als priesterliche Tageskleidung im 19. Jahrhundert. Das Schlußkapitel bietet einen zusammenfassenden Rückblick auf die charakteristischen Merkmale der klerikalen Kleidung und berührt das Problem des in der Gegenwart zunehmenden Verzichtes vieler Priester – selbst bei offiziellem Auftreten in der weltlichen Öffentlichkeit – auf eine Kleidung, welche die Bindung der Persönlichkeit an Priesteramt, Kult und Liturgie überhaupt noch kenntlich macht.

Der Zugang zum Quellenmaterial für diese Untersuchung war außerordentlich schwierig, da in Deutschland solches noch nie gesammelt wurde. Gründliche Erfahrungen im Gesamtbereich der Kleidungsforschung und in theologischen, kirchlichen, kulturellen, gesellschaftlichen und wissenschaftsgeschichtlichen Zusammenhängen waren nötig, um die aufgefundenen Quellen bezüglich Form, Funktion und Sinn der erwähnten Kleidungsstücke zu erschließen. Die Verfasserin ist sich bewußt, daß ihre Ausführungen noch keine letzten Aussagen sind und besonders in regionaler Hinsicht noch mancher Ergänzung bedürfen. Sie versteht ihre Arbeit vor allem als Anstoß zu weiteren Forschungsbemühungen.

Es ist anregend und dankenswert, daß dem Werk ein Anhang mit Quellentexten vom 8. bis 20. Jahrhundert, ein Verzeichnis mit kurzer Beschreibung der erwähnten Kleidungsstücke und ein weiterführendes Literaturverzeichnis beigegeben sind.

Die Arbeit ist ein ertragreicher Vorstoß in unerforschte Bereiche. Sie bietet mehr als eine sorgfältige, reiche und im Hinblick auf jüngste Protestaktionen gegen Standestracht, Sutane und Talar recht interessante Dokumentation. Über die sachkundlichen Informationen hinaus vermittelt sie überraschende Einblicke in wesentliche geistesgeschichtliche Zusammenhänge. Sie berührt auch den theologischen Bereich nicht nur im Randbezirk etwa der Religiösen Volkskunde. Insofern die Kleidungsfrage das kirchliche Amtsverständnis, die Wertung von Kult und Liturgie, die priesterliche Selbstachtung und Ansprüche der kirchlichen Gemeinde betrifft, bietet diese Arbeit einen sehr beachtenswerten Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion wesentlicher theologischer Fragen.

Paderborn Georg Wagner

Härdelin, Alf: **Aquae et vini mysterium.** Geheimnis der Erlösung und Geheimnis der Kirche im Spiegel der mittelalterlichen Auslegung des gemischten Kelches. – Münster: Aschendorff (1973). XV, 140 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 57) kart. DM 28.–

Der nicht gerade werbewirksame Titel des Buches „Aquae et vini mysterium" sollte keineswegs davon abhalten, sich mit einem interessanten Thema der Theologiegeschichte zu beschäftigen, das seine Wellen bis in die Gegenwart schlägt. Es geht dabei um die in der christlichen Kirche bei der Eucharistiefeier übliche Verwendung des „gemischten Kelches", d. h. der Beifügung von Wasser zum Wein und die daraus resultierenden Allegorien. Um es gleich zu Beginn zu sagen: solche und ähnliche Probleme haben in der Kirche oft zu erheblichen Auseinandersetzungen geführt, denken wir als ein weiteres Beispiel etwa an die Frage gesäuertes – ungesäuertes Brot (Azymenstreit) u. ä.

Man kann sagen, daß sich an der Nichtbeachtung oder Beachtung und betreffs letzterer anhand des „wie" der Deutung solcher Elemente eindrucksvolle Belege hinsichtlich der Stellung einzelner Autoren, Theologenschulen und Epochen zu bestimmten Themen, z. B. zum Eucharistieverständnis, erheben lassen. („Um das Wassertröpfchen sind heftige Kämpfe geführt worden"!)

Vf. stellt nach kurzer Kennzeichnung der ntl. Situation und der Lage in der Anfangszeit der Kirche in einem großangelegten Streifzug die entsprechenden Positionen der Vorscholastik, Frühscholastik und Hochscholastik vor. In einem abschließenden Ausblick geht er auf Spätmittelalter, Reformation sowie Gegenreformationszeit ein und fügt danach verschiedene für die Gesamtbeurteilung beachtenswerte Aspekte an.

Hinsichtlich der Details des Werdegangs ist zu sagen, daß mit Wasser gemischten Wein zu trinken nicht allgemeiner bodenständig-jüdischer Brauch ist. Demgegenüber war dies im hellenistischen (griechischen) Gebiet bzw. dort, wo stärkerer Wein Verwendung fand, weithin üblich. Ob für das Abschiedsmahl Jesu Mischwein zu veranschlagen ist, darüber gibt es unterschiedliche Meinungen. Jedenfalls treffen wir die Sitte im christlichen Herrenmahl recht früh, so daß apostolisches Brauchtum angenommen wird. Diese Position bildet die Basis für die allegorische Deutung folgender Zeit. Dabei ist daran zu erinnern, daß man im westlichen Liturgiegebiet in späterer Zeit allgemein dem Wein bei der Gabenbereitung etwas Wasser zufügte, im Osten jedoch die Haltung nicht einheitlich ist und dort zudem das Zeon-Wasser eine wichtige Rolle spielt.

Die Kirchenväter haben die an sich profaner Praxis entstammende Sitte bald allegorisch gedeutet. Den entsprechenden Ansätzen und zunächst der Weiterentwicklung in der Vorscholastik ist Vf. mit großer Umsicht und bemerkenswertem Fleiß nachgegangen. Die Vorscholastiker sind einerseits sammelnd-rezeptiv, anderseits ergänzen sie und bringen Zusätze sowie neue Zusammenhänge. Als eine Hauptlinie ist die Deutung des Wassers auf das Volk (vgl. Offb 17,15) zu nennen: das Volk (Wasser) verbindet sich mit Christus (Wein) zu vollkommener Einheit. Die andere Perspektive knüpft an das Faktum an: Wasser (und Blut) kamen aus der Seitenwunde Jesu (Joh 19,34). Auf diesem Hintergrund versinnbildet die Mischung von Wein und Wasser unterschiedliche Perspektiven wie: Tod Christi als Quelle der Sakramente, Wein als Inbegriff der Eucharistie, Wasser als Element der Taufe. Nach detaillierten Schilderungen belegt Vf., daß es, speziell bei Paschasius Radbertus († 860) greifbar, zu einer Synthese der Motive kommt. Dabei ist festzuhalten, daß die Wasserbeimischung in dem Sinn als notwendig erachtet wurde (29), daß ohne das Wasser „das Sakrament die Erlösungsidee nicht zum richtigen Ausdruck brachte". Wichtig waren dabei die Grundfragen 1. Verhältnis des Opfers Christi zu dessen Darstellung in der Messe, 2. Eingehen der Kirche in das Opfer Christi und Verbleib darin.

In der Frühscholastik wurden die genannten Positionen vertieft und verarbeitet. Gegenüber der vorigen Stufe („Tradition") ist dabei als neuartiges Element die betont rationale Durchdringung dieser Fragen zu erwähnen. Bemerkt sei, daß die Deutung in den einzelnen Schulen unterschiedliche Akzente hatte.

Für die Liturgie ist einerseits bedeutsam, daß dieses Problem in den Ritus hineinspielt und umgekehrt, daß es sich in den liturgischen Büchern niederschlägt (z. B. Rubriken, Miniaturen), daß

nach und nach Begleittexte zur Mischung aufkommen (Rheinisch-fränkischer Meßtyp), und daß an all diesen Elementen stets bestimmte Entwicklungsströme greifbar werden. Als eine Schicht sei zunächst der Text „De latere Christi exivit sanguis et aqua" (mit Variationen) genannt. Die speziell im römischen Ritus (der anfangs kein Begleitwort kannte) sich einbürgernde Formel „Deus qui humanae" bringt demgegenüber den Aspekt „menschliche Natur" (Wasser) – „göttliche Natur" (Wein) in Christus zur Sprache.

Interessant ist weiter der Hinweis des Vf., daß in der Liturgie auch sonst vergleichbare Mischungen eine Rolle spielen (85ff.): Kirchweihritus, Altarwaschung am Gründonnerstag (bzw. am Karfreitag), Kreuzwaschung am Karfreitag u. ä.

Die Hochscholastik beschäftigt sich in unterschiedlicher Weise mit dem Problem. Einige Theologen gehen darüber hinweg, andere greifen es im Sinne ihrer Vorgänger auf, wieder andere behandeln die Frage des Mischkelches etwa, um daran generelle Fragen, wie beispielsweise „darf man zum von Christus Eingesetzten etwas hinzufügen", zu erörtern!

Da der gesamte Problemkreis in eminenter Weise von theologischen und ekklesiologischen Perspektiven gesättigt ist, wundert es nicht, daß er einerseits in kirchenamtlichen Erklärungen (vgl. Konzil von Florenz betr. der Armenier, 1439; später das Konzil von Trient, 1562) auftaucht, anderseits durch die Reformatoren aufgegriffen wird. Letztere lehnen den Mischkelch ab. Interessant die Begründung Luthers, die freilich ebenfalls allegorisch ist: der ungemischte Kelch ist Ausdruck des reinen Evangeliums.

Hinsichtlich der Entwicklung Spätmittelalter – Neuzeit markiert die Verteidigung des Brauches durch das Tridentinum (136) für die westlich-katholische Liturgie den Schlußpunkt. Als Gründe für die Bevorzugung des Mischkelches wurden angegeben: Christus tat es, der Brauch hat Bezug zur Seitenwunde Jesu und ist Anspielung auf Offb (17,15).

Überblickt man die dargelegten Positionen, so kann man sagen, daß die Frage der Wasserbeimischung im ganzen gesehen nicht als müßige Spekulation betrachtet wurde, sondern als Bemühen, das Geheimnis der Erlösung und das Geheimnis der Kirche zeichenhaft darzustellen zu finden. So gebührt Vf. zunächst einmal Dank, daß er in mühevoller Arbeit die vorhandenen Ansätze, Entwicklungen und Verzahnungen herausgestellt hat. Nicht weniger bedeutsam ist jedoch das andere Ergebnis, welches ein Schlaglicht auf theologische Fragestellung allgemein wirft: Im Magnetfeld eines an sich unbedeutenden liturgischen Brauches rollt sich ein ganzes Kapitel Theologiegeschichte auf. Dabei begegnen uns bei manchen Autoren tiefe spirituelle Gedanken, bei anderen lediglich formelhafte Wiederholungen. Bei einigen zeigt sich das Bemühungen, Eucharistie verständlich zu machen, bei anderen wird der Brauch zum Anlaß für theologische Kontroversen.

Am Schluß (137) bemerkt Vf.: Sorge des (gegenwärtigen) Pastoralliturgikers wird es sein, entsprechende Betrachtungsweisen „heute den Christen in liturgischen Symbolen nahezubringen". Das ist an sich richtig und wünschenswert. Bezogen auf das Thema „Mischwein" möchte Rez. jedoch erhebliche Skepsis anmelden. Bei aller Achtung vor der Geistigkeit früherer Theologen, ihrem Bemühen und Engagement (und natürlich der lobenswerten Arbeit des Vf.!) sowie der Bedeutung echter Liturgiespiritualität, fragt es sich doch, ob Probleme wie Mischkelch u. ä. (vgl. auch oben Azymenfrage) nicht oft mehr Boden für theologische Scheingefechte sind (bzw. dazu wurden) als geistlicher Gewinn. Bei echt personalem Verständnis der Eucharistie als Begegnung mit Christus (der uns einlädt) und der Gemeinde verlieren nämlich Randfragen wie „mit oder ohne Wasser" ohne Zweifel an Gewicht.

Hinsichtlich des Vollzuges erscheint es Rez. hier besser, zunächst einmal auf sinnvolle (regional zu regelnde) Pluriformität zu verweisen, etwa vergleichbar der (nicht unangefochtenen) Position: jüdischer Brauch möglicherweise unvermischt – hellenistischer Brauch vermischt. Daraus könnte von Fall zu Fall evtl. eine taktvolle(!) Allegorie (viel mehr wohl aber nicht) erwachsen. Daneben aber wäre dafür zu sorgen – und darauf sollte das Hauptgewicht gelegt werden –, daß die an sich wertvollen Deutungen (hinsichtlich des gemischten Kelches) der Theologen im Laufe der Geschichte auf das Gesamtgefüge der Eucharistie angewendet würden und im Gesamtgefüge einer lebendigen liturgischen Feier zum Tragen kämen. Dann ist es unnötig, allegorische Deutungen von weither zu holen bzw. einen an sich nebensächlichen Brauch (Kelchmischung) zu überfordern oder zum Schibboleth der Theologen zu machen.

Bamberg Hermann Reifenberg

Köster, Peter: **Der sterbliche Gott.** Nietzsches Entwurf übermenschlicher Größe. – Meisenheim am Glan: Anton Hain 1972. VIII. 184 S. (Monographien zur philosophischen Forschung, begründet von Georgi Schischkoff, Bd. 103) br. DM 32.–

Der erste Teil des Buches gibt eine anthropologische Grundlegung. Da über die Bedingungen menschlicher Größe nicht ohne Besinnung auf die anthropologische Grundfrage nach Ursprung, Wesen und Ziel des Menschen nachgedacht werden kann und der Begriff der Größe an sich unbestimmt ist, wird zunächst eine sachliche und historische Begriffserklärung versucht. Um die Grundintention der Untersuchung abzugrenzen, wird erinnert an das im 19. Jahrhundert in Philosophie und Wissenschaft wieder erwachende Interesse am Menschen und seinem Schicksal, an seiner menschlichen Größe, an den Geniekult und die Idee des schöpferischen Individualismus, an die Evolutionstheorie und die damit verbundene Frage nach der Bildsamkeit des Menschen, an die bei allen Unterschieden gemeinsame Kampfposition zwischen Marx und Nietzsche einerseits und dem Christentum andererseits. Die Tendenz „der Entfesselung des Menschen" und die Richtung, in welcher „der Aufbruch zu neuer Größe" gedacht wird, wird angezeigt.

Der zweite Teil wendet sich jener „Gründungstat des höheren Daseins" zu, die im Werk Nietzsches entworfen wird. Von dieser Grundintention Nietzsches her wird dann die These Nietzsches vom „Tod Gottes" in den ihm zukommenden Zusammenhang gerückt. Die Frage nach dem Tod Gottes gehört bei Nietzsche in den Rahmen seiner Konzeption übermenschlicher Größe. Das Prinzip der Sterblichkeit Gottes zielt auf die höchste Selbstverwirklichung des Menschen. Dieser entscheidende Sachverhalt ist – so K. – bisher in der theologischen Diskussion über das Wort vom ‚Tod Gottes' kaum sichtbar gemacht worden. Es wird weithin übersehen, daß das Gestorbensein Gottes bei Nietzsche Vorbedingung für die intendierte Steigerung ins Übermenschliche jenseits aller Philanthropie, ist, und dieser sterbliche Gott in einem Atemzug mit dem christlichen Gott identifiziert und damit die Unterwerfung unter den diese Identifikation gebieterisch fordernden „klimatischen" Denkzwang vollzogen wird. K. gibt zu bedenken: Der Christ sollte die Frage nach der Allgemeinheit und zwingenden Kraft des Verständnisses vom Gestorbensein Gottes keineswegs für entschieden halten. Er sollte zurückfragen, warum Nietzsche zu diesem Postulat „Gott ist tot" kam.

Damit ist die Grundintention des Buches angegeben. Der dritte Teil des Werkes expliziert, warum und in welcher Weise der zum Kampfplatz des Willens zur Größe umfunktionierte Mensch Scheingefechte gegen den sterblichen Gott führt und auf welche Konsequenzen hin die Grenzziehung zwischen dem bisherigen Menschen und dem Entwurf des Übermenschen verläuft.

K. versucht im vorliegenden Buch seine Vorstellung von dem, was Nietzsches Vision des Übermenschen für den „bisherigen" Menschen bedeutet, darzustellen. Er geht Nietzsches Gedanken über das Wesen der Größe nach bis hin zu jenem Punkt, an dem die Grenze zum christlichen Glauben unübersehbar ins Blickfeld rückt". Dabei ist er sich bewußt, daß beim Herausarbeiten der Trennungslinie zwischen Nietzsches Denken und dem Christentum „letzteres in einer notwendig einseitigen Beleuchtung erscheint. Das erscheint unvermeidbar, will man nicht, wie es in der christlichen Nietzsche-Literatur so oft geschehen ist, umgekehrt Nietzsche in ein theologisches System pressen mit dem Resultat, daß Nietzsche dort nur ein Schatten seiner selbst sein kann." (151) Christliche Nietzsche-Interpreten stellen immer wieder, durchaus zu Recht, aufs neue fest, wie zwielichtig und schief das Bild des Christentums in Nietzsches Schriften gezeichnet wird. K. wehrt sich jedoch – m. E. mit Recht – dagegen, Nietzsches Kampf gegen den Glauben an den christlichen Gott nun einfach als ein Mißverständnis hinzustellen und so zu tun, als ob „die Theologie mit einer klaren Darstellung dieses Mißverständnisses schon genug geleistet habe." (130) Er stellt die Frage, ob nicht Nietzsche „z. B. das Menschenbild des Christentums (also die entscheidenden Aussagen einer theologischen Anthropologie) in wesentlichen Zügen sehr wohl verstanden und dennoch verworfen haben könnte." Um nicht allzu vordergründig und an den entscheidenden Grundfragen Nietzsches und unserer Zeit vorbei zu theologisieren, rät K., über die bloße Mißverständnis-Theorie hinaus mit philologischer und textkritischer Akribie zu unterscheiden zwischen Nietzsches Polemik gegen einen Gottesbegriff, der als der christliche ausgegeben wird, es aber nicht ist, und der einer solchen Polemik immer schon vorausgehenden Entscheidung gegen die Transzendenz und damit gegen den christlichen Gott. Er sagt, diese vorgängige (willentliche) Entscheidenheit, dieses apriori, bildet die eigentliche Wurzel von Nietzsches Atheismus und von

daher ist der zentrale Text der Erzählung vom tollen Menschen als eine folgerichtig auf Macht und Verfügung bedachte szenische Polemik zu verstehen. Der atheistische Kampf wendet sich in all seinen Entscheidungsformen allein gegen jenen Gott, der Macht über den Menschen besitzt. (150) „Sowohl am Schöpfungs- wie am Erlösungsgedanken mißfällt Nietzsche das gleiche Grundverhältnis: dies nämlich, daß Gott als der Aktive und entsprechend der Mensch als wesentlich Empfangender gedacht sind". (153)

Indem K. darstellt, in welcher Weise Nietzsche in radikaler Konsequenz aus diesem Nein zum christlichen Schöpfungs- und Erlösungsgedanken nun vom „erlösenden Menschen", vom schaffenden Menschen" spricht, in welche Aporie die atheistische Größe in Gestalt des Übermenschen hineingerät, wie sich nunmehr „illusionäre Gewalt als Konsequenz des Willens zur Totalverfügung" manifestiert, ist die christliche Theologie in unmittelbarer Betroffenheit vor die Frage nach der „christlichen Alternative zur Gewalt" im Sinne Nietzsches (aber auch Feuerbachs und Karl Marx' wenn auch in anderer Weise) gestellt. Mit dieser Frage nach der christlichen Alternative zur Gewalt entläßt das Buch seinen Leser. Es konfrontiert das Christentum und die Christenheit an der heute zentralen Stelle mit dem Denken unserer Zeit und leistet um des Menschen willen der Anbequemung des Christlichen an die Denkgewohnheiten der Gegenwart Widerstand. Indem es Nietzsche in seiner Gegnerschaft zur theologischen Anthropologie ernst nimmt, weist es auf die alles andere als privaten Konsequenzen bezüglich des Menschseins hin, für das der Glaube die regulative Idee ist. Das Buch entläßt uns mit der Frage, wie eine Kirche des Glaubens, die sich um der Zukunft des Menschen willen nicht als weltlose Macht und geschichtsloses Konventikel verstehen kann, geistig – geistlich nach innen hin und bis in die institutionellen Strukturen nach außen hin gefügt ist. Die Antwort der Christenheit auf die Provokation durch Nietzsche betrifft letztlich nicht die gemeinsame Konfession bezüglich der Lehraussage, sondern ganz entscheidend das Prinzipiell-Christliche einer theologischen Anthropologie in und hinter allen Lehraussagen. Das ist der springende Punkt. Hier fordert die von Nietzsche explizierte Gegenposition die Glaubwürdigkeit eines personalen Bekenntnisses heraus.

Um dieser Kardinalfrage willen sollte auch die Kontroverse um die sogenannte Mißverständnis-Theorie ausdiskutiert werden. In diese Diskussion gehört auch das Problem, ob die im vorliegenden Buch angesprochene Zentralfrage nach der sachgerechten Interpretation des zentralen Textes vom „Tode Gottes" im Abschnitt 125 der „Fröhlichen Wissenschaft" dadurch sachgerecht aufgehellt wird, daß man den Beginn dieses Mißverständnisses geistesgeschichtlich irgendwo in früheren Jahrhunderten, etwa bei Anselms sogenanntem ontologischem Gottesbeweis ansetzt (wie Biser es in seinem Buche „Gott ist tot" versucht), oder ob hinter solcher Explikation der Mißverständnis-Theorie nicht letzten Endes auch noch das Mißverständnis der Theologie Anselms zutage tritt: Mißverständnis des jeweiligen Autors, sei es Nietzsche, sei es Anselm, insofern hier wie dort die existentielle Betroffenheit in der Aussage des jeweiligen Autors fehlt. Es wäre zu wünschen, daß die Auseinandersetzung über diese Frage um der hier in Frage stehenden Sache selbst willen ausgefochten würde. (Zur Kontroverse Biser – Köster, siehe „Theologische Quartalschrift" Tübingen, 2. Heft 1973).

Angesichts der These K.s wäre zu erforschen, ob der Grundimpetus Nietzsches nicht schon bis in die frühen Jugendschriften zurück sichtbar wird, in welcher Weise er dort von Grundströmungen seines Jahrhunderts abhängig ist und wie er auf sie reagiert. Es wäre zu fragen, ob nicht eine Theologie, die ihrerseits die Frage nach den Konsequenzen einer theologischen Anthropologie vernachlässigt, theologisch wieder beim 19. Jahrhundert anknüpft, – was soweit nicht falsch wäre, denn dort werden die von uns nocht nicht genügend beantworteten Fragen gestellt – ohne sich jedoch bei solcher Anknüpfung den radikalen anthropologischen Schlußfolgerungen aus dem religiösen Liberalismus nun theologisch zu stellen. Hier ist der Kampfplatz. Nach Nietzsche kommt die getrennte Christenheit um der Präsenz des Christentums in der Welt willen nicht mehr an der im Glauben gründenden präzisen theologischen Aussage vorbei, wie es denn nun um die christlich zu verantwortende Macht und Herrlichkeit des Menschen bestellt ist, um eine theologische Anthropologie, die sich nicht ins Konventikalhaft-Private zurückbildet.

Siegen Karl Klein

Plessner, Helmuth: **Philosophische Anthropologie.** Lachen und Weinen. Das Lächeln. Anthropologie der Sinne. Hrsg. und mit einem Nachwort von Günter Dux. – (Frankfurt a. M.): S. Fischer (1970). 350 S. (Conditio Humana. Ergebnisse aus den Wissenschaften vom Menschen) kart. DM 24.–

Einiges spricht dafür, heutzutage eine Renaissance der Anthropologie zu konstatieren. Die Ursachen dafür sind vielfältig, sie hängen wohl nicht zuletzt mit einer neuen Epoche der Ent-Ideologisierung zusammen, in die wir nach den stürmischen sechziger Jahren anscheinend wieder eintreten. Der Zweifel an den Systemen, welcher Spielart auch immer, wächst: der Faktor Mensch scheint doch widerborstiger und weniger manipulierbar zu sein, als mancher moderne Schwärmer und Utopist angenommen haben mag. Da liegt es nahe, auf die Anthropologie zurückzugreifen und von einer wissenschaftlichen Analyse des Menschen Abhilfe aus solchen Schwierigkeiten zu erwarten.

Die Aktualität der Anthropologie zeigt sich nicht zuletzt an zwei in Festschriften eindrucksvoll dokumentierten Jubiläen: Unter dem Titel „Sachlichkeit" haben Günter Dux und Thomas Luckmann im Westdeutschen Verlag eine Festschrift zum 80. Geburtstag Helmuth Plessners herausgegeben; „Standorte im Zeitstrom" ist der Titel der Gehlen-Festschrift, die zu seinem 70. Geburtstag, hrsg. von Ernst Forsthoff und Reinhard Hörstel, im Athenäum-Verlag erschienen ist. Die Gleichzeitigkeit dieser Jubiläen und der sie feiernden Festschriften ist symptomatisch: hat doch die deutsche philosophische Anthropologie in der Nachfolge Schelers wie in der Distanzierung von ihm mit den Arbeiten Plessners und Gehlens begonnen – was dann prompt einen Prioritätsstreit zur Folge hatte, der bis heute nicht bereinigt ist.

Unter dem etwas zu ausgreifenden Titel „Philosophische Anthropologie" sind in der Reihe Conditio Humana des Fischer Verlages drei Arbeiten Helmuth Plessners erschienen: „Lachen und Weinen", 1941 zum erstenmal erschienen, die neun Jahre später entstandene Abhandlung „Das Lächeln", sowie als Erstdruck die „Anthropologie der Sinne". Auch dieser Band ist übrigens eine Art „Festschrift", hat doch Plessner dessen Beiträge Otto Klemperer zum 85. Geburtstag gewidmet.

Ich beschränke mich hier auf einige Hinweise zu der einzigen Originalpublikation des Bandes, der „Anthropologie der Sinne". Vorarbeiten liegen natürlich in der 1923 publizierten Schrift Plessners „Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes" vor, andere Beiträge in dieser Richtung sind die Abhandlungen „Sensibilité et raison" (Recherches philosophiques, 1936/37), „Über die Verkörperungsfunktion der Sinne" (Studium Generale, 1953) und „Sprachlose Räume" (Neue Rundschau, 1968). Plessner geht es um eine „von den traditionellen Kategorien der Ästhetik freie Analyse der Sinne", eben eine „Ästhesiologie", die im übrigen sich nicht nur von der traditionellen Ästhetik, sondern von der etablierten Philosophie überhaupt absetzt, da sie nicht auf den Erkenntniswert der Sinne abzielt. Ursachen für die traditionelle Einengung des Themas erblickt Plessner einmal im Vermögen des Menschen zur Abstraktion und Ideation, das eine Ablösung vom Sinnlichen allererst ermöglicht und in der die Philosophie durchherrschenden Prävalenz der Innerlichkeit. Plessner geht es dagegen „um eine Überprüfung der durch Kants Autorität sanktionierten Wissenschaftslehre und ihr Herzstück im Schematismuskapitel. Eine Analyse der sinnlichen Qualitäten ohne Einschränkung auf ihren Informationswert sollte eine Anthropologie der Sinne möglich machen".

Plessners Abhandlung besticht wie oft durch schnörkellose Beweisführung und die Geschmeidigkeit und Ungekünsteltheit des Stils. Günter Dux, der sich immer mehr als Sachwalter Plessners etabliert, hat dem Band eine nützliche Bibliographie der Schriften von Plessner und über ihn beigegeben. Hinzu kommt sein großes Nachwort unter dem Titel „Helmuth Plessners philosophische Anthropologie im Prospekt", das freilich gelegentlich die Verdienste Plessners gegenüber anderen Autoren der philosophischen Anthropologie überschätzt. Plessner beispielsweise hat nicht als einziger die Historizität aller Anthropologie im Blick gehabt – Arnold Gehlen hat sich etwa, und auch zum Zwecke der anthropologischen Selbstreflexion, mit genau jenen Autoren auseinandergesetzt, die Plessner beschäftigten: mit Descartes und mit Kant, mit Fichte, Schelling und Hegel.

Berlin Wolf Lepenies

Wechsler, Fridolin: **Romano Guardini als Kerygmatiker.** – Paderborn: Schöningh 1973. 238 S. (Schriften zur Pädagogik und Katechetik Bd 22) br. DM 14.80

Wenn wissenschaftliche Arbeit sich langsam um das Werk Romano Guardinis bemüht, so kann man solche Bemühungen nur begrüßen, zumal mancher Theologe es sich im Vergangenen mit diesem Werk allzu leicht gemacht hat. Freilich, Guardinis Werk ist weit verzweigt und von verwirrender Vielfalt, so daß es kaum überraschen kann, wenn Arbeiten, die das ganze Werk zu fassen versuchen, kaum zur wirklichen Mitte des Guardinischen Schaffens gefunden haben. Die Arbeit von F. Wechsler „Romano Guardini als Kerygmatiker" stellt sich von vornherein ein begrenztes Thema; sie will G. als Kerygmatiker aufzeigen, – was freilich nicht unproblematisch ist, weil hier eine andere Gefahr aufbricht: daß G.s Werk einer zu begrenzten Fragestellung unterstellt wird.

Die Arbeit zerstreut zunächst solche Sorge, denn sie versucht mehr oder weniger eine umfassende Skizze des Guardinischen Weges. Dabei tritt nicht zufällig – andere Arbeiten tun solches in ähnlicher Weise – G.s Buch „Der Gegensatz" in die Mitte der Überlegungen. Denn mag G. auch in späteren Jahren die Methode des Gegensatzdenkens nicht mehr sonderlich angewandt haben, so ist doch immer das eine bei ihm geblieben: das Sich-Bemühen um das Lebendig-Konkrete, was bei G. letzthin bedeutet hat: die Bemühung um eine Theologie des lebendigen Gottes und lebendiger Geschichte. Viel Verkrustetes sollte dadurch aufgebrochen werden, und früh hat G. sich von solchem Wollen her der Augustinischen Richtung der Theologie verschrieben, fasziniert von der Art, wie Augustinus Theologie getrieben hat oder Bonaventura. Man mag erwägen, wie vieles gelungen und gereift wäre, hätte sich G.s Wunsch 1923 erfüllt, in Bonn einen Lehrstuhl für systematische Theologie zu erhalten. Das ist keine Wirklichkeit damals geworden, sondern es kam ein Ruf nach Berlin, den G. zunächst ungern angenommen hat. Aber daraus ist bald nicht minder Bedeutsames gewachsen, das G. bald in keiner Weise als zweitrangig empfunden hat: seine Theologie vom Altar her. Aus diesem Tun heraus ist jenes Buch geworden, das seinen Namen in weitesten Kreisen bekannt gemacht hat und vielen zum Geleit geworden ist, das Buch: „Der Herr". W. geht den Arbeiten G.s (vor allem aus der Berliner Zeit) sorgsam nach, ja stellt sie unter gute Thematik, wenn er von G.s „Universalität und Offenheit" spricht, von seiner „Bereitschaft zum Dialog", von seiner „Philosophie und Theologie des Herzens". Nur zögernd möchte ich zustimmen, wenn Vf. von einem „Verzicht auf ein System" bei G. spricht. Solches ist dem ersten Anschein nach sicher wahr; dem tiefer in G.s Werk Eindringenden kann aber nicht verbogen sein (und W. hat darauf hingewiesen, hätte solches aber genauer ausbreiten müssen), daß G.s Theologie sehr wesentlich von einer Grundidee getragen und bestimmt ist, die alles immer wieder prägt und formt. G. hat im Letzten eine „geschichtliche" Theologie gewollt, will sagen: eine Theologie der lebendigen Geschichte, die zwischen Gott und Welt, zwischen Gott und den Menschen spielt, eine Geschichte, die fundamental gründet im Faktum der Freiheit, von wo aus ich nicht zögern würde, G.s Theologie als eine „Theologie der Freiheit" zu bezeichnen. Diese Theologie will allem zuvor den „lebendigen" Gott, nicht den „Gott der Philosophen", sondern mit Pascal den „Gott Abrahams, Isaaks und Jacobs". Nicht zufällig spricht eine Arbeit G.s – eine grundlegende Arbeit – von der „Bewegung Gottes". Ist Gott der lebendige Gott, so ist er nach G. nicht einfach „der Unveränderliche" etc., sondern ein Gott eminenter Bewegtheit, ein Gott der sich entschließt, ein Volk erwählt, seinen Sohn sendet, auf die Menschen zugeht, deren Ablehnung erfährt, Neues beginnt ... G. hat von da aus nicht gezögert, zu sagen, daß Gott sich zur Welt „entschlossen hat", daß Gott, der „bis dahin alleinseiende" Gott darin geradezu ein „Gegenüber" sich gesetzt hat, eine Welt, in der es Freiheit gibt, die ihm offen, aber auch verschlossen sein kann. Gott hat sich mit der Setzung der Welt und dem Wollen des freien Menschen in eine „Geschichte eingelassen", in ein Geschehen, das Vollendung und Zerstörung kennt, so daß Welt ihm geradezu zum „Schicksal" geworden ist (vgl. die bedeutsamen Überlegungen G.s in „Freiheit, Gnade, Schicksal" S. 239ff.). In solchem Zusammenhang hat G. Worte nicht gescheut, die im theologischen Raum selten sind: daß Gott Welt „gewagt" habe, daß er den Menschen „achte", „ernstnehme". Von hier aus hat G. bekanntlich auch das ganze Leben Jesu Christi entworfen, wobei er es letzthin eschatologisch verstanden hat – und das in einem äußersten Sinn. Jesus Christus ist danach Verkünder der herandrängenden königlichen Macht Gottes gewesen, „Bote des Reiches", wobei der Hereinbruch des Reiches nach G. eine echte Möglichkeit gewesen wäre. Das Problem der „Naherwartung" ist so von G. (1932!) ungemein ernstgenommen worden (was Urs v. Balthasar freilich veranlaßt hat – worauf W. hinweist – von einem „Tick" G.s zu sprechen!). Der Hereinbruch der Fülle des Reiches war nach G. abhängig vom Glauben oder Nichtglauben der Menschen bzw. Israels. Ob Gottes Reich Wirklichkeit würde oder nicht, hing von dem Offensein der Menschen ab. Aber Israel hat abgelehnt, und so ist nach G. das Reich damals keine Wirklichkeit geworden. Man hat vielmehr den Künder des herandrängenden Gottesreiches getötet, was G. veranlaßt hat, in einer äußersten Formulierung vom „zweiten Sündenfall" der Menschheit zu sprechen, aus dessen Konsequenz das Kommen des Reiches in der Schwebe geblieben, christliche Existenz aber zur eschatologischen Existenz geworden sei, zu einer Existenz auf Hoffnung hin, die nicht besitzt, sondern seit dem wartende, ausschauende Existenz ist. G. hat so versucht, das Geschehen zwischen Gott und den Menschen allem Festgelegten zu entreißen und in den Raum lebendigen Geschehens zu stellen. Da Freiheit alles bestimmen muß, kann es nach G. anders nicht sein. Von da aus war nach G. auch die Form der Verkündigung Jesu grundlegend bestimmt; sie konnte sich nur vollziehen „in Ehrfurcht vor der Freiheit des Menschen ... Die Freiheit muß so wahr sein, als das groß ist, was ihr anvertraut wird. Er muß verkünden, aber nicht beeinflussen; lehren, aber nicht werben; warnen, aber nicht ängstigen; eindringlich werden, aber nicht zwingen. Alles ist ihm versagt, was Schwäche oder Leidenschaft in Dienst nähme ... Er darf sich auch nicht schützen, nicht ausweichen, nicht fliehen ...; er hat Macht nicht bloß des Gedankens, des Wortes ..., sondern unmittelbare Macht über die Natur, Macht des Wunders. Diese soll er aber in göttlicher Reinheit brauchen, so daß sie niemals den Entschluß der Menschen beugt ... Ahnen wir, was das für ein Leben sein mußte: das Heil, die unendliche Möglichkeit zu bringen und sie mit keiner, auch nur der leisesten Gewalt durchsetzen zu dürfen?"

Steht die Verkündigung Jesu unter solchem Gesetz, so offenbar auch die Verkündigung der Kirche. Alles kerygmatische Tun muß dann Verzicht sein auf überredendes Pathos und bedrängende Rethorik. G. gilt als einer der Initiatoren und Führer der liturgischen Bewegung. Im Zuge solchen Aufbruchs ist es bekanntlich geschehen, daß die Stellung des Priesters am Altar eine Änderung erfahren hat, daß er nun dem Volk zugewandt ist. Aber geschehen ist auch, was zu wenig bedacht wird, daß die Kanzeln ihre Bedeutung verloren haben. Das ist nicht aus Zufall geschehen: die liturgische Bewegung ist nur möglich geworden durch eine vorhergehende Besinnung auf das, was Kirche ist. Bekanntlich ist auch hier G. ein Bahnbrecher gewesen. Ist Kirche nicht einfach societas inadaequalis, in der es ecclesia activa und ecclesia passiva gibt, sind wir alle Kirche, communio sanctorum d. h. Gemeinde der Abgewaschenen und „Geheiligten", Gemeinde derer, die „am Heiligen teil hat", eschatologische Gemeinde, Gemeinde, die auf dem Weg ist und den Herrn erwartet, so ist die Feier des Gottesdienstes offenbar „Zusammenkunft" der auf den Herrn Wartenden. Von da aus hat es keinen sonderlichen Sinn, daß der Leitende der Feier „von hoher Warte" her (sc. der Kanzel) das Volk „anpredigt" und mit den Mitteln der Beredsamkeit und des Pathos an- und aufzurufen versucht. Verkündigung vollzieht sich dann vielmehr wesenhaft vom Altar her, so daß der, der den anderen das Brot reicht, ihnen zuvor das Brot des Wortes reicht, schlicht, demütig, bemüht, daß sie mit ihm „das Helige bedenken" und sich auf Gottes Wort sammeln. Pathos und Rethorik haben dann im Raum des Kerygmatischen keinen Sinn, wo es nur darum geht, daß Gottes Wort zum Leuchten kommt und den Bereiten mit-geteilt wird. Es ist darum gut, wenn W. seine Darlegungen über „Guardini als Kerygmatiker" schließt mit Überlegungen über „Predigt als Meditation", „Sprache aus Meditation". – Das Buch ist ein Anfang, ein guter Anfang; Größeres wird sich erschließen, wenn die Thematik umfassender gewählt wird (wobei ich es im übrigen begrüßen würde, wenn man das Wort von der „kerygmatischen" Theologie wieder ganz aufgeben würde. Hier wird von wissenschaftlicher Theologie abgehoben, was besser verbunden bliebe).

Bonn Horst Fuhrmans

Göllner, Reinhard: **Der Beitrag des Romanwerks Gertrud von le Forts zum ökumenischen Gespräch.** – Paderborn: Bonifacius-Druckerei (1973). 154 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien des J. A. Möhler-Instituts Bd 32) Ln DM 18.–

Im Vordergrund unseres gesellschaftlichen Bewußtseins ist „die christliche Idee ... keine der führenden und gestaltenden Ideen dieses Jahrhunderts" (A. Delp SJ) mehr. Davon zeugt auch die fast vollständige Gleichgültigkeit, mit der die literarische Öffentlichkeit den Werken Gertrud von le Forts gegenübersteht. Und diese große Dichterin erfährt so nur das gleiche Schicksal wie Elisabeth Langgässer, Werner Bergengruen oder Reinhold Schneider. Werner Ross scheint recht zu haben, wenn er vom Ende der christlichen Literatur spricht, ja, es mehren sich die Stimmen – auch im christlichen Bereich selbst – die behaupten, daß es eine christliche Literatur „eigentlich" gar nicht geben könne. In einer solchen Situation bedeutet das Werk von G. eine wichtige Orientierungshilfe, und es legitimiert sich ebenso unter literarischem wie unter theologischem Aspekt.

Wenn jene Auffassung von christlicher Literatur (und nicht nur im allgemeinsten Sinne religiöser Literatur) richtig ist, die davon

ausgeht, daß christlich im speziellen Sinn nur die Literatur genannt werden kann, die von einem Schriftsteller lebendigen (also alles Denken und Tun – auch das künstlerische verpflichtenden) Glaubens gestaltet ist, die bei der Darstellung jedes denkbaren menschlichen Lebensbereiches, Problem- und Konfliktfeldes (also auch aller babylonischen Abgründe!) dennoch „Sprecher der Ordnung" (R. Schneider) bleibt, dann ist G. v. le Fort ganz sicher eine christliche Schriftstellerin, und die Beschäftigung mit ihr (in ihrem Werk) wird zum Ausdruck der immer wahrzunehmenden christlichen Verantwortung für den geschichtlichen Fortschritt unserer Kultur und Gesellschaft.

Darum verdient der Ansatz G.s besondere Beachtung, denn jeder Beitrag zum ökumenischen Gespräch ist ja ein solcher Ausdruck unserer Verantwortung, und G. trifft mit seinem Ansatz eine entscheidende Nahtstelle, deren sorgfältige Darstellung und Interpretation zu einem inspirierenden Impuls wird.

Das von G. formulierte Ziel „der Partizipation als religiöse Stellvertretung" opponiert in konstruktiver Weise dem undifferenzierten Gerede von Emanzipation; und wo in unserer Gesellschaft die Forderung nach Emanzipation in Verantwortung erhoben wird, da wird Partizipation zum gleich bedeutenden Korrelat. Was aber Teilhabe im christlichen Verständnis heißen kann (und will), eben das analysiert und interpretiert G. mit Diskretion und Sorgfalt überzeugend aus den großen Romanen der Schriftstellerin. Für den Literaturwissenschaftler leistet er dabei zugleich einen Beitrag zur Rehabilitation der „werkimmanenten Methode" – die ja grundsätzlich weder einen wissenschaftlichen „Alleinvertretungsanspruch" erhebt, noch andere Weisen kritischer Zuwendung ausschließt.

Die Baugesetze und Strukturelemente der analysierten Romane bilden (im ständigen Hin- und Vorblick auf das angestrebte Ziel) die Voraussetzung zum Überschritt vom Ausgedrückten und Ausdrücklichen zum Unausgesprochenen, aber jederzeit Gegenwärtigen. Im Fortschritt seiner Untersuchung reflektiert G. seine eigenen Positionen ständig mit; er weist nach, daß die werkimmanente Interpretation keineswegs a-historisch zu sein braucht, sondern die Daten des historischen und sozialen Kontextes unverkürzt miteinbringt. Gleichwohl liegt vielleicht gerade an dieser Stelle ein Problem der Arbeit, insofern zwar der geistesgeschichtliche Kontext gewissenhaft berücksichtigt wird, aber das Verhältnis der Romane (und auch der Autorin selbst) zu den gegenwärtigen geschichtlichen Bedingungen sehr viel weniger reflektiert wird. Dabei wäre z. B. S. 73 „Der Standort der Betrachtung" dafür ein glücklicher Ausgangspunkt gewesen. Der Stellenwert der Romane in der Zeit zwischen 1928 und 1946 hätte ja auch Konsequenzen für die Darstellung und Beurteilung der ökumenischen Situation (und des Verhältnisses Christentum-Judentum!) sichtbar gemacht.

Die Analyse der drei Romane „Der Papst aus dem Ghetto", „Die magdeburgische Hochzeit" und „Das Schweißtuch der Veronika" zeigt den Verfasser auf der Höhe germanistischer Arbeit. Es gelingt ihm zugleich unaufdringlich und ohne gewaltsame „Verfremdung", Perspektiven für eine fundamentaltheologische „Fortschreibung" der gewonnenen Interpretationsdaten schlüssig durchzuführen. Es zeigt sich, daß theologische Kategorien wie „Zeugnis", „Partizipation", „Stellvertretung" u. a. m. die entscheidende Vertiefung der Interpretation erst ermöglichen – und so die Tiefendimension genuin christlicher Literatur offenbar machen. Für die Theologie wird auf diese Weise zugleich eine Regenerierung gewisser „Hochwertwörter" gewonnen, die durch allzu unbedachten (also unverantworteten) Gebrauch zu leeren Worthülsen werden können. „Dichtung als Zeugnis" (Th. Kampmann) – die Berechtigung dieser Formel wird in der Untersuchung G.s eindrucksvoll erwiesen. Im Dialog der Ansprüche macht die Arbeit, die konzentrierte Leser fordert, deutlich, daß die Aufmerksamkeit auf den Menschen, wie er in der Literatur erscheint, auch dem Theologen Einsichten und Impulse vermitteln kann. Und für das ökumenische Gespräch entfaltet G. aus der gelungenen Vereinigung von literarischer Analyse und fundamentaltheologischer Fragestellung ein konkretes, dynamisches Postulat: „Bekenntnis als Zeugnis stellt der Christ nicht mehr zu seinem Schutz zwischen sich und den andern, sondern der Rückgriff auf das Bekenntnis, das als erstes Wort die Kommunikation in Gang bringt, soll ihm bedeuten, daß auch er und sein Zeugnis als Zeuge bzw. Zeugnis der einen Wahrheit ernst genommen werden." (141) Partizipation und Kommunikation sind in der Tat für das ökumenische Gespräch als Ziel, aber auch bereits auf dem Wege Weisen der Einheit, die den Christen in dieser geschichtlichen Stunde verantwortlich verpflichten.

Es kommt nicht darauf an, G. v. le Fort für die Bestseller-Listen zurückzugewinnen, es kommt darauf, Multiplikatoren zu finden, die den Anspruch ihrer Dichtung aufnehmen und integrieren in den christlichen Dialog in dieser Welt und mit dieser Welt. Dazu hat G. einen eindrucksvollen Beitrag geleistet!

Paderborn Friedrich Kienecker

Mahal, Günther: **Mephistos Metamorphosen.** Fausts Partner als Repräsentant literarischer Teufelsgestaltung. Göppingen: Kümmerle 1972. 554 S. (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 71)

Nicht erst der „Exorzist", Psychoschocker und Kassenrenner nordamerikanischer Kinos, hat die gegenwärtigen Chancen einer Frage nach dem Teufel sichtbar gemacht. Besessenheitsphänomene, Okkultismus und ein wachsender Satanskult in hochindustrialisierten Gesellschaften, aber auch ein neu entbrannter Streit um Existenz und religiösen Stellenwert des Teufels innerhalb der katholischen Kirche machen ein neues, sachlich und nüchtern geführtes Gespräch über diese Systemfigur des Bösen notwendig. Dies ist Grund genug, um auch Theologen auf die wichtige Arbeit von G. Mahal über Mephisto, den Partner Fausts, hinzuweisen. Zwar verspricht der Titel des Werkes nur eine binnengermanistische Arbeit. Geliefert wird jedoch ein Grundlagenwerk über die Geschichte der literarischen Teufelsgestaltung im deutschen Sprachraum.

Primär geht es dem Verfasser um die Erhellung der literarischen Teufelsgestalt des Faustpartners Mephisto, die nach einer vielfältigen Vorgeschichte in Goethes Faust ihren Kulminationspunkt erreichte und auch danach zu wiederholten Malen bearbeitet wurde. Daß damit die klassische Teufelsgestalt europäischer Literatur befragt ist, in der sich die literarische Auseinandersetzung mit dem Teufel im wesentlichen vollzogen hat, wurde vom Vf. in Rechnung gestellt. Nicht nur um diese isolierte Figur geht es, es geht um den Weg der Teufelsvorstellungen überhaupt, es geht um den Weg eines genuin christlich-theologischen Themas, das ohne seinen Ursprung schwerlich voll ermessen werden kann.

Ziel des ersten Hauptteiles (1–208) ist die Konstruktion einer idealtypischen literarischen Teufelsgestalt, die als Ordnungs- und Bewertungsraster der später behandelten Gestalten dienen kann. Eine Analyse des theologischen (des alt- und neutestamentlichen sowie patristischen) Teufelsbildes dient als Ausgangspunkt und gibt die Grundlage für eine Kriteriologie angemessener Teufelsgestaltung (26–59). Der Idealtyp der Teufelsgestalt wird dann in fünf Merkmalen konstruiert: (1) Der Teufel erscheint trotz innerer Zerrissenheit normal; (2) er ist Perfektionist der flexiblen Anpassung; (3) als Protagonist des Bösen ist er ständig aktiv, ist also zur Dramenfigur prädestiniert; (4) er muß wegen seiner Intelligenz und Übermacht zutiefst ernstgenommen werden; (5) er kann – je nach Verhalten des Menschen – siegen, aber auch verlieren (71–89).

Anschließend werden diese Merkmale in einem ersten Durchgang durch die literarischen Stoffe konkretisiert, eine brauchbare Klassifikation wird sichtbar (90–120). Zugleich aber wird in diesem Teil anhand einer Fülle konkreter Einzelinformation sichtbar, wo und wie der Teufel auch außerhalb dieses idealtypischen Bereichs erscheint, in dieser und jener depravierten Form, in der ganzen Palette mehr oder weniger harmlos-gruseliger Varianten, bis hin zum Vampirismus, zu seiner Auflösung in eine atmosphärische Bosheit oder ins bloße zur Floskel gewordene Wort (153–208). Ein Exkurs über die Geschichte der literarischen Teufelsgestalt ergänzt die idealtypische Darstellungsweise (121–152). Gerade in ihm kommt die Reziprozität von einem dogmatisch fundierten und einem volkstümlich veräußerlichten Teufelsbild gut zum Ausdruck. Die Schwäche des einen und die Stärke des anderen gingen in wechselndem Maße Hand in Hand.

Der zweite Hauptteil (209–508) wendet sich dann Mephisto zu: Seinen Gestalten vor Goethe (Vom Volksbuch über Marlowe und Lessing bis zu Maler Müllers Faust-Fragmenten und Klinger), der Goetheschen Gestaltung selbst und schließlich den Weiterverarbeitungen des Stoffes bei Grabbe, Lenau, Heine, Vischer, Th. Mann und Valéry. Das Hauptgewicht der Darstellung fällt auf Goethe (331–383), dessen Teufelsgestalt die im ersten Teil aufgestellten Merkmale in hervorragendem Maße erfüllt. In Konsequenz des Ansatzes von Mahal heißt das: er ist der „allerchristlichste Teufel" (383). Er ist nicht nur Schattenfigur Faustens. Als dessen Partner ist er zur Faustinterpretation weitaus konstitutiver als bisher angenommen. Das Ergebnis: Die Gestalt des Mephisto ist in ihrer ganzen Geschichte mehr als bloße Begleitperson oder funktionale Gegenperson zu Faust, mehr auch als bloßer Vollstrecker des Himmels. Er ist eigenständige Figur, die selbst Interesse verdient. Und gerade dies kann einer Entideologisierung des „Faustischen" dienlich sein. Eine ausführliche (wohl die ausführlichste ger-

manistische) Bibliographie zur Teufelsliteratur und einige graphische Anhänge schließen das Werk ab (509–554).

Die germanistische Bedeutung der Arbeit muß wohl hoch veranschlagt werden. Doch interessieren hier ihre theologischen Bezüge, die der Vf. als konstitutiv ansetzt. Drei Aspekte sind von Interesse:

1. Abgesehen von einer umfassenden Bibliographie bietet die Monographie einen umfassenden Überblick über den Werdegang der Teufelsgestalt in literarischen Dokumenten. Dies war bislang nur unzureichend geschehen, wie Mahal nachweisen kann (8–16). Für den Theologen ist dies umso wichtiger, als er in der Regel nur mit der dogmatisch offiziellen, nicht sehr umfangreichen und geschichtlich wenig bewegten Lehre vom Teufel umzugehen pflegt. Art und Möglichkeiten der Teufelsgestaltung, seine Wirkung auf die Volksfrömmigkeit (vor allem für das Mittelalter gibt es wichtige Hinweise), seine Aussagekraft über den unheimlichen Mächten ausgelieferten Menschen könnte der heutigen theologischen Diskussion eine neue Dimension erschließen und sie dazu bringen, die Isolation der Teufelslehre von ihrer Wirkungsgeschichte und ihren konkreten Auswirkungen auf das Selbstverständnis des Glaubenden zu durchbrechen. Gerade die Abstraktheit und inhaltliche Dürre der Diabologie ist wesentlich schuld an einer immer wieder neu und unkontrolliert ausufernden Teufels-„frömmigkeit", die den primären Anliegen einer christlichen Auseinandersetzung mit dem Bösen diametral widerspricht. Daß gerade die Literaten und (in Konsequenz dazu) die Germanisten ein ganz hervorragender Gesprächspartner einer zeit-entsprechenden Theologie sind, steht außer Zweifel und wird hier von der Gegenseite bestätigt.

2. Der Vf., dessen logische Klarheit und methodische Stringenz voll überzeugen, setzt am spezifisch christlichen Ursprungsort der Teufelsgestalt an. Das ntl. Teufelsbild gewinnt für seine Arbeit einen normativen Charakter, der für manchen Theologen fast zu hoch gegriffen ist. Die fünf idealtypischen Merkmale werden aus dem NT genommen, dort zumindest verifiziert und legitimiert. Der Vf. scheut sich denn auch nicht, manchem Aspekt literarischer oder paraliterarischer Teufelsgestaltung seine Legitimation abzusprechen, sich auf ihren notwendig religiösen Kontext, sich auf die Relevanz für Heil und Unheil des Menschen, auf ihren antagonistischen Charakter gegen die Heilsgestalt Christi zu berufen.

Sehen wir von dem für den theologischen Durchschnittsleser sicher gelungenen Überraschungseffekt ab, daß sich des Heiden Goethe Mephisto als der „allerchristlichste" Teufel erweise. Überraschend ist für den Theologen, daß das NT nicht nach genetisch-traditionskritischen, sondern nach literarisch typisierenden Maßstäben ausgelegt wird. In vielem wird man Schliers harmonisierender Interpretation, auf die sich Mahal wesentlich stützt, nicht mehr zustimmen können, Haags vorgetragene Gegenargumente sind nicht berücksichtigt. Jesus etwa treibt keine Teufel, sondern (Krankheits)dämonen aus; der vom Himmel fahrende Satan ist nach wie vor der Ankläger der Menschen vor Gott; der Teufel taucht bei Lukas nach Jesu Weggang bemerkenswerterweise nicht mehr auf; die Mächte und Gewalten der Paulusbriefe können nicht einfach mit dem Höllenheer identifiziert werden.

Dafür aber kann nicht der Germanist, dafür muß die theologische Forschungslage verantwortlich gemacht werden. Zu lernen aber wäre aus Mahals Darstellung folgendes: Auch das NT bietet keine Teufels*lehre*, es bietet eine Teufelsgestalt (und es gestaltet Unheilserfahrungen in affiliierbaren Figuren): geboren für die Bühne, neben Jesus Christus selbst die einzige dramaturgisch interessante Figur. Ist die Figur des Teufels also ein real existentes Wesen oder geboren für das Reich der Vorstellung, des Mythos, für die erzählende und darstellende Interpretation der Tiefenstrukturen von Unheil und Heilung des Menschen? Dies führt zum dritten Punkt.

3. Es lohnt sich für jeden Diabologen, gerade den zweiten, germanistischen Teil zu lesen. Vielleicht bekommt er dort einen angemesseneren Fragehorizont: Nimmt der Literat die Gestalt seines Teufels ernst? Gewiß. Ist sie für ihn Realität, ernstzunehmende Realität? Gewiß. Existiert also nach Goethe, nach Th. Mann, nach Lessing, der Teufel? Die Frage erscheint plötzlich deplaziert. Hier ist Bühne, Darstellung, Dramaturgie, welt- und menscherklärende Handlung: verdichtete Wahrheitsaussagen also, die eine Frage nach der metaphysischen Existenz des Teufels nicht mehr zuzulassen scheinen. Zugleich muß der Theologe auf mehr antworten als der Literaturwissenschaftler. Der Streit um die Existenz des Teufels und den „Glauben" an ihn (mit seiner u. U. verheerenden Wirkungsgeschichte) kann nicht umgangen werden. Zugleich aber – und vielleicht noch: zuvor! – muß eine klare Antwort gefunden werden über den Sinn und gesamttheologischen Ort einer Teufelslehre, über die Rede vom Teufel im Rahmen des Glaubens an das in Jesus Christus schon ergangene Heil. Mit dem Abschied vom Teufel kann noch nicht dem Satanischen, noch nicht dem den Menschen übersteigenden Bösen, noch nicht dem Recht, den Teufel ins Spiel der Darstellung (und Verkündigung) zu bringen, der Abschied gegeben werden. Hier Einliniges aufzugeben und von der Literatur der Großen zu lernen, könnte unserer abstrakten, theoretischen und oft noch metaphysisch (im schlechten Sinn) orientierten Theologie ein Stück weiterhelfen.

Tübingen Hermann Häring

Von Speyr, Adrienne: **Lumina und Neue Lumina.** – (Einsiedeln): Johannes-Verlag (1974²). 95 S. (Kriterien 14) engl. br. DM 7.50

„Bevor man über irgendetwas nachzudenken beginnt, muß die Seele immer in den Zustand der Liebe versetzt sein" (22). Daß dieser Sinn der Liebe das Tor der Einsicht in die Tiefendimension christlicher Existenz öffnet – und zwar für Priester, Laien und Ordensleute gleichermaßen – zeigen die Lumina A. v. Speyrs (1902–1967) in unerhörter Dichte und Prägnanz. Es handelt sich, wie H. U v. Balthasar in der Einführung sagt, um Gedanken, die die Baseler Ärztin, Konvertitin und Mystikerin als nahezu Erblindete bisweilen auf Zettel notierte, die man nach ihrem Tod in der Schreibtischschublade fand, Einsichten in das innerste Wesen von Glaube, Liebe, Gehorsam, Leid, Heiligkeit, Gebet, Nachfolge ...; in der 2. Auflage hat der Herausgeber Aphorismen hinzugefügt, die locker um Themen wie Trinität, Kirche, Maria, Betrachtung ... kreisen.

Der spirituelle Reichtum, der in knappste sprachliche Form zusammengeballt ist, ist unerschöpflich. Allerdings erschließt sich die Kraft der Aussage – in der persönlich Erfahrenes leise mitschwingt – nur dem, der bei jedem einzelnen Wort verweilt und sich dem Anspruch überläßt, ja aussetzt, der darin zum Ausdruck kommt. Manches Wort öffnet sich erst einer wiederholten Betrachtung, manches bleibt vielleicht auch dann noch dunkel (z. B. der Aphorismus 87/88).

Im allgemeinen aber sind die Lumina frappierend einfach und durchsichtig auf die in ihnen aufleuchtende Wahrheit hin. Man wird geradezu stutzig: „Liebe, die den Alltag nicht verträgt, ist keine echte" (87). Gilt das nicht für den eigenen christlichen Alltag mitten in der Welt wie im Kloster? Und welche Möglichkeiten des Apostolats, ja der Wandlung der kirchlichen und weltlichen Verhältnisse um uns herum zeichnen sich ab, wenn man sich einmal der tiefen Einsicht öffnet: „Erlitten wird oft das, was nicht erkämpft werden kann" (82). Für Theologen (und nicht nur für sie!) wäre es gewiß nicht ganz unwichtig, sich mit einer Bemerkung wie dieser zu befassen: „Freudlosigkeit ist durchaus imstande, die Wahrheit der geistigen Arbeit zu erdrücken. Wohin wird wohl die Freudlosigkeit in der Theologie die Kirche Christi noch bringen?" (30). Und schließlich ist es nicht nur für Theologen, sondern für alle jene, die vom Herrn ausdrücklich in den Dienst des Evangeliums gestellt sind, ein echter geistlicher Imperativ, der sich in der schlichten Aussage verbirgt: „Was in uns ist, ist größer als wir. Also ist der Inhalt größer als das Gefäß. Ob das Gefäß dabei zersprengt wird oder nur überläuft, ist gleichgültig; eines ist von Bedeutung: das Weitergeben der Botschaft" (63).

Wer nach substantieller Glaubenskost verlangt und einen Weg sucht in das für unsere Zeit providentielle theologisch-kontemplative Werk A. v. Speyrs, kann in diesem schmalen Bändchen den rechten Weg finden.

Belm Barbara Albrecht

Légaut, Marcel: **Meine Erfahrung mit dem Menschen.** Der Mensch auf der Suche nach seiner Menschlichkeit. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1973). 298 S. kart.-lamin. DM 24.–

Im vergangenen Jahr erschien von demselben Vf. „Meine Erfahrung mit dem Glauben" in deutscher Übersetzung (Herder Freiburg-Basel-Wien 1973, 5. Aufl.), nun erscheint „Meine Erfahrung mit dem Menschen". Beide Bücher sind von L. als ein Werk geplant.

„Die alten Formen der Gläubigkeit haben Gott in Beschlag genommen, sie verbergen ihn hinter ihren Lehren und halten zahl-

reiche nachdenkliche Geister von ihm fern. Unter der Wirkung legitimer, aber oft leidenschaftlicher Einwände, die diese Gläubigkeit in der heutigen Welt hervorrufen und unter den ebenso feierlichen wie anmaßenden Anathematismen, die sie zu ihrer Verteidigung aussprechen, irren die Menschen fern von sich selbst und von Gott umher." (197). Fern von sich selbst und von Gott – beides gilt es in eins zu nehmen und dies in bestimmter Ordnung: Der Mensch wird Ihn nur in dem Maß (wieder) finden, als er sich selbst gefunden hat! Die „Entdeckung des ‚Humanum', diese Besitzergreifung dessen, was seiner Natur wesensmäßig eignet, ist auch für den Menschen die einzige Art, zu einem Glauben zu gelangen, der ihn nicht letztlich nur sich entfremdet, sondern im Gegenteil bessere Voraussetzungen für sein Selbstverständnis und seine Selbstverwirklichung schafft" (11). Die Wahrheit dieser Ordnung und Forderung will „der Mathematiker, Schafzüchter und Denker aus der Provence" in diesem Buch dokumentieren. Es „befaßt sich nicht mit der Moral oder der Philosophie. Es will Rechenschaft geben über eine vom Autor angestellte Untersuchung als Anregung für den persönlichen Nachvollzug und nicht als Material für bloße Spekulation. Es ist eine Art Zeugnis, das zwar den geistigen Bemühungen der Vergangenheit stark verbunden ist, sich unmittelbar jedoch auf keine Autorität und keine Tradition beruft. So individuell diese Art zu sehen und zu leben auch sein mag, so glaubt der Autor dennoch, daß sie genügend tief in ihm wurzelt, so daß sich viele Menschen darin erkennen werden, vorausgesetzt, sie verfügen bereits über eine genügende Lebenserfahrung und haben sich in Klarheit und hinreichender Authentizität mit ihrer eigenen Wirklichkeit konfrontiert" (10).

Zu dieser „Konfrontation" im positiven Sinne also, zu einer „Erinnerung" (im augustinischen Verständnis) will der Autor den Leser führen.

Er bekennt als seine Erfahrung: „Je mehr der Mensch sich zu seinem Sein nähert und sich damit seiner fundamentalen Einsamkeit und seiner Einmaligkeit bewußt wird, um so mehr ermißt er auch seine radikale Unfähigkeit, anderen von sich aus und unmittelbar das Wesentliche dessen, was er gelebt hat, mitzuteilen" (91). Er unternimmt somit den Versuch der Bezeugung, aus „bestandenem Alter" (278, 286) kommend, als Angebot an den Leser, der schon über eine „genügende Lebenserfahrung" verfügt. Demzufolge wäre m. E. ein kritisches Erwägen dieser oder jener Einzelaussagen unangemessen. Statt dessen kann man wohl so urteilen: Das Buch ist eine ebenso klare wie eindringliche Darlegung in concreto, was M. Blondel mit seiner „immanentistischen Methode" programmierte, näherhin, was A. Valentin SJ als „apologétique du seuil" (Apologetik der Schwelle) bezeichnete. Menschliche Erfahrung, das Inne-werden seiner selbst, Wegweisung und Zuspruch der anderen und deren Annahme – alles das sind wichtige Stadien zum Glauben, sie machen diesen aber noch nicht aus; sie führen bis zu einer „Schwelle": „Auch wenn der Mensch diese Stadien mit einer gewissen Vollkommenheit durchläuft, können sie doch nicht, so notwendig sie auch für den Zugang zum reinen, nackten und aller Vorstellung baren Glauben sind, den Glauben an Gott bewirken und jenen inneren Impuls geben, durch den der Mensch wirklich jene Schwelle zu überschreiten vermöchte, zu der er nur an die Grenzen seiner Möglichkeiten gelangen kann. Trotz der geistigen Erhebung, die Liebe, Vaterschaft und schöpferische Tätigkeit bewirken können, erwarten sie, wie auch der Glaube an sich selbst, gerade vom Glauben an Gott die transzendente Bestärkung dessen, was sie in sich selbst sind, und auch dessen, was sie empfehlen und herbeirufen, was aber jeglicher Anschein radikal illusorisch zu machen scheint" (200; vgl. 289, 297).

Bad Honnef Heimo Dolch

Formaz, Casimir: **In der Leidensschule Christi.** Tagebuch des Chorherrn Casimir Formaz. – Freiburg/Schweiz: Paulusverlag (1971). 75 S., 4 Bildtafeln; kart. sfr. 8.50

Der 1939 geborene, wegen seiner hervorragenden Leistungen für den Lehrstuhl der Moral am Studium seiner Kongregation ausersehene Verfasser, Regular-Chorherr vom Großen Sankt-Bernhard, erlag noch während seines Studiums im Jahre 1967 einer tückischen Krankheit. Er verfaßte auf Anregung seiner Oberen ein Tagebuch seiner Krankheitszeit, das dank der Vermittlung von Freunden des Verstorbenen nunmehr schon in zweiter Auflage auch in deutscher Übersetzung veröffentlicht wurde. Es zeugt von einer ungewöhnlichen, durch Erfahrung gewonnenen Einsicht in die Dimensionen christlichen Leidens und der Berufung, Zeuge des leidenden Christus zu sein. „Ich wünsche mir die Geisteshaltung eines Semiten", notiert Vf. gleich zu Beginn seines Tagebuchs, „um fähig zu sein, die vergangenen Ereignisse mir nicht nur vorstellen, sondern sie erleben zu können" (15), nämlich um ganz eins zu sein mit dem Leiden Christi, um „ein anderer Christus" zu sein und die Aufgabe, „die mir am Aufbau des mystischen Leibes zugewiesen ist, zu erfüllen" (Röm 12,16) (42) und so das Leiden „wahrhaftig mit dem der andern zu teilen" (46). Eine große Hilfe bedeutete ihm dabei „die Erinnerung, wie die Geheimnisse Christi in unserer Liturgie zum Ausdruck kommen" gemäß den ihn anregenden „tiefen Einsichten Dom Casels" (15).

Ein Buch voller Anregungen für Kranke und Gesunde zur Vertiefung des Glaubenslebens.

Herstelle Oda Hagemeyer

Spaemann, Heinrich: **Auf einen Nenner gebracht.** Gesammelte Schriftauslegungen und Meditationen. – Meitingen/Freising: Kyrios-Verlag; Linz, Wien, Passau: Veritas-Verlag (1972). 144 S., kart. DM 8.–

Das Thema der Bibel, „auf einen Nenner gebracht", heißt „Bekehrung". Aber im selben Augenblick, wo diese Vokabel aufhört, lediglich eine begriffliche Feststellung zu sein, tritt eine andere an ihre Stelle mit zunehmender Evidenz als „Nenner der Schrift, der Welt und der Schöpfung: Jesus Christus". Von hier aus ergibt sich alles andere: die Nachfolge Jesu in Lauterkeit des Herzens, in Glaube und Vertrauen, in Gottesliebe und im Ernstmachen mit dem Gebot der Bruderliebe. Die Probleme des Christseins heute lösen sich in einer solch schlichten Haltung des Sich-ziehen-lassens vom Licht. Texte des Neuen Testaments werden unter solchen Aspekten neu für den Menschen von heute interpretiert und praktisch angewandt auf aktuelle Fragen. Auch dies neue Büchlein des erfahrenen Autors verdient es, viele Freunde zu finden.

Herstelle Oda Hagemeyer

Schiffers, Norbert / **Schütte,** Hans-Walter: **Zur Theorie der Religion.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1973). 144 S. (Ökumenische Forschungen. Kleine ökumenische Schriften 7) kart. DM 16.80

In seinem Beitrag (9–94) zeigt der katholische Fundamentaltheologe Schiffers die Aporien und Unzulänglichkeiten der Religionstheorien auf, die von einem zeitfreien Begriff von Welt und Mensch ausgehen, oder die Religion mit der Kultur zu eng verbinden oder sie nur im Hinblick auf das Christentum verstehen und akzeptieren. Er spricht sich für eine Theorie der Religion aus, die alle Religionen berücksichtigt und den Menschen in seinem geschichtsbezogenen Dasein (Zeit und Gesellschaft) ernstnimmt. Er befürwortet in Anlehnung an Schillebeeckx eine hermeneutische Theologie der Religion, die das Instrumentarium der soziologischen Analyse der Kritischen Theorie übernimmt und auch die Ergebnisse der Religionsphänomenologie beachtet.

Es ist zu begrüßen, daß die Religionstheologen endlich bejahen, daß man eine Theorie der Religion nicht deduktiv bzw. halb deduktiv konstruieren kann, sondern daß man sie anhand einer eingehenden Analyse der religiösen Phänomene, wie sie von den Menschen gelebt werden, betreiben soll (93). Wie sie hier dargelegt wird, bleibt die vorgeschlagene Theorie nur eine sinnorientierte phänomenologische Darstellung und Beschreibung der gelebten Religiosität und bietet keine Begründung dafür, warum die Menschen an das Heilige, an Gott, glauben bzw. glauben müssen. Das Instrumentarium der Kritischen Theorie umfaßt die drei Grundelemente: Wort, Tat, Geheimnis. Vf. versteht das Element Geheimnis unvermittelt als Hinweis auf das Heilige, auf Gott. Es fragt sich übrigens, ob überhaupt die Religion, wegen ihres Bezuges auf Gott einerseits und wegen ihrer existentiellen Lebensbezogenheit andererseits, in einer logisch einwandfreien Weise voll theoretisierbar ist.

Im zweiten Beitrag (95–135) geht der evangelische Systematiker Schütte von der Religionskritik Barths aus und lehnt sich an die Ausführungen Tillichs an. Er legt einen Begriff von Religion vor, in dem die Dialektik von unbedingtem und bedingtem Bewußtsein aufgedeckt und systematisch aufgearbeitet wird.

Es bleibt zu wünschen, daß die in diesem Buch dargelegten Ansätze bald entwickelt werden, so daß die gesuchte Theorie der Religion deutliche Konturen gewinnt.

Münster Adel-Théodore Khoury

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

S. Bonaventura 1274–1974. (Volumen commemorativum anni septies centenarii a morte s. Bonaventurae ... cura et studio Commissionis Internationalis Bonaventurianae.) Vol. V: **Bibliographia** Bonaventuriana ‹c. **1850–1973**› cura Jacques Guy Bougerol. – Grottaferrata: Collegio s. Bonaventura (1974). XV, 703 p.

Bibliographie du P. Vitalien **Laurent.** – REB XXXII, 1974, 343–379.

Kreck, Walter: Tradition und Verantwortung. Gesammelte Aufsätze. – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verlag (des Erziehungsvereins) (1974). 276 S.; kart. DM 28,–.

Weerwoord. Reacties op H[endrikus] **Berkhof**'s "Christelijk geloof". Aangeboden aan H[endrikus] Berkhof ter gelegenheid van zijn 60ste verjaardag. – Nijkerk: Callenbach (1974). 255 p.; hfl 29.50; p. 249–255: Bibliografie van H. Berkhof. Samengesteld door Kune Biezeveld.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Sabourin, Leopold: The biblical cloud. Terminology and traditions. – Biblical theology bulletin IV, 1974, 290–311.

Haag, Herbert: Sohn Gottes im Alten Testament. – ThQ CLIV, 1974, 223–231; S. 232–249: Leroy, Herbert: Jesus von Nazareth – Sohn Gottes. Zur Verkündigung des Apostels Paulus und der Evangelisten.

Cone, James H.: Biblical revelation and social existence. – Interpr XXVIII, 1974, 422–440.

2. Altes Testament

Travels in the world of the Old Testament. Studies presented to M. A. **Beek** on the occasion of his 65th birthday. Ed. by M. S. H. G. Heerma van Voss, Ph. H. J. Houwink Ten Cate, N. A. van Uchelen. – Assen: van Gorcum 1974. XVIII, 281 p.; hfl 70,–; [cont.:] p. XIII–XVIII: Reyendam-Beek, L. van: Biografie en bibliografie van M. A. Beek in the period 1935–1973; p. 1–11: Bič, Miloš: Davids Kriegsführung und Salomos Bautätigkeit; p. 12–26: Bleeker, C. J.: Einige Bemerkungen zur religiösen Terminologie der alten Ägypter; p. 27–29: Boer, P. A. H. de: **I Samuel 8**, verse 16b; p. 30–40: Brongers, H. A.: Das Zeitwort **'ala** und seine Derivate; p. 41–49: Frankena, R.: Some remarks on a new approach to Hebrew; p. 50–70: Fuks, L.: Hebreeuws en Hebraïsten in Franeker in de 17e en 18e eeuw; p. 71–74: Gerleman, Gillis: Rest und Überschuß. Eine terminologische Studie; p. 75–79: Gispen, W. H.: What is **wisdom** in the Old Testament?; p. 80–90: Heerma van Voss, M.: De gerichtsscène in het egyptische poortenboek; p. 91–93: Hoftijzer, J.: Een opmerking bij **II Sam. 15:24** ‹*wayyaṣṣiqū*›; p. 94–101: Hospers, J. H.: The teaching of the Old Testament Hebrew and applied linguistics; p. 102–107: Hulst, A. R.: Ansatz zu einer Meditation über **Psalm 8**; p. 119–131: Jansma, T.: Enkele opmerkingen over **2 Sam. IX, IIb**; p. 132–145: Jonge, M. de: Notes on Testament of **Levi II-VII**; p. 146–169: Klíma, J.: Die juristischen Gegebenheiten in den Prologen und Epilogen der mesopotamischen Gesetzeswerke; p. 170–175: Koole, J. L.: Zu **Jesaja 45:9ff**; p. 176–180: Labuschagne, C. J.: The nasû-nadānu formula and its biblical equivalent; p. 181–189: Matouš, L.: Der Aššur-Tempel nach altassyrischen Urkunden aus Kültepe; p. 190–196: Neher, André: L'exégèse biblique juive face à Copernic au XVIème et au XVIIème siècles; p. 197–203: Oosterhoff, B. J.: Ein Detail aus der Weisheitslehre ‹**Jer. 9,11ff**›; p. 204–210: Ploeg, J. P. M. van der: **Psalm 74** and its structure; p. 211–216: Ridderbos, Nic. H.: Einige Bemerkungen über den Propheten als Boten von Jahwe; p. 217–222: Römer, W. H. Ph.: Randbemerkungen zur Travestie von **Deut. 22,5**; p. 223–229: Selms, A. van: The Name **Nebuchadnezzar**; p. 230–240: Stamm, J. J.: Eine Gruppe hebräischer Personennamen; p. 241–261: Unnik, W. C. van: Josephus'account of the story of Israels sin with alien women in the country of Midian ‹**Num. 25:1ff**›; p. 262–268: Woude, A. S. van der: Die beiden Söhne des Ols ‹**Sach. 4:14**›: messianische Gestalten?; p. 269–281: Zandee, J.: Egyptological commentary on the Old Testament.

Resenhöfft, Wilhelm: Die Genesis im Wortlaut ihrer drei Quellenschriften. ‹Studien zur Integral-Analyse des Enneateichs›. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1974. 200 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 27; kart. sfr 28,–.

Kutsch, Ernst: »Ich will euer Gott sein« – **berît** in der Priesterschaft. – ZThK LXXI, 1974, 361–388.

Weimar, Peter: Aufbau und Struktur der priesterlichen **Jakobsgeschichte.** – ZAW LXXXVI, 1974, 174–202.

Clements, R. E.: The deuteronomistic interpretation of the founding of the monarchy in **1 Sam. VIII.** – VT XXIV, 1974, 398–410; p. 421–429: Ihromi: Die Königinmutter und der 'amm ha'arez im Reich Juda; p. 430–437: Lipiński, E.: Le récit de 1 Rois XII 1–19 à la lumière de l'ancien usage de l'hebreu et de nouveaux textes de Mari; p. 438–453: Liverani, Mario: L'histoire de **Joas**; p. 474–488: Seebass, H.: Der Fall Naboth in 1 Reg XXI.

Ackroyd, P. R.: An interpretation of the Babylonian exile: A study of **2 Kings 20, Isaiah 38–39.** – SJTh XXVII, 1974, 329–352.

Seybold, Klaus: Bilder zum Tempelbau. Die Visionen des Propheten **Sacharja.** – Stu: KBW Verlag (1974). 128 S. = Stuttgarter Bibelstudien LXX; kart. DM 16,–.

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

Testamentum vetus ‹griech.› Septuaginta. Vetus Testamentum graecum. Vol. I: **Esdrae** liber **I.** Ed. Robert Hanhart. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1974. 148 p.; Lw. DM 54,–.

Allen, Leslie C.: The Greek Chronicles. The relation of the Septuagint of I and II Chronicles to the Massoretic text. Vol. I: The translator's craft. Vol. II: Textual criticism. – Lei: Brill 1974. X, 240 p.; XII, 182 p. = Vetus Testamentum XXV/XXVII; hfl 88; hfl 88.

Ibañez Arana, Andres: El sacerdocio en el Deuteronomio. – ScriptVict XXI, 1974, 121–151. 241–280.

Jaroš, Karl: Die Stellung des Elohisten zur Kanaanäischen Religion. – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1974. 496 S. = Orbis biblicus et orientalis IV; kart. DM 60,– [Diss., Freiburg/S.]

Stiglmair, Arnold: Weisheit und Jahweglaube im Buch **Kohelet.** – TrThZ LXXXIII, 1974, 257–283. 339–368.

Dexinger, Ferdinand: Die Entwicklung des jüdisch-christlichen Messianismus. – BL XLVII, 1974, 5–31. 239–266.

Barth, Christoph: Diesseits und Jenseits im Glauben des späten Israel. – Stu: KBW Verl. (1974). 120 S. = Stuttgarter Bibelstudien LXXII; kart. DM 14,40.

Houtman, Cornelis: De **hemel** in het Oude Testament. ‹Heaven in the Old Testament›. – Franeker: Wever 1974. 284 blz.; hfl 27.50. [Diss., Amsterdam]

3. Neues Testament

Studia evangelica. Vol. VI. Papers presented to the Fourth International Congress on New Testament Studies, held at Oxford, 1969. Ed. by Elizabeth A. Livingstone. With a cumulative index of contributors to Studia Evangelica, Vols. I–VI. – B: Akademie-Verlag 1973. X, 676 S. = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur CXII; kart. DM 86,– [cont.:] p. 1–7: Barnard, L. W.: Athenagoras and the biblical tradition; p. 8–10: Bates, W. H.: A note on **Acts, 13:39**; p. 11–13: Birdsall, J. N.: Some recently discovered **Georgian Palimpsest** fragments of the Gospels; p. 14–19: Blair, H. A.: Fact and Gospel; p. 20–27: Boyd, W. J. P.: The ascension according to **St. John**; p. 28–36: Churchill, J. H.: Some problems of preaching from the Gospels; p. 37–52: Clavier, H.: Recherche exégétique et théologique sur la notion paulinienne d' **Epignosis**; p. 53–66: Coppens, J. C.: The spiritual temple in the Pauline Letters and its background; p. 67–77: Cummings, J. T.: Forsitan. The Old Latin, Vulgate, and Anglo-Saxon versions; p. 78–85: Davies, J. H.: The Lucan prologue ‹1–3›: An attempt at objective redaction criticism; p. 86–94: Derrett, J. Ducan M.: The manger at Bethlehem: Light on St. Luke's technique from contemporary Jewish religious law; p. 95–99: Eborowicz, W.: L'exégèse augustinienne de **Jean VI, 44**; p. 100–108: Fairweather, I. C. M.: Two different pedagogical methods in the period of oral transmission; p. 109–121: Fischer, Bonifatius, OSB: Computer und der Text des Neuen Testaments; p. 122–127: Frede, H. J.: Die Ordnung der Paulusbriefe; p. 128–139: Freeborn, J. C. K.: 2 Timothy **4,11**: 'Only Luke is with me'; p. 140–146: Fuller, R. H.: The choice of Matthias; p. 147–153: Gamber, K.: Der „Liber Comitis" des Hieronymus. Ein wenig beachteter Zeuge der Vulgata; p. 154–188: Gibbs, J. M.: **Mk 1,1–15, Mt. 1,1–4,16, Lk 1,1–4,30, Jn. 1,1–51.** The Gospel prologues and their function; p. 189–196: Giblin, C. H., SJ: Complementarity of symbolic event and discourse in **Acts 2,1–40**; p. 197–220: Greig, J. C. G.: The problem of the messianic interpretation of Jesus's ministry in the primitive Church; p. 221–238: Griffith, J. G.: The interrelations of some primary MSS of the Gospels in the light of numerical analysis; p. 239–251: Hall, S. G.: Paschal baptism; p. 252–255: Hanson, A. T.: The Old Testament background to the raising of **Lazarus**; p. 256–266: Holland, D. L.: Παντοκράτωρ in New Testament and creed; p. 267–273: Houlden, J. L.: Christ and Church in **Ephesians**; p. 274–280: Jaubert, Annie: L'élection de Matthias et le tirage au sort; p. 281–286: Kaye, B. N.: Βαπτίζειν εἰς with special reference to **Romans 6**; p. 287–290: Kempthorne, R.: 'As God is my Witness!' **John 19,34–35**; p. 291–295: Kieffer, R.: Wisdom and blessing in the beatitudes of St. Matthew and St. Luke; p. 296–310: Leaney, A. R. C.: John and Qumran; p. 311–320: Lee, G. M.: The presbyter John: a reconsideration; p. 321–327: Linage Conde, A.: ¿Vida monástica en las Acta Apostolorum?; p. 328–332: McDonald, J. I. H.: Receiving and entering the Kingdom. A study of **Mark 10:15**; p. 333–340: McNamara, M., MSC: New Testament Apocrypha in the **Irish Church**; p. 341–347: Magne, J.: Le pain de la multiplication des pains et des disciples d'Emmaüs comme preuve de l'origine gnostique des sacrements, de l'Eglise et du Sauveur; p. 348–351: Marshall, Sophie S.: Δίψυχος: a local term?; p. 352–365: Mastin, B. A.: The imperial cult and the acscription of the title Θεός to Jesus ‹**John XX:28**›; p. 366–371: Ménard, J.-E.: Le 'rassemblement' dans le Nouveau Testament et la Gnose; p. 372–375: Meyer, R. T.: The Armenian manuscripts of the New Testament at the University of Michigan Library; 376–383: Moehring, H. R.: Rationalization of miracles in the writings of **Flavius Josephus**; p. 384–386: Moule, C. F. D.: Jesus in New Testament kerygma; p. 387–392: North, J. L.: 'Ακηδία and ἀκηδιᾶν in

the Greek and Latin biblical tradition; p. 393–407: Parvis, M. M.: The goals of New Testament textual studies; p. 408–416: Pedersen, S.: Is **Mark 4,1–34** a parable chapter?; p. 417–428: Pillai, C. A. J.: The two aspects of the resurrection; p. 429–433: Pokorný, P.: The core of the Sermon on the Mount; p. 434–443: Pollard, T. E.: The raising of Lazarus ‹**John xi**›; p. 444–454: Richards, J. R.: The Church and the scriptures; p. 455–465: Richardson, A.: What is New Testament theology?; p. 466–472: Russell, E. A.: **Mark 2,23–3,6** – A Judaean setting?; p. 473–477: Schrodt, P. E.: Can one speak of 'Dogma' in the New Testament?; p. 478–494: Seitz, O. J. F.: The future coming of the Son of Man: Three Midrashic formulations in the Gospel of Mark; p. 495–501: Smalley, S. S.: The Testament of Jesus: Another look; p. 502–509: Smith, M. A.: The Lucan last supper narrative; p. 510–514: Storer, R.: A suggested modification to Dr. Farrer's Apocalypse scheme; p. 515–526: Throckmorton, B. H.: Σώζειν, σωτηρία in **Luke-Acts**; p. 527–532: Travis, S. H.: Paul's loasting in **2 Corinthians 10–12**; p. 533–536: Treu, K.: Ein Papyrusbrief mit Pauluszitaten ‹Berlin P. 13 889›; p. 537–540: Trevijano, R.: Εὐλογία in St. Paul and the text of **Rom. 16,18**; p. 541–555: Tuilier, A.: La valeur du Claromontanus ‹Paris. gr. 107› pour le texte du Corpus Paulinien; p. 556–570: Daalen, D. H. van: Paul's doctrine of justification and its Old Testament roots; p. 571–574: Vercruysse, C., SJ: History in the New Testament and in Hinduism; p. 575–579: Verey, C. D.: Some observations on the texts of Durham Cathedral MSS. A II 10 and A II 17; p. 580–588: Vokes, F. E.: Creeds in the New Testament; p. 589–594: Wainwright, A. W.: The historical value of **Acts 9 : 19b–30**; p. 595–598: Wainwright, G.: **Mt. 22,11–13**: une controverse primitive sur l'admission à la Sainte Cène; p. 599–603: Walker, N.: Fourth Gospel authorship; p. 604–608: Way-Rider, R.: The distinctive christian uses of Scripture in the New Testament; p. 609–614: Wedderburn, A. J. M.: Genesis II–III in 1 Q H 8; p. 615–618: White, P. O. G.: The resurrection and second coming in the Gospel of Mark; p. 619–627: Whiteley, D. E. H.: Galatians: Then and now; p. 628–634: Whittaker, Molly: Some problems of teaching New Testament Greek; p. 635–650: Williams, W. H.: The transfiguration – A new approach?; p. 651–654: Willis, G. G.: What was the earliest Syrian baptismal tradition?; p. 655–665: Witton-Davies, C.: 'The Jews' in the New Testament; p. 666–672: Wuellner, H. W.: The sociological implications of I **Corinthians 1 : 26–28** reconsidered.

Kratz, Reinhard: Der Seewandel des Petrus ‹**Mt 14, 28–31**›. – Bibel und Leben XV, 1974, 86–101.

Neugebauer, Fritz: Die Davidssohnfrage ‹**Mark XII, 35–37** parr.› und der Menschensohn. – NTSt XXI, 1, 1974, 81–108.

Farmer, William Reuben: The last twelve verses of Mark. – (Lo:) Cambridge University Press (1974). XII, 123 p., 4 tabl. = Society for New Testament studies. Monograph series XXV; £ 3,–.

Theissen, Gerd: Soziale Integration und sakramentales Handeln. Eine Analyse von **I Cor XI, 17–34**. – NovT XVI, 1974, 179–206.

Cavallin, Hans Clemens Caesarius: Life after death. Paul's argument for the resurrection of the dead in **I Cor 15.** Part I. – Lund: Gleerup (1974). 301 p. = Coniectanea biblica. New Testament series VII, 1.

Thurén, Jukka: Das Lobopfer der Hebräer. Studien zum Aufbau und Anliegen vom **Hebräer**brief **13.** – Åbo: Åbo Akademi 1973. 272 S. = Acta Academiae Aboensis. Ser. A: Humaniora XLVII, 1; Fmk 33,70.

Schweizer, Eduard: **Matthäus** und seine Gemeinde. – Stu: KBW Verlag (1974). 182 S. = Stuttgarter Bibelstudien LXXI; kart. DM 16,–.

Frizzi, Giuseppe, IMC: L'ἀπόστολος delle tradizioni sinottiche ‹Mc, Q, Mt, Lc, e Atti›. – RBibl XXII, 1974, 3–37.

Schmahl, Günther: Die **Zwölf** im **Markus**evangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung. – Tr: Paulinus-Verl. 1974. XIII, 117 S. = Trierer theologische Studien XXX; kart. DM 27,– [Diss., Trier]

Donfried, Karl Paul: False presuppositions in the study of **Romans**. – CBQ XXXVI, 1974, 332–355.

Berger, Klaus: Apostelbrief und apostolische Rede. Zum Formular frühchristlicher Briefe. – ZNW LXV, 1974, 190–231.

Schrage, Wolfgang: Zur Ethik der neutestamentlichen Haustafeln. – NTSt XXI, 1, 1974, 1–22.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Auftrag und Verwirklichung. Festschrift zum 200-jährigen Bestand der Kirchenhistor. Lehrkanzel seit der Aufhebung des Jesuitenordens 1773. Hrsg. von Franz Loidl. – (Wien:) Wiener Dom-Verl. (1974). 409 S. = Wiener Beiträge zur Theologie XLIV; kart. DM 52,50.

Boehmer, Heinrich: Studien zur Kirchengeschichte. Hrsg. von Heinrich Bornkamm und Hans Hofmann. – Mchn: Kaiser Verl. 1974. 215 S. = Theologische Bücherei. Historische Theologie LII; kart. DM 19,50.

Henz, Günter Johannes: Elemente einer allgemeinen historischen Quellenkunde. – AKG LVI, 1974, 1–24; S. 48–73: Berglar, Peter: Gewissen als Geschichtsmacht.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Sanctity and secularity. Papers read at the eleventh Summer Meeting and the twelfth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society. Ed. by Derek Baker. – Oxf: Blackwell (Publ. for the Eccl. History Society) 1973. XIII, 223 p. = Studies in Church History X; £ 5,–. [cont. e. a.:] p. 1–20: Sherrard, Philip: The desanctification of nature; p. 21–37: Hughes, Kathleen: Sanctity and secularity in the early Irish church; p. 39–44: Nelson, Janet: Royal saints and early medieval kingship; p. 45–57: Baker: Derek: 'The surest road to heaven': ascetic spiritualities in English post-conquest religious life; p. 59–76: Holdsworth, Christopher: The blessings of work: the cistercian view; p. 77–95: Bolton, Brenda: Mulieres sanctae; p. 97–107: McHardy, A. K.: The representation of the English lower clergy in parliament during the later fourteenth century; p. 109–116: Harvey, Margaret: Papal witchcraft: the charges against Benedict XIII; p. 117–127: Rosenthal, Joel T.: The fifteenth-century episcopate: careers and bequests; p. 129–143: Bossy, John: Blood and baptism: kinship, community and christianity in western Europe from the fourteenth to the seventeenth centuries; p. 145–164: Nuttall, Geoffrey F.: Overcoming the world: the early quaker programme; p. 165–171: Knox, R. Buick: Bishop John Jacket and his teaching on sanctity and secularity; p. 173–192: Van den Berg, J.: Orthodoxy, rationalism and the world in eighteenth-century Holland; p. 193–211: Willmer, Haddon: 'Holy worldliness' in nineteenth-century England; p. 213–224: Scott, Patrick: The business of belief: the emergence of 'religious' publishing.

3. Alte Kirchengeschichte

Romanitas et Christianitas. Studia Iano Henrico Waszink A. D. Kal. Nov. A. MCMLXXIII XIII lustra complenti oblata. Ediderunt W. den Boer [e. a.] – Amsterdam, Lo: North-Holland Publ. Comp. 1973. XVI, 382 p.; hfl 85,–; p. I–XVI: Iani Henrici Waszink scriptorum elenchus; [cont. e. a.:] p. 1–4: Luigi, Alfonsi: Uno spunto posidoniano in Clemente Alessandrino; p. 5–14: Armstrong, A. Hilary: Man in the cosmos. A study of some differences between pagan Neoplatonism and Christianity; p. 15–27: Boer, W. den: Allegory and history; p. 29–43: Colpe, Carsten: Die Mithrasmysterien und die Kirchenväter; p. 45–53: Courcelle, Pierre: **Ambroise de Milan** et **Calcidius**; p. 55–70: Crespo, Roberto: Il prologo alla traduzione della 'Consolatio Philosophiae' di Jean de Meun e il commento di Guglielmo d'Aragona; p. 71–80: Daniélou, Jean: Novatien et le De mundo d'**Apulée**; p. 81–97: Dihle, Albrecht: Zum Streit um den Altar der Viktoria; p. 99–118: Dörrie, Heinrich: Platons Reisen zu fernen Völkern. Zur Geschichte eines Motivs der Platon-Legende und zu seiner Neuwendung durch **Lactanz**; p. 119–122: Festugière, A. J.: Notulae Graeco-Latinae; p. 123–143: Fontaine, Jacques: Les symbolismes de la cithare dans la poésie de **Paulin** de **Nole**; p. 145–180: Gigon, Olof: Posidoniana – Ciceroniana – Lactantiana; p. 181–187: Grant, R. M.: **Porphyry** among the Early Christians; p. 189–193: Hanslik, Rudolf: Neue Fragmente eines Codex s. IX der Regula Benedicti; p. 195–206: Kötting, Bernhard: ‚Univira' in Inschriften; p. 207–220: Kuijper, D.: Ad cenam agni providi; p. 221–232: Meijering, E. P.: **Irenaeus'** relation to philosophy in the light of his concept of Free Will; p. 233–242: Mohrmann, Christine: Quelques observations sur 'sacramentum' chez **Tertullien**; p. 243–248: Moreschini, Claudio: Sulla fama di **Apuleio** nella tarda antichità; p. 249–257: Nat, P. G. van der: Die Praefatio der Evangelienparaphrase des **Iuvencus**; p. 259–273: Pépin, Jean: Echos de théories gnostiques de la matière au début de l'Exameron de saint **Ambroise**; p. 275–279: Quispel, G.: African christianity before Tertullian; p. 281–291: Solmsen, Friedrich: Early christian interest in the theory of demonstration; p. 293–309: Speyer, Wolfgang: Die Segenskraft des ‚göttlichen' Fusses. Eine Anschauungsform antiken Volksglaubens und ihre Nachwirkungen; p. 311–316: Theiler, Willy: Vitalis vigor bei **Calcidius**; p. 317–327: Thraede, Klaus: Rom und der Märtyrer in **Prudentius**, Peristephanon 2,1–20; p. 329–339: Tränkle, Hermann: Philologische Bemerkungen zum **Boethiusprozeß**; p. 341–375: Unnik, W. C. van: An attack on the Epicureans by **Flavius Josephus**; p. 357–370: Vogel, C. J. de: The problem of philosophy and christian faith in **Boethius'** Consolatio; p. 371–382: Winden, J. C. M. van: The early christian exegesis of 'Heaven and Earth' in Genesis 1,1.

Berciano, Modesto: ΚΑΙΡΟΣ, tiempo, salvifico. – RET XXXIV, 1974, 3–33.

Trocmé, Étienne: Le christianisme primitif, un mythe historique? – ÉTR XLIX, 1974, 15–29.

Frei, Hans A.: Metanoia im ‚Hirten' des **Hermas**. – IKZ LXIV, 1974, 189–202.

Elze, Martin: Häresie und Einheit der Kirche im **2.** Jahrhundert. – ZThK LXXI, 1974, 389–409.

Stücklin, Christoph: **Tertullian** De virginibus velandis. Übersetzung, Einleitung, Kommentar. Ein Beitrag zur altkirchlichen Frauenfrage. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1974. 213 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 26; sfr 36,–.

Recio, Alejandro, OFM: Fragmentos de sarcófagos cristianos de la villa "Aureli" en vía Mecenate ‹Roma›. – Anton XLIX, 1974, 345–361; p. 362–366: Weijenborg, Rainoud, OFM: **Méliton** de **Sardes** lecteur de la *Première Apologie* et du *Dialogue* de Saint Justin.

Fillitz, Hermann: Die **Cathedra Petri.** Zur gegenwärtigen Forschungslage. – AHP XI, 1973, 353–373.

Eno, Robert B., SJ: The work of **Optatus** as a turning point in the African ecclesiology. – Thomist XXXVIII, 1973, 668–685.

Morard, François E.: **Monachos, moine.** Histoire du terme grec jusqu'au 4e siècle. Influences bibliques et gnostiques. – FZPhTh XX, 1973, 332–411.

Taylor, J.: St **Basil** the Great and pope St Damasus I. – DownsideR XCI, 1973, 186–203. 262–274.

Jäschke, Kurt Ulrich: Frühes Christentum in **Britannien**. – AKG LVI, 1974, 91–123.

Lorenz, Rudolf: Zwölf Jahre **Augustinus**forschung ‹1959–1970›. – ThR XXXVIII, 1973/74, 292–333; XXXIX, 1974, 95–138. 253–286.

Fay, Thomas A.: "Imago Dei". Augustine's metaphysics of man. – Anton XLIX, 1974, 173–197; p. 239–282: Angrelo, Santiago, OFM: Consideraciones histórico – literarias sobre los formularios de Pentecostés del "Sacramentario Veronense".

Vergés, Salvador: Pneumatología en Agustín. – EE XLIX, 1974, 305–324.

Riga, Peter J.: Penance in saint **Leo** the **Great**. – EglTh V, 1974, 5–32.

Esbroeck, Michel van: L'homélie géorgienne d'**Hesychius** de **Jérusalem** sur la résurrection des morts. – Muséon LXXVII, 1974, 1–21; p. 23–44: Lafontaine, G.: Le sermon Sur le Dimanche d' «Eusèbe d' Alexandrie» version arménienne et version géorgienne; p. 45–57: Jacob, André: Cinq feuillets du *Codex Rossanensis* ‹Vat. Gr. 1970› retrouvés à Grottaferrata; p. 58–65: Klein-Franke, Felix: Die Überlieferung der ältesten arabischen Handschrift von Pseudo-Aristoteles "De Mundo"; p. 115–127: Orlandi, Tito: Les papyrus coptes du Musée Égyptien de Turin; p. 129–142: Brakmann, Heinzgerd: Eine oder zwei koptische Kirchengeschichten.

Schlieben, Reinhard: Christliche Theologie und Philologie in der Spätantike. Die schulwissenschaftlichen Methoden der Psalmenexegese **Cassiodors**. – B-NY: de Gruyter 1974. 132 S. = Arbeiten zur Kirchengeschichte XLVI; Lw. DM 38,–.

Garrigues, Juan-Miguel, OP: La personne composée du Christ d'après saint **Maxim** le **Confesseur**. – RThom, A. LXXXII = T. LXXIV, 1974, 181–204.

Leloir, Louis: Solitude et sollicitude. Le moine loin et près du monde, d'après les "Paterica" arméniens. – Irénikon XLVIII, 1974, 305–324.

4. Mittelalter und Neuzeit

Düsterwald, Erich: Kleine Geschichte der **Erzbischöfe** und **Kurfürsten** von **Köln** ‹**795–1801**›. – St. Augustin: Richarz 1974. 200 S.

Chèvre, André: **Lucelle**. Histoire d'une ancienne abbaye cistercienne. – (Delémont) 1973: (Boéchat). 351 p. = Bibliothèque Jurasienne VIII; sfr 33,–.

Rose, Ambrosius, OSB: Kloster **Grüssau**. OSB 1242–1289. SOrdCist 1292–1810 – OSB seit 1919. – Stu, Aalen: Theiss (1974). 326 S., 1 Titelbild, 119 Abb. auf 66 Taf.; Lw. DM 38,–.

Gutton, Fr.: L'ordre de **Montesa**. – Cît XXV, 1974, 97–136.

Pásztor, Lajos: Le cedole consistoriale. – AHP XI, 1974, 209–268.

5. Mittelalter

Llewellyn, P. A. B.: The Roman Church in the **seventh** century: the legacy of **Gregory I**. – JEH XXV, 1974, 363–380.

La Chiesa **Greca** in **Italia** dall' **VIII** al **XVI** secolo. Atti del Convegno storico interecclesiale ‹Bari, 30 Apr. – 4 Magg. 1969›. Vol. I – III. – Padova: Editrice Antenore 1972–1973. XXXI, 1481 p., 30 tav. = Italia Sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica XX–XXII; Lire 30 000; p. 5–24: Laurent, Vitalien: L'Eglise de l'Italie méridionale entre Rome et Byzance à la veille de la conquête normande (Leçon inaugurale); p. 25–43: Girgensohn, Dieter: Dall'episcopato greco all' episcopato latino nell'Italia meridionale; p. 45–87: Manussacas, Manussos I.: La comunità greca di Venezia e gli arcivescovi di Filadelfia; p. 89–131: Καλογήρου, Ἰωάννου Ὀρ.· Ἡ ἐγκαθίδρυσις Ἕλληνος ἀρχιεπισκόπου εἰς Βενετίαν κατὰ τὰ τέλη τοῦ ΙΣΤ' αἰῶνος; p. 135–151: Bertolini, Ottorino: Dal VI al VII concilio ecumenico: problemi giurisdizionali e riflessi politici in Italia delle controversie dottrinali; p. 153–180: Μπόνη, Κωνσταντίνου Γ.: Αἱ ἑλληνικαὶ κοινότητες τῆς μεσημβρινῆς Ἰταλίας καὶ τῆς Σικελίας κατὰ τὴν δευτέραν περίοδον τῆς Εἰκονομαχίας ‹787–843›, ἐπὶ τῇ βάσει τῶν βυζαντινῶν πηγῶν; p. 181–212: Dujcev, Ivan: Riflessi della religiosità italo-greca nel mondo slavo ortodosso; p. 213–255: Herde, Peter: Il papato e la Chiesa greca nell'Italia meridionale dall'XI al XIII secolo; p. 257–270: Θεοδώρου, Εὐαγγέλου: Ἑλληνοϊταλικαὶ σχέσεις καὶ ἐπαφαὶ ἐπὶ λειτουργικῶν ζητημάτων περὶ τὸν Θ' αἰῶνα; p. 271–469: Peri, Vittorio: Chiesa latina e Chiesa greca nell'Italia postridentina ‹1564–1596›; p. 473–520: Pertusi, Agostino: Rapporti tra il monachesimo italogreco ed il monachesimo bizantino nell'alto Medio Evo; p. 523–551: Φυτράκη, Ἀνδρέου: Τὸ ἔργον Ἰωσὴφ τοῦ ὑμνογράφου (Κρίσεις καὶ παρατηρήσεις); p. 553–577: Follieri, Enrica: Il culto dei santi nell'Italia greca; p. 579–588: Φουντούλη, Ἰωάννου Μ.: Αἱ ἀκολουθίαι τῶν ὡρῶν τοῦ νυχθημέρου κατὰ τὸ Ὡρολόγιον τῆς Κρυπτοφέρρης ἐν συγκρίσει πρὸς τὸ Κωνσταντινουπολιτικὸν Ὡρολόγιον; p. 591–662: Maccarrone, Michele: «Fundamentum apostolicarum sedium». Persistenze e sviluppi dell'ecclesiologia di Pelagio I nell'Occidente latino tra i secoli XI e XII; p. 663–684: Ἀναστασίου, Ἰωάννου Ε.: Αἱ προσπάθειαι τοῦ Βαρλαὰμ τοῦ Καλαβροῦ διὰ τὴν ἕνωσιν τῶν Ἐκκλησιῶν; p. 685–721: Τωμαδάκη, Νικολάου Β.: Ἡ ἐν Ἰταλίᾳ ἔκδοσις ἑλληνικῶν ἐκκλησιαστικῶν βιβλίων (κυρίως λειτουργικῶν) γενομένη ἐπιμελείᾳ Ἑλλήνων ὀρθοδόξων κληρικῶν κατὰ τοὺς ΙΕ' -Ις' αἰῶνας; p. 725–758: Guillou, André: Art et religion dans l'Italie grecque médiévale. Enquête (tav. I-XIII); p. 759–775: Kalokyris, Constantin D.: Fresques et mosaïques particulièrement expressives de la théologie orientale en Italie du VIII[e] au XII[e] siècle; p. 781–792: Russo, Francesco: La partecipazione dei vescovi calabrogreci ai concili ‹sec. VI-XIV›; p. 793–824: Canart, Paul: La carrière ecclésiastique de Jean Nathanael, chapelain de la communauté grecque de Venise ‹XVI[e] siècle›; p. 825–836: Fedalto, Giorgio: Cultura ecclesiastica di vescovi greci in Italia nel secolo XVI: Massimo Margunio; p. 837–844: Παπουλίδη, Κωνσταντίνου Κ.: Μάξιμος ὁ Γραικὸς ‹1470–1556› καὶ Ἀθανάσιος Πατελλάρος ‹1597–1654›. Δύο ἑλληνικαὶ προσωπικότητες παιδευθεῖσαι ἐν Ἰταλίᾳ καὶ τιμώμεναι ὡς ἅγιοι ἐν Ρωσίᾳ; p. 845–877: Tsirpanlis, Zacharias N.: Memorie storiche sulle comunità e chiese greche in Terra d'Otranto ‹XVI sec.›; p. 879–881: Schwarzenberg, Claudio: Sull'intervento giudiziario del vescovo nei confronti dell'ἄρχων nel «Prochiron legum»; p. 883–908: Schreiner, Peter: Notizie sulla storia della Chiesa greca in Italia in manoscritti greci; p. 911–918: O'Connell, Patrick: A possible reference to pope Paul I in the unpublished work of Saint Nicephorus I ‹758–828›, patriarch of Constantinople, known as «Refutatio et eversio»; p. 919–925: Zagiba, Franz: Die Italogriechen und die Slavenmission im 9. Jahrhundert im östlichen Mitteleuropa; p. 927–969: Ljubinkovic, Radivoje: L'Illyricum et la question romaine à la fin du X[e] et au début du XI[e] siècle. Autour de l'Eglise autocéphale de l'Etat de Samuel; p. 971–1000: Matteucci, Gualberto: Una lettera del 7 apriele 1274 da Leuca ‹Lecce› ed un «nascosto» unionista costantinopolitano: Giovanni Parastron O.F.M.; p. 1001–1073: Minuto, Domenico: Il «Trattato contra Greci» di Antonino Castronovo ‹1579›; p. 1075–1081: Brundage, James A.: The decretalists and the Greek Church of South Italy; p. 1085–1094: Τριανταφύλλου, Κωνσταντίνου Ν.: Ἕλληνες μοναχοὶ τῆς Ν. Ἰταλίας καταφυγόντες εἰς Πάτρας τὸν Θ' αἰ; p. 1095–1109: Pratesi, Alessandro: Influenze della scrittura greca nella formazione della beneventana del tipo di Bari; p. 1111–1137: Rousseau, Olivier: La visite de Nil de Rossano au Mont-Cassin; p. 1139–1151: Enzensberger: Horst: Der Ordo Sancti Basilii, eine monastische Gliederung der römischen Kirche ‹12.–16. Jahrhundert›; p. 1153–1178: Scaduto, Mario: I monaci basiliani di Sicilia in regime di commenda ‹sec. XVI›; p. 1179–1186: Garzya, Antonio: Lingua e cultura nell'agiografia italo-greca; p. 1187–1199: Tăutu, Luigi: La badia di San Niceta presso Melendugno ‹Lecce›; p. 1201–1204: Spidlík, Tommaso: La spiritualità dei monaci greci in Italia. Alcuni aspetti peculiari; p. 1205–1219: Cappelli, Biagio: Limiti della regione ascetica del Mercurion; p. 1223–1236: Ericsson, Kyra: The pope and the controversy over the Slavonic books and liturgy in the ninth century; p. 1237–1245: Pecarski, Branka: Testimonianze artistiche, letterarie e storiche sulla liturgia greca nella Dalmazia dall'VIII al XIII secolo ‹tav. XIV–XV›; p. 1247–1259: Lupi, Giuseppe: Il rito greco a Malta; p. 1261–1269: Strunk, Oliver: A little known sticheron for the translation of St. Nicholas; p. 1271–1278: Năsturel, Petre S.: Notes sur le culte de Saint Nicolas en Roumanie; p. 1279–1298: Nieto, Antonio: Ricerche sul culto di S. Sofia nel Veneto; p. 1299–1306: Gamber, Klaus: Die griechisch-lateinischen Mess-Libelli in Süditalien; p. 1307–1317: Loukatos, Demetrios: La «Saint Nicolas de mai» en Grèce ou: Réminiscences cultuelles de la translation des reliques de Saint Nicolas de Myra à Bari ‹1087› à travers les eaux helléniques; p. 1321–1329: Lilla, Salvatore: Il testo tachigrafico del «De divinis nominibus» dello pseudo-Dionigi l'Areopagita in un codice italo-greco del X secolo ‹Vat. gr. 1809›; p. 1331–1359: Paparozzi, Maurizio: Un opuscolo di Niceforo Gregoras sulle condizioni del dialogo teologico con i Latini; p. 1363–1375: Prandi, Adriano: Elementi bizantini e non bizantini nei santuari rupestri della Puglia e della Basilicata ‹tav. XVI–XIX›; p. 1377–1388: Berger, Michel: Un inédit italo-grec de la passion légendaire de Saint Etienne: les peintures murales de l'église Santo Stefano à Soleto, en Terre d'Otrante (tav. XX–XXIII); p. 1389–1477: Lipinsky, Angelo: L'arte orafa bizantina nell'Italia meridionale e nelle isole. Gli apporti e la formazione delle scuole (tav. XXIV–XXXI); p. 1479–1481: Cagiano de Azevedo, Michelangelo: Una iscrizione bizantina dalla badia dei Ss. Severo e Martirio a Orvieto (tav. XXXII).

McGuire, Brian Patrick: Love, friendship and sex in the eleventh century: The experience of **Anselm**. – StTh XXVIII, 1974, 111–152.

Leclercq, Jean: L'attitude spirituelle de S. **Bernard** devant la guerre. – CCist XXXVI, 1974, 195–225.

Del Grosso, Anna Lazzarino: Armut und Reichtum im Denken **Gerhohs** von **Reichersberg**. (Aus dem Ital. übers. von Tamina Honolka-Klemm.) – Mchn: Beck 1973. IX, 194 S. = Beihefte der Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte B, 4: kart. DM 20,–.

Gössmann, Elisabeth: Antiqui und Moderni im Mittelalter. Eine geschichtliche Standortbestimmung. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1974. 158 S. = Münchener Universitätsschriften. Kath.-Theol. Fakultät. Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes. N. F. XXIII; DM 26,–.

Stehkämper, Hugo: Der Kölner Erzbischof **Adolf** von **Altena** und die deutsche Königswahl ‹1195–1205›. – Mchn: Oldenbourg 1973. 83 S. = Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde. Vorträge XIX.

Pásztor, Edith: I registri camerali di lettere pontificie del **secolo XIII**. – AHP XI, 1973, 7–83.

Dykmans, Marc, SJ: Le plus ancient manuscript du cérémonial de Grégoire X et sa valeur comparée à celle des autres temoins. – AHP XI, 1973, 85–112.

Tamburini, Filippo: Note diplomatiche intorno a suppliche e lettere di penitenzieria ‹sec. XIV–XV›. – AHP XI, 1973, 149–208.

Ghisalberti, Alessandro: La teologia razionale di Giovanni **Buridano**. – RFNS LXV, 1973, 17–50.

Patschovsky, Alexander: **Straßburger Beginenverfolgungen** im **14.** Jahrhundert. – DA XXX, 1974, 56–198.

6. Gesamte Neuzeit

Wehner, Richard, SJ: **Jesuiten** im Norden. Zur Geschichte des Ordens in **Schweden**. I: **1574–1878**. – Pad: Bonifacius-Dr. (1974). 141 S.

Fiala, Virgil: **Beuron** und die **Reichenau**. – ErbAuftr L, 1974, 440–455.

Starkloff, Carl F.: **Barth** and **Loyola** on communication of the word of God. – SJTh XXVII, 1974, 147–161.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Godfrey, Robert W.: John **Colet** of Cambridge. – ARG LXV, 1974, 6–18.

Kunzelmann, Adalbero, OSA: Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten. Teil V: Die sächsisch-thüringische Provinz und die sächsische Reformkongregation bis zum Untergang der beiden. – Wü: Augustinus-Verlag 1974. XIV, 562 S. = Cassiciacum XXVI; br. DM 139,50.

Stupperich, Robert: Zur Biographie des **Erasmus** von **Rotterdam.** Zwei Untersuchungen. – ARG LXV, 1974, 18–36; S. 37–54: McSorley, Harry J.: Erasmus and the primacy of the Roman Pontiff: Between conciliarism and papalism; S. 54–83: Payne, John B.: Erasmus and Lefèvre d'Étaples as interpreters of Paul; S. 83–108: Weiss, James Michael: Ecclesiastes and Erasmus. The mirror and the image.

Troll, Anton: Der hl. **Petrus Canisius** und Erasmus. – EphMar XXIX, 1974, 347–367.

Friesen, Abraham: Reformation and utopia. The Marxist interpretation of the Reformation and its antecedents. – Wiesb: Steiner 1974. XV, 271 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz LXXI; Lw. DM 52,–.

Sider, Ronald J.: Andreas **Bodenstein** von **Karlstadt**. The development of his thought 1517–1525. – Lei: Brill 1974. X, 318 p. = Studies in medieval and reformation thought XI; hfl 80,–.

Iserloh, Erwin: Luther und die Reformation. Beiträge zu einem ökumenischen Lutherverständnis. – Aschffbg: Pattloch 1974. 124 S. = Der Christ in der Welt XI, 4; kart. DM 6,50.

Sciegienny, André: Réforme érasmienne ou réforme luthérienne? Casper **Schwenckfeld** et **Erasme**. – RHPhR LIV, 1974, 309–324.

Horw, Günther von: Das Marienbild Martin Luthers. Die Formen der Marienverehrung. – EphMar XXIV, 1974, 407–425.

Lohse, Eduard: Rudolf Bultmann als lutherischer Theologe. – Luther XLV, 1974, 48–54; S. 55–71: Mühlhaupt, Erwin: Martin Luther oder Thomas Müntzer – Wer ist der rechte Prophet?; S. 72–80: Ludolphy, Ingetraut: Was sagt Luther zu Strukturfragen?

Bücking, Jürgen: Der „Oberrheinische Revolutionär" heißt Conrad **Stürzel,** seines Zeichens kgl. Hofkanzler. – AKG LVI, 1974, 177–197.

Körner, Martin: Réforme et sécularisation des bien ecclésiastiques. – SZG XXIV, 1974, 205–224.

Endres, R.: Der Bauernkrieg in Franken. – BDLG CIX, 1973, 31–68.

Scheible, Heinz: Reform, Reformation, Revolution. Grundsätze zur Beurteilung der Flugschriften. – ARG LXV, 1974, 108–134.

Holfelder, Hans Hermann: Tentatio et consulatio. Studien zu **Bugenhagens** "Interpretatio in librum psalmorum". – B, NY: de Gruyter 1974. XI, 233 S. = Arbeiten zur Kirchengeschichte XLV; Lw. DM 72,– [Diss., Hamburg]

Zell, Michael L.: The personnel of the clergy in Kent, in the Reformation period. – EHR LXXXIX, 1974, 513–533; p. 534–550: Wright, A. D.: Why the Venetion interdict?

Bouchet, J.: L'Ordre du Saint-Esprit dans la pensée politique et religieuse d'Henri III. – Cahiers d'Histoire XVIII, 1973, 129–142.

Seidel Menchi, Silvana: Spiritualismo radicale nelle opere di **Ortensio Lando** attorno al 1550. – ARG LXV, 1974, 210–277.

Piolanti, Antonio: Il "Trattadello della disposizione che si ricerca a recever la gratia del Spirito Santo" di Fra **Lorenzo** da **Bergamo** OP ‹+ 1554›. – Div XVIII, 1974, 306–356.

Hein, Lorenz: Italienische Protestanten und ihr Einfluß auf die Reformation in Polen während der beiden Jahrzehnte vor dem Sandomirer Konsens ‹1570›. – Lei: Brill 1974. XV, 272 S.; hfl 64,–.

Henn, E.: Führungswechsel, Ermächtigungsgesetz und das Ringen um eine neue Synode im bairischen Kirchenkampf. – ZBKG XLII–XLIII, 1973–74, 325–443.

8. Neuere Zeit

Movimenti ereticali in Italia e in Polonia nei secoli XVI–XVII. Atti del Convegno Italo-Polacco, Firenze, 22–24 settembre 1971. – Fir: Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento (1974). 278 p.

Fenning, Hugh, OP: The Dominicans and Propaganda Fide, 1622–1668. A catalogue of the first series of the SOCG, Volumes 31 to 55. – AFP XLIII, 1973, 137–213; p. 215–286: Eszer, Ambrosius, OP: Sebastianus **Knab**, OP: Erzbischof von Naxijewan ‹1682–1690›. Neue Forschungen zu seinem Leben; p. 287–341: Frank, Isnard W., OP: Zur Errichtung der österreichisch-ungarischen Dominikanerprovinz zu Beginn des 18. Jahrhunderts und zu ihrer Vorgeschichte ‹1569–1704›.

García y García, Antonio: Nuevas obras de Clemente **Sánchez**, arcediano de Valderas. – RET XXXIV, 1974, 69–89.

Tazbir, Janusz: Krzysztof, Niemirycz – Verteidiger der Toleranz. Studie zur Geschichte der unitarischen Emigration in Brandenburg. – ARG LXV, 1974, 286–307.

Schloemann, Martin: Siegmund **Baumgarten**: System und Geschichte in der Theologie des Überganges zum Neuprotestantismus. – Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1974. 302 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XXVI; kart. DM 58,– [Habil.-Schrift, Bochum]

Bangert, W. V.: The second centenary of the suppression of the **Jesuits**. – Thought LVIII, 1973, 165–188.

Barreiro Fernández, José Ramón: Ideario político-religioso de Rafael **Vélez**, obispo de Ceuta y arzobispo de **Santiago ‹1777–1850›**. – HS XXV, 1972, Barc-Madr 1973, 75–107.

Schott, Uwe: Die Jugendentwicklung Ludwig **Feuerbachs** bis zum Fakultätswechsel 1825. Ein Beitrag zur Genese der Feuerbachschen Religionskritik. Mit einem bibliographischen Anhang zur Feuerbach-Literatur. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. 255 S. = Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts X; Lw. DM 39,– [Diss., Heidelberg]

Staudenmaier, Franz Anton: Frühe Aufsätze und Rezensionen ‹1828–1834›. Aufgrund der Vorarbeiten des Seminars für christliche Religionsphilosophie der Universität Freiburg hrsg. von Bernhard Casper. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1974). 492 S.; kart. DM 100,–.

Rousseau, Richard W.: Bishop **John England: 1837** relazione to Rome on his Haitian mission. – AHP XI, 1973, 269–288.

Doppelfeld, Basilius, OSB: Mönchtum und kirchlicher Heilsdienst. Entstehung und Entwicklung des **nordamerikanischen Benediktinertums** im **19.** Jahrhundert. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1974. XX, 381 S. = Münsterschwarzacher Studien XXII; kart. DM 43,50. [Diss., Würzburg]

Reese, Hans-Jörg: Bekenntnis und Bekennen. Vom 19. Jahrhundert zum Kirchenkampf der nationalsozialistischen Zeit. – Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1974. 620 S. = Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes XXVIII; brosch. DM 78,– [Diss., Hamburg]

Jensen, Gwendolyn Evans: Official reform in Vormärz **Prussia**: The ecclesiastical dimension. – Central European History VII, 1974, 137–158.

Martina, Giacomo, SJ: **Pio IX** ‹1846–1850›. – R: Università Gregoriana Editrice 1974. VII, 566 p. = Miscellanea Historiae Pontificiae XXXVIII; Lire 12 000.

Weber, Christoph: Das Kardinalskollegium in den letzten Jahren Pius' IX. Ein "Tableau des Cardinaux" des österreichisch-ungarischen Botschafters beim Hl. Stuhl aus dem Jahre **1874**. – AHP XI, 1973, 323–351.

Lotz, David W.: **Ritschl** and **Luther**: A fresh perspective on Albert Ritschl's theology in the light of his Luther study. – Nashv: Abingdon Pr. 1974. 215 p.; $ 10,50.

Hulshof, Jan, SM: Aan de wieg van het modernisme: de katechismus van Alfred **Loisy**. – TTh XIV, 1974, 3–29; p. 29–30: Résumé: Le 'Catéchisme de Loisy' au berceau du modernisme.

Bader, Dietmar: Der Weg Loisys zur Erforschung der christlichen Wahrheit. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1974). 200 S. = Freiburger theologische Studien XCVI; kart.-lam. DM 32,–. [Diss., Freiburg/B.]

Fogarty, Gerald P., SJ: The Vatican and the Americanist crisis: Denis J. **O'Connell,** American agent in Rome, 1885–1903. – R: Università Gregoriana Editrice 1974. X, 357 p. = Miscellanea Historiae Pontificiae XXXVI; Lire 7000.

9. Neueste Zeit

Kahle, Wilhelm: Geschichte der evangelisch-lutherischen Gemeinden in der Sowjetunion **1917–1938**. – Lei: Brill 1974. XII, 625 S. = Studien zur Geschichte Osteuropas XVI; hfl 120,–.

Troeltsch, Ernst: Briefe an Friedrich von **Hügel: 1901–1923**. Mit einer Einl. hrsg. von Karl-Ernst Apfelbacher und Peter Neuner. – Pad: Verl. Bonifacius-Dr. 1974. 157 S. = Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts XI; kart. DM 8,50.

Adolph, Walter: Die katholische Kirche im Deutschland Adolf Hitlers. – Berlin: Morus Verlag 1974. 195 S.; DM 19,80.

Conway, J. S.: The Vatican, Great Britain, and the relations with Germany, **1938–1940**. – The Historical Journal XVI, 1973, 147–167.

Ludlow, Peter: Papst **Pius XII.**, die britische Regierung und die deutsche Opposition im Winter **1939/40.** – Vierteljahrschrift für Zeitgeschichte XXII, 1974, 299–341.

McAfee Brown, Robert: Reinhold **Niebuhr**: A study in humanity and humility. – JR LIV, 1974, 325–331; p. 332–353: Marty, Martin E.: Reinhold Niebuhr: Public theology and the American experience; p. 360–386: Gilkey, Langdon: Reinhold Niebuhr's theology of history; p. 387–409: Gainwell, Franklin J.: Reinhold Niebuhr's theistic ethic; p. 409–423: Shinn, Roger L.: Realism, radicalism, and eschatology in Reinhold Niebuhr's: A reassessment; p. 424–436: Thompson, Kenneth W.: Niebuhr as thinker and doer.

Marlé, René: La Commission "Foi et Constitution" à Accra. – Études CCCXLV, 1974, 439–448.

Ballard, P. H.: **Bonhoeffer** on providence in history. – SJTh, XXVII, 1974, 268–286; p. 287–305: Bettis, Joseph: Political theology and social ethics: the socialist humanism of Karl **Barth**; p. 306–312: Thatcher, Adrian: Existence and life in **Tillich**.

Kelly, Geffrey B.: Revelation in Christ. A study of Bonhoeffer's theology of revelation. – ETL L, 1974, 39–74.

Aubert, Roger: L'Église catholique et la vie politique en **Belgique** depuis la seconde guerre mondiale. – ResPubl. XV, 1973, 183–203.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Bibliografia missionaria anno **XXXVII**, 1973. Compilata ... dal G. Rommerskirchen, O.M.I. – R: Pont. Univ. Urbaniana 1974. 239 p.

Abad Pérez, Antolín, OFM: La expulsión de los misioneros de China en 1732 a través de unos documentos. – MissHisp XXXI, 1974, 5–39.

Eilert, Hakan: Boundlessness. Studies in Karl Ludwig **Reichelt's** missionary thinking, with special regard to the Bouddhist-Christian encounter. – Arhus: Forlaget Aros 1974. 253 p. = Studia Missionalia Upsaliensia XXIV; scr 40,– [Diss., Uppsala]

Gómez Parente, Odilo, OFM: Los franciscanos en **Venezuela** durante el siglo **XVI** ‹misiones y documentos›. – AIA XXXIV, 1974, 335–394.

Mastra, Wayan I.: Christianity and culture in **Bali**. – IRM LXIII, 1974, 386–399.

Santiago, Francisco Xavier: Caminos de liberarción en Bartolomé de **Las Casas.** – Estudios Indígenas (México) III, 1973/74, 461–485.

Sundkler, Bengt: Bara Bukoba. Kyrka och miljö i **Tanzania**. – Sto: Verbum Studiebökforlaget 1974. 365 p.; scr 43,–.

Comblin, Joseph: Mission et idéologie. – Kerygma (Ottawa) VIII, 1974, 37–50.

Dios. Problemática de la no-creencia en América Latina. Encuentro de profesores de teología y filosofía sobre el tratado de Dios (Lima, julio 25–30, 1974). – Bogotá: Secretariado General del CELAM 1974. 360 p. = Documentos CELAM XVII; $ 3,75.

Moritzen, Niels-Peter: Pfarrer für morgen in der Dritten Welt. Mit Beiträgen von Studierenden in Afrika, Indien und Neuguinea. – Erl: Ev.-Luth. Mission 1974. 79 S. = Erlanger TB XXXIII; DM 3,–.

L'évangélisation en question. Interventions au 5e colloque du CERDIC (Strasbourg, 7–8 juin 1974). – RevSR XLVII, 1974, 305–431.

Evers, Georg, SJ: Mission, nichtchristliche Religionen, weltliche Welt. – Mstr: Aschendorff (1974). XXII, 232 S. = Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte XXXII; kart. DM 58,–.

Pérez Ruiz, Francisco, SJ: La teología misional, hoy. – EE XLIX, 1974, 283–303.

Correia Afonso, John, SJ: The missionary from abroad and the Local Church. – The Clergy Monthly (Delhi) XXXVIII, 1974, 234–249.

Pain Ratu, Anton, SVD: A proposed marriage rite for Dawanese Catholics. – Teaching All Nations (Manila) XI, 1974, 3–32.

Chile. – Brux: Pro Mundi Vita 1974. 44 S. = Pro Mundi Vita XLIX.

Cristianismo e ideologías en América Latina a la luz de la "Octogésima Adveniens". – Bogotá: Secretariado General del CELAM 1974. 115 p. = Documentos CELAM XV; $ 1,80.

Italiaander, Rolf: Heißes Land **Niugini.** Beiträge zu den Wandlungen in Papua-Neuguinea. – Erl: Verl. der Ev.-Luth. Mission 1974. 368 S.; Lw. DM 28,–.

Protopapas Chouinard, Jorge: Los cristianos y los cambios sociales en Latinoamérica. – Santiago de Chile: Editorial del Pacífico 1974. 125 p.; $ 5,–.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Mitros, J. F.: Religions. A select classified bibliography. – Lv: Nauwelaerts; P: Béatrice Nauwelaerts 1973. XIX, 435 p. = Philosophical questions series VIII; FB 900,–.

Brandon, S[amuel] G[eorge] F[rederick]: Religion in ancient history. Studies in ideas, men and events. – Lo: Allen & Unwin (1973). XIV, 412 p.; paper £ 3,–.

Rossi, Giacomo, SJ: Principali linee di sviluppo della fenomenologia della religione. – Rassegna di teologia XV, 1974, 297–313. 375–393.

Miller, David L.: The new polytheism: Rebirth of the Gods and Goddesses. – NY: Harper & Row 1974. 86 p.; $ 4,95.

Gilsenan, Michael: Saint and Sufi in modern **Egypt.** An essay in the sociology of religion. – Oxford: Clarendon Press; (Lo: Oxford University Press) 1973. 248 p.; £ 4,75.

Haas, Volkert – Gernot Wilhelm: **Hurritische** und **luwische Riten** aus Kizzuwatna. Hurritologische Studien I. – Kev: Butzon & Bercker; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag (des Erziehungsvereins) 1974. X, 352 S. = Alter Orient und Altes Testament. Sonderreihe. Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte des Alten Orients III.

Gödecken, Karin B.: Bemerkungen zur Göttin **Annunītum.** – Ugarit-Forschungen V, 1973, 141–163.

Decret, François: **Mani** et la tradition manichéenne. – P: Éditions du Seuil 1974. 190 p. avec illustr. = Maîtres spirituels XL.

O'Flaherty, Wendy Doniger: Ascetism and eroticism in the mythology of **Siva.** – Lo: Oxford University Press 1973. XII, 386 p. = School of Oriental and African studies; £ 8,–.

Roest Crollius, Ary A.: Thus were they hearing. The word in the experience of revelation in Qur'ān and Hindu scriptures. – R: Università Gregoriana Editrice 1974. XIII, 273 p. = Documenta missionalia VIII; Lire 6500.

Farah, Caesar E.: Rules governing the Šayḫ-Muršid's conduct. – Numen XXI, 1974, 81–96.

Borgeaud, Philippe: The open entrance to the closed palace of the King. The Greek labyrinth in context. – HRel XIV, 1, 1974, 1–27.

Sfameni Gasparro, Giulia: I culti orientali in **Sicilia.** – Lei: Brill 1974. IX, 338 p., 122 pl., 2 cartes = Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain XXXI; hfl 180,–.

Moeller, Walter O.: The Mithraic origin and meanings of the Rotas-Sator square. – Lei: Brill 1973. VIII, 53 p., 6 p. figures = Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain XXXVIII.

Oliver, Victor L.: The development of **Caodai** sectarianism. – Religion IV, 1974, 1–25.

Flasche, Rainer: Geschichte und Typologie afrikanischer Religiosität in **Brasilien.** – Marb (a.d.L.:) [Selbstverl.]; Marb: Universitätsbibl. 1973. 302 S.; Ill., graph. Darst., Kt. = Marburger Studien zur Afrika- und Asienkunde A, 1; kart. DM 23,80. [Diss., Marburg]

Irvine, Cecilia: The birth of the Kimbanguist movement in the **Bas-Zaire 1921.** – Journal of Religion in Africa VI, 1974, 23–76.

Kater-Sibbas, G. J. F.: Preliminary catalogue of Sarapis monuments. – Lei: Brill 1973. XLII, 230 p., 33 pl., 12 maps = Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain XXXVI.

VI. Religionsphilosophie

Miscellanea Albert **Dondeyne.** Godsdienstfilosofie. Philosophie de la religion. Par E. de Keyser [e.a.] – Lv: University Press; Gembloux: Duculot (1974). 456 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XXXV; FB 800,–; [cont. e.a.:] p. 53–65: Dhondt, U.: Geloofsveruitwendiging en geloofsgemeenschap in de godsdienstfilosofie van **Kant**; p. 67–74: Dupré, L.: Openness and closedness of the religious community; p. 75–91: Gesché, A.: La médiation philosophique en théologie; p. 93–106: Troisfontaines, C.: L'étude philosophique du christianisme suivant Maurice **Blondel**; p. 107–119: Van Riet, G.: Le problème d'un discours sur Dieu; p. 123–147: Pater, W. de: Het theologisch verifikatieprobleem en de analytische filosofie; p. 149–176: Ladrière, J.: Le langage théologique et le discours de la représentation; p. 177–192: Plat, J.: Symbolisme en analogie in onze kennis van God bij I. **Kant**; p. 193–218: Veken, J. van der: Geloof in God: kennis of overtuiging; p. 221–232: Keyser, E. de: Art religieux et signification des formes; p. 233–240: Étienne, J.: La morphologie du Sacré: remarques sur le *traité* de Mircea **Eliade**; p. 241–249: Nédoncelle, M.: Les équivoques de la sécularisation; p. 253–261: Waelhens, A. de: Vérité et témoignage; p. 263–277: Masterson, P.: Selfinvolvement and the affirmation of God; p. 279–295: Philips, G.: God en de mens in het recente protestantisme; p. 297–327: Vergote, A.: De la finalité religieuse en l'homme; p. 331–350: Duméry, H.: L'Etre et l'Un; p. 351–363: Laffoucrière, O.: Le prédicat possible ou l'évidence de l'être; p. 365–391: Wiele, J. van de: La métaphysique et le problème de Dieu. Un dialogue avec Martin **Heidegger**; p. 393–414: Walgrave: J.: Spreken over God en analogie bij **Thomas van Aquino**; p. 417–448: Dondeyne, A.: Un discours philophique sur Dieu est-il encore possible?

Link, Christian: **Hegels** Wort Gott selbst ist tot. – Zü: Theolog. Verl. (1974). 109 S. = Theologische Studien CXIV; sfr 16.80.

Simon, Marianna: La philosophie de la religion dans l'œuvre de **Schleiermacher.** – P: Librairie philosophique Vrin 1974. 349 p. = Bibliothèque d'histoire de la philosophie; F 48,–.

Reitsema, G. W.: Ernst **Troeltsch** als godsdienstwijsgeer. – Assen: van Gorcum 1974. XIV, 184 blz. = Philosophia religionis XV; hfl 32,50.

Petit, Jean-Claude: La philosophie de la religionde Paul **Tillich.** Genèse et évolution. La période allemande **1919–1933.** – Montréal: Fides (1974). 252 p. = Héritage et projet XI; $ 6,–.

Charron, André: Les catholiques face à l'athéisme contemporain. Étude historique et perspectives théologiques sur l'attitude des catholiques en **France** de **1945** à **1965.** – Montr: Fides (1973). 643 p. = Héritage et projet III; $ 12,–.

Williams, John R.: American philosophy of religion. **Whitehead** and **Hartshorne.** – EglTh V, 1974, 395–418.

Masset, Pierre: Le problème de Dieu dans la philosophie française contemporaine. – NRTh, A. CVI = T. XCVI, 1974, 897–917.

Burke, T. Patrick: The reluctant vision. An essay in the philosophy of religion. – Phil: Fortress Press (1974). 136 p.; $ 3,–.

Fellermeier, Jakob: Der ontologische Gottesbeweis – Geschichte und Schicksal. – ThGl LXIV, 1974, 249–286.

Schilling, S. Paul: God incognito. – Nashv: Abingdon Pr. 1974. 207 p.; $ 5,95.

VII. Fundamentaltheologie

Mechels, Eberhard: Analogie bei Erich **Przywara** und Karl **Barth.** Das Verhältnis von Offenbarungstheologie und Metaphysik. – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verl. (des Erziehungsvereins) (1974). 272 S.; Lw. DM 38,– [Diss., Bonn]

Tresmontant, Claude: Introduction à la théologie chrétienne. – P: Éditions du Seuil (1974). 693 p.; F 69,–.

Simonis, Walter: Zur Struktur und inneren Einheit der Theologie als Wissenschaft. – MThZ XXV, 1974, 189–213.

Morscher, Edgar: Das Basis-Problem in der Theologie. – Der Modernismus. Beiträge zu seiner Erforschung ..., (Graz, Wien, Köln 1974), 331–368.

Bucher, Alexius J.: **Modellbegriffe.** Philosophische Untersuchungen in der Theologie. – Bonn: Bouvier 1974. 153 S. = Mainzer philosophische Forschungen XVI; kart. DM 26,–.

Scharlemann, Robert P.: Theological models and their construction. – The Journal of religion LIII, 1973, 65–82.

Vergote, Antoine: Interprétation du **langage religieux.** – (P:) Editions du Seuil (1974). 220 p.; F 25,–.

Ricœur, Paul – Eberhard Jüngel: Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache. Mit einer Einführung von Pierre Gisel. – (Mchn:) Kaiser (1974). 122 S. = Sonderheft von „Evangelische Theologie"; kart. DM 19,50; [enth.:] S. 5–23: Gisel, Pierre: Paul Ricœur. Eine Einführung in sein Denken; S. 24–45: Ricœur, Paul: Philosophische und theologische Hermeneutik; S. 45–70: Ricœur, Paul: Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache; S. 71–122: Jüngel, Eberhard: Metaphorische Sprache. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie.

King, Robert H.: The meaning of **God.** – Phil: Fortress Press (1973). X, 166 p.; $ 6,95.

Macquarrie, John: Gott-Rede (God-talk, dt.) Eine Untersuchung der Sprache und Logik der Theologie. Aus d. Engl. übers. von Annemarie Pieper, mit einer Einführung v. Bernhard Casper. – (Wü:) Seelsorge-Verlag Echter (1974). 232 S.; Lw. DM 32,–.

Monserrat, Javier, SJ: Existencia, mundanidad, cristianismo. El problema de la significación actual de la fe cristiana. – EE XLIX, 1974, 325–360.

Schäfer, Rolf: Politischer oder christlicher Glaube. – ZThK LXXXI, 1974, 181–226.

Karpf, Pius: Fortschritt und Kirche. Die Stellung des kirchlichen Sakramentes zwischen wissenschaftl.-techn.-wirtschaftl. Fortschritt. – Köln, Bonn: Hanstein 1974. 155 S. = Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie XXII; kart. DM 28,–.

Härle, Wilfried: Analytische und synthetische Urteile in der Rechtfertigungslehre. – NZSTh XVI, 1974, 17–34.

VIII. Dogmatik

Balthasar, Hans Urs von: Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV. – Eins: Johannes Verl. (1974). 456 S.; Lw. DM 49,–.

Grass, Hans: Christliche Glaubenslehre. T. II. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1974). 195 S. = Theologische Wissenschaft XII; DM 19,–.

Il problema **cristologico**, oggi. [Di] G. Segalla [e. a.] Introduzione di Luigi Sartori. – Assisi: Cittadella Editrice (1973). 270 p. = Orizzonti nuovi; Lire 3000; [cont. e. a.:] p. 13–142: Segalla, Giuseppe: Cristologia del Nuovo Testamento; p. 143–197: Cantalamessa, Raniero: Dal Cristo del Nuovo Testamento al Cristo della Chiesa: tentativo di interpretazione della cristologia patristica; p. 198–241: Moioli, Giovanni: "Status quaestionis" del discorso cristologico: presentazione e prime riflessioni; p. 245–261: Molari, Carlo: Riflessioni sul metodo per una cristologia nuova.

Kasper, Walter: **Jesus** der **Christus**. – Mz: Grünewald-Verl. (1974). 332 S.; Lw. DM 39,–.

Alejandro de Villalmonte: Universalidad de la redención de Cristo y pecado original. – EF LXXV, 1974, 5–45.

Beni, Arialdo – Giacomo Biffi: La grazia di Cristo. – (To:) Marietti (1974). 255 p. = Teologia attualizzata VII; Lire 2800.

Philips, Gérard: L'union personelle avec le Dieu vivant. Essai sur l'origine et le sens de la **grâce créee**. – Gembl: Duculot (1974). 299 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XXXVI.

Rasolo, Louis, SJ: Grâce efficace et grâce suffisante. – Science et esprit XXVI, 1974, 303–339.

Mühlen, Heribert: Charismatisches und sakramentales Verständnis der **Kirche**. Dogmatische Aspekte der charismatischen Erneuerung. – Catholica XXVIII, 1974, 169–187.

Blei, K.: Het onfeilbaarheidsdebat in de Rooms-Katholieke theologie van de laatste jaren. – NThT XXVIII, 1974, 320–341.

Kolping, Adolf: Antworten auf provokatorische Fragen einer „Bilanz". – MThZ XXV, 1974, 235–259; ~ Alte Ketzerhüte auf neuen Häuptern? Zur „nestorianischen" oder „monistischen" Tendenz in heutiger Theologie. – ZkTh XCVI, 1974, 415–425.

Les sacrements d'**initiation** et les ministères sacrés. Colloque de Tübingen organisé par l'Académie Internationale des Sciences Religieuses. – (P:) Fayard (1974). 272 p.; [cont. e. a.:] p. 13–58: Smulders, Piet, SJ: La foi et le baptême comme sceau de la foi. Sur le sacramentalisme dans la théologie catholique actuelle; p. 73–96: Satgé, J.-C. de: Le sacrement du baptême et le salut personnel; p. 119–147: Dockx, S.: Baptême d'eau et baptême dans l'Esprit saint, comme fondements de la hiérarchie des ministères sacrés; p. 189–206: Thurian, Max: Le ministère au sein du sacerdoce universel; p. 219–235: L'Huillier, P.: La différence de pouvoir d'après la *katastase* entre prêtre et évêque.

Lesch, André: Das Sakrament der **Buße**. Dogmatische Vorüberlegungen zu einer Reform. – Internationale Kath. Zeitschrift »Communio« III, 1974, 493–513.

Betz, Johannes: **Eucharistie** als zentrales Mysterium. – Mysterium salutis IV/2: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde. Gottes Gnadenhandeln, Eins/Zü/Köln (1974), 185–313.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Aspects de l'**Anglicanisme**. Colloque de Strasbourg ‹14–16 juin 1972›. – P: Pr. Universitaires de France 1974. 243 p. = Bibliothèque des Centres d'Etudes Supérieures Spécialisés; F 60,–; [cont.:] p. 7–23: Dunstan, G. R.: Some late medieval ingredients in the Reformed English Church; p. 25–38: Kemp, Eric: The organization of the English episcopate from the Reformation to the twentieth century; p. 39–66: Simon, Marcel: Isaac Casaubon, Fra Paolo Sarpi et l'Eglise d'Angleterre; p. 67–85: Lacassagne, Claude: Forme et pratique de la méditaton chez Joseph Hall; p. 87–102: Walsh, J. D.: The Anglican evangelicals in the eighteenth century; p. 103–122: Bertrand, Claude-Jean: Le méthodisme, «province» méconnue de la Communion anglicane?; p. 123–143: Dugmore, C. W.: The development of Anglican worship; p. 145–161: Allchin, A. M.: Social and sacramental implications of the doctrine of the incarnation, in the thought of Thomas Hancock and Stewart Headlem; p. 163–181: Nédoncelle, Maurice: Le Révérend William Tuckwell, ou les souvenirs d'un socialiste anti-tractarien; p. 183–205: Chadwick, Owen: The idea of a National Church: Gladstone and Henson; p. 207–230: Lesourd, J.-A.: Un prêtre anglican, pionnier de la sociologie religieuse: Abraham Hume ‹1814–1884›; p. 231–243: Mortley, Raoul: The Anglican Church in Australia.

Understanding **Jewish** theology. Classical issues and modern perspectives. Ed. by Jacob Neusner. – NY: KTAV Publ.-House (1973). X, 280 p.; $ 7,95.

Diez Merino, Luis, CP: ¿Quién es judío? Definición e identidad histórica. – CTom, A. LXIV = T. C, 1973, 441–487.

Wiederentdeckung des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist in der charismatischen Erfahrung und theologischen Reflexion. Mit Beitr. von Harding Meyer [u. a.]. – Ffm: Lembeck; Ffm: Knecht (1974). 119 S. = Ökumenische Perspektiven VI; kart. DM 12,–; S. 7–25: Meyer, Harding: Pneumatische Herausforderungen – Eine Einführung; S. 27–51: McDonnell, Kilian: Die charismatische Bewegung in der katholischen Kirche; S. 53–75: Hollenweger, Walter J.: Charismatische und pfingstlerische Bewegungen als Frage an die Kirchen heute; S. 77–96: Vajta, Vilmos: Der Heilige Geist und die Strukturen der Kirche; S. 97–119: Aagaard, Anna Marie: Der Heilige Geist in der Welt.

O'Connor, Edward D.: Spontaner Glaube. Ereignis und Erfahrung der charismatischen Erneuerung (The pentecostal movement, dt.) Mit e. Vorw. von Georg Moser und einer Enführung von Heribert Mühlen. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1974). 270 S.; kart. DM 29,50.

Burkhardt, Helmut: **Lausanne '74**. Ein Bericht. – Theologische Beiträge V, 1974, 273–293.

Pruisken, Johannes: **Interkommunion** im Prozeß. Abendmahlsgemeinschaft als Zeichen und Mittel kirchlicher Einigung. – Essen: Ludgerus Verlag Wingen (1974). XIII, 143 S. = Koinonia. Beiträge zur ökumenischen Theologie und Praxis XIII; kart. DM 26,–.

Santos, Angel: Il dialogo tra le Chiese non calcedonesi tra di loro e con le Chiese ortodosse slavo-bizantine. – Oikumenikon XIV, 1974, 236–252; p. 345–361: Fortino, Eleuterio F.: Crescente comunione fra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse.

Evangelisation im ökumenischen Gespräch. Beiträge eines Symposiums ‹Genf 1973›. Hrsg. von Walter Arnold. – Erl: Verl. der Evang. Luth. Mission 1974. 112 S. = Erlanger Taschenbücher XXIX.

Kloppenburg, Boaventura, OFM: O problema das seitas no contexto ecumenico. – Antonianum XLIV, 1974, 283–303.

X. Moraltheologie

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

Moral matrimonial – la Iglesía. XXV semana española de Teología ‹Madrid, 30 ag. – 4. sept. 1965›. – Madr: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Patronato "Menendez Pelayo". Instituto "Francisco Suárez" 1973. 376 p.; pes 500,–.

McEvoy, Raymond Owen, OMI: John Courtney **Murray**'s thought on religious liberty in its final phase. – Studia moralia XI, 1973, 201–264.

Bak, Felix, OFMConv: Bernard **Häring** and "Humanae vitae". – Antonianum XLIV, 1974, 198–238.

Steyezeń, Tadeusz und Joachim Piegsa: Ist Ethik eine Wissenschaft? – MThZ XXV, 1974, 317–335.

Hunold, Gerfried W.: Ethik im Bannkreis der Sozialontologie. Eine theologisch-moralanthropologische Kritik des Personalismus. – Bern, Ffm: Lang 1974. 129 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 29.

Gartner, Gottfried, OFMCap: Eine wissenschaftstheoretische Gegenüberstellung der sittlichen und psychologischen Disziplin mit dem Blick auf eine mögliche Gewissensbestimmung. – Laurentianum XV, 1974, 225–250.

Heinen, Wilhelm: Urfragen nach dem „Wie" christlichen Lebens. – (Wü:) Echter-Verl. (1974). 139 S.; kart. DM 14,80.

Mongillo, D., OP: Potere normativo della «ratio» nella Legge Nuova. – Angelicum LI, 1974, 169–185; p. 186–211: Montagnes, B., OP: Autonomie et dignité de l'homme; p. 212–234: Sanchis, Antonio, OP: La estructura moral de la persona en el pensamiento de Santo Tomás; p. 235–245: Kühn, Ulrich: Evangelische Anmerkungen zum Problem der Begründung der moralischen Autonomie des Menschen im Neuen Gesetz nach Thomas.

Häring, Bernhard: Sünde im Zeitalter der Säkularisation. [Eine Orientierungshilfe]. – Graz, Wien, Köln: Styria 1974. 231 S.; kart. DM 24,–.

Montanari, Bruno: **L'obiezione** di coscienza al **servizio militare**: scelta esistenziale, affermazione etica, impegno ideologico-politico. – Rivista di teologia morale VI, 1974, 417–460.

Russo, Biaggio, SJ: Continenza e peccato. – Nap: Edizioni Dehoniane (1973). 234 p.; Lire 2800.

Eibach, Ulrich: Recht auf Leben – Recht auf Sterben. Anthropologische Grundlegung einer **medizinischen Ethik**. – Wup: Theologischer Verl. Brockhaus (1974). 383 S.; kart. DM 35,– [Diss., Bonn]

Kohl, Marvin: The morality of **killing**. Sanctity of life, abortion and euthanasia. – Lo: Owen (1974). XIV, 112 p.; $ 7,70.

Maguire, Daniel C.: Ethical method and the problem of death. – Anglican theological review LVI, 1974, 258–279.

Pfahl, Rolf-Dietrich: **Haftung** ohne Verschulden als sittliche Pflicht. – Düs: Patmos-Verlag (1974). 159 S. = Moraltheologische Studien. Systematische Abteilung II; kart. DM 26,–.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Colombás, García M.: El monacato primitivo. Vol. 1: Hombres, hechos, costumbres, instituciones. – Madr: Editorial Católica 1974. XIX, 376 p. = Biblioteca de autores cristianos CCCLI; pes 360.

Vogué, Adalbert de: La doctrine du Maître sur l'obéissance. – Revue d'histoire de la spiritualité L, 1974, 113–134.

Bynum, Caroline W.: The spirituality of regular canons in the twelfth century: A new approach. – Medievalia et humanistica N. S. IV, 1973, 3–24; p. 25–35: Wakefield, Walter L.: Some unorthodox popular ideas of the thirteenth century; p. 37–54: McLaughlin, Eleanor: The heresy of the free spirit and late medieval mysticism; p. 55–68: Dunn, Catherine E.: Popular devotion in the vernacular drama of medieval England; p. 69–87: Sticca, Sandro: Drama and spirituality in the middle ages; p. 89–98: Daniel, E. Randolph: Spirituality and poverty: Angelo da Clareno and Ubertino da Casale; p. 99–123: Reeves, Marjorie: History and eschatology: Medieval and early protestant thought in some English and Scottish writings; p. 125–144: Trexler, Richard C.: Ritual behavior in renaissance Florence: The

setting; p. 145–159: Lawler, Thomas M. C.: Fruitful business: Medieval and renaissance elements in the devotional method of St. John Fisher.

Lapanski, Duane V.: Das Leben nach dem Evangelium am Anfang des Minderbrüderordens. – Werl (Westf.): Dietrich-Coelde-Verl. 1974. 128 S. = Bücher franziskanischer Geistigkeit XVII; brosch. DM 10,80.

Gooday, Frances: **Mechthild** of **Magdeburg** and **Hadewijch** of **Antwerp**: a comparison. – OGE XLVIII, 1974, 305–362.

Pyfferoen, Hilaire, OFMCap: L'abnégation renoncement dans la spiritualité bonaventurienne. – Laurentianum XV, 1974, 97–153; p. 154–200: Pellegrini, Luigi, OFMCap: L'ordine francescano e la società cittadina in epoca bonaventuriana. Un'analisi del Determinationes questionum super Regulam Fratrum Minorum.

Richard, Lucien Joseph, OMI: The spirituality of John **Calvin**. – Atlanta/Georgia: John Knox Press (1974). 207 p.; paper $ 5,–.

Gullick, E.: The supereminent life and the contemplation of the passion in the doctrine of **Benet** of **Canfield**. – Laurentianum XIII, 1972, 401–436; XV, 1974, 288–348.

Bénichou, Paul: La sacre et l'écrivain, **1750–1830.** Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne. – P: Corti 1973. 492 p.; F 64,–.

Vovelle, Michel: Piété **baroque** et déchristianisation en **Provence** au **XVIII**e siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments. – P: Plon (1973). 697 p., 112 fig. = Collection "Civilisations et mentalité"; F 49,40.

Volk, Hermann: Der Christ als geistlicher Mensch. Von christlicher und priesterlicher Spiritualität. – (Mz:) Grünewald-Verl. (1974). 124 S.

Rondet, Michel: Choix et discernements de la vie religieuse. – P: Editions du Cerf 1974. 231 p.; F 28,–.

Melzer, Friso: Konzentration, Meditation, Kontemplation. – Kassel: Stauda 1974. 187 S.; kart. DM 24,–.

Johnston, William: Der ruhende Punkt (The still point, dt.) **Zen** und christliche **Mystik**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1974. 220 S.

Rahner, Karl, SJ: Über den geistesgeschichtlichen Ort der ignatianischen **Exerzitien** heute. – GL XLVII, 1974, 430–449.

Delbrêl, Madeleine: **Gebet** in einem weltlichen Leben. – (Eins:) Johannes Verlag (1974). 128 S. = Beten heute IV; DM 12,–.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Little, David: Max **Weber** and the comparative study of religious ethics. – The Journal of religious ethic II, 1974, 5–40; p. 41–52: Sturm, Douglas: The priority of the philosophical question. A response to David Little on Max Weber.

Spiegel, Yorick – Ulrich Teichler: Theologie und gesellschaftliche Praxis. – (Mchn:) Kaiser (1974). 212 S. = Pfarrer in der Großstadt. Studien und Materialien I; kart. DM 19,50.

Arza Arteaga, Antonio: Privilegios económicos de la Iglesia española. Los bienes eclesiásticos en el concordato español de 1953. – Bilbao: Universidad de Deusto, Departamento de Publicaciones 1973. 366 p. = Publicaciones de la Universidad de Deusto. Derecho I; pes 350.

Neumärker, Dorothea: Josef L. **Hromádka**. Theologie und Politik im Kontext des Zeitgeschehens. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Matthias-Grünewald-Verlag (1974). 299 S., 1 Karte = Gesellschaft und Theologie. Abt.: Systematische Beiträge XV; kart. DM 28,–.

La pratique de la **théologie politique**. Analyse critique des conditions pratiques de l'instauration d'un discours chrétien libérateur. Direction et coordination: M. Xhaufflaire. Textes Leo Dullaart [e. a.]. – (Tourn:) Casterman 1974. 325 p. = L'actualité religieuse XXXV; F 45,–; [cont. e. a.:] p. 15–49: Xhaufflaire, Marcel: Histoire sociale de la liberté et mémoire subversive du Christ. La théologie politique de J. B. Metz; p. 51–70: Lamb, Matthew: Les implications méthodologiques de la théologie politique. Essai pour surmonter la crise de la théologie comme science; p. 73–113: Schoonbrood, Michel: Praxis sociale et référence à Jésus-Christ. Simples jalons pour une herméneutique politique; p. 115–133: Houtart, François: Stratégie pontificale et société internationale. Analyse des discours de Paul VI durant ses voyages; p. 135–154: Matthes, Joachim: La doctrine sociale de l'Église comme système de connaissance. Les conditions et les limites des énoncés ecclésiaux sur la société; p. 155–177: Onna, B. van: La désintégration du catholicisme politique. Essai pour comprendre l'évolution de l'attitude du catholicisme face à la société bourgeoise; p. 179–212: Dullaart, Léo: L'impact de la révolution sur les théories ecclésiologiques. Éléments pour une théorie du christianisme et de l'Église après la Révolution française; p. 213–236: Liénard, Georges et André Rousseau: Rapports sociaux et systèmes symboliques. Conditions et implications sociales des innovations théologiques et de leur utilisation; p. 237–267: Guichard, Jean: Lutte idéologique et lutte politique. Pour une articulation stratégique des luttes à tous les niveaux; p. 269–313: Xhaufflaire, Marcel: Le lieu politico-ecclésial des collectifs de base. Vers une théologie contre-institutionnelle.

Bettis, Joseph: Political theology and social ethics: The socialist humanisme of Karl **Barth**. – SJTh XXVII, 1974, 287–305.

Honecker, Martin: Theologische Kriterien und politische Urteilsbildung. Anfrage an das Votum des Theologischen Ausschusses der EKU. „Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde ‹Barmen II›". – ZThK LXXI, 1974, 456–490.

Bigo, Pierre: L'église et la révolution du tiers monde. – (P:) Pr. Universitaires de France 1974. 284 p.; F 38,–.

Floridi, Alexis – Annette E. Stiefbold: The uncertain alliance: The Catholic Church and labor in Latin America. – Miami: Center for Advanced International Studies. University of Miami (1973). VII, 108 p. = Monographs in international affairs; $ 7,95.

Kirche und **Klassenbindung**. Studien zur Situation der Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland. (Hrsg. von Yorick Spiegel). Beiträge von Friedrich-Martin Balzer (u. a.). – (Ffm:) Suhrkamp (1974). 362 S. = Edition Suhrkamp MCCIX; kart. DM 10,–.

Christentum und **Sozialismus**. Vom Dialog zum Bündnis. Hrsg. von Dorothee Sölle und Klaus Schmidt. Mit Beitr. von H.-J. Benedict [u. a.] – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1974. 160 S. = Urban-Taschenbücher DCIX = T-Reihe; kart. DM 10,–.

Boisset, Louis: La théologie en procès face à la critique marxiste. Préface de Marc Balleydier. – P: Éditions du Centurion (1974). 223 p. = Collection "Religion et sciences de l'homme"; F 25,–.

XIII. Kirchenrecht

Studi di diritto canonico in onore di Marcello **Maglicchetti**. Vol. I. – R: Officium Libri Catholici 1974. XVIII, 402 p. = Studia et documenta III; Lire 5000; [cont.:] p. 1–33: Alvarez-Menendez, Severino: Un caso di revoca del «vetitum» apposto in una sentenza di nullità di matrimonio per impotenza dell'uomo; p. 35–44: Angelini Rota, Angelo: Breve raffronto tra la legislazione inglese e quella italiana in materia di scioglimento di matrimonio; p. 45–56: Arena, Aldo M.: La figura dell'avvocato nel Motu proprio «Causas matrimoniales»; p. 57–72: Baccari, Renato: La vicenda giudiziaria della nuova normativa sull'avvocatura ecclesiastica; p. 73–80: Bartoloni, Massimo – Bruno Callieri: A proposito dei «lucidi intervalli»; p. 81–90: Bernardini, Corrado: De peculiari respectu sic vocati «erroris communis» quoad delegationem sacerdoti matrimonio adsistenti; p. 91–147: Bernardini, Enrico: Ancora sulla procedura «brevior» di cui al capitolo «De appellationibus» del Motu proprio «Causas matrimoniales»; p. 149–196: Bersini, Francesco: Un aspetto dell'impotenza virile nella concezione personalistica della sessualità; p. 197–201: Berutti, Cristoforo: De foro peregrinorum in Urbe quoad causas nullitatis matrimonii; p. 203–234: Boccalini, Emilio: De unico teste in iure canonico. ‹Decursus historicus›; p. 235–277: Capponi, Neri: Peculiarità, codificazione e fonti del diritto melitense; p. 279–295: Cerafogli, Germano Elia: De periti interventu judicisque decisione in vaginismi casibus; p. 297–305: Ciprotti, Pio: De bonis quae processus matrimonialis in Ecclesia tuetur; p. 307–310: Civili, Renzo: Considerazioni sul libello introduttivo della lite nel processo canonico; p. 311–326: Colantonio, Rosario: L'accusa matrimoniale postuma; p. 327–335: D'Alfonso, Michele: La competenza del tribunale ratione «Residentiae non precariae» del convenuto nel Motu proprio «Causas matrimoniales»; p. 337–384: D'Avack, Alessandro: La problematica contrattuale in diritto canonico; p. 385–402: D'Avack, Pietro Agostino: Il «populus Dei» nella struttura e nelle funzioni odierne della Chiesa.

Morris, Joan: Against nature and god. The history of **women** with clerical ordination and the jurisdiction of bishops. – Lo, Oxf: Mowbrays (1973). XII, 192 p.; £ 2,50.

Lariccia, Sergio: **Diritto ecclesiastico Italiano.** Bibliographia **1929–1972.** – Mil: Giuffrè 1974. VII, 331 p. = Università di Cagliari. Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza. Serie I: Giuridica XVII.

Heimerl, Hans: Grundordnung und Normengefüge im Katholischen Kirchenrecht. – OeAKR XXV, 1974, 195–237; S. 238–255: Heinemann, Heribert: **Menschenrechte?** Eine Anfrage an das Kirchenrecht.

Oechslin, Heinrich: Die **Völkerrechtssubjektivität** des Apostolischen Stuhls und der katholischen Kirche. – Frb/S: Universitätsverlag 1974. 123 S. = Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat XVI; sfr 20,–.

Schmitz, Heribert: Consilium pastorale. Stellung, Funktion und Organisation des **diözesanen Pastoralrats** nach neuen Weisungen des Apostolischen Stuhls. – AkKR CXLII, 1973, 417–435.

Müller, Hubert: De suppressione ordinum minorum et de nova institutione ministeriorum in Ecclesia Latina. – PerRMCL LXIII, 1974, 99–120.

Robert, Charles: Est-il encore opportun de priver des sacrements de la réconciliation et de l'eucharistie indistinctement tous les divorcés remariés? – RDC XXIV, 1974, 153–176; p. 177–207: Sublon, Roland: Masculinité et féminité; p. 203–222: Primetshofer, Bruno: Zur Frage der psychischen Eheunfähigkeit.

Romita, Fiorenzo: I fondamenti teologico-giuridici dell'amministrazione ecclesiastica. – MonEccl XCIX, 1974, 3–50; p. 51–80: D'Ostilio, Francesco: Natura e tipologia del provvedimento amministrativo; p. 81–95: Moneta, Paolo: I collaboratori della formazione e i responsabili del provvedimento amministrativo; p. 96–118: Ciprotti, Pio: Patologia del provvedimento amministrativo; p. 119–132: Baccari, Renato: Terapia del provvedimento amministrativo.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Wiesen, Wilhelm: Die **Frau** in der **Seelsorge**. – Wü: Seelsorge-Verl. 1973. 137 S.; kart. DM 13,80.

Klostermann, Ferdinand: **Gemeinde** – Kirche der Zukunft. Thesen, Dienste, Modelle. Bd I–II. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1974). 446 S.; 364 S.; Lw. DM 152,–.

Schmied, Gerhard: **Pfarrgemeinderat** und Kommunikation. Zur Soziologie einer neuen Institution. – Mchn, Frb/B: Wewel (1974). 250 S.

Zerfass, Rolf: Der Streit um die **Laienpredigt**. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im **12.** und **13.** Jahrhundert. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1974). 399 S. = Untersuchungen zur praktischen Theologie II; kart. DM 70,– [Habil.-Schrift, Münster]

Trillhaas, Wolfgang: Einführung in die Predigtlehre. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1974. X, 103 S. = Die Theologie.

Steck, Wolfgang: Das homiletische Verfahren. Zur modernen Predigttheorie. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1974). 232 S. = Arbeiten zur Pastoraltheologie XIII; kart. DM 42,– [Habil.-Schrift, Tübingen]

Kriener, Martin: Aporien der **politischen Predigt**. – Mchn: Kaiser 1974. 70. S. = Theologische Existenz heute CLXXX; geh. DM 7,80.

Tettamanzi, Dionigi: Due problemi pastorali connessi all'impegno coniugale: la paternità responsabile. La posizione morale del divorziato. – Valore e attualità del sacramento della penitenza..., Zü 1974, 251–282; p. 283–299: Manzini, Raimondo: Necessità di formare la coscienza del cristiano di fronte ai principali impegni di responsabilità indicati dal Concilio Vaticano II; p. 301–317: Brandolini, Luca: Funzionalità liturgico-pastorale delle celebrazioni comunitarie penitenziali; p. 319–341: Di Chio, Vito, SDB: Alcuni aspetti e momenti di catechesi sul sacramento della penitenza; p. 343–366: Rosanna, Enrica, FMA: Secolarizzazione e colpa. Riflessioni sociologiche sulla secolarizzazione del senso di colpa nella società contemporanea.

Erziehung zwischen Evangelium und Gesellschaft. Intereuropean Commission on Church and School ‹ICCS›. Report über die Vollversammlung in Hofgeismar/Krs. Kassel. Hrsg. vom Vorstand von ICCS und vom Comenius-Institut. – Mstr: Comenius-Institut 1974. III, 153 S.

Zur moralischen Erziehung in Unterricht und Schule. Pädagogische und psychologische Überlegungen. Hrsg. von Erich Weber. Mit Beiträgen von Ferdinand Kopp [u. a.]. – Donauwörth: Auer (1973). 192 S.; kart. DM 12,80.

Rendtorff, Trutz: Kirche und Schule des Christentums. Eine Skizze. – EvE XXVI, 1974, 295–306; S. 306–319: Widmann, Martin: **Kirchengeschichte** im Unterricht; S. 319–328: Wegenast, Klaus: Kirchengeschichte im Religionsunterricht. Eine Literaturübersicht; S. 329–339: Ulonska, Herbert: Religionslehrer und Kirche.

Grosch, Heinz: Religionsunterricht am Scheideweg. Der Religionsunterricht zwischen Humanwissenschaft und Theologie. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1974. 216 S.; kart. DM 38,– [Diss., Bern]

Ervyn Bugge, Knud: Tendenzen und Projekte in der neueren **englischen** Religionsprädagogik. – ThPr X, 1975, 26–46.

Birkenbeil, Edward J.: Zum Problem von Inhalten für einen **curricular** orientierten Religionsunterricht ‹**RU**›. – Bestellt zum Zeugnis. Festgabe für Johannes Pohlschneider..., Aachen 1974, 9–30; S. 289–304: Nellessen, Ernst: Die **Wunder** Jesu im Religionsunterricht.

XV. Liturgiewissenschaft

(einschl. Kirchenmusik und kirchliche Kunst)

Agrelo, Santiago, OFM: Consideraciones histórico-literarias sobre los formularios de Pentecostés del "Sacramentario Veronense". – Antonianum XLIV, 1974, 239–282.

Recherches sur l'ancienne liturgie d'**Aoste** et les usages religieux et populaires **Valdôtains.** Vol. IV–V. – Aoste 1972–1974: Typo-offset Musumeci. 208 p., 12 pl; 179 p.; [cont. e.a.:] Vol. IV: p. 5–86: Dell'Oro, Ferdinando, SDB: L'ordo confirmationis Romano-Franco-Germanico. Un contributo alla storia del rito dal secolo **IX** al secolo **XIII**; p. 87–132: Colliard, L. – L. Vuillermoz: Un rituel valdôtain du **XVI**e siècle. Le «Manuale Curatorum» de l'église Saint-Pantaléon de Courmayeur. Vol. V: p. 5–127: Colliard, Lin: Le coutumier de la cathédrale d'Aoste et le cérémonial pontifical selon le rit valdôtain au **XVIII**e siècle; p. 129–142: Amiet, Robert: Le rituel de l'onction des malades selon le rit valdôtain; p. 143–166: Amiet, Robert: La litanie fériale selon le rit valdôtain.

Rehle, Sieghild: Ein **Plenarmissale** des **IX.** Jh. aus Oberitalien, zuletzt in Regensburg ‹Clm 23281›. – SE XXI, 1972/73, s'Grav 1974, 291–321; S. 323–405: Rehle, Sieghild: **Missale Beneventum** ‹Codex VI 33 des Erzbischöflichen Archivs von Benevent›.

Botte, Bernard, OSB: Le mouvement liturgique. Témoignage et souvenirs. – (P:) Desclée (1973). 211 p.; F 34,–.

Reifenberg, Hermann: Brauchen wir eine zweite Liturgiereform? Gottesdienst zwischen verpaßten und bleibenden Chancen. – BL XLVII, 1974, 209–230.

Voigt, Gottfried: Unser Gottesdienst. Wege zum Verstehen und Erproben. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1974). 112 S.; kart. DM 6,80.

Joseph de Sainte Marie, OCD: Sacrificium Missae. – La pensée catholique CLIII, 1974, 7–28; p. 37–63: Salleron, Louis: Le problème de la Messe dans la perspective de l'obéissance.

Thematischer **Kindergottesdienst** in der Erprobung. – Mstr: Comenius-Institut 1973. X, 143 S. = Kindergottesdienst heute IV.

Teamarbeit und Modellentwicklung im Kindergottesdienst. – Mstr: Comenius-Institut 1973. 151 S., 10 Taf. = Kindergottesdienst heute II.

Kavanagh, Aidan: Christian **initiation** of **adults**: The rites. – Worship XLVIII, 1974, 318–335.

Gibert Tarruell, Jordi, OCist: Los formularios de la benedición del agua en el "Ordo baptismi parvulorum" y en el "Ordo initiationis christianae adultorum". – EL LXXXVIII, 1974, 275–309.

Béraudy, Roger, PSS: Le sacrement des **malades.** Etude historique et théologique. – NRTh, A. CVI = T. XCVI, 1974, 600–634.

Triacca, Achille M., SDB: **Unzione** degli **infermi**: contributo a una rilettura dei documenti conciliari e post-conciliari. – Sales XXXVI, 1974, 69–96.

Musik der feiernden Gemeinde. Hilfen zur Orientierung in der kirchenmusikalischen Praxis. Hrsg. von Helmut Hucke [u. a.] – Eins, Zü: Benziger; Frb, Wien: Herder (1974). 222 S. = Pastoraltheologische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst"; kart. DM 27,50; [enth.:] S. 9–18: Hucke, Helmut: Zur Lage der katholischen Kirchenmusik in Deutschland; S. 19–31: Cyr, Louis: Der Musiker im Gottesdienst; S. 33–43: Huijbers, Bernard: Ritus – Musik – Gottesdienst; S. 45–52: Gelineau, Joseph: Musik der feiernden Versammlung; S. 53–60: Rennings, Heinrich: Musikalische Elemente als Teil des gottesdienstähnlichen Handelns; S. 61–70: Quack, Erhard: Die liturgischen Dienste und ihre musikalischen Aufgaben; S. 71–82: Stefani, Gino: Schallplatte und Tonband im Gottesdienst; S. 83–88: Rennings, Heinrich: Ermunterung zu neuen Wegen. Kirchenmusikalische Anregungen im römischen Direktorium für Kindermessen; S. 89–104: Große-Jäger, Hermann: Musik im Kindergottesdienst; S. 105–121: Limburg, Hans J. – Taylor, Henry: „Jazzmessen" – Untersuchung eines Unbehagens; S. 125–164: Die Situation der katholischen Kirchenmusik in Zahlen – Ergebnisse einer Umfrage; S. 167–213: Kirchenmusikalische Praxis – Grundsätze und Anregungen.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Barbara Albrecht, 4501 Belm, Astruper Weg 51; Prof. Dr. Johannes Baptist Bauer, A-8010 Graz, Alberstr. 8; Prof. Dr. Johannes Beumer SJ, 6 Frankfurt, Offenbacher Landstr. 224; Prof. Dr. Walter Brandmüller, 89 Augsburg, Memminger Str. 6/14; Prof. Dr. Heimo Dolch, 534 Bad Honnef, Messbeuel 6; Prof. Dr. Hermann Eising, 44 Münster, Besselweg 12; Prof. Dr. Joh. H. Emminghaus, A-3400 Klosterneuburg b. Wien, Schredtgasse 12; Prof. Dr. Gustav Ermecke, 581 Witten, Mozartstr. 11; Prof. Dr. Josef Finkenzeller, 8 München 60, Neideckstr. 45; Prof. Dr. Karl Suso Frank OFM, 78 Freiburg, Kirchstr. 6; Dr. Hubert Frankemölle, 44 Münster, Langenstr. 1; Prof. Dr. Albert Fuchs, A-4020 Linz, Harrachstr. 7; Prof. Dr. Notker Füglister, A-5020 Salzburg, Toscaninihof 1; Prof. Dr. Horst Fuhrmans, 5301 Röttgen b. Bonn, Eichenweg 20; Dr. Egon Golomb, 4272 Kirchhellen-Grafenwald, Heimersfeld 79; Dr. Hermann Häring, 74 Tübingen, Hausserstr. 142; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei vom Hl. Kreuz, Herstelle, 3472 Beverungen, Postfach 5127; Prof. Dr. Rudolf Haubst, 6501 Marienborn üb. Mainz, Mercatorstr. 11; Prof. Dr. Othmar Heggelbacher, 86 Bamberg, Weide 8; Prof. Dr. Wilhelm Heinen, 44 Münster, Elisabeth-Ney-Str. 18; Prof. Dr. Horst Herrmann, 4401 Albersloh b. Münster, Königsberger Weg 6; Prof. Dr. Joachim Jeremias, 34 Göttingen, Brüder-Grimm-Allee 26; Prof. Dr. Philipp Kaiser, 4790 Paderborn, Kamp 6; Prof. Dr. Friedrich Kienecker, 4791 Wewer b. Paderborn, Auf der Natte 15; Prof. Dr. Adel-Théodore Khoury, 4401 Altenberge, Am Hang 3; Prof. Dr. Karl Klein, 5901 Wilnsdorf-Anzhausen üb. Siegen; An der Hager 8; Dr. Paul Krüger, Pfarrer, 4401 Amelsbüren, Kirchstr. 8; Prof. Dr. Wolf Lepenies, University of Texas at Austin, Departement of Germanic langunges, Austin Texas 78712; Prof. Dr. Oswald Loretz, 4401 Roxel ü. Münster/Westf., Agnes-Miegel-Str. 6; Prof. Dr. Dieter Lührmann, 4813 Bethel/Bielefeld, Pellaweg 42; Dr. Werner Marschall, 78 Freiburg, Klarastr. 18; cand. theol. Norbert Mette, 44 Münster, Hammer Str. 10; Prof. Dr. Otto Michel, 74 Tübingen, Hauffstr. 12; Prof. Dr. Gerhard Müller, 852 Erlangen, Sperlingstr. 59; Prof. Dr. Joachim Piegsa, 65 Mainz, Saarstr. 21; Prof. Dr. Hermann Reifenberg, 86 Bamberg, Kunigundendamm 64; Prof. Dr. Norbert Schiffers, 84 Regensburg, Carl-Thiel-Str. 6; Prof. Dr. Gerhard Schneider, 463 Bochum, Buscheystr. 132; Prof. Dr. Franz Scholz, 89 Augsburg, Bergsmühlstr. 30, III; Prof. Dr. Josef Schreiner, 87 Würzburg, Sanderring 2; Prof. Dr. Eduard Schweizer, CH-8044 Zürich, Pilgerweg 8; Prof. Dr. Hermann Steinkamp, 8702 Estenfeld, Schillerstr. 7; Dr. Rudolf Thaut, 2 Hamburg 74, Rennbahnstr. 115; Wiss. Ass. Claus Urban, 4422 Ahaus, Böcklerstr. 14; Prof. Dr. Hermann J. Vogt, 74 Tübingen, Liebermeisterstr. 12; Prof. Dr. Paulus Wacker OSA, 413 Moers 1, Andreasstr. 20; Dr. Georg Wagner, 479 Paderborn, Am Abdinghof 1; Prof. Dr. Erich Zenger, 44 Münster, Von-Stauffenberg-Str. 57.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5% USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1975 – 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.

Paul Hoffmann

Studien zur Theologie der Logienquelle

2., durchgesehene und verbesserte Auflage

Das Werk untersucht die Tradition der Jesuslogien, die sowohl von Matthäus als auch von Lukas in ihren Evangelien verarbeitet wurden, nach der synoptischen Zwei-Quellen-Theorie also die Logienquelle.

„Hoffmanns Studien sind mit Abstand das Beste, was von den neuesten Untersuchungen von Q bekannt geworden ist. Der Verfasser arbeitet mit großer methodischer Sicherheit. Ein überzeugendes Problembewußtsein beherrscht den Gesamtentwurf der Arbeit und geht auch bei diffizilen Einzeluntersuchungen nicht verloren. Die unübersehbare Literatur wird in angemessener Weise herangezogen. Die Darstellung ist klar und stets streng sachbezogen." (Theologische Literaturzeitung).

VIII und 357 Seiten, Leinen 84,– DM,
ISBN 3-402-03630-4.
Bezug durch Ihre Buchhandlung.



Neutestamentliche Abhandlungen
Neue Folge
Zuletzt sind erschienen:

Anton Grabner-Haider:
Paraklese und Eschatologie bei Paulus
Mensch und Welt im Anspruch der Zukunft Gottes. 1968, XXII und 160 Seiten, kart. 24,– DM, Leinen 28,– DM.

Rolf Baumann:
Mitte und Norm des Christlichen
Eine Auslegung von 1 Korinther 1,1–3,4. 1968, VI und 319 Seiten, kart. 44,– DM, Leinen 48,– DM.

Maria Horstmann:
Studien zur markinischen Christologie
Mk 8,27–9,13, als Zugang zum Christusbild des zweiten Evangeliums. 1973, 2., durchgesehene Auflage, VI und 150 Seiten, Leinen 28,– DM.

Elisabeth Schüßler-Fiorenza:
Priester für Gott
Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse. 1972, VIII und 450 Seiten, Leinen 76,– DM.

Karl Löning:
Die Saulustradition in der Apostelgeschichte
1973, VI und 225 Seiten, Leinen 42,– DM.

Hubert Frankemölle:
Jahwebund und Kirche Christi.
1973, X und 429 Seiten, Leinen 84,– DM.

Detlev Dormeyer:
Die Passion Jesu als Verhaltensmodell.
Literarische und theologische Analyse der Traditions- und Redaktionsgeschichte der Markuspassion. 1974, VIII und 338 Seiten, Leinen 78,– DM.

Oscar Cullmann
Der »johanneische« Kreis

Sein Platz im Spätjudentum, in der Jüngerschaft Jesu und im Urchristentum. — Zum Ursprung des Johannesevangeliums. 1975. Ca. 120 Seiten. Kartoniert ca. DM 14,80.

Jahrelange Beschäftigung mit dem Johannesevangelium hat den Verfasser zu neuen Einsichten in die Entstehung dieses Evangeliums geführt, die er als Einleitung zu einem noch zu schreibenden Kommentar vorlegen wollte, nun aber ihres Umfangs und der Vielseitigkeit der Aspekte wegen, auf die einzugehen war, als selbständige Veröffentlichung herausbringt.
Die zahlreichen Probleme, vor die das Johannesevangelium die Forschung stellt, lassen sich nach Cullmanns Meinung am besten durch eine Untersuchung über Ursprung, Charakter und Einreihung des hinter dem Evangelisten stehenden und sein theologisches Anliegen weiterführenden »johanneischen« Kreises lösen. Anknüpfend an eigene frühere Arbeiten über die Verankerung des ältesten Christentums in einem palästinensischen Randjudentum, stellte Cullmann 1958 seine These über die Dreiecksbeziehung » Johannesevangelium — Stephanusgruppe — Samarien und heterodoxes Judentum« in ihrer damaligen Form auf, die später durch samaritanische Spezialuntersuchungen im englischsprachigen Raum eine überraschende Bestätigung erfuhr und heute wohl auch in der nicht englischsprachigen Forschung größere Beachtung finden dürfte. Unter Auswertung dieser bisher für die Lösung der übrigen johanneischen Probleme noch nicht genügend herangezogenen Untersuchungen geht Cullmann nun neue Wege und gelangt zu Ergebnissen, die — vom Selbstzeugnis des Evangeliums ausgehend — von der kirchlichen Tradition ebenso wie von den mehrheitlich vertretenen wissenschaftlichen Meinungen abweichen und sicher auch der Exegese wesentliche Anregungen geben werden.



J.C.B. Mohr
(Paul Siebeck)
Tübingen

Jürgen Hübner
Die Theologie Johannes Keplers
zwischen Orthodoxie und Naturwissenschaft

(Beiträge zur historischen Theologie 50). 1975. VIII, 334 Seiten. Mit einer Tafel. Ln. DM 84.-

Das Werk Johannes Keplers bezeichnet die Stelle, wo die alte Einheit von Weltbild und Glaube zerbrach und die Entwicklung zum modernen naturwissenschaftlichen Denken einsetzte. Es zeigt, wie sehr die theologische Systematik der damaligen Zeit dieses Denken befruchtet hat. Es zeigt aber zugleich die Grenzen einer Theologie, die durch ihre Verbindung mit der herrschenden Philosophie in Systemzwang geraten war und ihr eigenes Thema gegenüber der neuen Wissenschaft nicht mehr hinreichend zur Geltung zu bringen vermochte. Dennoch führt eben dieses Thema zu immer neuem Ringen um die Sache. Kepler steht seinerseits zwischen den drei großen Konfessionen seiner Zeit, weil er deren jeweils zentrale Formulierung der christlichen Wahrheit nicht mehr nachvollziehen kann. Er beschränkt sich auf das Buch der Natur. Die Arbeit als Astronom ist für ihn jedoch Priesterdienst: Er will der Theologie vorarbeiten und sieht in der Harmonie des Himmels Anreiz und Basis für neue konfessionelle Harmonie. Die naturwissenschaftliche Methode gewinnt freilich Eigengesetzlichkeit. Ihre Verselbständigung hat die moderne Zivilisation mit ihrer Problematik heraufgeführt. Die theologische und wissenschaftstheoretische Diskussion der nachreformatorischen Zeit trägt zur Klärung der gegenwärtigen Situation entsprechend bei. Aus ihr ergibt sich der Horizont für das neue Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie heute.



J.C.B. Mohr
(Paul Siebeck)
Tübingen

Gemeinsame evangelisch-katholische Kirchengeschichte

Raymund Kottje / Bernd Moeller (Hrsg.)

Ökumenische Kirchengeschichte

Band I: Alte Kirchen und Ostkirchen
1970. 309 Seiten. Linson. 24,– DM

Band II: Mittelalter und Reformation
1973. 484 Seiten. Linson. 42,– DM

Band III: Neuzeit
1974. 400 + 16 Seiten mit beigelegter Zeittafel.
Linson. 46.– DM

Zur wachsenden interkonfessionellen Zusammenarbeit gehört unweigerlich die gemeinsame Aufarbeitung der Vergangenheit. Die „Ökumenische Kirchengeschichte" ist ein Gemeinschaftswerk von 21 Historikern der großen christlichen Konfessionen. Sie stößt in der Geschichtsschreibung in Neuland vor. Das Werk soll zeigen, inwieweit Historiker der verschiedenen Konfessionen heute zu einer gemeinsamen Schau der Kirchengeschichte fähig sind.

Die einzelnen Zeitabschnitte sind von je einem evangelischen und einem katholischen Gelehrten gemeinsam dargestellt. Meinungsverschiedenheiten und Gegensätze werden nicht ausgeklammert, verharmlost oder verschleiert, sondern ausdrücklich kenntlich gemacht. Auf die Lesbarkeit der Darstellung wurde besonderes Augenmerk gerichtet. Die Verfasser sind vor allem bemüht die großen Linien aufzuweisen und sinnvolle Akzente zu setzen. Zeittafeln, Literaturhinweise und Register helfen zu vielseitigem Gebrauch.

Daß ausgerechnet die Kirchengeschichte, die jahrhundertelang ein wahres Schlachtfeld der konfessionellen Entzweiung und Verdächtigung war, zum Ort der Versöhnung wird, verleiht der „ökumenischen Kirchengeschichte" besonderen Wert.

Rheinische Post

Diese Kirchengeschichte wird vielen geschichtlich Interessierten ein Wegweiser sein in den ökumenischen Auseinandersetzungen unserer Zeit. Dabei werden die beigegebenen Register, die Zeittafeln und Literaturhinweise eine große Hilfe sein.

Anzeiger für die katholische Geistlichkeit

In Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag, München

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ

Walter Kasper

JESUS DER CHRISTUS

332 Seiten. Ln. 39,– DM

Grund und Mitte des Christlichen ist ein Name und eine Person zugleich: Jesus der Christus. Die gegenwärtige Glaubensunsicherheit vieler Christen ist nicht letztlich eine Unsicherheit ihres Christusglaubens. Eine Theologie, die zur Überwindung der Unsicherheit beitragen will, muß nach dieser Mitte fragen.

Die vorliegende Christologie von Walter Kasper behandelt entsprechend im ersten Teil die „Frage nach Jesus Christus heute". Hier steht u. a. das Problem an, ob von unserer heutigen Erfahrungswirklichkeit her überhaupt ein Zugang zum Glauben an Jesus Christus möglich ist.

Der zweite Teil wendet sich „Geschichte und Geschick Jesu Christi" zu. Hier werden die Probleme von Jesu Auftreten, seiner Verkündigung und seiner Wunder, seines Anspruches und seines Weges ans Kreuz erörtert.

Schließlich geht es im dritten Teil um das „Geheimnis Jesu Christi". Das biblische und das kirchliche Christus-Bekenntnis wird interpretiert als Auslegung von Geschichte und Geschick Jesu. Dabei stellt sich heraus, daß das Bekenntnis „Jesus ist der Christus" eine grundlegende kritische Neuinterpretation des Wirklichkeitsverständnisses bedeutet. Von daher fällt Licht auf das Verständnis christlicher Freiheit und der Sendung des Christentums heute.

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ

Neue Literatur zur ökumenischen Diskussion

Joseph Lortz: Ökumenismus ohne Wahrheit?

Diese Schrift des Altmeisters ökumenischer Forschung Joseph Lortz beschäftigt sicht mit der Situation in der ökumenischen Bewegung. Anlaß dazu war eine vom Einheitssekretariat in Rom erwünschte Äußerung zu dem Malta-Bericht, dem Abschlußpapier mehrerer gemeinsamer katholischer und lutherischer Konferenzen über die wichtigsten Differenzpunkte zwischen beiden Konfessionen. Lortz hat mit dieser Schrift für den kirchlichen Dienst ein Votum verfaßt, daß ebenso klar in der Sprache wie einleuchtend in der Gedankenführung den Horizont des ökumenischen Anliegens ableuchtet.
Der Aufsatz ist ein gelungener Entwurf zur Analyse unserer ökumenischen Gegenwart.

Joseph Lortz: Ökumenismus ohne Wahrheit?
Dieses Referat erschien zunächst in „Catholica", Vierteljahresschrift für ökumenische Theologie, Achtundzwanzigster Jahrgang (1974), Heft 3. Der Text wurde für den Neudruck erweitert.
34 Seiten, kart. 3,– DM, ISBN 3-402-03734-3.

Vinzenz Pfnür: Kirche und Amt

Mit der 1970 in den USA veröffentlichten gemeinsamen lutherisch-katholischen Erklärung über „Eucharistie und Amt", ist eine neue Phase des ökumenischen Dialogs angebrochen. Die Amtsfrage zählt nicht mehr zu den Punkten, über die zu sprechen sinnlos ist. Inzwischen kam es auch in Europa zu mehreren interkonfessionellen Erklärungen zur Amtsfrage. Die vorliegende Literaturübersicht, die selbst entstand als Vorarbeit zu einem Referat innerhalb der internationalen lutherisch-katholischen Arbeitsgruppe, will einen Einblick vermitteln in den gegenwärtigen Diskussionsstand und Hilfe bieten zur Weiterführung des Dialogs.

Vinzenz Pfnür: Kirche und Amt
Neuere Literatur zur ökumenischen Diskussion um die Amtsfrage.
Mit einem Geleitwort von Albrecht BRANDENBURG.
Beiheft 1 zu Catholica, Vierteljahresschrift für ökumenische Theologie.
32 Seiten, kart. 8,– DM, ISBN 3-402-07243-2.

Bezug durch Ihre Buchhandlung.

Aschendorff
Münster

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 2 **1975** **71. Jahrgang**

Josef Goldbrunner: Pastoraltheologie und Humanwissenschaften . . . . . Spalte 89

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 95
Briefwechsel zwischen F. Delitzsch und W. W. Graf Baudissin 1866–1890 (R. Smend)
Biblische Randbemerkungen. Schülerfestschrift für R. Schnackenburg zum 60. Geburtstag (H. Frankemölle)
G. Mayer: Ein Zaun um die Tora (W. Kornfeld)
W. Zimmerli: Grundriß der alttestamentlichen Theologie (H. Eising)
A. Wikenhauser / J. Schmid: Einleitung in das Neue Testament (F. Mußner)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 106
Ökumenische Kirchengeschichte. (Hg. Kottje/Moeller) Bd 2: Mittelalter und Reformation (K. Ganzer)
Handbuch der Kirchengeschichte. (Hg. H. Jedin) Bd V: Die Kirche im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung (K. Wittstadt)
P. E. Hübinger: Die letzten Worte Papst Gregors VII. (A. Nitschke)
R. Zinnhobler: Die Passauer Bistumsmatrikeln für das westliche Offizialat. Bd 2: Die Archidiakonate Lorch, Mattsee und Lambach (H. Tüchle)
Nuntiaturberichte aus Deutschland. Die Kölner Nuntiatur. Bd II/2: Nuntius Ottavio Mirto Frangipani (1590 Aug. – 1592 Juni). Bd II/3: Nuntius Ottavio Mirto Frangipani (1592 Juli – 1593 Dezember) (K. Wittstadt)
R. Lill: Die Wende im Kulturkampf (H. Lepper)
C. Weber: Quellen und Studien zur Kurie und zur vatikanischen Politik unter Leo XIII. (E. Gatz)
J. Ackermann: Heinrich Himmler als Ideologe (K. Repgen)
G. Greshake: Gnade als konkrete Freiheit (K. Schmöle)
C. Boyer: Calvin et Luther (A. Ganoczy)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Ökumenische Theologie . . . . . Sp. 127
J. M. Aubert u. a.: Théologies de la Libération en Amérique Latine (J. Herten)
C. Geffré: Die neuen Wege der Theologie (N. Schiffers)
S. Anneser: Glaube im Ungläubigen – Unglaube im Gläubigen (Ph. Kaiser)
Erlösung und Emanzipation. Hrsg. von L. Scheffczyk (Th. Schneider)
G. Müller-Fahrenholz: Heilsgeschichte zwischen Ideologie und Prophetie (W. Küppers)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . . Sp. 137
Autorität. Hrsg. von H. J. Türk (G. Ermecke)
Herausforderung und Kritik der Moraltheologie. Hrsg. von G. Teichtweier u. W. Dreier (H. Oberhem/B. Stoeckle)
H. Kramer: Die sittliche Vorentscheidung (H. Gauly)
Ph. Schmitz: Die Armut in der Welt als Frage an die Sozialethik (G. Ermecke)
G. Mattai: Morale Politica (W. Weber)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 145
G. Wagner: Der Ursprung der Chrysostomusliturgie (H. J. Schulz)
A. Adam: Die Messe in neuer Gestalt (E. J. Lengeling)

Philosophie und Grenzfragen . . . Sp. 149
R. P. Prentice: The Basic Quidditative Metaphysics of Duns Scotus as seen in his De Primo Principio (A. Zimmermann)
A. Klein: Glaube und Mythos (H. Waldenfels)
P. J. Etges: Kritik der analytischen Theologie (N. Schiffers)
N. Theis: John Henry Newman in unserer Zeit (G. Biemer)

Spiritualität . . . . . Sp. 156
R. Wagner: Ein nücz und schone ler von der aygen erkantnuß (J. Sudbrack)
K. J. Klinkhammer: Adolf von Essen und seine Werke (J. Sudbrack)

Hinweise . . . . . Sp. 160
J. Mayer-Scheu: Seelsorge im Krankenhaus (H. Kramer)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 161

Pastoraltheologie und Humanwissenschaften

Von Josef Goldbrunner, Regensburg

Pastoraltheologie als theologische Disziplin befindet sich in einer schwierigen Position, sie ringt nach 200jährigem Bestehen als Universitätsdisziplin immer noch und immer wieder um ihr Selbstverständnis[1]. Bei aller Offenheit für weitere Entwicklungen ist eines gewiß geworden, daß die Verbindung zu Humanwissenschaften gesucht werden muß, speziell zur Soziologie und Psychologie. Um so begieriger greift man nach einem Buch, das den wichtigen Begriff der Sublimierung, der von Sigmund Freud eingeführt wurde, pastoraltheologisch untersucht[2].

Es steht außer Zweifel, daß die Freudsche Psychoanalyse zu einer Lebenslehre des Menschen über den Komplex Liebe Entscheidendes beigetragen hat. Speziell sein Begriff der Sublimierung tritt einer christlichen Lebenslehre sehr nahe. Denn Aszese bedeutet, das Rohprodukt unserer menschlichen Natur zu verfeinern, zu veredeln, zu kultivieren. Aszese leitet dazu an: durch Beherrschung der Triebe (besonders der Sexualität), durch Zurückhalten dieser Kräfte, durch Aufdämmen. Sie will damit Kräfte freibekommen für kulturelle Leistungen und religiöses Leben. Christliche Aszese sitzt aber hier auf der Anklagebank, indem sie versuchte zu verdrängen, ja abzutöten statt zu – sublimieren. Wenn man nur wüßte was damit gemeint ist, wie Sublimierung richtig funktioniert!

Aus ihren Gesetzen und Vorbedingungen müßte man doch ablesen können, wie Verdrängung zu vermeiden, wie Fehlhaltungen vorzubeugen sei, damit der Pastoral Hinweise gegeben werden könnten, für Kleinkindererziehung, für die Katechetik, für Jugendseelsorge, Eheberatung, für Verkündigung im Ganzen. Das ist echtes pastoraltheologisches Anliegen. Das zu besprechende Buch behandelt ein notwendiges Problem, die Erwartung ist groß.

Pastoraltheologie als Lehre vom Brückenschlag zwischen Mensch und Gott hat zuerst die beiden Brückenpfeiler zu bauen, hier speziell mit Psychologie und Theologie, und nochmal näherhin mit der Sexualtheorie Freuds und einer theologischen Liebestheorie. Die Verbindung zwischen beiden, die Brücke also, soll die pastoraltheologischen Konsequenzen für die christliche Lebenslehre aufzeigen und auf die oben angedeuteten Fragen Ant-

[1] Vgl. dazu den Kongreß für Pastoraltheologie vom 2.–5. 1. 1974 in Wien sowie die Aufsatzreihe über dieses Thema in: Theologia Practica 1974.
[2] **Andreae,** Stefan: **Pastoraltheologische Aspekte der Lehre Sigmund Freuds von der Sublimierung der Sexualität.** – (Kevelaer): Butzon & Bercker (1974). XI, 263 S. (Eichstätter Studien, NF Bd 9) engl. br. DM 60.–

U.-B. TÜB
12 MAI 1975

wort geben. Das ist auch die Disposition dieser Besprechung, die wegen des typischen Vorgehens dieses Buches Anlaß gibt für einige allgemeine pastoraltheologische Aspekte, nämlich der Integration der Humanwissenschaften in die Pastoraltheologie.

I. Psychologie

Die Freudsche Lehre vom Menschen beginnt mit der Behauptung, daß das Seelenleben aus dem Sexuellen erklärt werden könne. *Eine* Grundkraft ist Motor des Lebens – die Sexualität, ihre Kraft wird Libido genannt. Sie treibt von infantiler, prägenitaler Sexualität zum Ziel geschlechtlicher Vereinigung. Auf diesem Weg treten den Antrieben und dem Verlangen der Libido Hindernisse in den Weg, berechtigte Einschränkungen, die durch das Zusammenleben der Menschen gegeben sind. Die Reaktion darauf kann illegitim sein, nämlich Flucht; die Folge ist Neurose in Ersatzbefriedigungen. Legitime Antwort aber wäre, die Unlust, die von den Hemmungen erzeugt wird, anzunehmen, daran zu arbeiten und dadurch einen gewissen Betrag von Libido auf ein höheres Ziel zu verschieben. Ein ursprünglich sexueller Impuls wird dadurch verwandelt und äußert sich in veredelter, verfeinerter Form in kulturellen Leistungen einschließlich Religion. Diese Produkte zeigen noch in ihren Erscheinungen die „Herkunft aus der Sexualität" (S. 54 bei Andreae). Dieser Umwandlungsprozeß heißt Sublimierung. „Sublimierung der Sexualität ist (nach Freud) ein Vorgang, bei dem aus sexueller Liebe eine soziale oder kulturelle wird" (XI).

Was hier vereinfachend zum Thema Sublimierung aus dem Text des Vf. herauspräpariert wurde, wird im Buch selbstverständlich im großen Zusammenhang der Theorien Freuds und im vollen engmaschig gestrickten Kleid der Wissenschaftlichkeit dargestellt, mit genauen Zitaten, historischer Entwicklung des Begriffes bei Freud. Die Frucht ist eine ausgezeichnete Zusammenstellung allen Materials über Sublimierung aus den Schriften von Freud.

Es wäre nun wichtig zu wissen, wie der Vf. sich nicht nur zur Problematik des Freudschen Begriffes von Sublimierung verhält, sondern auch zum System Freuds selbst. Seine Stellungnahme wird erarbeitet durch Heranziehung vieler Bücher über Freud, wobei deren Einwände gegen Freuds Sublimierung herausgearbeitet werden, aber nicht so deutlich zur Gesamtkonzeption Freuds. Als Mangel muß dabei festgehalten werden, daß die Auseinandersetzung von C. G. Jung mit Freud nicht herangezogen wird.

Dabei ist Jung die historische Figur, an der die Einseitigkeit der Konzeption Freuds offenbar gemacht wurde[3]. Jung brach mit Freud, weil er sein Dogma von der nur sexuellen Libido nicht annehmen konnte[4]. Nach seiner Meinung kann seelische Energie zufolge des „Handschuhfingerprinzips" in die verschiedensten bereits gegebenen Anlagen hineinfließen und sie beleben, darunter auch in die sexuelle. Sie sind also schon da, sie werden nicht durch sexuelle Libido geschaffen. „Die sexuelle Dynamik ist im Totalbetrieb der Psyche nur ein Spezialfall. Ihre Existenz ist damit nicht geleugnet, aber sie ist an die richtige Stelle gerückt[5]." Die entsprechende Arbeit Jungs über „Wandlungen und Symbole der Libido[6]", in der er der Psychologie Freuds psychologisch entgegnet und nicht theoretisch, philosophisch oder gar theologisch, hätte unbedingt herangezogen werden müssen (denn auch er benützt die „Freudsche Begriffswelt", 73). Aber das hätte die ganze Richtung der Arbeit auf einen anderen Boden gestellt. Um es ganz knapp zu formulieren, gegenüber der „Energieumwandlung" Jungs verficht Freud „Sexualitätsumwandlung". Der Vf. erwähnt zwar da und dort die Problematik der Freudschen Position, bleibt aber im Rahmen der „Sexualitätsumwandlung", wenngleich er ein neues Element einfügt.

[3] Im Literaturverzeichnis fehlt der Name C. G. Jung ganz, es werden einige katholische Theologen erwähnt, die im Schatten von Jung arbeiten. Ihre Beiträge zur Sublimierung, ebenso wie der von Alfred Adler, werden gerade erwähnt, aber nicht verarbeitet. Ganz zu schweigen von der Position der Existenzanalyse. So bleibt der Verfasser systemimmanent, d. h. im Rahmen der Freudschen Gesamtrichtung; damit ist aber einer wissenschaftlichen Diskussion des Freudschen Begriffes Sublimierung nicht gedient. – Der Bemerkung (211), daß sich die Jungsche Tiefenpsychologie bei Theologen größeren Interesses erfreue, sei hier deutlich widersprochen. Das Gegenteil kann nachgewiesen werden. Die Situation könnte mit einem scharf pointierten, mündlich überlieferten Zitat so charakterisiert werden: „Die katholische Kirche ist jetzt auch noch auf Freud hereingefallen."

[4] Vgl. C. G. Jung, Erinnerungen, Gedanken, Träume. Zürich 1962, 154f.

[5] C. G. Jung, Über die Energetik der Seele. Zürich 1928, 51.

[6] In den Gesammelten Werken Jungs in Band V unter dem neuen Titel „Symbole der Wandlungen" enthalten. Vgl. auch Band IV der Gesammelten Werke Jungs mit dem Titel „Freud und die Psychoanalyse".

Nun ist der Platz Freuds in der Entwicklung der menschlichen Geistesgeschichte längst unangefochten, indem die Ergebnisse seiner Arbeit relativiert und in die allgemeine Psychologie eingeordnet werden. Das heißt konkret in unserem Zusammenhang, daß die Bedeutung der Sexualität nicht nur für die allgemeine menschliche Reifung gesehen wird, sondern auch für die Entfaltung des religiösen Lebens. Glaubensleben kann nur reifen, wenn auch das Liebesleben kultiviert eingebaut wird, wie A. richtig formuliert (121f; 135f). Mit andern Worten: für das Reifen des Glaubens muß die Ich-Du-Beziehung gestaltet werden, wozu Jugendseelsorge Hilfestellung zu leisten hätte. Eine dringende pastoraltheologische Aufgabe wäre es daher, aus der positiven Leistung Freuds die Bedingungen dafür zu erarbeiten. Die Jugendseelsorge stößt natürlich hier wieder auf den Vorgang der Sublimierung. Es taucht also konkreter die Frage auf, wie der Vorgang der Sublimierung vor sich gehe und noch dringender, w a s oder gar w e r sie vollziehe, welche Instanz im Seelengebäude ausschlaggebend sei. Dabei ist die Sublimierung sexueller Impulse unserer Auffassung nach nur ein Spezialfall unter anderen; es muß doch z. B. auch eine Sublimierung des Machtstrebens oder des Ehrgeizes geben. Der Vf. aber beschränkt sich nur auf Sexualität. Es wird dadurch sogar der Eindruck hervorgerufen, als ob „wegen der zentralen Stellung der Sexualität im Geschichtsprozeß" seine Arbeit (bei aller kritischen Unterscheidung im Detail) sich ganz im Freudschen Konzept bewege, der „an keiner Stelle de facto über das Sexuelle hinausgeht" (101). So bleibt auch die vom Vf. vorgeschlagene Theorie der Sublimierung sexueller Impulse gleichsam „die Seele oder der Motor des Geschichtsprozesses", individual- und universalhistorisch (196).

Es werden zuerst die Dunkelheiten im Sublimierungsbegriff Freuds formuliert: Aus Niederem entstehe Höheres; es sei unklar, von woher der Wunsch und die Neigung zur Sublimierung kämen, wenn sie von außen angestoßen werden. Dabei plagt den Vf. dauernd die berechtigte Sorge, es möchte bei der Suche nach einer neuen Lösung doch nicht wieder der alte kirchliche Fehler der „Entleerung der menschlichen Liebe" (127) unterlaufen.

Nun bringt der Vf. einen eigenständigen, auf den ersten Blick faszinierenden Lösungsversuch. Sublimierung geschehe in und durch Liebe. Sie leiste wie eine Maschine, wie ein Transformator oder wie ein Dynamo die Umwandlung der kinetischen Energie des in den Röhren herabsausenden Wassers in elektrische Energie (um ein Bild von Jung zu gebrauchen)[7]. Dabei werde Sexualität nicht verwandelt – nicht entwest, nicht desexualisiert, aber sie nimmt einen anderen Aggregatzustand an, wie Wasser zu Dampf oder Eis. Sexualität behalte ihren Rang, indem man „sie in neue Formen ihrer selbst fließen läßt" (239). Zugleich bleibe Liebe auf dem Boden der Realität, d. h. sie verliere nicht die Verbindung zu den natürlichen Kräften des Triebes und entgehe der Gefahr ideologischer Vergeistigung. Dabei ergebe sich, „daß man die Liebe nicht von der Sexualität her, sondern Sexualität von der Liebe her konzipieren" müsse (205) – eine klare Abwendung des Vf.s von Freud in bezug auf Sublimierung; es bleibt aber die Sexualität als die zentrale Kraft im Geschichtsprozeß auch bei ihm bestehen. Wenn das Phänomen Liebe all das leistet, wäre damit zugleich die Brücke zur Theologie gefunden, denn Liebe besitze „religiöse Dimensionen".

II. Theologie

Sublimierung „durch Hinwendung zur nächstgrößeren Liebe" (193) ist die These des Vf.s. Zur Klärung wird eine eigene Liebestheorie vorgelegt, die sich aus folgenden Bausteinen zusammensetzt:

a) „Die Liebe ist unteilbar" (124). Das bedeutet wohl (weil die Aussagen schillern, muß man es sich selbst zusammenstellen), daß es nur eine einzige Liebeskraft gebe, die allen Liebesformen gemeinsam sei: Gottesliebe (zu ihm und von ihm) und alle Erscheinungsweisen der Menschenliebe. Die Unterscheidung von Sexus, Eros und Agape lasse nur äußere Aspekte beschreiben (126), man dürfe sie aber nicht trennen. Demgemäß wird auch in der Exegese des Neuen Testamentes der Begriff Agape dieser einzigen Liebeskraft zugeordnet und gefolgert, daß, wenn immer man Menschen liebe, Gott liebe. Menschen- und Gottesliebe seien identisch – prinzipiell (124f), ontogenetisch (134f) und phylogenetisch (136) –, denn „Gott ist die Liebe" (1 Jo 4,16). Ja, man

[7] Vgl. dazu auch Josef Goldbrunner, Individuation. Freiburg ^{3}1966, 67.

müsse von einer „grundsätzlichen Notwendigkeit der Identität von Gottes- und Menschenliebe" (124) sprechen.

b) Weil aber dieser Gott unmittelbar nicht zu erkennen ist, gebe „es in dieser Welt Gottesliebe nur in Form von Menschenliebe" (128) – Menschen- und Nächstenliebe werden dabei übrigens dauernd in eins gesetzt –. Es gebe daher keine unmittelbare Liebe zu Gott, ebenso keine unmittelbare Liebe zu Christus, „da Christus als konkreter Mensch auf dieser Welt nur für kurze Zeit erreichbar war" (184). Erreicht werden könnten Gott und Christus nur im Mitmenschen (ebd.). – Demgemäß werden alle Stellen des NT uminterpretiert: Mt 22,37–40; Mk 12,29–31; Lk 10,27. Dagegen ist zu sagen, daß von der gleichen Wichtigkeit des Gebotes der Liebe zu Gott und dem Gebot der Liebe zum Menschen nicht auf ihre Identität geschlossen werden kann. 1 Jo 4,20–21: Wenn mangelnde Nächstenliebe im Widerspruch steht zur Gottesliebe, so ist daraus ebenfalls nicht ihrer beider Identität abzulesen. Zudem zeigt der erste Johannesbrief deutlich die Eigenständigkeit der Agape. Zwar gilt allgemein: Wer Gott liebt, wird auch den Mitmenschen lieben. Man kann aber nicht umkehren: Wer den Menschen liebt, liebt zugleich Gott.

c) Wegen der Identität von Gottes- und Menschenliebe sei jede Liebe des Menschen göttlich (123)[8]. Daraus folgert der Vf.: „Das Grundprinzip ... ist die Göttlichkeit der sexuellen Liebe" (136). Diese Göttlichkeit werde erreicht einmal durch den Entschluß zur Treue, die die Zeit überwinde und Liebe verewige, so wie auch Gott ewig sei; und weiter durch die unwiderstehliche Macht des Eros (123), wobei unter Eros Sexualität verstanden wird.

d) Mit dem Entschluß zur Treue werde der Liebe eine Aufgabe gestellt. In der ersten Liebesbegegnung des Menschen zwischen Mutter und Kind partizipiere das Kind noch an der Göttlichkeit der Mutterliebe, bis es heranreift und die Fähigkeit entwickelt zur vollen sexuellen Liebesbeziehung. Der „Gewinn des Vermögens, eine selbständige sexuelle Beziehung eingehen zu können" (135), stelle zugleich den Augenblick dar, in welchem aus der Partizipation in die eigene Verantwortlichkeit übergegangen werde, und zwar durch den Entschluß zur Treue in einer sexuellen Beziehung, oder aber auch durch den Entschluß zum Verzicht darauf (auch beim Verzicht ist ja das besagte Vermögen Voraussetzung). Dadurch werde man „definitiver Freund Gottes" (135). Erziehung müsse – das ist seine erste pastoraltheologische Bemerkung, wenn auch nicht neu – die Entwicklung der Sexualität zur Reife fördern (ebd.).

Wer vor dem Entschluß zu einer sexuellen Liebe fliehe (nicht verzichtet), gerate in eine seelische Erkrankung, in die Neurose. Denn „Neurose ist Flucht vor der Entscheidung, wie sie von der Sexualität gefordert wird" (157). – Das stimmt in bezug auf Sexualneurosen; aber es gibt ja auch Neurosen, die nicht durch falsches Sexualverhalten verursacht sind. Es ist sogar darauf hinzuweisen, daß die Sexualneurosen abnehmen, aber durch verfehlte Sinnfragen des Lebens verursachte Neurosen zunehmen[9]. Zudem gibt es nicht nur Neurosen kausaler, sondern auch mit finaler Ätiologie (siehe die Arbeiten von Alfred Adler). Aber – und dieses Zitat faßt die Einstellung des Vf.s zusammen: „Die adäquateste und für das Menschliche im menschlichen Leben entscheidendste Äußerung des Menschen (ist) die Liebe, und zwar ... vor allem die sexuelle Liebe ... Daraus folgt, daß sich der Neurotiker vor allem von der sexuellen Liebe abwendet" (156). Zwei Seiten weiter werden die zwei Worte „vor allem" ausgelassen: „Die grundsätzliche Struktur der Neurosenentstehung ... Man flieht vor der Entscheidung für die sexuelle Liebe" (158). Damit steht der Vf. wieder deutlich innerhalb des ganzen Systems der Freudschen Lehre.

e) Die Liebe werde von Gott direkt eingegossen, von den Eltern vererbt. Sie gehe zurück auf die erste individuelle Liebesbeziehung mit der eigenen Mutter, und von da zurück zur Großmutter und wieder zur Mutter bis zurück zur ersten Mutter, „die ihre Liebe unmittelbar von Gott erhalten haben muß" (137). Aber da sie, die erste Mutter, keine unmittelbare Gottesliebe haben konnte (ebd.), ergebe sich, daß es sich zu Beginn der menschlichen Geschichte um eine Liebe zwischen Mann und Frau gehandelt haben müsse. Beide hätten mit einer Identität von göttlicher und geschlechtlicher Liebe beginnen können, und da die Liebe auch in bezug „auf das gesamte Menschengeschlecht" unteilbar sei, hätten sie die Liebe rein vererben können. „Es wäre die erste geschichtliche Identität von Gottes- und Menschenliebe gewesen und damit der Beginn der Menschheits-Geschichte überhaupt" (140).

Aber, da war die Ursünde der ersten Menschen, die „nur eine Sünde gegen die Liebe gewesen sein kann" (143). „Sie dachten nur an ihr Begehren und verrieten dabei die Liebe" (ebd.). Die Entscheidung der Ureltern „für die sexuelle Liebe, gegen die Gottesliebe" (147) war „de facto mit dem ersten Geschlechtsverkehr der Urmenschen verbunden" (169), indem „sie sich selbst zu sehr liebten, den andern zu wenig, überschätzten sie ihre Geschlechtlichkeit und mißachteten dabei den andern" (144). –

Nun kehrt die These, daß die Sünde der Ureltern (vom Vf. nicht bildlich, sondern konkret phylogenetisch genommen) in „einer einmaligen historischen Situation" (144) im Paradies eine geschlechtliche gewesen sei, in regelmäßigen Abständen immer wieder und wird auch immer wieder zurückgewiesen. Der Vf. führt zur Bekräftigung seiner „Hypothese" genannten These an, daß sie dem Wortlaut der Genesis nicht direkt widerspreche, da dort die Art der Ursünde ja offengelassen sei (170). Das ist herzlich wenig. –

Nur eine gestörte sexualisierte Liebe konnten die Ureltern weiter vererben – die Erbschuld. Die Begierlichkeit ist die Folge (150f). Um einiges zu überspringen: Die Aufgabe Christi hätte darin bestanden, die Liebe auf der „Welt neu zu begründen ... auch die geschlechtliche" (179). Für sein Tun seien „zwei Wesenszüge entscheidend: sein eheloses Leben und sein Tod" (ebd.). Da die ersten Eltern die geschlechtliche Liebe unter Ausschluß der Gottesliebe wählten und dadurch beide verloren, hätte Christus deshalb die Gottesliebe unter Ausschluß der geschlechtlichen gewählt. Sein Verzicht betreffe nicht die Sexualität, sondern ihre widergöttliche Gestalt (180). Hier werden auch noch „einige wenige Worte" über die „Jungfräulichkeit um des Himmelreiches willen" (Mt 19,12) eingefügt. – Abgesehen von der falschen Übersetzung mit „Jungfräulichkeit", sei gleich auch bemerkt, daß Zölibat und Jungfräulichkeit nicht unterschieden werden. – Nur in der Nachfolge Christi sei diese Jungfräulichkeit begründbar, d. h. die Ehelosigkeit der Priester sei „Fortsetzung seiner Erlösung, bzw. Wiederbegründung der Liebe" (183). Die jungfräuliche Nachfolge Christi könne nur angetreten werden in „Gestalt konkreter Freundschaft mit andern Menschen", sie sei ja nicht „unmittelbare Gottesliebe, nicht einmal unmittelbare Christusliebe" (184). Sie sei deshalb konkret Dienst am Menschen. Jede andere Begründung wäre „vom heutigen historischen Standpunkt aus als eine noch im Umkreis des ungeschichtlichen Denkens liegende, unter Umständen sogar an mythische Vorstellungen grenzende Beweisführung" anzusehen (184).

f) Wissen wir jetzt, was Vf. unter Liebe versteht? Eine Kraft – mit sexuellen Impulsen – ein Zustand – eine Beziehung (z. B. Mutter–Kind) – soziales Verhalten – eine metaphysische Beziehung zwischen Gott und Mensch, ähnlich dem Gnadenstand (Liebe und Schuld werden ja prinzipiell vererbt 151) – für alles lassen sich Ausführungen anführen.

Was bleibt, ist, daß das Streben nach geläuterter Liebe, nach „nächstgrößerer Liebe" (193), Sublimierung ermögliche und darstelle. Das Ziel sei die Fähigkeit zu sexueller Begegnung mit dem Entschluß zur Treue und deshalb auch die Möglichkeit des Verzichtes. Damit sei zugleich auch der Therapie der Neurose (186) der Weg gewiesen. – Zu dieser sehr selbstbewußten Neurosentheorie, zu dieser so einfachen Therapie, sowie zur vorgetragenen therapeutischen Kommunikation wären sehr viele kritische Worte zu sagen – falls uns hier Psychotherapie interessieren würde[10]. Doch unser Interesse gehört der Pastoraltheologie.

Die theologische Liebestheorie des Vf.s wurde in ihren Bausteinen so knapp wie möglich darzustellen versucht. Wir fanden es nicht nötig, jedes Detail einzeln zu widerlegen, die Gesamttendenz spricht für sich. Im Überblick ergibt sich keine begründete These, kaum eine verwertbare Hypothese, sondern eine Spekulation, die auf das Konzept Freuds zugeschnitten ist. Der Vf. will ja auch „eine Wahrheit nur in dem Umfang erkennen, als wir ihre Erkenntnis wünschen oder lieben" (223) – um ihn in einer etwas erweiterten Interpretation gegen ihn selbst zu zitieren.

III. Pastoraltheologie

Wir warten auf den „eigentlichen pastoraltheologischen Grundsatz" (224), der sich aus der neugefaßten Sublimierungslehre ergeben wird. Der Vf. beginnt kritisch mit der Kirche und ihrer Glaubwürdigkeit. Sie könne nur verwirklicht, realisiert werden, wenn sie eine Haltung einnehme wie der Psychotherapeut, „der allein von der jeweils gestellten Frage ausgeht" (225).

Das wird exemplifiziert an der Frage der Unauflöslichkeit der Ehe (225f). Hier gelte, daß „der Glaube an die Liebe ... der Glaube an Gott" (229) sei. Entscheidungen gegen die Liebe beeinflussen dann natürlich auch den Glauben an Gott. Die Liebe könne man nicht befehlen, stiften, erzeugen, auch nicht „mit Hilfe des Rechts" (231).

[8] Um das Herausfordernde dieses Satzes zu erfassen, ist es notwendig, ihn zu konfrontieren mit einer Aussage von C. S. Lewis, die Josef Pieper sich zu eigen macht: „Eine natürliche Liebe, der man erlaubt, Gott zu werden, bleibt nicht Liebe." Josef Pieper, Über die Liebe. München 1972, 154.

[9] Die Neurose hat ihr Gesicht verändert. In der bürgerlichen Zeit war ihre Hauptursache Verdrängung der Triebansprüche; heute finden sich als Ursachen Sinnlosigkeit des Lebens – Richtungslosigkeit des Daseins – Unfähigkeit zur Selbstfindung – die verlorene Dimension der Transzendenz. Vgl. Johanna Herzog-Dürck, Probleme der menschlichen Reifung.

[10] Vgl. z. B. Dieter Wyss, Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart. Stuttgart ²1964.

Denn Liebe sei „mehr als jede Institution, auch die Institution der Kirche" (ebd.). „Sie ist eben göttlich und kann nur von Gott allein gegeben werden" (234). Um der Liebe also nicht zu schaden, könne man deshalb (wie der Therapeut in seinem Sprechzimmer) nur von individuellen Situationen ausgehen.

Und nun kommt der große Sprung: Deshalb könne allgemein gefolgert werden, daß „die Kirche in der Seelsorge weniger von Moralprinzipien, Rechtsvorstellungen, Normen, bzw. der Forderung nach Einhalten solcher Normen usw. ausgehe, ... als vielmehr zuerst und vor allem von den konkreten Fragen, die an sie gestellt werden" (231). Dieser „defensiv wirkende pastoraltheologische Grundsatz" (235) des „sich völligen Einstellens auf die Fragen der Gläubigen" (231) ist also die große Frucht dieses ganzen Buches. Wenn das auch nicht neu ist, so ist eine Bekräftigung nicht abwegig. Bescheiden wird dann abschließend festgestellt: „Wenn sich also auch nicht mehr an unmittelbarem Inhalt aus der redefinierten Sublimierungslehre (= „Liebe sublimiert die Sexualität" 240) für die Pastoraltheologie ergibt" (235), so verdiene diese Feststellung doch Beachtung, vor allem bei dem „allseitigen und massiven Vertrauensschwund" (235) dem sich die Kirche überall gegenübersieht.

Was ist zum Ganzen zu sagen? Die Gegnerschaft zur Kirche beruht sicher viel auf ihrer eigenen Schuld – aber nicht ganz. Der größere Faktor ist der heranwachsende Unglaube, bewußt und unbewußt. Diesem Problem muß sich Pastoraltheologie stellen. Aber wie so oft macht man die Kirche zum Popanz, die ja alles falsch mache und auf die aller Unwille projiziert werden kann. So kann man ablenken von bedrückender Realität. Leider ist auch diese Veröffentlichung solcher Kulissenschieberei nicht entgangen. Von all den eingangs erwähnten Fragen von pastoraltheologischen Aspekten aber steht nichts in dem 263seitigen Buch.

Das hängt wohl zusammen mit der Konzeption, die der Vf. von Pastoraltheologie als Wissenschaft besitzt. In der Einleitung spricht er von der Pastoraltheologie, die Pastoralmedizin und Pastoralpsychologie umfasse; ihr Wesen aber sei „eine Art Geschichtstheologie" (XII). Als Gewährsmann nimmt er dafür A. Graf mit seiner These von 1841. Von der Weiterarbeit im Selbstverständnis der Pastoraltheologie seitdem ist in unserem Buch, das eine Habilitationsschrift für Pastoraltheologie darstellt, nichts zu finden. Pastoraltheologische „Aspekte" aber müßten gründen in einer entschlossenen, eindeutigen und zeitgemäßen Konzeption[11] (wie sie auch immer heißen möge), von der aus der Komplex der Freudschen Psychoanalyse angegangen werden müßte. Ohne die Grundlage eines wissenschaftlichen Selbstverständnisses hängen „Aspekte" theologisch in der Luft.

Es ist hier der Ort, etwas Allgemeines zum Stand der Pastoraltheologie zu sagen. Wer in Pastoraltheologie arbeitet, treibt Theologie. Diese gründet alleweile im Auftrag Christi, dem sie sich reflektierend zuwendet. Aus der Theologie sind deshalb auch die Kriterien abzulesen für die so notwendige Zuwendung zur Psychologie und auch zur Soziologie. Das würde z. B. für deren gegenwärtige Konkurrenz innerhalb pastoraltheologischer Bemühungen die Antwort auf die Frage bedeuten, welche von beiden dem Ruf des Evangeliums näher sei, der ja personaler Ruf zu personaler und individueller Entscheidung darstellt. Die Tiefenpsychologie mit ihrer Zuwendung zum Individuum würde daher grundsätzlich den Vorrang vor der Soziologie haben, die das Zusammensein der Menschen bearbeitet. Personale Kategorien, die dem Evangelium entsprechen und von der Psychologie gesehen werden, konnten bisher von der Soziologie, die quantitätsmäßig vorgeht, nicht erfaßt werden.[12]

Um solchen Zusammenhängen gerecht zu werden, müßte am Anfang eine theologische Konzeption stehen. Dann ist es möglich, Soziologie in Pastoraltheologie zu integrieren, und nicht umgekehrt, wie es gegenwärtig da und dort festzustellen ist[13]. Dann ist es weiter auch möglich, Psychologie in Pastoraltheologie zu integrieren und nicht umgekehrt Pastoraltheologie in Psychologie. In dieser Richtung wäre das zu referierende Buch abschließend zu beurteilen: eine psychoanalytische Studie mit pastoraltheologischem Etikett. Aber Pastoraltheologie benützt das Material der Humanwissenschaften nicht bloß zur Orientierung, wirft nicht nur einen Blick darauf, gleichsam wie nebenan, sondern sie assimiliert die von ihnen vorgebrachten Wirklichkeiten des Lebens, verarbeitet sie in begründetem theologischen Denken – denn es sind ja diese Realitäten des menschlichen Lebens selbst, auf die hin das Evangelium gesprochen ist – und schafft daraus etwas Neues, eine Lehre vom christlichen Leben, wie sie den Christen vermittelt werden soll, eben die Pastoraltheologie.

[11] Eindeutige pastoraltheologische Konzeption meint selbständige klare Aussage, die auf der Höhe der Entwicklung seit A. Graf steht. Auf dem Wiener Kongreß im Januar 1974 (aus Anlaß der 200-Jahr-Feier der Errichtung des ersten pastoraltheologischen Lehrstuhles in Wien an einer Universität überhaupt; vom Klima eines Festes war allerdings in dem unterkühlten Arbeitstreffen nichts zu spüren) wurden nicht weniger als sieben Konzeptionen vorgetragen, Zeichen der Entwicklung, der Offenheit, aber auch der Notwendigkeit der weiteren Klärung.
Es geht also auch nicht mehr an – das soll einmal ebenso offen ausgesprochen werden –, daß man unter Pastoraltheologie heute die Lehre vom „Selbstvollzug der Kirche" verstehe, wie Dieter Emeis dies in dieser Zeitschrift 68 (1972) 23 noch behauptete. Die Konzeption vom „Selbstvollzug der Kirche", die des Handbuches der Pastoraltheologie nämlich, war in Wien nur noch eine von sieben Konzeptionen. Der aus Anlaß des genannten Jubiläums erschienene Sammelband „Praktische Theologie heute" (Hg. F. Klostermann u. R. Zerfaß) München, Mainz 1974, enthält auch die Referate der Wiener Tagung.

[12] Gleicherweise könnte man mit dem philosophisch-theologischen Person-Begriff der christlichen Anthropologie deutlicher fragen, wer denn nun Sublimierung veranlasse, zustimme und sie will; denn das kann ja kein mechanischer energetischer Prozeß sein, auch nicht mit Liebe. Eine Lösung würde vermutlich in dem Hinweis auf die Integrationskraft und den Wandlungswillen des Personenkernes liegen. Aber dazu wäre ein personales Menschenbild Voraussetzung, das sich mit der Struktur des Menschen nach Freud nicht aussagen läßt. Zugleich wäre eine These von C. G. Jung aufzunehmen, daß nämlich die Maschine, welche nun Sublimierung vor sich gehen lasse, das Symbol sei. Daraus würden sich sehr wichtige Hinweise für die Symbolfähigkeit des Menschen heute ergeben.

[13] Typisch dafür ist ein Satz, der allen Ernstes auf dem Wiener Kongreß vorgetragen wurde: „Man sollte nicht mehr von Verkündigung sprechen, sondern von Kommunikation."

Briefwechsel zwischen Franz Delitzsch und Wolf Wilhelm Graf Baudissin 1866–1890. Hrsg. von Otto Eißfeldt und Karl Heinrich Rengstorf. – Opladen: Westdeutscher Verlag (1973). XXX, 543 S., 9 Abb. (Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften Bd 43) Ln DM 98.–

Das umfangreiche Buch ist ein Dokument der Freundschaft zweier bedeutender protestantischer Alttestamentler. Der ältere von ihnen, Franz Delitzsch (1813–1890, vor allem in Erlangen und Leipzig wirkend), gelangte als vielseitiger Exeget konservativ-heilsgeschichtlicher Richtung, gründlicher Kenner der rabbinischen Literatur und eifriger Förderer der Judenmission zu erheblich breiterer Wirkung als der jüngere, Wolf Wilhelm Graf Baudissin (1847–1926, vor allem in Marburg und Berlin), dessen Arbeit ganz überwiegend der israelitischen Religionsgeschichte im Rahmen der gemeinsemitischen galt.

Das Verhältnis zwischen beiden war von ihnen selbst schon zu Lebzeiten zur Sprache gebracht worden: von D. verhüllt in einer Novelle „Jose und Benjamin" (1869, unter dem Titel „Durch Krankheit zur Genesung" 1873 selbständig erschienen), von B. in der Rezension des Delitzsch'schen Buches „Iris" von 1888 (Theologische Literaturzeitung 15, 1890, Sp. 161–166) und im Nachruf auf seinen Freund C. v. Orelli (1913), der wie er Schüler von D. gewesen war. Aber das volle Ausmaß der Beziehung trat – soweit das überhaupt noch geschehen konnte – erst nach B.s Tod zutage. B. hatte seinen schriftlichen Nachlaß seinem Schüler O. Eißfeldt vermacht. Dieser veröffentlichte daraus zunächst das mehrbändige Werk „Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stellung in der Religionsgeschichte" (1929), das als B.s Hauptwerk gelten darf, machte aber wenig später auch detaillierte Mitteilungen aus einem deutsch-hebräischen Heft, das D. dem jungen B. 1867 geschrieben hatte (Das Evangelische Deutschland 7, 1930, 444–446, wiederabgedruckt: Eißfeldt, Kleine Schriften I, 1962, 234–238). Vollständig veröffentlichte er dieses Heft und ein ähnliches Dokument 1966 in den Sitzungsberichten der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig (Phil.-hist. Klasse Band 112 Heft 2). Diese Veröffentlichung sollte eigentlich zusammen mit der des Briefwechsels erfolgen; sie wurde aber vorgezogen, weil die Vorarbeiten für die Herausgabe des Briefwechsels, an der eine Reihe von Personen mitwirkten, viel Zeit beanspruchten. Ihre Leitung war in den letzten Jahren aus den Händen O. Eißfeldts, der am Oster-

montag 1973 verstarb und die Veröffentlichung nicht mehr erlebte, immer stärker in die K. H. Rengstorfs übergegangen, der als Direktor des Institutum Judaicum Delitzschianum in Münster seit langem das Erbe D.s verwaltet.

Der Band enthält 145 Briefe beider Seiten aus den Jahren 1866–1869; aus den Jahren 1870–1890 haben sich leider nur die Briefe D.s, 240 an der Zahl, erhalten, diejenigen B.s sind verloren; in die Zahlen sind eingerechnet 24 Briefe anderer Absender oder Empfänger (z. B.s Eltern), die mit dem Hauptbriefwechsel in engem Zusammenhang stehen. Die Briefe sind vollständig wiedergegeben, nur bei Zetteln mit wissenschaftlichen Fragen u. dgl. ist gekürzt worden. Am Ende jedes Briefes finden sich kurze Anmerkungen der Hrsg. zu Einzelheiten. Der Leser ist für die große Arbeit, die darin steckt, besonders dankbar, wenngleich er natürlich, wie von den Hrsg. vorausgesehen (S. XXVII), manche Anmerkung überflüssig findet und sich dafür anderwärts etwas kärglich abgespeist sieht. So sind, da der Band eher zur kontinuierlichen Lektüre denn als Nachschlagewerk benutzt werden dürfte, zahlreiche der Wiederholungen und Rückverweise durchaus entbehrlich, und man brauchte dem in Betracht kommenden Leserkreis ein „ne imprimatur" (527) und manches andere doch wohl nicht ins Deutsche zu übersetzen; dagegen wäre etwa ein wörtlicher Beleg für die Anspielungen S. 413f zum Verständnis des Verhältnisses zwischen den Briefpartnern nicht weniger nützlich gewesen als der ausführlich gegebene für eine kaum so zentrale Anspielung S. 501 (unter Anm. 2). Den Briefen ist eine ausführliche, kenntnisreich und taktvoll geschriebene Einführung der Hrsg. vorangestellt, die auch der mit Gewinn lesen wird, der die Lektüre der Briefe scheut. Der Band wird abgeschlossen durch ein Namensregister (in dem bei J. Wellhausen 501 nicht hätte fehlen dürfen) und eine Reihe von Bildern.

Als Eißfeldt nach B.s Tod die Briefe übernommen hatte, war ihm „von vornherein klar, ein solcher Gelehrten-Briefwechsel dürfe nicht unveröffentlicht bleiben" (XIII). Der Rez. gesteht, daß er sich in gleicher Lage zumindest vor eine schwere Entscheidung gestellt gesehen hätte. Es liegt ihm fern, auch nur im geringsten die Kompetenz und die Pietät der Hrsg. in Zweifel zu ziehen, denen er sich beiden in dankbarer Verehrung verbunden weiß. Wohl aber muß er bekennen, daß sich ihm über der Lektüre bei allem Gewinn an Kenntnis und Verständnis, den sie ihm brachte, doch nicht ganz selten die Frage aufgedrängt hat, ob ihm das hier Gedruckte durchweg zu wissen nötig, ja erlaubt sei. Wir sind damit beim Inhalt des Briefwechsels.

D. hatte zu B. in dessen Erlanger Studentenzeit eine starke Neigung gefaßt, die über das normale Verhältnis eines akademischen Lehrers zu seinem Schüler erheblich hinausging. Er konnte im Rückblick etwa sagen, er habe nie „in diesem Leben einen Menschen so hingebend geliebt" wie B. (466), einen so tiefen Einschnitt wie dieses Verhältnis habe sonst kaum etwas in seinem Leben gebildet (486). Das Bekenntnis zu dieser Neigung durchzieht die Briefe D.s wie ein roter Faden. Daß es sich immer „völlig im Rahmen des seiner Zeit Üblichen" halte, kann man den Hrsg. (XXI) nur mit einigen Bedenken nachsprechen, und zwar abgesehen von vielerlei Redewendungen, die sich anführen ließen, schon um der Geheimhaltung willen, mit der Delitzsch das Verhältnis umgab. Es durfte nur B.s Eltern bekannt sein, nicht aber D.s Frau (vgl. 293f), man traf sich möglichst an dritten Orten, das gegenseitige Du, zu dem D. den Neunzehnjährigen genötigt hatte, wurde erst nach vielen Jahren vor anderen gebraucht (vgl. 438). Für B. war das Verhältnis, das D. als ein geistlich-christliches verstand, alles andere als einfach. So sehr er sich dem Älteren anfangs und oft auch noch späterhin öffnete (vgl. etwa seinen ersten Brief, 5ff), der gewaltige Ansturm der Gefühlsäußerungen, Ratschläge und Vorschriften wissenschaftlicher und persönlicher Art, dem er sich ausgesetzt sah, beengte ihn fortschreitend, so viel Förderung er dabei auch erfahren mochte; schüchterne Versuche, seine Freiheit zu bewahren, trafen D. tief und führten bei ihm zu Reaktionen, die öfters Pressionen gleichkamen und mehr als einmal einen ultimativen Charakter annahmen (vgl. z. B. 294). Auf die Dauer mußte D. sich damit abfinden, daß das Verhältnis sich lockerte und ein anderes wurde. Die Art, in der er das tat und dem Jüngeren trotzdem bis zu seinem Tode die Treue bewahrte, ist, wenn man ihn nimmt, wie er offenbar gewesen ist, respektabel; das Bild D.s, das sich, in den Augen des Rez. wenigstens, bei der oft quälenden Lektüre der ersten Hälfte des Briefwechsels einigermaßen verdunkelt hat, wird gegen Ende wieder heller. Eine gleichmäßig gute Figur macht B.; auch und gerade in seinen eigenen menschlichen und beruflichen Krisen und denen seines Verhältnisses zu dem übermächtigen, trotz allem immer in Dankbarkeit geliebten Lehrer bewahrt er seine Vornehmheit und die Rigorosität seines Gewissens, von der D. einmal fast ein wenig unwillig spricht (401).

Es ist sehr schade, daß D. vom Juli 1869 an, wo er das Verhältnis, „wie es bisher bestand", für beendet erklärte (268), die Briefe B.s nicht mehr wie bis dahin an diesen zurückgab, so daß von da an nur noch seine eigenen erhalten geblieben sind. Denn verständlicherweise gewann B. erst in der Folgezeit durch den Fortschritt seines Lebensalters und seiner Studien, nicht zuletzt aber auch durch die Entwicklung seiner Stellung zu D. die Selbständigkeit, die ihn zu einem Briefpartner von annähernd gleichem Gewicht machen konnte. Der B. der folgenden zwanzig Jahre ist allein im Spiegel der Briefe D.s natürlich bei weitem nicht so deutlich zu sehen, wie wir ihn gerade in dieser Zeit gern sähen. Allerdings läßt sich nicht ausschließen, daß er dem Lehrer gegenüber eine zunehmende Zurückhaltung geübt hat, die den Verlust seiner Briefe aus dieser Zeit leichter verschmerzen läßt. Im späteren Rückblick hat er gesagt, 1872 oder 1874 hätten ihm seine Arbeiten „aus den Stoffen selbst" in „hartem Ringen mit dem verehrten Lehrer Franz Delitzsch" und danach die Gemeinschaft mit Männern wie Schürer, Harnack, Reuß, Holtzmann, Herrmann und Jülicher „das Urteil für die Schätzung geschichtlicher Werte von Fesseln gelöst" (Nachruf auf Orelli, zitiert nach Eißfeldt, Kleine Schriften I 128f). In D.s Briefen klafft zwischen 1873 und 1875 eine Lücke (411); in diese Zeit fällt B.s Habilitation (27. 6. 1874), seit der beide zumindest fürs erste „nie mehr miteinander erquicklich reden" konnten und D. in B. einen „anderen Geist" erkannte als in ihm selber (414). Nach der Lektüre der ersten Bogen von B.s „Studien (nicht Studium!) zur semitischen Religionsgeschichte" erklärt D. am 4. 1. 1876, ein Kompromiß sei zwischen ihnen nicht mehr möglich. „Ich erkenne an Dir keinen Zug des Bildes mehr, das ich Dir unter vielen Kämpfen treuer Liebe aufzuprägen suchte. Du bist Dir jetzt vielleicht noch nicht bewußt (ich aber weiß es), wohin Dich Behauptungen wie die auf Seite 128 führen werden. Ja, Du bist so umnebelt von dem modernen Wissenschaftsdunste, daß Du nicht merkst, daß Du, den Geist, welcher verneint, was Gott bejaht für einen göttlichen erklärend, selber der Wahrheit entfallen bist und mehr und mehr entfallen wirst" (413f). Auf S. 128 seines Buches hatte B. mit exegetischen Gründen bestritten, daß der Satan im Alten Testament ein gefallener Engel sei; er handle vielmehr voll nach Gottes Willen.

D. hat sein hartes Urteil später im Blick auf den zweiten Band von B.s „Studien" abgeschwächt (430, 445), aber es drückt die Grunddifferenz, wie sie sich in seinen Augen darstellt, doch gut aus. Hat D. sie früher einmal dahin formuliert, in ethischen Fragen verstünden sie sich nun einmal nicht (299), so tritt bei fortschreitender wissenschaftlicher Selbständigkeit B.s der theologische Kern immer mehr zutage. D. sähe B. gern „in das Stadium frommer Kindlichkeit zurückgelangt" (448) und bittet ihn – nebenbei auch aus Karrieregründen – „nicht den Schein eines der neuesten Pentateuchkritik Erlegenen" zu erwecken (455). Für ihn trifft die wissenschaftliche Kritik zentral den Glauben und nicht weniger ihrer beider Freundschaft: „So lange Du aus Sacharja und wohl auch aus Jesaja II die Weissagung von dem Getödteten und doch ewig Lebendigen auslöschest, so lange hast Du mich Dir ertödtet" (424). „Wenn es so mit unseren Religionsurkunden bestellt ist, dann soll die Heidenmission einpacken" (492; vgl. zur Pentateuchkritik etwa 457). Gut, daß D. nicht gewußt hat, wohin es mit seinem Sohn Friedrich noch einmal kommen würde, dem er immer predigte, „sich in assyriologischer Erklärung hebräischer Wörter und Sachen reservirter zu halten" (509)! Es gilt, so betont er immer wieder (vgl. etwa zuletzt 523), weniger einzureißen als aufzubauen, und es gilt das offene Bekenntnis, das zu unterlassen eigentlich B.s tief religiöser Natur widerspricht (461ff, 480, 525f). D. glaubt gelegentlich in der Gefahr, zu dem ethischen Monotheismus oder schärfer dem Naturalismus abzugleiten, den er besonders von A. Kuenen vertreten sieht (430, aber 448). Er stellt dagegen die „großen Heilsthatsachen" (456), den Gott des Wunders (509, 514). In seinem letzten Brief, auf dem Sterbebett diktiert, heißt es: „Wenn unsere Wege seit der Harnack'schen Wendung seiner zweiten Leipziger Epoche ohne alle Abweichung zusammen gegangen wären, so würden wir Beide doch nicht dem gegenwärtigen Zeitalter entsprechen denn die moderne Theologie und die Negation des Wunders sind solidarisch, es wäre Zeit, daß die alte Alternative, ob Supranaturalismus oder Naturalismus, wieder auflebte. Ich habe meine Zeit gehabt aber sie ist vorüber" (534, vgl. 519). Was die neue Zeit betrifft, so zitiert er, das erste Mal in offener Beziehung auf Wellhausens Prolegomena, die Mischna: „Das Angesicht des letzten Zeitalters wird wie des Hundes Angesicht sein" (440, 509).

Sieht man von dem großen Grundproblem der Beziehung zwischen den beiden Männern ab, dann enthält das Buch weniger über sie selbst und über ihre Umwelt, als der Leser sich erhofft und aus vergleichbaren Briefwechseln gewohnt ist. Über die Briefschreiber erfährt man nach Lage der Dinge sachlich nicht sehr viel mehr von wirklichem Interesse, als man über B. namentlich aus Eißfeldts Nachruf (Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft 80, 1926, 89–128, jetzt in: Eißfeldt, Kleine Schriften I, 115–142) und über D. hoffentlich einmal allgemein aus der noch ungedruckten Leipziger Habilitationsschrift von Siegfried Wagner „Franz Delitzsch. Leben und Werk. Studien zu einer wissenschaftlichen Biographie" (1963) erfahren kann. Immerhin ist es beispielsweise interessant, ein wenig in die ersten Anfänge von B.s religionsgeschichtlicher Arbeit hineinzublicken, in denen D. gleich das Theologische vermißte (396). Von Delitzsch erfährt man naturgemäß mehr. Überaus bezeichnend sind etwa seine gelegentlichen Bekenntnisse zur lutherischen Konfession; als B. 1867 kurz davor ist, die Theologie aufzugeben, sieht sich D. für diesen Fall „einer schweren Sorge ledig", da ihm B. in gefährlicher Nähe zur preußischen Union erscheint. „Ich habe nach dieser Seite hin wegen der Wahl Deines vorwiegenden Umgangs schwere innere Kämpfe um Dich gehabt,

so schwer, daß ich ihnen nicht auf die Dauer gewachsen wäre" (51). Vgl. weiter etwa zu Delitzschs wissenschaftlicher Grundhaltung und Arbeitsweise S. 333, 372, 403, 405, zu seinen rabbinischen Studien S. 342, 364; gegen Ende sieht er mehrfach Veranlassung, über seine Anschauung vom Pentateuch, speziell der Priesterschrift Rechenschaft zu geben (468f, 470f, 483, 499). Von Politik ist fast nie die Rede, ganz am Rande spielt der Krieg von 1870/71 hinein (309, 323). Es ist wohl in der großen Verschiedenheit der Briefschreiber und im Charakter ihres Verhältnisses begründet, daß von den Strömungen des Geisteslebens, von Literatur und Kunst, aber etwa auch von Orten und Landschaften kaum etwas vorkommt und daß die Menschen, die erwähnt sind, dem Leser meist nicht plastisch werden. Darin liegt neben dem unzweifelhaften, freilich in seiner Art nicht unproblematischen Rang dieses Briefwechsels seine Grenze.

Göttingen Rudolf Smend

Biblische Randbemerkungen. Schülerfestschrift für **Rudolf Schnackenburg** zum 60. Geburtstag, hrsg. von H. Merklein und J. Lange. – [Würzburg]: Echter (1974). XX, 386 S. br. DM 19.80

Festschriften bilden eine eigene literarische Gattung. Ein Novum ist die Spezies Schüler-Festschrift in strengem Sinn, in der ausschließlich Schüler des Geehrten zu Wort kommen. Dabei ehrt es den Jubilar nicht zuletzt, daß eine Reihe von ihnen schon selbst wieder akademische Lehrer sind – nicht nur in Europa, sondern auch in USA, Kanada, Argentinien und Afrika.

Kennzeichen (fast) aller 30 Beiträge ist die praktische Zielsetzung, der Versuch, die Bezüge zur heutigen Welt und zu konkreten Problemen heute herzustellen. Daß dies sehr unterschiedlich und nicht immer gelungen ist, liegt auch z. T. an den gewählten Themenstellungen. Ein Stichwortregister, das leider fehlt, hätte die facettenartige Palette der angeschnittenen Probleme andeuten und dem anvisierten Praktiker „im Ernstfall" entschlüsseln können. Einige Stichworte seien genannt: Sadduzäer, Gottesherrschaft, Mission, Wundergeschichten, Tod Jesu, Erscheinungsgeschichten, Kirche/Gemeinde, Petrusamt, Firmspender, falsche Propheten, Spiritualität, Bittgebet, Lebensordnung für Ordensschwestern, Perikopenordnung, Ehescheidung, Exegese und Schule, Exegese und afrikanische Theologie, Gesellschaft, Religion und Politik, Wahrheit und Freiheit, Schuld und Befreiung, Pazifismus, Dialog zwischen Christen und Marxisten, Naherwartung und Ende der Welt, Strukturalismus und Lingusitik – um nur einige wichtige umfassende Begriffe zu nennen. Die Reichhaltigkeit des thematischen Ansatzes zeigt sich auch in der im Rahmen der neueren wissenschaftlichen Exegese bevorzugten einzelnen Methoden; auch dies zeugt von der Freiheit des Lehrmeisters, der dem Konformismus einer „Schule" und einem Methodenmonismus abhold ist.

Der Lektüre besonders zu empfehlen sind 1. unter wissenschaftlichem Aspekt in der Reihenfolge der Beiträge die Aufsätze von K. Müller (Jesus und die Sadduzäer), A. Dauer (Joh 20, 24–29), C. Kazmierski (Mk 8,33), H. Geist (Mt 7,15–23; 24,11f 24), E. Schüßler-Fiorenza (Religion und Politik in der Apk), D. Atal (Joh 8,32) und G. Dautzenberg (Röm 13,11–14); 2. unter kirchenreformerischem Aspekt J. Blank (Kirche – Gemeinde oder/und Institution?), G. Lohfink (Mt 5,32), A. Kretzer (Mt 19,3–12) und H. Lona (Joh 8,31–36 und die „Theologie der Befreiung" in Lateinamerika); 3. unter religionspädagogischem Aspekt J. Lange (Zur Ausgestaltung der Szene vom Sterben Jesu in den syn Evv); 4. unter pastoraltheologischem Aspekt A. Weiser (der Firmspender nach der Apg), J. J. Degenhardt (zu Mk 10,17–22), C. Bußmann (zum heutigen Unverständnis des Satzes „Christus starb für unsere Sünden") und H. Merklein (zur Bedeutung eschatologischer Texte).

Wie sehr auch in der Regel praxisrelevante Themen gewählt und ntl. Texte auf ihren Gegenwartsbezug kirchlicher Probleme befragt wurden, es bleibt zu befürchten, daß die Zielgruppe durch ein Werk dieses Genres nicht erreicht wird. Dennoch bleibt zu hoffen, daß diese Befürchtung enttäuscht wird, da zu viele hochaktuelle kirchenpolitische Fragen entfaltet und vertretbaren Lösungen entgegengeführt werden.

Münster Hubert Frankemölle

Mayer, Günter: **Ein Zaun um die Tora.** Tradition und Interpretation im rabbinischen Recht, dargestellt am Toseftatraktat Kil'ajim. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer (1973). 83 S. (Studia Delitzschiana Bd 15) kart.

In der vorliegenden Arbeit, die von der Evang.-theol. Fak. der Westf. Wilhelms-Univ. zu Münster als Habil.schrift approbiert wurde, wird der Toseftatraktat Kil'ajim untersucht und damit der rabbinischen Auslegung und Weiterbildung über verbotene Mischungen in den Bereichen der Flora, Fauna und Kleidung nachgegangen.

Für die Entstehung der Halaka (16–28) waren das Synedrion zu Jerusalem und das Große Gericht zu Jabne sowie die Autorität der auf Experten zurückgehenden „Schulen" von ähnlicher Bedeutung wie der Senat, die iuris consulti und die traditionsbildenden Schulen der Proculianer bzw. der Sabinianer im Bereich der römischen Rechtsschöpfung. Auch hinsichtlich des rechtsschöpfenden Aktes lassen sich Gemeinsamkeiten zwischen rabbinischer und römischer Rechtsbildung erkennen, da in der Praxis auftretende Fälle die durch den Gesetzestext nicht gedeckt waren, eine Interpretation notwendig machten (29–49). Der Kil'ajimtraktat enthält keinen ausdrücklichen Hinweis auf die alttestamentlichen Gesetze und seine Bestimmungen werden erst im jerusalemischen Talmud, bei Philo und Josephus begründet (50–52). Jedenfalls entstand der Traktat, weil es nötig war, die unveränderliche Tora neuen Verhältnissen anzupassen, zumal die Adressaten Juden im Inland und in der Diaspora waren, deren Leben auf das Land der Väter ausgerichtet bleiben sollte (57–59).

Besonders beachtenswert sind die Darlegungen des Vf. über die Vorgeschichte des Traktats (53–56). Ein Satz in II 16 verbietet Priestern das Betreten eines mit Kil'ajim bewachsenen Feldes, da er sonst für den Priesterdienst untauglich würde, d. h. diese Vorschrift wären der Begriffswelt *thwr.* — *tm'* zuzuordnen. Die älteste Form der Mischverbote würden die „Bauernregeln" in Lev 19,19 ab darstellen, um Israel nach der Landnahme gegen Fremdkulte mit ihrem Glauben an Mischwesen abzugrenzen. Dt 22,9–11 stelle eine spätere Traditionsstufe dar und bilde besonders in V. 10 einen Zaun um die ältere Tora, d. h. hier läge eine kommentierende Lokalinterpretation von Lev. 19,19 vor, ausgebildet in den Kreisen der Soferim, deren Nachfolge das Rabbinat übernahm. Leider hat der Autor die Veröffentlichung von Rosario P. Merendino (Das deuteronomische Gesetz, Bonner Biblische Beiträge 31, Bonn 1969, bes. 252ff) weder zitiert noch sich mit ihr auseinandergesetzt, was wegen der divergierenden Ergebnisse angezeigt gewesen wäre.

Wien Walter Kornfeld

Zimmerli, Walther: **Grundriß der alttestamentlichen Theologie.** – Stuttgart: Kohlhammer (1972). 223 S. (Theologische Wissenschaft, Sammelwerk für Studium und Beruf. Hrsg. C. Andresen, W. Jetter u. a. Bd 3) Linson

Wenn ein so anerkannter Forscher und Lehrer wie W. Zimmerli einen Grundriß der atl. Theologie veröffentlicht, ist es kaum nötig festzustellen, daß es sich um ein höchst qualitätsvolles Buch handelt. Eine Rezension desselben kann nur die Aufgabe haben, es in seiner Eigenart vorzustellen. Wenn dabei diese oder jene Feststellung wie eine Einschränkung der Anerkennung aussieht, so handelt es sich eigentlich nur um die Feststellung der Grenzen dafür, daß hier eine Unmenge von Stoff im Umfang eines Grundrisses darzustellen war.

Gegenüber der Vielfalt der Inhalte des AT unternimmt es Z. nicht, alles auf eine förmliche „Grundbotschaft" zu beziehen. Er sieht aber den Bundesgedanken als zentrale Tatsache an (vgl. § 5 u. 6) und stellt fest, daß seiner Theologie „die Tatsache zugrunde (lag), daß Israel ... sich zu allen Zeiten als das Volk Jahwes gewußt hat" (205). Im übrigen geht die „Grundlegung" der Darstellung der atl. Theologie von der Namensoffenbarung und von dem Wirken des Gottes aus Ägypten und des Gottes der Väter aus. Des weiteren wird die Haupteinteilung des Buches vorgenommen nach allgemein theologisch-religiösen Kategorien. Dabei wird bei „IV. Das Leben vor Gott" (123) die Frage, ob solches in eine Theologie des AT gehöre, positiv entschieden, was zu willkommenen Ausführungen führt, die man sonst in einer atl. Theologie nicht findet. Das AT ist ja offenbar nicht eigentlich systematisch interessiert, sondern ist Zeugnis von Gottes Handeln für sein Volk in fortwährender Beziehung zu dessen Verhalten. Somit ist die „Rückrede" des Volkes eine für die Theologie gültige Erkenntnisquelle. Natürlich ist es in diesem Zusammenhang nicht leicht, unter den Beschränkungen eines Grundrisses den Gebetsmotiven der Psalmen (129–136) und dem Komplex der atl. Weisheit (136–146) gerecht zu werden.

Ein anderes Problem ist, ob die ziemlich allgemeinen Hauptüberschriften der Gliederung nicht eine zu globale und weniger deutlich auf

das AT bezogene Gliederung des Buches ergeben. Doch ergänzen da die Titel der einzelnen Paragraphen, die freilich wegen ihrer Länge eine mehr hervorgehobene Untergliederung hätten vertragen können.

Immerhin schließen sie aufgrund einer inhaltlichen Linie jeweils gut aneinander an, was wie auch die Gedankenfolge mit verschiedener drucktechnischer Gewichtigkeit nach Normal und Kleindruck wohl Zeichen dafür ist, daß dieses Werk aus minutiös vorbereiteten Vorlesungen entstanden ist.

Das zeigt sich auch in der Nähe der Ausführungen zur neueren und neuesten Forschung. Die bestätigenden und differierenden Ansichten der Exegeten werden erwähnt und möglichst sogar kurz diskutiert, wozu am Ende des Paragraphen jeweils deren einschlägigen Veröffentlichungen aufgeführt werden. Wäre es aber nicht möglich und für den Leser deutlicher gewesen, aus diesen Literaturangaben förmliche Anmerkungen zu machen? Geradeso möchte man technische Hilfen haben bei den vielen, an sich sehr zu begrüßenden und notwendigen Verweisen. Diese entsprechen der Tatsache, daß das AT nicht nur vieles an vielen, auch auseinanderliegenden Stellen bringt, sondern auch dem Umstand, daß Glaubensinhalte und die religiöse Erlebniswelt vielfach kontaktmäßig und organisch zu einem großen Ganzen werden und auch als solches in den Blick kommen müssen. Wenn eher einzelne Stellen oder bestimmte Aspekte zu berücksichtigen sind, dann wird mit Recht auf Seiten verwiesen. Demgegenüber ist es angebracht und verständlich, daß es häufiger ankommt auf einen ganzen Aussagekomplex, der in einem eigenen Paragraphen dargestellt wurde und dementsprechend auch durch die Paragraphennummer zitiert wird. Wenn sich der Leser zu dieser Nummer auch den gemeinten Komplex gemerkt hat, ist es gut. Vielfach aber wird der Benutzer nachschlagen wollen, findet aber den Paragraphen an der Spitze der Seite nicht numeriert und wird den Umweg über das Inhaltsverzeichnis vorziehen.

Betreffen solche Wünsche keineswegs den reichen, gültigen Inhalt des Buches, so ist vor allem herauszustellen, daß dieses glücklich vermeidet, letzten Endes doch Theologie durch eine abstrahierende Systematik zu bieten, die zwar zu jeder These atl. Stellen heranzieht und dabei sogar eine gewisse Vollständigkeit sowohl der Stellen als auch der Gedanken erreicht. Neben einer Konkordanz der theologisch relevanten Aussagen und Ereignisse sagt das AT ja vieles auch durch Grundlinien wie etwa die Tendenz des J (147ff). Im gleichen Sinne wird J mit P verglichen (152) und werden S. 98f sowohl H und P, aber auch Ez und Chron zusammengesehen. Setzt das schon eine souveräne Beherrschung des Stoffes voraus, so bringt Z. es fertig, nicht nur Am, Hos und Jes in der Einheitlichkeit ihrer Grundaussagen darzustellen (167ff u. 176f), sondern auch das jeweils Eigene der Propheten herauszuarbeiten. (Vgl. 180 für Jer, 184 für Ez, der entsprechend dem großen Kommentarwerk zu diesem Propheten von Z. hier besser ausgewertet wird als in anderen Theologien, vgl. 102f, 107 u. viele Stellen.) Das Stellenverzeichnis beweist (213–222), daß sehr viele, alle wirklich bedeutsamen Stellen des AT herangezogen und z. T. sogar diskutiert sind. Wo das NT atl. Aussagen entspricht, sind die Stellen verwertet. An sich würde der Leser ja unter dem Titel „§ 23 Die Offenheit der Verkündigung des AT" gerade für die Offenheit zum NT hin und vielleicht für die sicher zu diskutierende Aufnahme des AT durch das NT einiges mehr erwarten, aber die Grenze dessen, was ein Grundriß aufnehmen kann, war wohl erreicht.

Alles in allem: ein reiches Buch mit einer gültigen Darstellung des religiös-theologischen Gehalts des AT, das, fast möchte man es der Praktikabilität für Studium und Beruf wegen wünschen, noch besser wäre, wenn etwas weniger darin stände.

Doch verdient ja ein solches Geschenk einer fleißigen Gelehrtenarbeit auch das ernste Bemühen des Lesers, und dann ist man für alles dankbar, was man in dem Buch von Z. findet.

Münster Hermann Eising

Wikenhauser, A. / Schmid, J.: Einleitung in das Neue Testament. 6., völlig neu bearbeitete Auflage. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1973). XVI, 677 S., Lw. DM 72.–

Die Einleitung in das NT von A. Wikenhauser ist in der 6. Auflage von J. Schmid, emer. Ordinarius für ntl. Exegese an der Universität München, neu bearbeitet worden. Nur eine völlige Neubearbeitung konnte nach Schmids Meinung der intensiven Weiterentwicklung der neutestamentlichen Forschung, ja ihres Eintritts in eine „neue Epoche" Rechnung tragen. Ob dabei allerdings, wie Schmid meint, „kein Grund vorhanden" war, „im Aufbau des Buches von Wikenhauser abzuweichen", wird zu prüfen sein.

In der „Einführung" hat sich im § 1 (Begriff und Aufgabe der Einleitungswissenschaft) fast nichts geändert. Im § 2 (Übersicht über die Geschichte der Einleitungswissenschaft) sind Erweiterungen gegenüber W. vorgenommen. Bei der kurzen Darstellung der Exegese des Mittelalters vermißt man einen Hinweis auf das gelehrte Werk von F. Stegmüller, Repertorium Biblicum Medii Aevi (7 Bände, Madrid 1950–62). Was die Darstellung der Entwicklung der Einleitungswissenschaft auf protestantischer Seite angeht (6–8), so wird der Satz W.s übernommen: „Es ist heute anerkannt, daß die Konstruktion Baurs verfehlt war." Ist dem wirklich so? Wirken nicht die Konstruktionen F. Chr. Baurs in der Darstellung der Geschichte der Urkiche bis heute unterschwellig nach, etwa in der Auslegung der Apg und in den Thesen über den sogenannten Frühkatholizismus im NT? Und gewiß haben P. Billerbeck und G. Kittel den Zusammenhang des Urchristentums mit dem Judentum als seinem Mutterboden „mit früher nie erreichter Gründlichkeit erforscht" (7), aber sie tragen mit Schuld am noch immer verbreiteten theologischen Antisemitismus in der Auslegung des NT; sie haben übersehen, daß Jesus Jude war! Im katholischen Bereich hat nicht bloß die „Befreiungsenzyklika" Pius' XII. eine neue Lage geschaffen, sondern diese neue Lage wurde vor allem durch das II. Vaticanum gefestigt. Im § 3 ist die Bibliographie der Hilfsmittel zum Studium des NT gegenüber W. stark erweitert.

Im I. Hauptteil behandelt Sch., W. folgend, den Kanon des NT (23–64). Neu hinzugekommen ist in § 9 die Nr. 3: Der Kanon der armenischen und georgischen Kirche (58f). Es fehlen in der Literatur die für das grundsätzliche Problem des Kanons wichtigen Werke von H. v. Campenhausen (Die Entstehung der christlichen Bibel, Tübingen 1968) und K.-H. Ohlig (Woher nimmt die Bibel ihre Autorität? Zum Verhältnis von Schriftkanon, Kirche und Jesus, Düsseldorf 1970; dessen 2., erst 1972 erschienenes Werk: Die theologische Begründung des ntl. Kanons in der alten Kirche, konnte nicht mehr berücksichtigt werden). Eine Verarbeitung dieser Werke hätte sich besonders für den Abschnitt „Motive und Normen des Kanons" (62–64) gelohnt.

Im II. Hauptteil (65–202) wird die ntl. Textgeschichte umfassend dargestellt. Hinzugekommen sind hier die Behandlung der Lektionarien (98–100, bei W. nur kurz erwähnt) und der äthiopischen Übersetzung (159–161). In dem auch neu hinzugekommenen § 23: Die Sprache des NT behandelt Sch. zunächst die Koine im allgemeinen, dann das Griechisch des NT und schließlich das Griechisch einzelner ntl. Schriftsteller (wobei im letzten Abschnitt einem „1. Synoptiker" kein „2." etc. folgt).

Der III. Hauptteil ist der „speziellen Einleitung" gewidmet, überschrieben (NB!): Die Entstehung der Schriften des Neuen Testaments. Zunächst geht es im § 24 um „Allgemeines über die Evangelien". Es fehlt in den Literaturangaben die letzte umfassende Untersuchung zum Begriff „Evangelium" von P. Stuhlmacher, Das pln. Evangelium. I. Vorgeschichte (Göttingen 1968). Zum sogenannten Testimonium Flavianum (dazu Schmid, 204, Anm. 2) vgl. jetzt besonders auch Shl. Pines, An Arabic Version of the Testimonium Flavianum and its Implications (Jerusalem 1971; wichtig!).

§ 25 behandelt das Mk-Evangelium. „Inhalt und Aufbau" werden, wie fast immer, von W. wörtlich übernommen. Ganz zu recht? Bei der Erörterung des Papiaszeugnisses im Hinblick auf die Verfasserschaft des 2. Evangeliums (211f) übergeht Schmid den von seiner eigenen Übersetzung stark differierenden, wohl begründeten und bis heute nicht widerlegten Übersetzungsvorschlag von J. Kürzinger (in BZ, NF 4, 1960, 19–38); nur in der Einleitung zum Mt-Evangelium kommt er darauf kurz zu sprechen (232). Im übrigen liegt m. E. die Bedeutung des Papiaszeugnisses weniger in seinen umstrittenen historischen Angaben als vielmehr darin, daß man schon z. Z. des Papias in der Kirche ernsthaft über die Entstehung der Evangelien und ihre Vf. reflektiert hat. Unbefriedigend wirkt die Behandlung des literarischen und theologischen Charakters des Mk (216–219). Hier ist die neuere Forschung nur wenig berücksichtigt (so fehlen Hinweise auf W. Marxsen, Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums, Göttingen ¹1956, auf H.-W. Kuhn, Ältere Sammlungen im Markusevangelium, Göttingen 1971, und auf andere Arbeiten). Daß Mk mit dem „Messiasgeheimnis" „seine Leser zu der Entscheidung" zwingen wollte, „ob sie seine Darstellung annehmen oder ablehnen wollen", wie Sch. meint (218f), vermag ich nicht zu verstehen. Und ist es richtig, daß der „Grund für das Messiasgeheimnis ... die Notwendigkeit der Passion" war? Doch eher einfach die Tatsächlichkeit der Passion: das Messiasgeheimnis „erklärt": nicht warum es zur Passion kam, sondern daß es zur Passion kommen konnte: Weil eben das wahre Geheimnis Jesu vor Ostern verborgen blieb. Bei der Behandlung der Sprache des Mk ist M. Zerwicks noch lange nicht überholtes Buch: Untersuchungen zum Markusstil (Rom 1937) nicht verarbeitet; es ist in Am. 15 (219) nicht einmal darauf hingewiesen.

§ 26 ist dem Mt gewidmet. Ausführlicher als bei W. kommt die altkirchliche Überlieferung zur Sprache (229–234). Was die umstrittene Frage angeht, ob der Mt-Evangelist ein Juden- oder Heidenchrist war, entscheidet sich Sch. mit guten Gründen für das erstere, vor allem mit dem Hinweis auf den anderen Charakter des „unbestreitbar heiden-

christlichen" Lk (244f). Als Abfassungszeit vermutet er die Jahre zwischen 70–80 (246).

Nun zum Lk (§ 27). Bei der Behandlung der Verfasserfrage (252–256) kommt Sch. zu dem wohlbegründeten Ergebnis: „Alle Argumente dafür, daß der Paulusschüler Lukas die beiden seinen Namen tragenden Schriften [Ev und Apg] verfaßt hat, haben also keine zwingende Kraft" (256). Im Hinblick auf die Quellen scheint Lk jedoch in viel stärkerem Maße nichtmarkinisches Material verarbeitet zu haben als Sch. zugeben möchte, speziell in der Eschatologierede – hier konnte Sch. die neuesten Untersuchungen nicht mehr berücksichtigen – und in der Passionsgeschichte, wie für mein Gefühl G. Schneider überzeugend gezeigt hat. Dazu gehört auch der „Bericht vom Anfang" (Lk 4,14–16) (vgl. H. Schürmann, Der „Bericht vom Anfang". Ein Rekonstruktionsversuch aufgrund von Lk 4,14–16, wiederabgedruckt in: ders., Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien, Düsseldorf 1968, 69–80. Der Aufsatz ist von Sch. nicht berücksichtigt, wie auch Schürmanns andere Beiträge zur Erhellung des Lk kaum verarbeitet sind, vor allem nicht sein wichtiger Aufsatz zum Lk-Prolog: Evangelienschrift und kirchliche Unterweisung. Die repräsentative Funktion der Schrift nach Lk 1,1–4, ebd. 251–271). Bei Sch. 263, Anm. 23 fehlt in der Literatur zum Lk-Prolog ein Hinweis darauf, während G. Kleins Aufsatz mit seinen „entscheidenden Fehlinterpretationen" (Schürmann) erwähnt wird. Die Ausführungen zur Theologie des Lukas (268–271) bedürfen starker Ergänzungen. Als Abfassungszeit vermutet Sch. die Jahre 80–90 (272).

Völlig neu geschrieben ist der Abschnitt über die synoptische Frage, der als § 28 folgt. Zwar vermißt man eine bei W. noch vorhandene Gliederung, doch bewegt sich hier Sch. ähnlich wie bei der Textgeschichte in seinem eigentlichen Element. Eingehend wird die „Zweiquellentheorie" begründet. Freilich bleibt das alte Problem: Woher die vielen Übereinstimmungen des Mt und Lk gegen Mk? (dazu Sch. 287–289). Sch. vermutet mit Streeter, „daß an einzelnen Stellen der eine Text, etwa der des Lukas an den des Matthäus oder auch umgekehrt, angeglichen worden ist". Doch vermag diese vage Hypothese das Problem nicht überzeugend zu lösen. Eingebaut in den § ist auch die allzu knappe (2 Seiten) Behandlung der Logienquelle (Q). Dabei ist wichtige Literatur vernachlässigt, so die Arbeiten von A. Polag zum Aufbau und zur Christologie der Logienquelle und die umfassenden Studien von P. Hoffmann zur Theologie der Logienquelle (Münster 1972).

Der folgende § 30 über Joh ist stark umgebaut. Besonders unter den neuen Zwischenüberschriften „Literarkritik am Johannesevangelium" und „Der Geschichtswert des Johannesevangeliums" weiß Sch. die Ergebnisse der neuen Forschung zu vermitteln, wobei sich das vierte Evangelium als Ganzes als ein nach wie vor ungelöstes Rätsel erweist. Zur Theologie des Joh wäre wohl noch Tieferes zu sagen, als es bei Sch. (332–335) geschieht, der sich hier wieder nicht genügend um die einschlägige Literatur gekümmert hat (so fehlen hier Hinweise auf W. Thüsing, Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium, Münster 1960, und J. Blank, Krisis. Untersuchungen zur joh. Christologie und Eschatologie, Freiburg 1964).

Stark spiegelt sich die fortgeschrittene Forschungssituation in der Behandlung der Apostelgeschichte im § 31. Aber auch hier kommt die überaus bedeutsame Theologie der Apg zu kurz (ihr sind kaum zwei Seiten gewidmet!). Bezüglich der schwierigen Quellenfrage bemerkt Sch. (359f): „Der große Aufwand an Mühe und Scharfsinn, den die moderne Forschung seit Jahrzehnten auf die Feststellung von Quellen der Apg verwendet hat, hat zu einem enttäuschenden Ergebnis geführt, war aber darum nicht nutzlos, weil daraus sich als weitere Folgerung ergibt, daß der Anteil des Schriftstellers Lukas bei der Schaffung der Apg erheblich größer gewesen ist als beim Ev." Zu den bisher ungelösten Rätseln der Apg gehört die Nicht-Benutzung der Briefe des Paulus; auch Sch. muß feststellen: „Angesichts des großen Raumes, den Lukas der Person und Leistung des Paulus als Missionar gewidmet hat, ist kaum oder überhaupt nicht zu erklären, daß er von den Briefen keinen Gebrauch gemacht hat" (360). Das ist um so merkwürdiger, als der Vf. der Apg die pln. Rechtfertigungslehre und die Auseinandersetzungen um sie, jedenfalls in Antiochien und Jerusalem, durchaus kennt.

Nun zum Briefkorpus des NT. Im 1. § dieses Teils (= § 32) kommt Sch. grundsätzlich auf die Briefe des NT im Licht der antiken Briefe zu sprechen. Neu geschrieben hat er dabei die Nr. 1: Der Brief als literarische Gattung im NT. Im vorangestellten Literaturverzeichnis werden zwar die beiden für die antike und ntl. Epistolographie wichtigen Werke von H. Koskenniemi, Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n. Chr. (Helsinki 1956) und K. Thraede, Grundzüge griechisch-römischer Brieftopik (München 1970) erwähnt, im übrigen aber nicht berücksichtigt. Besonders Thraede beschäftigt sich in seinem Werk eingehend mit der Brieftopik in den Paulusbriefen. Der Amerikaner R. W. Funk hat in seinem Buch: Language, Hermeneutic and Word of God. The Problem of Language in the New Testament and Contemporary Theology (New York 1966) 250–274 („The Letter: Form and Style") und besonders in seinem Aufsatz: The Apostolic Parousia: Form and Significance, in: Christian History and Interpretation, in: Studies presented to J. Knox (Cambridge 1967) 249–268 die Erkenntnisse Koskenniemis für die pln. Briefe fruchtbar gemacht.

Es folgt im § 33 eine kurze Schilderung des Lebensgangs des Apostels einschließlich der Chronologie seines Lebens. In den §§ 34–43 werden die Paulusbriefe in der bisher angenommenen Entstehungszeit behandelt. Hier gibt es über W. hinaus Neues vor allem in der Frage des Vf.s und der Abfassungszeit des 2. Thess, von Sch. als Frage nach der „Echtheit" bezeichnet (406–409). Vor allem unter dem Eindruck der Argumente der Arbeit von W. Trilling, Untersuchungen zum 2. Thess (Erfurt 1972) kommt Sch. zu dem Ergebnis: Der 2. Thess stammt nicht von Paulus selbst. Hauptgrund: „Die Übereinstimmungen des 2Thess mit 1Thess sind nämlich so weitgehend und zahlreich, daß sie nach der Anschauung vieler Forscher nur aus literarischer Abhängigkeit erklärt werden können, womit zugleich gesagt ist, daß der 2Thess von einem anderen Vf. [als Paulus] stammen muß" (406). Es handelt sich vielleicht um „die Schöpfung eines unbekannten Vf.s, der wohl ein paar Jahrzehnte nach Paulus anzusetzen ist" (409). Die Thematik des Briefes läßt eine Situation erkennen, „die auch durch den 2Petr bezeugt wird" (ebd.); es ist die Situation der ausbleibenden Parusie.

Wir kommen zum Galaterbrief (§ 36). Was seinen „Standort" (Abfassungsort und Abfassungszeit) angeht, hat Sch. leider nicht mehr das Werk von U. Borse, Der Standort des Galaterbriefes (Bonn 1972) berücksichtigt. Borse kommt zu dem Ergebnis, daß der Gal zwischen 2Kor A (= 2Kor 1–9) und 2Kor B (= 2Kor 10–13) geschrieben ist und zwar im Spätherbst 57 in Mazedonien. Sollten Borses Ergebnisse sich durchsetzen, dann würde die Reihenfolge der Paulusbriefe ganz anders sein als bei Wikenhauser/Schmid, nämlich so: 1Thess, 1Kor, 2Kor A, Gal, 2Kor B, Röm etc. – Unberücksichtigt bleibt auch die schon 1971 (Regensburg) erschienene Münchener Dissertation von J. Eckert, Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief. Man wird zwar nicht bestreiten, daß die Gegner des Paulus in Galatien „wirklich Judaisten waren" (Sch., 417), aber die von Eckert wohl begründete Meinung, daß Paulus die Physiognomie seiner Gegner „überbelichtet" habe, hat sehr viel für sich.

Eingehend wird in § 38 das Problem der „Einheitlichkeit" des 2. Kor behandelt, mit dem Ergebnis: „Der 2Kor bleibt nach wie vor, nämlich was seine Einheit angeht, ein Problem", das wahrscheinlich auch niemals gelöst werden wird.

Bei der Behandlung des Römerbriefs (§ 39) sucht man vergeblich nach einer Darstellung seines „Lehrgehalts". Kann man darauf in einer Einleitung ganz verzichten? Schon beim folgenden Brief, dem Kol, werden dagegen die „theologischen Eigentümlichkeiten" recht ausführlich zur Sprache gebracht (471–473). Auch hier ist die „Echtheit" umstritten (dazu 468–470). Die Zahl derer, die den Kol als nachpln erklären, ist in neuester Zeit „bedeutend gewachsen" (469). Als Gründe gegen die Echtheit „werden seine Sprache und einige theologische Eigentümlichkeiten genannt" (470). Von Sprache und Stil her kommt Sch. zu dem Ergebnis, „daß der Kol nicht von Paulus stammt" (471), was auch von der Betrachtung der theologischen Eigentümlichkeiten des Briefes, besonders seiner Eschatologie, her bestätigt wird (nur hätte die Darstellung der kol. Eschatologie durch die Berücksichtigung der Arbeit von F. J. Steinmetz, Protologische Heilszuversicht. Die Strukturen des soteriologischen und christologischen Denkens im Kolosser- und Epheserbrief [Frankfurt 1969] viel stärkeres Profil bekommen). Anderseits zeigt sich eine besondere Nähe des Kol zum Philemonbrief, was bei der Annahme der Unechtheit des ersteren nur so verstanden werden könne, „daß der Vf. des Kol den echten Phlm-Brief als Vorlage benützt hat, was bei pseudonymen Schriften den Zweck hat, ihnen das Siegel apostolischer Herkunft aufzudrücken". Was die „Echtheit" des Kol angeht, wird die Diskussion weitergehen müssen.

Eindeutiger dagegen liegen die Dinge hinsichtlich „Echtheit" beim Eph-Brief (dazu 486–489). Die Zahl derer, die sie noch vertreten, schrumpft immer mehr zusammen. „Man nimmt heute als Vf. des Briefes einen um 90 schreibenden Schüler des Paulus an" (488). Die Argumente gegen die Echtheit sind hier zu erdrückend. Sch. bringt bei der Behandlung des Eph viel Neues über W. hinaus. Die an Qumran erinnernde Gedankenwelt im Eph ist im übrigen viel größer, als K. G. Kuhn gezeigt hat (dazu 490); das hätte Sch. in der ersten Festschrift für ihn selbst in einem Aufsatz von mir nachlesen können (F. Mußner, Beiträge aus Qumran zum Verständnis des Epheserbriefes, in: Ntl. Aufsätze. Festschrift für J. Schmid, Regensburg 1963, 185–198). Das im Eph besonders virulente religionsgeschichtliche Problem, der ganze Streit darüber, kommt nicht zur Sprache. Der Kommentar von J. Gnilka (erschienen 1971 bei Herder) ist zwar in der Literatur erwähnt (479), jedoch nicht berücksichtigt; gerade seine Vorschläge bezüglich des religionsgeschichtlichen Standorts des Briefes sind beachtlich.

Die „Unechtheit" der Pastoralbriefe (dazu § 44) wird längst allgemein vertreten. Sch. begründet sie eingehend von Sprache, Stil, Theologie und Situation der Briefe her und kommt am Schluß dieses § in einer eigenen Nr. dankenswerterweise grundsätzlich auf das Problem der Pseudonymität mit reichen Literaturangaben zu sprechen (538–541, dazu jetzt noch N. Brox, Zum Problemstand in der Erforschung der altchristlichen Pseudepigraphie, in: Kairos 15 [1973] 10–23).

Was den Hebr-Brief betrifft (§ 45), so finden sich hier schon Änderungen gegenüber Wikenhauser im „Aufbau" des Briefes (544),

verursacht durch die Arbeiten von O. Michel, F. J. Schierse und A. Vanhoye. Sehr eingehend behandelt Sch. die Verfasserfrage (549–560). „Die Frage nach dem Namen des Vf.s muß, wie heute allgemein zugegeben wird, offenbleiben." Mehr würde man gern über die Diskussion über den religionsgeschichtlichen Standort des Briefes erfahren; es wird von Sch. nur vermerkt, daß O. Hofius in seinem Buch: Katapausis (Tübingen 1970) den Thesen Käsemanns (und Schierses) widersprochen hat (560, Anm. 42); leider wird über diesen Widerspruch nicht referiert.

Es folgen die katholischen Briefe (§§ 46–52). Zunächst etwas zum Jakobusbrief, zu dem der Rezensent einen Kommentar geschrieben hat (Freiburg ²1967), weshalb ihn naturgemäß die Behandlung dieses Briefes ganz besonders interessiert. In der Verfasserfrage und damit zusammenhängend in der Frage nach der Abfassungszeit weicht Sch. von meinen Auffassungen weit ab. Sch. neigt zu einer Datierung in eine Zeit, „die dem Ende des 1. Jh. mindestens sehr nahe lag" (579), während nach meiner Überzeugung der Brief um 60 herum von dem Herrenbruder Jakobus verfaßt wurde (s. Näheres in meinem Kommentar, besonders demnächst in der 3. Auflage). Für eine Frühdatierung sprechen: Das Griechisch des Briefes ist längst nicht so hervorragend wie allgemein angenommen. Zudem wissen wir über die Sprachfähigkeiten des Herrenbruders schlechthin nichts. Jerusalem war z. Z. Jesu längst dreisprachig. Dazu kommt folgendes: Die unleugbare antipaulinische Front im Brief verweist deutlich in die Auseinandersetzungen um die pln. Rechtfertigungslehre. Bei einer Spätdatierung wäre es mehr als verwunderlich, daß dann nicht direkt auf die Paulusbriefe Bezug genommen wird (wie etwa in 2Petr) – es ist undenkbar, daß sie einem christlichen Vf. gegen Ende des 1. Jahrhunderts unbekannt gewesen sind. Außerdem ist um diese Spätzeit herum Paulus längst „domestiziert" und „heimgeholt" (s. etwa Apg); die Auseinandersetzung um seine Rechtfertigungslehre hat aufgehört. Ferner: Die Naherwartung ist im Jak noch äußerst lebendig (vgl. Jak 5,8f). Es fehlen im Jak die typisch „frühkatholischen" Merkmale. Schreibt den Brief irgendein Judenchrist der Spätzeit, ist es um so verwunderlicher, daß der Brief überhaupt Aufnahme in den Kanon gefunden hat. Die Vertreter der Spätdatierung können keine kirchen- und theologiegeschichtliche Situation am Ende des 1. Jh. nennen, in die hinein und aus der heraus der Brief geschrieben wäre; eine solche müßte aber ernsthaft genannt werden. Sch. kommt auch ausdrücklich auf den „christlichen Charakter des Jak" zu sprechen (571–573). Hier kommt Sch. zu erfreulichen Urteilen. Die engen Berührungen mit Herrenworten (vgl. dazu meinen Kommentar 47–53) „beweisen, daß der Vf. des Jak nicht bloß ein Christ war, sondern daß auch der Umfang des christlichen Elements in seiner Schrift nicht gering ist". Es gibt keinen Brief im NT, der so entschieden die Forderungen der Bergpredigt nachspricht als der Jak.

Auch bei den Petrus-Briefen geht es heute besonders um die Frage der „Echtheit", im 1. Petr darüber hinaus auch noch um die Frage der Einheit des Briefes. Auffällig ist im 1. Petr der „Paulinismus" in der Theologie, dazu eigentümliche Berührungen mit dem Röm, das pln. Briefschema etc. Hinzu kommt die im Brief angesprochene „Situation", die in eine Spätzeit (Ende der Regierungszeit Domitians oder Zeit des Trajan) zu weisen scheint. Ferner: „Der Brief will an einen großen Teil von kleinasiatischen Gemeinden gerichtet sein" (601); war aber Petrus jemals in diesen Gegenden? Sch. kommt zu dem Ergebnis: Der Brief „kann nicht vor dem Jahre 70 geschrieben sein und fällt damit notwendig in eine Zeit, die jenseits der Lebenszeit des Apostels Petrus liegt" (602). Es bleibt nichts anderes übrig, als auch den 1 Petr unter die ntl. Pseudepigraphen zu rechnen. – Mit Sicherheit kann heute gesagt werden, daß der 2. Petr nicht vom Apostel Petrus stammt (dazu 609–613). Die Naherwartung ist eindeutig aufgegeben, ja die Verzögerung der Parusie ist zum beunruhigenden Problem geworden, die Väter sind längst entschlafen. Es zeigen sich tiefgehende Unterschiede vom Wortschatz des 1Petr, in der Art der Benutzung des AT, und insbesondere in der Theologie. Von einem „Paulinismus" kann hier keine Rede mehr sein, obwohl der Vf. „bereits mehrere Briefe des Paulus und ihre Verbreitung" kennt und „auch ihre Verwendung durch die Gnostiker" voraussetzt, „die Paulus in ihrem Sinne deuten" (612f); er zuerkennt den Paulusbriefen bereits kanonisches Ansehen. Darum muß der 2. Petr „als die späteste Schrift des NT überhaupt" betrachtet werden, geschrieben vielleicht um das Jahr 120 n. Chr. herum. Der Verfasser ist auf keinen Fall identisch mit dem von 1 Petr.

Die Behandlung der Joh-Briefe durch Sch. spiegelt ausgezeichnet die gegenwärtige Forschungssituation. Nur wird nicht recht klar, wie er über die Verfasserfrage denkt (vgl. 630).

Zuletzt geht es um das prophetische Buch des NT, die Joh-Apk (§ 53). Hier wurde fast alles neu geschrieben. Vorausgeschickt ist ein Abschnitt über die jüdische Apokalyptik (633–637), was nur zu begrüßen ist; denn ohne den Blick auf die jüdische Apokalyptik versteht man die Joh-Apk nicht. Was die Komposition der Apk angeht, so scheint mir hier G. Bornkamm in seinem Aufsatz: Die Komposition der apokalyptischen Visionen in der Offenbarung Johannis (Studien zu Antike und Christentum II, München ²1962, 204–222) einen besseren Weg gegangen zu sein: Es handelt sich in der Joh-Apk um mehrere, in sich geschlossene Apokalypsen, die jeweils das Ganze des Endgeschehens schildern, nur mit je stärker werdender Intensität. Was die Verfasserfrage angeht, so gibt es dafür „nur hypothetische Antworten" (653). Sch. neigt zu folgender Lösung: „Der Verfasser ist ... ein judenchristlicher Prophet namens Johannes, der wenigstens eine Zeitlang in Kleinasien gewirkt hat und der von dem Evangelisten unterschieden werden muß" (ebd.). Was die Deutung der Apk angeht (kirchengeschichtlich, weltgeschichtlich, zeitgeschichtlich, streng endzeitlich, eschatologisch), so entscheidet sich Sch. nicht. Die beste Lösung gab m. E. Sch.s Lehrer J. Sickenberger in seinem Apk-Kommentar: Die Apk redet von der Endzeit, die aber mit Christus schon angebrochen ist (wie es der übrigen ntl. Verkündigung entspricht). Die Erfahrung der Abfassungszeit (Zeitgeschichte) ist in die Prophetie der Apk deutlich miteingegangen, doch transzendiert diese ständig das nur Zeitgeschichtliche und öffnet sich auf die eigentliche Endzeit hin, die Zeit des Antichrists. Es läßt sich am konkreten Text zeigen, wie die Zeitgeschichte überschritten wird. Gerne würde man bei Sch. mehr über den prophetischen Gehalt der Apk lesen; die Arbeiten von E. Peterson und H. Schlier hätten dazu ausgezeichnete Anregungen geben können.

Schaut man am Ende auf das Ganze dieser Einleitung zurück, so steht man voll Bewunderung vor der enormen Leistung des großen Meisters. Das Werk bietet eine kaum mehr überbietbare Fülle von Informationen über den gegenwärtigen Stand der Forschung. Die Probleme werden nicht mehr vorsichtig angegangen wie noch in der Einleitung von Wikenhauser, sondern offen mit Namen genannt und, soweit möglich, einer Lösung entgegengeführt. Darin spiegelt sich der Fortschritt der katholischen Exegese seit dem II. Vatikanum. Wo eine Lösung nicht und noch nicht möglich ist, wird das offen gesagt. Natürlich bleiben einem solchen Werk gegenüber auch Wünsche, die oben da und dort angedeutet worden sind. Schließlich hat jeder Exeget über das eine oder andere seine eigene Meinung. Nur ein Problem möchte ich abschließend noch angehen. Das betrifft den Aufbau der speziellen Einleitung in dem Werk. Sch. hat für den III. Teil die Überschrift von W. übernommen: „Die Entstehung der Schriften des Neuen Testamentes" (203). Ist diese Überschrift ganz berechtigt? Vermittelt das Werk wirklich einen Eindruck von der „Entstehung" der Schriften des NT? Doch nur zum Teil. Wie die Schriften des NT entstanden sind, kann nur eine formgeschichtlich aufgebaute Einleitung vermitteln. Man müßte deshalb zunächst darstellen, wie es in der Urkirche nach Ostern allmählich zu einem „Evangelium vor den Evangelien" gekommen ist, wie die Kleinen Einheiten und Sammlungen sich allmählich ausformten (z. B. „Bekehrungspredigt" vor den Juden, der „Schriftbeweis", die Homologese, die „Berichte" über Jesus [Wortüberlieferung (Q), Tatüberlieferung, „Leidensgeschichte", „Ostergeschichten", „Kindheitsgeschichten"] usw.), wie es dann zur Redaktion des Überlieferungsmaterials gekommen ist, zuerst durch Mk und dann durch die anderen Evangelisten. Erst eine so aufgebaute Einleitung vermittelt einen Eindruck vom wirklichen Werden der Dinge („Entstehung"!). Dann sind die Behandlung der Form- und Redaktionsgeschichte nicht irgendeinem § überlassen und ebensowenig die Logienquelle bei Mt und Lk oder bei der Erörterung der synoptischen Frage untergebracht. Auf diese Weise läßt sich der Stand der Forschung sogar viel besser vermitteln als mit dem alten Einleitungsschema. Die Alttestamentler sind hier bereits vorbildlich vorangegangen (vgl. etwa die Einleitung von Sellin/Fohrer, Heidelberg ¹⁰1965, 54–112). Und zu allerletzt eine Frage: Ist diese Einleitung von Sch. noch ein „Studentenbuch", dem Umfang nach und preislich? Die Frage muß mit Fug und Recht verneint werden. Was wir für die Studenten bräuchten, wäre eine Neubearbeitung des kleinen „Sickenberger".

Regensburg Franz Mußner

Ökumenische Kirchengeschichte. Hrsg. von Raymund Kottje und Bernd Moeller, Bd 2: **Mittelalter und Reformation.** – (Mainz/München): Grünewald/Chr. Kaiser (1973). (XII), 472 S. Lw. DM 39.–

Der Bd 2 der Ökumenischen Kirchengeschichte umfaßt die Zeit vom Frühmittelalter bis zum Dreißigjährigen Krieg. Es ist dasselbe Prinzip angewandt, wie im 1970 erschienenen I. Bd: Für jeden Abschnitt tragen jeweils zwei bzw. drei Verfasser verschiedener Konfession gemeinsam die Verantwortung.

Im V. Abschnitt (Frühmittelalter) behandelt R. Kottje (kath.) nach einleitenden Erörterungen über das Mittelalter als historische Epoche die Kirche im Herrschaftsbereich der Germanen und Kelten vor 600, die Westkirche auf dem Weg zu neuer äußerer und innerer Einheit sowie die monastischen und kanonikalen Reformbestrebungen im 10./11. Jh. In knappen Strichen, aber das Entscheidende doch

präzise herausarbeitend, zeigt Kottje die Eigenarten der germanischen Landeskirchen und den Umwandlungsprozeß zu „romverbundenen" Landeskirchen auf. In der Darstellung des monastischen Lebens mit seinen unterschiedlichen Zweigen Cluny und Gorze stellt er sich, vertieft durch eigene Studien, hinter die wesentlichen Ergebnisse der Forschungen Hallingers u. a. In dem Kapitel: „Die Kirche im Zeitalter der Karolinger und Ottonen" stellt H. Zimmermann (ev.) Aufstieg und Niedergang der Karolinger, die Ausbildung des ottonischen Reiches mit dem ottonischen Reichskirchensystem und das abendländische Christentum in den dem Reich benachbarten Ländern dar. Im VI. Abschnitt (Hochmittelalter) stammen die Kapitel über die Gregorianische Reform und die Auswirkungen des Reformkampfes im 12. Jh. ebenfalls von R. Kottje. Es schlagen sich darin die intensiven Forschungen der letzten Jahrzehnte über diesen entscheidenden Zeitraum hochmittelalterlicher Kirchengeschichte nieder.

„Zenit und Peripetie päpstlicher Macht" ist das Kapitel überschrieben, das J. Lenzenweger (kath.) bearbeitet hat. Es schildert den politischen Aufstieg des Papsttums im Zeitalter der Staufer und, damit verbunden, den juridischen Ausbau der kirchlichen Zentralgewalt. Auch die Armutsbewegungen in ihren vielfältigen Erscheinungsformen kommen zur Sprache. Der Theologiegeschichte im engeren Sinn sind die Kapitel: „Voraussetzungen und Anfänge der neuen kirchlichen Wissenschaft", „Die frühe scholastische Wissenschaft" und „die Hochscholastik" von L. Grane (ev.) gewidmet. Es ist zu begrüßen, daß die Männer, die die theologische Reflexion in jener Zeit entscheidend vorangetrieben haben, wie etwa Anselm, Abaelard, Bernhard, Hugo von St. Viktor, Petrus Lombardus, Thomas und Bonaventura verhältnismäßig ausführlich vorgestellt werden.

Den VII. Abschnitt (Spätmittelalter) bestreiten J. Lenzenweger und G. A. Benrath (ev.). Der Erstere behandelt die avignonesische Zeit des Papsttums, das Abendländische Schisma und die Reformkonzilien sowie das Renaissancepapsttum in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. In dem Absatz: „Der letzte Kampf zwischen Papst und Kaiser im Mittelalter" vermißt man die Verarbeitung der umfangreichen neueren Untersuchung zu diesem Thema von H. O. Schwöbel: Der diplomatische Kampf zwischen Ludwig dem Bayern und der römischen Kurie im Rahmen des kanonischen Absolutionsprozesses 1330–1346, Weimar 1968.

Das Konzil von Konstanz wird in seinem faktischen Ablauf geschildert. Auf die in den letzten Jahren recht zahlreich publizierten, z. T. unterschiedlichen Meinungen zur Deutung der Konstanzer Dekrete „Haec sancta" und „Frequens" sowie auf die neueren Forschungen zur Geschichte des Konziliarismus geht der Verfasser nicht ein.

Die theologische Entwicklung „von der Hochscholastik zur Spätscholastik" behandelt G. A. Benrath. Neben anderen werden Duns Scotus, der in der spätmittelalterlichen Theologie so einflußreiche Ockham, Gerson, Nikolaus von Kues, aber auch führende Mystiker wie Eckhart, Tauler und Seuse kurz charakterisiert.

Das folgende Kapitel dieses Abschnittes, ebenfalls von G. A. Benrath, trägt die Überschrift: „Kirchliche Opposition, kirchentreue Frömmigkeit und Humanismus". Es behandelt die Waldenser, Wyclif, die Lollarden, Jan Hus und die Hussiten, die Devotio moderna und die Volksfrömmigkeit, sog. Reformtheologen und die bedeutendsten Vertreter des Humanismus. In der spätmittelalterlichen Volksfrömmigkeit sieht Benrath eine Intensivierung, aber auch eine Veräußerlichung und Verdinglichung am Werk. Man fragt sich, warum der Vf. Johann Pupper, Johann Ruchrath und Wessel Gansfort unter die Rubrik „Reformtheologen" zusammenfaßt (263ff). Waren Gerson, Nikolaus von Kues u. a. nicht auch Reformtheologen? Das Kernproblem ist dabei, was unter „Reform" verstanden wird. Soll „Reform" nur mit mehr oder weniger „Systemüberwindung" gleichgesetzt werden?

Der VIII. Abschnitt: „Geschichte der Reformation, der katholischen Reform und Gegenreformation" interessiert verständlicherweise bei einer „ökumenischen Kirchengeschichte" am meisten.

R. Bäumer (kath.) bearbeitet die Voraussetzungen und die Anfänge der Reformation. Auch Bäumer wendet sich bei der Frage der Voraussetzungen der Reformation – ähnlich wie B. Moeller – gegen die sog. Pulverfaßtheorie, d. h. die Ansicht, Luther sei nur der Funke gewesen, der das Pulver einer verrotteten spätmittelalterlichen Kirche zur Explosion gebracht habe. Für ihn war das Bild der Kirche am Vorabend der Reformation ambivalent: Auf der einen Seite Frömmigkeit und Erneuerungswille, auf der anderen Seite Reformbedürftigkeit und theologische Unklarheit. Bäumer schließt sich in der Bewertung des reformatorischen Durchbruchs, wie ihn Luther 1545 schildert, der Meinung von Lortz an, Luther habe hier eine alte katholische Lehre wieder entdeckt, sie sei ihm nur nicht als solche bewußt gewesen. Dagegen wendet Moeller in einer Stellungnahme ein (291), Luther habe in seiner Schilderung von 1545 wohl nicht den entscheidenden Punkt seiner Entwicklung genau getroffen. Luthers neue Auffassung habe im theologischen Gesamtzusammenhang einen abweichenden Sinn gehabt. Damit dürfte Moeller nicht ganz unrecht haben, denn die zugespitzte Fragestellung Luthers mit dem „simul iustus et peccator" und den Folgen für Sakramentenlehre und Ekklesiologie bedeuten doch wohl einen neuen Akzent.

Warum das Schreiben Papst Leos X. an den Oberen des Augustinerordens, Gabriel della Volta, vom 3. Februar 1518, in dem dieser aufgefordert wird, Luther zur Unterwerfung zu veranlassen, eine Fälschung des Bembo in der Edition der Briefe Leos X. von 1535 sein soll, ist nicht einleuchtend (298f). Daß das Schreiben weder im Register der Papstbriefe im Vatikanischen Archiv noch im Ordensarchiv der Augustiner verzeichnet ist, ist kein stringenter Beweis für eine Fälschung. In den päpstlichen Registern wurde bekanntlich nur ein Teil der ausgelaufenen Schreiben registriert, und auch das Schweigen des Ordensarchivs ist wohl kein sicherer Beweis. Das zweite Argument Bäumers, Gabriel della Volta habe erst am 25. Februar Aegidius in der Leitung des Ordens abgelöst, er könne daher nicht am 3. Februar den Papstbrief erhalten haben, ist nicht zutreffend. Gabriel della Volta, der im Jahre 1519 zum regulären Ordensgeneral gewählt wurde, war bereits am 30. Januar 1518 durch ein Breve Papst Leos X. zum „ordinis rector et vicarius generalis" ernannt worden (Analecta Augustiniana 9 [1921/22] 28. Die Urkunde ist im Register Gabriels, Reg. Fol. 13 fol. 2 eingetragen. Vgl. zum ganzen auch: Davit Gutiérrez, Al margen de libros y articulos acerca de Lutero: La Ciudad de Dios 169 [1956] 618).

In der Leipziger Disputation von 1519 sieht Bäumer im Anschluß an Iserloh mit Recht das Zutagetreten der Tatsache, daß Luthers Intentionen letztlich keine systemimmanente Reform, sondern Systemüberwindung bedeuteten.

Der Feststellung Bäumers, bei Luther sei nicht mehr der durch die Kirche verbürgte Kanon der Schrift maßgebend – der Jakobusbrief würde beispielsweise als „stroherne Epistel" abqualifiziert –, sondern die aus der Schrift selbst gewonnene theologische Überzeugung des einzelnen Gläubigen, an die Stelle der Auslegung der Hl. Schrift durch ein kirchliches Lehramt sei das Verständnis des Einzelnen getreten (318), widerspricht Moeller in einer Anmerkung. Nach ihm ist „anders als für die katholische Theologie ... nicht die Zusammenstellung und Approbation der Bibel durch die Kirche, was ihre Autorität begründet ... Was der Bibel ihre Autorität verleiht, ist nach Luther die in ihr berichtete Botschaft" (318). Es ist allerdings zu bezweifeln, ob Moeller damit der ganzen von Bäumer aufgeworfenen Problematik um das Verhältnis von Kirche und Schriftkanon bzw. Schriftdeutung bei Luthter gerecht wird.

Die Kapitel: „Die große Spaltung der Reformationsbewegung" und „Das Zeitalter des Ausbaus und der Konsolidierung der Reformation 1525–1555" werden von B. Moeller (ev.) behandelt. Bei allem Auseinanderstreben der verschiedenen protestantischen Richtungen sieht Moeller einen einheitlichen Einigungspunkt gewahrt: Die Erbsündenauffassung mit dem „sola gratia" und die Ablehnung der Mittlerstellung der Kirche im katholischen Sinn.

Zwinglis Theologie wird als etwas Neues charakterisiert, nicht nur als ein Ableger derjenigen Luthers. Neben der anderen Kirchenstruktur sieht Moeller als Charakteristikum Zwinglianischer Theologie ein besonderes Gewichtlegen auf das Ethische und auf die Geistigkeit der Gottesbeziehung.

Für die Spiritualisten und Täufer findet Moeller die aus dem Amerikanischen übernommene Bezeichnung „radikale Reformation" nicht unpassend. Diese radikalen Richtungen wenden sich gegen die „kirchlich" gesinnte Reformation selbst.

Beim Ausbau der Reformation und ihrer Konsolidierung kommt neben der politischen Entwicklung bis zum Augsburger Religionsfrieden und der damit zusammenhängenden Entstehung der Landeskirchen auch „Luthers Theologie in ihrer reifen Gestalt" zur Sprache. Als Fundament von Luthers Schriftstellerei, die nicht systematischen sondern dialogischen Charakter hatte, bezeichnet der Vf. die Auffassung vom Wort Gottes.

Calvin und den Calvinismus behandelt der auf diesem Gebiet durch zahlreiche Publikationen ausgewiesene A. Ganoczy (kath.). In gedrängter Form wird ein Bild des Lebens und Wirkens des französisch-schweizerischen Reformators sowie der Ausbreitung des Calvinismus im damaligen Europa gezeichnet. Hervorzuheben ist auch die gedrängte Darstellung der Grundzüge von Calvins Theologie, die ja wie die calvinistische Kirchenstruktur eine völlig eigenständige Prägung aufweist.

Zwei abschließende Kapitel: „Katholische Reform und Gegenreformation" und „Kirchengeschichte Deutschlands vom Augsburger bis zum Westfälischen Frieden" sind ebenfalls von B. Moeller bearbeitet.

Die Ausführungen über die katholische Reform und die Gegenreformation erscheinen allerdings – trotz der gebotenen Kürze des Werkes – etwas zu dürftig. Die Auswirkungen des Konzils von Trient und des neuerwachten Reformgeistes auf die katholische Kirche waren vielfältiger, als aus dem Kapitel zu entnehmen ist. Es entstand eine neue Generation von reformeifrigen Päpsten; zahlreiche Synoden und Visitationen suchten die Konzilsbeschlüsse in die Tat umzusetzen. Ein neuer Typ der Reform verschriebener Bischöfe wuchs heran. Es sei nur an Gestalten wie Bischof Julius Echter erinnert. Die Priesterausbildung – vor allem im Dienste der Seelsorge – wurde auf neue Grundlagen gestellt. Neue Hochschulen und zahlreiche Seminare wurden zu diesem Zweck gegründet, z. B. das Collegium Germanicum. Auch eine tiefgreifende Reform der Klöster ist zu verzeichnen.

Alles in allem bietet der Band vor allem für weitere Leserkreise einen Überblick über das kirchengeschichtliche Geschehen in dem in Frage kommenden Zeitraum. Daß sich bei der Bewertung der historischen Ereignisse die Forscher der verschiedenen Konfessionen schon so weit nahegekommen sind – bei der Aufarbeitung der historischen Faktizität sollte es ja keinen Dissens geben – ist ein erfreuliches Zeichen aufrichtiger wissenschaftlicher Bemühungen.

Würzburg Klaus Ganzer

Handbuch der Kirchengeschichte. Hrsg. von Hubert Jedin. Band V: **Die Kirche im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung.** Von W. Müller, Qu. Aldea, J. Beckmann, L. Cognet, P.J. Corish, O. Köhler, H. Raab, B. Schneider, B. Stasiewski. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1970. XXVIII, 669 S. Lw. DM 110.–, Subskr. DM 98.–

So, wie es nicht möglich ist, daß ein einzelner als Autor eines solchen Bandes fungiert, so ist es eigentlich auch nicht möglich, daß ein einzelner einen solchen Band gebührend würdigen kann. Es ist deshalb nur möglich, dem Leser einen Eindruck von dieser schon in wenigen Jahren zum Standardwerk gewordenen Arbeit zu vermitteln.

Der Band behandelt die anderthalb Jahrhunderte vom Westfälischen Frieden bis 1789, die man als Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung zu bezeichnen pflegt.

In der Einführung wird treffend gesagt: „Will man versuchen, diese anderthalb Jahrhunderte der Kirche trotz der verschiedenartigen und widerspüchlichen Momente zu charakterisieren, so kann man vielleicht von einer Zeit des Übergangs sprechen – des Übergangs von der Kirche, die trotz der Spaltung im 16. Jahrhundert zunächst noch in einer sich als Corpus christianum verstehenden Gesellschaft lebte, zu einer Kirche, die sich mehr und mehr auf sich selbst zurücknehmen muß. Die Schwierigkeit dieses Prozesses zeigt sich in allen Lebensbereichen der Kirche, im vergeblichen Festhalten an vergangenen Positionen sowohl wie in einer Hilflosigkeit gegenüber den Kräften einer neuen Zeit."

Schon ein Blick in die allgemeine Bibliographie zeigt große Exaktheit. Sie ist unterteilt in: Allgemeine Geschichte und Kirchengeschichte.

Der erste große Teil des Bandes behandelt: „Die Führungsstellung Frankreichs". Der erste Abschnitt dieses Teils: „Das kirchliche Leben in Frankreich" wurde von Louis Cognet verfaßt. Vf. beginnt seine Darstellung mit dem französischen Katholizismus unter Ludwig XIII. Auf engstem Raum gelingt es ihm, tiefgründig und umfassend zu informieren. Ebenso prägnant ist das, was über die christliche Erneuerung nach 1615 gesagt wird. Als Beispiel sei hier die Kurzbiographie Vinzenz' von Paul angeführt.

Ein zweites Kapitel behandelt „Ursprung und Entwicklung des Jansenismus bis 1653". Eindrucksvoll wird der Kampf gegen Port-Royal dargelegt. Was die Darstellungen auszeichnet, ist das Hineinnehmen der Ereignisse in Frankreich in die gesamte Kirchengeschichte. Es folgt eine Analyse des Gallikanismus und Protestantismus in Frankreich. „Die schmerzliche und gefährliche Lage der Protestanten bleib während des ganzen Ancien Régime ein ständiger Unruheherd, und es steht außer Zweifel, daß wir hier eine der Ursachen der Revolution zu suchen haben". (84.) Ebenfalls sehr aussagestark sind die Ausführungen über die Spiritualität im Frankreich des 17. Jahrhunderts. Auch die Theologiegeschichte, die sonst meist zu kurz kommt, gelangt zu ihrem Recht.

Der zweite Abschnitt innerhalb des ersten Teils trägt die Überschrift: „Das Papsttum zur Zeit der französischen Hegemonie" und ist von Burkhard Schneider verfaßt. Schneider spannt einen Bogen von Alexander VII. (1655–1667) bis zu Clemens XI. (1700–1721). Vf. gibt auf knappstem Raum ein umfassendes Bild über Ausrichtung und Ziele der Päpste dieses Zeitabschnitts.

Der dritte Abschnitt trägt die Überschrift: „Ausgang des konfessionellen Zeitalters in Europa – Fortschritt und Stillstand der Weltmission". Dieser Abschnitt wird mit dem von Heribert Raab verfaßten Kapitel: „Wiederaufbau und Verfassung der Reichskirche" eingeleitet. Mit Recht betont Raab, daß die im Verlauf zu den romanischen Ländern mit einiger Verspätung, in größerem Umfang erst nach 1648 einsetzende Erneuerung des religiös-kirchlichen Lebens in der Reichskirche unverständlich bleiben wird, wenn man nicht ihre besondere Verfassung und die zum Teil auch daraus erwachsenden Schwierigkeiten in Rechnung stellt. Raab geht dann auf die geistlich-weltliche Doppelfunktion der Fürstbischöfe und Fürstäbte ein und setzt damit die Stellung des Kaisers in Beziehung. Die Problematik der dynastischen Reichskirchenpolitik wird angesprochen. Weihbischöfe, Klerus und Pristerseminar werden als Personen und Institutionen der Reform gesehen.

Das folgende Kapitel wurde von Quintin Aldea verfaßt: Die Überschrift lautet: „Spanien und Portugal bis 1815". Die Struktur der Kirche in Spanien und Portugal während der Zeit von 1650 bis 1815 wird von den Regeln und der Mentalität des Ancien Régime bestimmt: seine sozial privilegierte Kirche mit einem bedeutenden landwirtschaftlichen und städtischen Besitz und mit unbestrittener Autorität über die Gläubigen, die im religiösen Bereich gründet, aber auch im politischen Einfluß bei offiziellen Stellen des Staates. Man muß den Zeitraum unterteilen: Das Jahrhundert von 1650 bis 1750 hat noch einen gegenreformatorischen Charakter, während die Zeitspanne von 1750 bis 1815 der Aufklärung zuzuordnen ist. Dieser Begriff ist jedoch genauer zu profilieren: Ist die spanische Aufklärung katholisch oder antireligiös? Welche Beziehung hat die spanische Aufklärung zu den Enzyklopädisten und der Französischen Revolution? Stimmt sie zeitlich mit der des übrigen Europa überein? – Auf alle diese Fragen gibt Vf. in diesem Abschnitt fundierte Antworten.

Der Vf. des 12. Kapitels: „Die Lage der Katholiken in Großbritannien und Irland im 17. und 18. Jahrhundert" ist Patrick J. Corish. Objektiv, jedoch nicht ohne Engagement, wird der Weg der Katholiken während eines Jahrhunderts beschrieben.

Das 13. und 14. Kapitel verfaßte Bernhard Stasiewski. Kapitel 13 behandelt: „Die orthodoxe Kirche in Rußland". Kapitel 14: „Die selbständigen und die mit Rom unierten Kirchen". Hier werden fachkundig zwei Abschnitte behandelt, die gewöhnlich in unseren Kirchengeschichten zu kurz kommen.

Besonders bemerkenswert bleibt, daß „parallel zu der Entwicklung in Ost-, Mittel- und Südeuropa, wo sich das Staatskirchentum weithin durchgesetzt hatte, auch in Osteuropa der absolute Führungsanspruch des Staates über die Kirchen Realität geworden war, der sich weder die orthodoxe Kirche noch die anderen christlichen Gemeinschaften entziehen konnten". (230).

Es folgt im nächsten Kapitel ein Überblick über die Entwicklung der orthodoxen sowie der unierten Kirchen.

Im 15. und 16. Kapitel behandelt Johannes Beckmann: „Die Glaubensverbreitung und der europäische Absolutismus".

Zunächst geht der Vf. auf die Glaubensverbreitung in Amerika ein. Sehr detailliert wird die Tätigkeit einzelner Orden in Amerika behandelt, um dann zu Aussagen über die Aufklärung und ihre Folgen zu gelangen. Dabei ist festzuhalten, daß eine gerechte Würdigung der Aufklärung in Lateinamerika immer noch äußerst schwierig ist. Vor allem Bibliotheken und Universitäten haben das Eindringen neuer Ideen und auch das Einströmen der Aufklärung mit ihren positiven und negativen Elementen vorbereitet.

Anschließend wird die Glaubensverbreitung in Afrika behandelt, während das 16. Kapitel sich der Glaubensverbreitung in Asien widmet.

Systematisch werden Entfaltung und Niedergang der Missionsarbeit in den asiatischen Ländern abgehandelt. Die angeführten drei Kapitel stellen eine prägnante und ausgewogene Missionsgeschichte dar.

Der zweite große Teil des Bandes trägt die Überschrift: „Staatskirchentum und Aufklärung. Das 17. Kapitel hat wieder Heribert Raab verfaßt, es trägt die Überschrift: „Grundlagen und Formen des Staatskirchentums besonders in den Bourbonenstaaten des 17. und 18. Jahrhunderts.

Bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts wuchs von einem Pontifikat zum anderen der Druck Spaniens, Frankreichs, Österreichs, der bourbonischen Sekundogenituren der Apenninenhalbinsel auf das Papsttum. (355) Dies wird zunächst am Beispeil der Papstwahlen belegt. Das während der Gegenreformation von der Kirche um der Selbsterhaltung und der Reform willen geförderte Staatskirchentum unterscheidet sich in seiner im 17. und 18. Jahrhundert erreichten Ausgestaltung von dem älteren vortridentinischen in der konsequenten Systematik und im Doktrinarismus ...". Dieses Staatskirchentum ist ein komplexes kirchenrechtliches System mit nach den einzelnen Staaten verschieden starkem episkopalistischem, nationalkirchlichem und antikurialem Einschlag." (361)

Kapitel 18 – von Oskar Köhler – trägt die Überschrift: „Die Aufklärung". Einstieg bildet hier eine ausführliche Reflexion über den Begriff der Aufklärung. „Die Kritik an der Antike und dem Verhältnis des Humanismus zu ihr gehört mit in die aufklärerische Kritik an der Überlieferung. Benedetto Croce sieht das Zeitbewußtsein darin bezeichnet, daß man nicht nur aus der ‚Finsternis' des Mittelalters, sondern nunmehr auch aus der ‚Morgendämmerung' des Humanismus und der Renaissance in das volle Licht der Vernunft herausgetreten sei. Nicht nur im Zusammenhang mit der Kirchengeschichte ist die Veränderung im Verhältnis zum christlichen Glauben das wesentliche Moment sowohl des Zusammenhanges wie der Differenz zwischen Humanismus und Aufklärung." (376)

Im folgenden wird die Aufklärung in den politischen und gesellschaftlichen Bedingungen der Länder behandelt. Fazit: „Dieser Verlust der heilsgeschichtlichen Antwort auf die Frage nach der Herkunft und auf die Frage nach der – nun pessimistisch vorgestellten oder optimistisch als Fortschritt erdachten – Zukunft ist generell die geschichtliche Situation der Aufklärung, deren Versuche, neue Antworten zu finden, man gerecht nur dann würdigt, wenn man diese Situation zwar nicht als ein zwangsläufiges, aber als ein sinngerechtes Ergebnis der abendländischen Geschichte betrachtet, und wenn man bedenkt, aus welchen Gründen die Kirche ‚die Führung verlor'". (408)

Der zweite Abschnitt des zweiten Teils behandelt das kirchliche Leben unter dem Einfluß des Staatskirchentums und der Aufklärung. Louis Cognet behandelt den Jansenismus im Frankreich des 19. Jahrhunderts. Vf. zeigt sehr gut, daß zu dem Zeitpunkt, da der Konflikt um die Bulle ‚Unigenitus' ausbricht, Pasquier Quesnel, eine große Bedeutung zukam; er ist trotz seiner achtzig Jahre noch von einer außerordentlichen Vitalität, erstaunlich ist die unglaubliche Zahl an Memoranden, Streitschriften und Erwiderungen, die er bis unmittelbar vor seinem Tode am 2. September 1719 in Amsterdam verfaßte.

Die Spiritualität des jansenistischen Milieus im 18. Jahrhundert bleibt im wesentlichen intellektueller, psychologischer und rationaler Art. Die doktrinale Zuverlässigkeit der Werke, die sie hervorbringt, kann jedoch nicht das fortschreitende Verdorren verbergen, das sich als Folge ihres Bruches mit den lebendigen Quellen der inneren Erfahrung einstellt.

Ein weiterer Wesenszug des jansenistischen Milieus, sein Heroenkult, wird herausgearbeitet. Seine Heroen sind zunächst im wesentlichen die großen Männer von Port-Royal, die Nonnen, die Freunde. Ein weiteres sehr aufschlußreiches Kapitel ist das über die Spiritualität und ihre Entwicklung im Frankreich des 18. Jahrhunderts. Ausgangspunkt ist, daß im Frankreich des 18. Jahrhunderts der Jansenistenstreit und seine Nachwirkungen den größten Teil der religiösen Energien verzehrten und zu einer Verarmung in allen anderen Bereichen führten. Vf. arbeitet dann die mystischen Strömungen, sowie das Andachtswesen heraus.

In einem weiteren Abschnitt befaßt er sich mit der anglikanischen Spiritualität im 18. Jahrhundert. Hier ist vor allem John Wesley und der Methodismus zu nennen.

Im 22. Kapitel widmet sich Heribert Raab dem reichskirchlichen Episkopalismus von der Mitte des 17. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. An Einzelbeispielen wird aufgezeigt, wie sich der Episkopalismus ausbreitete. Von Würzburg aus „wurde der Episkopalismus der Barthel-Schule, dem Schönbornschen Machtbereich folgend, in die geistlichen Staaten an Main und Mittelrhein, dann weiter nach Bonn, Köln und Salzburg und an fast alle katholischen Hochschulen getragen (490). Febronius und der Febronianismus, die Koblenzer Gravamina von 1769, sowie der Nuntiaturstreit und der Emser Kongreß werden behandelt.

Das Gegenstück zu diesem Kapitel bildet der Abschnitt über Saatskirchentum und Aufklärung in den weltlichen Territorien des Reiches – Theresianismus und Josephinismus.

Es bleibt hier festzuhalten, daß sich in den katholisch weltlichen Territorien die Entwicklung der Rechtsverhältnisse von Kirche und Staat kaum von der in den potestantischen Staaten unterschied.

Bernhard Stasiewski behandelt den Abschnitt über Staat und Kirche in Polen-Litauen bis zum Ende der Adelsrepublik.

Raab greift dann wieder das Thema des Untergangs der Reichskirche in der großen Säkularisation auf.

„An einem nennenswerten Widerstand Roms und der geistlichen Fürsten gegen die Säkularisation hat es aus Ohnmacht und politischer Rücksichtnahme, aus Gleichgültigkeit und kurialistischer Antipathie gegen die Reichskirche fast gänzlich gefehlt. Rom konnte und wollte im Ernst die Säkularisation nicht verhindern, sie lediglich eingeschränkt wissen." (549)

Es verurteilte sie als Ungerechtigkeit und Gewaltakt, betrachtete sie jedoch nicht als Unglück für die Kirche und betonte gelegentlich ihre heilsamen Wirkungen.

Auf die Reunionsbestrebungen eingehend, betont Vf.: „Gefördert wurde die Reunionsbereitschaft im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts durch die Toleranzbestrebungen der Aufklärung und ihre Vorstellung einer verstehenden, verzeihenden Menschlichkeit. Mit den Mitteln einer mehr und mehr säkularisierten Bildung sollten die Unterschiede der Konfessionen auf die einfachen Grundzüge einer natürlichen Religion zurückgeführt werden." (569)

Im 26. Kapitel geht es um kirchliche Wissenschaft im 18. Jahrhundert – Aufklärungstheologie und Pietismus.

Wolfgang Müller leistet hier einen wichtigen Beitrag zur Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts. Systematische, historische wie pastorale Theologie werden gewürdigt und in den notwendigen Gesamtzusammenhang gestellt. Auch fehlt nicht ein Überblick über die evangelische Theologie.

Das letzte Kapitel – von Wolfgang Müller – befaßt sich mit Liturgie, Volksfrömmigkeit und den neuen Orden.

Im dritten Abschnitt des zweiten Teils behandelt Burkhard Schneider: „Das Papsttum unter dem steigenden Druck des Staatskirchentums." Es geht um die Pontifikate Innozenz XIII. bis zu Clemens XIV.

Die einzelnen Beiträge stehen auf höchstem wissenschaftlichem Niveau. Die Quellen- und Literaturangaben, sowie ein gutes Register steigern noch den Wert des Bandes. Die Beiträge sind sehr gut lesbar. Das Werk stellt trotz der verschiedenen Autoren, die mitgearbeitet haben, eine Einheit dar. Der Band ist in gleicher Weise für den Forscher, für den Studenten und für den interessierten Laien geeignet.

Würzburg Klaus Wittstadt

Hübinger, Paul Egon: **Die letzten Worte Papst Gregors VII.** – Opladen: Westdeutscher Verlag (1973). 112 S. (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge G 185) kart. DM 16.80

Hübingers Untersuchung der dem Papst Gregor VII. zugeschriebenen letzten Worte: „Ich habe die Gerechtigkeit geliebt und das Unrecht gehaßt, deshalb sterbe ich in der Verbannung" bringt neben einer umfangreichen, außerordentlich gründlichen Auseinandersetzung mit den Quellen einen ebenso umfassenden Bericht über die modernen Interpretationen, die individuelle Tendenzen und gesellschaftliche Strömungen des jüngsten Jh.s erkennen lassen, und enthält schließlich eine überraschende neue Deutung. Ausgewogen und differenziert wie der Aufbau ist auch die Sprache dieser Untersuchung. Man liest sie mit ständiger Beteiligung und wachsendem Interesse.

Wenn im folgenden einige kritische Bemerkungen vorgebracht werden, so sollen sie ein Zeichen des Respektes sein, den diese Arbeit in jeder Hinsicht verdient.

Zuerst ein paar Kleinigkeiten. Paul von Bernried läßt am Sterbelager Gregors VII. einen „ehrwürdigen Bischof" auf die letzten Worte Gregors sagen, „Herr, du kannst nicht in der Verbannung sterben, der du an Stelle Christi und seiner Apostel von Gott die Völker zum Erbe und die Grenzen der Erde als Besitz erhalten hast". Dies verbindet H. mit einer These des sonst „nicht nachgewiesenen Grammatikers Johannes von Mantua", der im Auftrag der Markgräfin Mathilde in einem Kommentar zum Hohen Lied die alte These vertrat, daß die Welt nur so lange bestehen könne, wie das römische Kaisertum existiere. Da dem deutschen König kein Volk mehr gehorche, bleibe nur übrig, den Papst als römischen Kaiser anzuerkennen. Nun hat Gregor ja im Dictatus papae formuliert, daß der Papst allein kaiserliche Insignien tragen dürfe. H. meint, durch die Verknüpfung der verschiedenen gerade zitierten Äußerungen eine „Erklärung des geistigen Wurzelgrundes" für die Forderung Gregors zu bieten: „Sie kann nur in der spirituellen Vorstellungswelt gefunden werden, die sich im Canticum-Kommentar des Johannes von Mantua dokumentiert." (22ff) Dagegen läßt sich sagen: Der Dictatus wurde in den Jahren formuliert, in denen Gregor VII. erwog, für die Zeit eines von ihm geplanten Feldzuges in Palästina dem deutschen König Heinrich IV. die Sorge für die Kirche zu überlassen (1074). Er kann in dieser Zeit kaum geglaubt haben, daß das Reich nicht mehr bestünde und daß er, um die Welt vor dem Antichristen zu bewahren, die Funktion des römischen Kaisers übernehmen müsse.

Eine weitere Kleinigkeit, die mit dem Zusammenhang von H.s Untersuchung nur am Rande zu tun hat: H. erwähnt, daß Gregor VII. als Heiliger auf einem Wandgemälde dargestellt wurde, das Anaklet II. (1130–1138) hatte anbringen lassen, und bemerkt dazu, es stelle eine Apotheose der Investiturstreit-Päpste dar. Zu deren Tradition, so fährt er fort, bekannte sich „der Kandiat der Mehrheitsgruppe älterer ... Kardinäle damit demonstrativ". H. bringt sie in Gegensatz zu den Kardinälen, die bei der Wahl 1130 „jüngere Kräfte und Ideen" vertraten (99f). Hierbei bezieht sich H. auf die Untersuchungen von Kleewitz. Schmale, dessen Untersuchungen er ebenfalls zitiert, hat jedoch nachgewiesen, daß die jüngere Kardinalsgruppe sich im Unterschied zu dem Mönchsideal an den Vorstellungen eines Klerikerideals und damit an einer von der Caritas bestimmten Lebensweise orientiert. Damit folgten aber die jüngeren Kardinäle dem frühen Reformpapsttum, vor allem Gregor VII. Die älteren Kardinäle müssen sich also, was Schmale allerdings nicht klar herausarbeitete, von der Tradition des frühen Reformpapsttums abgesetzt haben, so auch Anaklet II. Wenn man überhaupt von diesem Gesichtspunkt die Bilder in der Nikolauskapelle interpretieren möchte, müßte man darauf eingehen.

Doch nun zu H.s zentraler These. H. teilt Gregors letzte Worte in zwei Abschnitte. Für den ersten Satzteil – „Ich habe die Gerechtigkeit geliebt und das Unrecht gehaßt" – weist H. nach, daß diese Worte auch gesondert überliefert werden. Paul von Bernried, der den vollständigen Satz als letzte Äußerung Gregors zitiert, bringt wenige Kapitel zuvor eine Szene, in der Gregor Bischöfen und Kardinälen sagt: „Nichts von meinen Mühen halte ich für erwähnenswert. Ich vertraue nur darauf, daß ich immer die Gerechtigkeit geliebt und das Unrecht gehaßt habe."

Diese gesonderte Überlieferung ist in doppelter Hinsicht wichtig. Einmal wird hier das Psalmwort zitiert ohne die Veränderung, die in der modernen Forschung so viel Anstoß erregte. Das Psalmwort lautet ja (Ps. 44,8): „Du hast die Gerechtigkeit geliebt, und du hast das Unrecht gehaßt, deswegen salbt dich Gott, dein Gott mit dem Öl der Freude vor deinen Mitarbeitern." Da nun in der gesonderten Überlieferung der „Deswegen-Satz" fehlt, entfällt der Gegensatz zwischen dem Psalm und der angeblichen Äußerung Gregors.

H. zeigt an dieser Stelle, daß die dort verwandten Begriffe Gregor geläufig waren und daß Gregor durch an ihn gerichtete

Briefe und durch ihm vertraute liturgische Texte das Psalmwort kannte (48–62).

Ein weiterer Teil von H.s Untersuchung gilt nun dem vollständigen Satz (62ff). Er hatte schon am Anfang seiner Arbeit die späteren Überlieferungen des Satzes behandelt, bei Otto von Freising, bei Paul von Bernried. Nun wendet er sich der Lebensbeschreibung des Anselm von Lucca (62ff) und der Aufzeichnung über den letzten Willen Gregors VII. (74ff) zu. Damit muß H. seinerseits zu der Frage Stellung nehmen, warum an die Stelle von Gottes Lohn mit dem Öl der Freude der Hinweis auf den Tod im Exil trat. Verhältnismäßig viele Historiker neigten dazu, die angeblich von Gregor vorgenommene Veränderung des Psalm-Textes darauf zurückzuführen, daß Gregor, aus Rom vertrieben und in Salerno unter dem Druck der Normannen lebend, nicht frei von Bitterkeit gewesen sei, – immer vorausgesetzt, daß Gregor diese Worte wirklich gesagt hat.

Zuerst sucht H. zu zeigen, daß diese Worte damals keine Verwunderung hervorriefen. Sie stehen in der bereits 1088 abgefaßten Lebensbeschreibung des Anselm von Lucca, die zusammen mit gleichzeitig aufgezeichneten Wunderberichten das Ziel hatte, „die Kanonisation des Verstorbenen (zu) befördern". Von Anselm wird gesagt, daß er in jeder Hinsicht Gregor VII. nachgeahmt habe, und gerade die Nachahmung ist ein Anlaß, das Wort Gregors anzuführen, denn es heißt: „Er ahmte auch darin den Meister nach, der bekanntlich arm und in der Verbannung starb." Als Beleg werden dann Gregors letzte Worte angeführt. Daraus zieht H. den Schluß, „daß die Zeitgenossen Gregors VII. an dem Wort nichts für sie Auffallendes fanden". So meint H.: „Die Interpretation des berühmten Gregorwortes durch die Geschichtswissenschaft des 19. und 20. Jh.s findet in den Quellen der Zeit nicht den mindesten Anhaltspunkt. Wir müssen von ihr als einer aus dem Geist des 19. und 20. Jh.s geborenen Luftkonstruktion Abschied nehmen." (65) – Müssen wir es wirklich?

Erst einmal ist zu bemerken, daß den Zeitgenossen an Anselm auffiel, daß er vertrieben wurde und im Exil starb. Dies hebt etwa Sigebert von Gembloux hervor. Auch die Lebensbeschreibung Anselms erwähnt ausdrücklich das Exil. Sollte dieses Exil als ein Makel empfunden worden sein, dann könnte das Zitat von Gregors letzten Worten eine ganz andere Funktion haben, als H. annimmt: Es könnte zur Rechtfertigung der Tatsache dienen, daß Anselm, was eigentlich nicht zu dem erwarteten Bilde paßte, aus seinem Bistum vertrieben wurde. Sollte diese Interpretation zutreffen, dann wäre die Vorstellung von Exil doch mit negativen Assoziationen verbunden gewesen. Dann würde der letzte Teil des Satzes zur Rechtfertigung Anselms dienen oder vielleicht sogar zu seiner Rechtfertigung erfunden sein. Das würde jedoch bedeuten: Auch Gregor selbst könnte die Verbannung als Unglück angesehen haben, und damit bliebe die Frage offen, ob nicht doch eine gewisse Bitterkeit bei dieser Formulierung mitschwang.

Alles hängt also von der Interpretation des Begriffes Exil ab. In Auseinandersetzung mit dieser Frage wählt H. nun einen neuen Weg.

H. untersucht die christlichen Aussagen über Verfolgung und Leid. Selbst Gregor hat in den Briefen, die aus den verschiedenen Zeiten seines Pontifikats stammen, sich immer wieder mit Personen beschäftigt, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden. Dabei verwies er auf das Wort der Bergpredigt (Mt 5,10) „Selig, die um der Gerechtigkeit willen Verfolgung erleiden, denn ihrer ist das Himmelreich." In dieser Hinsicht ist kein Zweifel möglich: Gregor war der Überzeug, daß das Leiden zum ewigen Leben führe.

Die Frage ist nur, ob ein Leben im Exil auch eine „Verfolgung" darstellt. Denn es ist ja nicht dasselbe, ob ein Christ zu leiden oder gar für seine Mitmenschen zu sterben bereit ist oder ob er sich in ein Exil begibt. H. unterscheidet diese beiden Möglichkeiten nicht. Er meint, die Zeitgenossen, die Gregor anhingen, hätten sein Ende in der Verbannung als Leiden verstanden. Dabei sprechen die von ihm gebrachten Zeugnisse eindeutig dafür, daß Gregor in erster Linie Leidens- und Sterbensbereitschaft für die Verteidigung der Gerechtigkeit von seinen Anhängern erwartete, nicht Flucht in ein Exil. Gregor war sich des Unterschiedes durchaus bewußt. In einem Brief gestattet er Bischöfen, die den Druck der Gegner nicht aushalten können, die Flucht zu normannischen Schutzherren oder zu ihm selbst. Aber nicht ihnen, sondern den standhaften Oberhirten verspricht er den größeren Triumph des Ruhmes (70). Wenn H. meint, „die Zeugnisse aus den Quellen sprechen eindeutig und in großer Zahl dafür, daß ihren Verfassern und Lesern eine wenn auch nicht zwingend heilsnotwendige, so doch ebenfalls entscheidend heilsbefördernde Beziehung zwischen den Elementen, aus denen sich Gregors Abschiedswort in seiner längeren Fassung zusammensetzt, geradezu selbstverständlich war", so bleibt er dafür die Belege schuldig.

Dazu kommt noch etwas Weiteres. Die Zeugnisse, in denen das Wort exilium vorkam, die also nicht vom Leiden, sondern von der Verbannung sprechen, sehen diese Verbannung unter einem negativen Aspekt. H. selbst verweist auf Hugo von Fleury, der hervorhob, daß Gottes Gegner Pilatus „mittel- und machtlos im Exil gestorben sei" (72). Der unbekannte Autor über die Einheit der Kirche hat ebenfalls für die Tatsache, daß Gregor VII. von Gott verworfen wurde, angeführt, er sei in der Fremde gestorben. Schließlich einer der wichtigsten Zeugen, Paul von Bernried, läßt die letzten Worte keineswegs unwidersprochen. Bei ihm antwortet ja ein „verehrungswürdiger Bischof", nachdem Gregor auf seinen Tod im Exil hingewiesen hat: „Herr, du kannst nicht in der Verbannung sterben" – wir hatten die Stelle bereits besprochen. Hier wird doch offensichtlich vorausgesetzt, daß das Sterben in der Verbannung ein Geschick ist, dem sich der Mensch zu entziehen wünscht. Wenn H. also meint, es sei den Menschen in der Zeit Gregors „geradezu selbstverständlich" gewesen, eine „heilsbefördernde Beziehung zwischen den Elementen" von Gregors Satz herauszulesen, so gilt dies offensichtlich für Paul von Bernried nicht. Ich kann unter den zeitgenössischen Äußerungen, die H. beibringt, überhaupt keine einzige Quelle finden, die diesen Bezug zwischen Exil und Heil herstellt. Leiden und Sterben für die Gerechtigkeit ist eben nicht identisch mit einer Flucht ins Exil.

Dazu kommen einige weitere Bedenken. Gregor hat trotz aller Bereitschaft zu leiden lange Zeit mit dem Sieg seiner Anhänger und dem Tod oder Ende seiner Gegner gerechnet. Er war sich dieser Entwicklung so sicher, daß er – worauf H. ausdrücklich hinweist – für das Jahr 1080 eine Prophezeiung aussprach, die dann bekanntlich nicht in Erfüllung ging (86). Wer so auf einen äußeren Erfolg wartete, für den konnte eine militärische Niederlage, die ihn dazu zwang, in Verbannung zu gehen, wohl doch einen bedrückenden Charakter gehabt haben.

Nun zur Interpretation: Ist es wirklich eine „Luftkonstruktion", bei Gregor, sollten die Worte von ihm stammen, mit gelegentlicher Bitterkeit zu rechnen? Gregor meinte sicher, daß einige seiner Gedanken und Taten von Gott bewirkt wurden, aber das bedeutet ja nun nicht, daß Gregor immer – wie das einer modernen Religiosität entsprechen mag – von Gefühlen der Milde und Dankbarkeit erfüllt gewesen sein muß. Wir wissen, daß er selbst Freunden gegenüber einen recht bitteren Spott kannte. So hat er dem Abt Hugo von Cluny vorgeworfen, daß „Seine Heiligkeit offensichtlich die Mühen scheue" (Reg. I 62). Wir wissen aus seinen Briefen weiter, daß er sogar mit Gott, erfüllt von Unsicherheit und Angst, recht vorwurfsvoll sprechen konnte in Formulierungen, die – nun ja – auch nicht ganz frei von Bitterkeit sind: „So bleibt nur, daß entweder Du selbst mit Deinem Petrus das Pontifikat lenkst oder siehst, wie ich untergehe und das Pontifikat zerstört wird" (Reg. V 21). Warum sollten also die letzten Worte, vorausgesetzt, daß sie von ihm herrühren, nicht auch für eine gewisse Bitterkeit zeugen? Diese Bitterkeit enthielt gewiß keinen Vorwurf gegen Gott, eher einen Kummer über die eigene Unzulänglichkeit. – Das sind gewiß Hypothesen, doch diese liegen im Bereich des Möglichen. Hingegen scheint mir die Hypothese H.s, die zudem gar nicht als solche gekennzeichnet wird, nicht überzeugend.

Nun zur zweiten Quelle, zur „Aufzeichnung über den letzten Willen Gregors VII". Diese Quelle enthält das Zitat in der ausführlichen Fassung. Sie führt noch näher an den Tod Gregors heran, wurde sie doch 1085 abgefaßt. Die Aufzeichnung bringt eine Reihe von Äußerungen Gregors, und erst am Schluß folgt die für uns wichtige Stelle. Die anderen Äußerungen sind auch, allerdings ohne die letzten Worte Gregors, bei Hugo von Flavigny überliefert, der sie aus einem Brief Urbans II. haben will (80, 94). Die Aufzeichnung scheint vom Hofe der Markgräfin Mathilde über Europa verbreitet worden zu sein (90ff), also über den Hof, an dem auch die Lebensbeschreibung Anselms von Lucca entstand, in der ja ebenfalls die letzten Worte Gregors zitiert werden. Es wäre also durchaus vorstellbar, daß diese Worte erst dort hinzugefügt wurden.

Danach gewinnen wir eine Möglichkeit, die Geschichte der Worte zu rekonstruieren. H. vermutet, daß ursprünglich nur die Kurzfassung vorlag. Diese, glaubt er, wurde dann, um den zweiten Teil des Satzes erweitert, als eine Propagandaschrift versandt, die zeigen sollte, daß „der Verstorbene ein Heiliger sei" (101). Nun wären aber auch andere Verbreitungsmöglichkeiten vorstellbar.

So wäre denkbar, daß Gregor selbst die Worte, und zwar in ihrer kürzeren oder in ihrer weiteren Fassung, gesprochen hat. Sie brauchten keinerlei Bezug auf eine spätere Heiligsprechnung zu haben, denn sie ließen sich, wie wir sahen, auch anders interpretieren.

Weiter wäre möglich, daß der zweite Teil, also der Hinweis aufs Exil, in der Umgebung Mathildes dazukam. Er würde die Tatsache rechtfertigen, daß sich bei ihr der sonst so geachtete Anselm „im Exil" befand.

Was Hugo von Flavigny angeht, so hat er diese Worte, mochte sie nun Gregor gesprochen haben oder mochten sie am Hofe der

Mathilde ihre endgültige Fassung erhalten haben, vielleicht nicht aufnehmen wollen, weil er die mehr negativen Seiten einer Verbannung sah und den von ihm geschätzten Gregor nicht mit diesem Makel zu behaften gedachte.

So bleiben also trotz der anregenden und sehr interessanten Studie H.s weiterhin viele Fragen offen. Seine eigene Lösung, fürchte ich, wird sich, so bedauerlich wie es ist, nicht halten lassen.

Stuttgart August Nitschke

Zinnhobler, Rudolf: **Die Passauer Bistumsmatrikeln für das westliche Offizialat.** Bd 2: Die Archidiakonate Lorch, Mattsee und Lambach. – [Passau]: Verlag des Vereins für ostbairische Heimatforschung 1972. XXIII, 341 S. (Neue Veröffentlichungen des Instituts für ostbairische Heimatforschung Nr 31 b) kart. DM 35.–, öS 245.–

Die Passauer Diözese umfaßte bis in die Zeit Josefs II. auch große Teile des heutigen Österreichs, vor allem die ober- und niederösterreichischen Lande. Für die kirchliche Verwaltung, besonders für die Vergebung der Pfarreien und der andern Pfründen, waren Verzeichnisse in Gebrauch, die nach Archidiakonaten geordnet, mit zahlreichen Zusätzen versehen und von Zeit zu Zeit neuangelegt wurden. Von der Edition der verschiedenen noch erhaltenen Fertigungen dieser Bistumsmatrikeln erwartete man schon lange nicht nur zahlreiche Erkenntnisse für die lokale Kirchen- und Ortsgeschichte. Es werden auch an Hand der massierten Einträge manche Entwicklungen der allgemeinen Kirchengeschichte sehr eindrucksvoll sichtbar und kirchenrechtsgeschichtliche Besonderheiten da und dort aufgezeigt.

R. Zinnhobler, der Kirchenhistoriker von Linz, der bereits Beiträge zur Geschichte der kirchlichen Organisation in Oberösterreich veröffentlichte, hat nun zehn solcher handschriftlicher Matrikeln, die er in sechs Gruppen zusammenfaßte, gefunden. Sie stammen aus der Zeit vom 13./14. bis zum 18. Jahrhundert und werden von Z. kritisch herausgegeben und ausführlich kommentiert. Der vorliegende Band – es ist Band II einer geplanten Gesamtausgabe – bringt einen Teil des westlichen Offizialats, also des Offizialats ob der Enns, und zwar die Pfründen jener drei Archidiakonate, die im wesentlichen die heutige Diözese Linz ausmachen. Man mag die psychologischen und „technischen" Gründe dafür verstehen, daß der Vf. von seiner Heimat und dem heutigen kirchlichen Mittelpunkt ausging. Man wird freilich auf Schritt und Tritt mit Bedauern feststellen, daß man auf den ersten Band, der Passau selbst und den bayerischen Raum der alten Diözese behandeln soll, nicht zurückgreifen kann. Darin wird, wie im Vorwort gesagt wird, eine genaue Einführung in die Matrikeln und eine Anleitung zu ihrer Benützung geboten und auch die Quellenlage eingehend erörtert werden.

Die Edition der Matrikelntexte ist bis in die letzten Details genau und ausführlich. Selbst kleinste sprachliche Abweichungen werden regelmäßig mitgeteilt. Der Text ist wie folgt geordnet. Die Pfründen werden nach den Archidiakonaten Lorch (in zwei Abschnitten: nördlich und südlich der Donau), Mattsee und Lambach alphabetisch vorgestellt. Nach der Pfarreibezeichnung mit der Angabe des modernen Gerichtsbezirkes und des Kirchenpatroziniums folgen reichhaltige Literaturverzeichnisse, dann der Originaltext der Einträge, chronologisch geordnet mit der Angabe der jeweils benützten Handschrift. Der Text selbst ist in drei Kolumnen geteilt (Name der Pfründe, Kollationsgebühr und Kollator). Den Abschluß bilden der textkritische Apparat und die Anmerkungen zu den Texten. Dem Ganzen gehen ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis und eine etwas grobe Gebietskarte voraus.

Daß der Text im Lauf der Jahrhunderte in der bischöflichen Kanzlei manche Abschreibfehler erlitten hat, ist selbstverständlich. Daß auch manche Wandlungen im Abhängigkeitsverhältnis einzelner Kirchen oder in der Person des Kollators nicht immer richtig verstanden oder klar dargestellt wurden, ist begreiflich. In der Besprechung des vorliegenden Werkes durch einen Kenner der österreichischen Pfarrorganisation, H. Ferihumer, in Ostbairische Grenzmarken 15, 1973, 262/65 ist auf einige Ungenauigkeiten und Unrichtigkeiten der Matrikeln hingewiesen, so wenn etwa Altaussee der 50 (!) km entfernten Pfarrei Traunkirchen zugewiesen wurde. Die genaue Edition des Quellentextes dispensiert den Benützer also nicht davon, die Matrikelnangaben den Ergebnissen der Lokalforschung und der Ortskenntnis zu konfrontieren.

Die Anmerkungen machen umfang- und inhaltmäßig den größten Teil des Werkes aus. In ihnen steckt eine Unsumme von Fleiß, Spürsinn und gekonnter kritischer Überlegung. Sie bringen die Ersterwähnung der einzelnen Orte, der Kirchen, der Pfarreien, der Kapellen und ihrer Pfründen und einen Abriß der geschichtlichen Entwicklung der Pfarrei und der Kollationsrechte. Hierin liegt der immense Wert des Bandes für den Bistums- und Lokalhistoriker. Aber auch für die allgemeine Kirchengeschichte ist es doch nicht ohne Interesse, wenn man hier z. B. den Übergang der Pfarrechte von Lorch nach Enns verfolgen kann, oder wenn man die Menge der spätmittelalterlichen Pfründstiftungen in allen größeren Orten des Landes und ihre zumeist bürgerlichen Stifter vorfindet. In rund 40 Orten eines Gebietes, das keine ganz großen Städte zählte, werden neben und in der Pfarrkirche eine ganze Reihe weiterer Benefizien genannt. An über 50 Einträgen merkt man, welch tiefen Einschnitt die Reformation in Oberösterreich bedeutete und welche Arbeit nachher vor allem von den Jesuiten geleistet wurde. Das Ausmaß der josefinischen Reformen auf dem flachen Lande – übrigens gab es auch Ausnahmen bei der Schließung der Wallfahrtskirchen – und die Bedeutung des Jahres 1939, das eigentlich erst das josefinische Staatskirchenrecht beendete, werden offenbar. In den Matrikeln erscheinen auch die österreichischen Besitzungen von Bamberg, Freising, Passau und Würzburg, von Metten und Tegernsee. Eigenartige kirchenrechtliche Verhältnisse tauchen auf, sogenannte Alternativpfarreien, deren Besetzung abwechselnd dem Bischof oder dem bayerischen Landesfürsten zustand, die Vergebung von Patronatsrechten als Lehen usw. Einmal wird von einer „Konkurrenzpfarrei" geredet (117 A. 1), was doch wohl kirchenrechtlich kein Begriff sein dürfte. Dem Vorgang, daß durch Zusammenschluß zweier in verschiedenen Archidiakonaten gelegenen Pfarreien die Archidiakonatsgrenzen geändert wurden (Wallern), geht Z. sorgfältig nach. Fast unbegreiflich will es erscheinen, daß der Sitz des Pfarrers und der Pfarrkirche ursprünglich in vielen Fällen nicht am selben Ort waren (242 A. 1). Großpfarreien wie etwa Taiskirchen, die über die heutigen Landesgrenzen hinausreichten, werden erst in den nachreformatorischen Zeiten geteilt.

Nicht besonders ergiebig und nicht immer zurückhaltend genug ausgewertet sind die Nachrichten über die Patrozinien. Ferihumer machte etwa auf die verschiedenen Altersschichten des Martins- oder des Johannes Bapt.-Patroziniums aufmerksam. Auf ein Patrozinium „Flucht Unserer lieben Frau" von 1396 in Ernsthofen ist hinzuweisen. Zu erwähnen sind auch Nachrichten über Pfründen zur Erhaltung der Innbrücken (Weizenkirchen, Münzkirchen, Schärding) oder die Verwendung einer Pfründe zum Unterhalt des Kirchenchors (1568 in Enns).

Bei der Angabe der Kollaturgebühr fehlt in den Anmerkungen die Angabe der Geldsorte. So können die 150 bei Gleink wohl nicht mehr Mark sein wie die 5 im ersten Eintrag. Von wann ab wird die Mark vom Gulden abgelöst?

Von den bei einer solchen Edition bemerkenswerterweise seltenen Druckfehlern seien erwähnt Emmeraman, statt Emmeram (9 A 5); der Hinweis b) auf S. 95 ist um drei Zeilen verrutscht.

Was einem Nichtösterreicher das Nachschlagen in diesem wertvollen Handbuch erst ermöglicht und auch einem Einheimischen die Benützung erleichtern würde, wäre ein ausgedehntes Ortsregister, das der nächste Band unbedingt bringen muß. Auch ein Personenregister würde den reichen Inhalt des Bandes aufschließen und ein Heiligenverzeichnis eventuelle Zusammenhänge sichtbar machen. Schon deshalb wünschen wir dem Vf. die baldige Fertigstellung des versprochenen ersten Bandes und damit die Vollendung eines Werkes, auf das er wie das alte Passauer Bistum und das oberösterreichische Land stolz sein können.

Gröbenzell Hermann Tüchle

Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken. **Die Kölner Nuntiatur.** Hrsg. durch die Görres-Gesellschaft. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1969/1971.

Bd II/2: Nuntius Ottavio Mirto Frangipani (1590 Aug. – 1592 Juni). Bearb. von Burkhard Roberg. LI, 330 S., 4 Taf. kart. DM 52.–

Bd II/3: Nuntius Ottavio Mirto Frangipani (1592 Juli – 1593 Dezember). Bearb. von Burkhard Roberg. XVIII, 450 S. kart. DM 90.–

Seit Eröffnung des vatikanischen Archivs durch Leo XIII. widmet sich die Geschichtsforschung intensiv den Nuntiaturberichten.

Über den Quellenwert dieser Nuntiaturkorrespondenz, d. h. der Berichte der Nuntien und der darauf folgenden Weisungen des päpstlichen Staatssekretariats, wurde zwar oft diskutiert, er wurde jedoch von der gesamten internationalen Forschung niemals bestritten. Dies dürfte vor allem daran deutlich geworden sein, daß Belgier, Deutsche, Franzosen, Italiener und Spanier ihre Arbeiten an diesen Quellenbeständen in den letzten Jahrzehnten intensiviert haben.

Die von Roberg bearbeiteten Bände behandeln einen Abschnitt der Kölner Nuntiatur.

Unmittelbarer Anlaß zur Gründung der Kölner Nuntiatur war eine Notlage – nämlich das Verhalten des Erzbischofs von Köln, Gebhard Truchseß von Waldburg (1577–1583), der zum Protestantismus übertrat, wodurch das gesamte Erzstift dem katholischen Glauben verlorenzugehen drohte.

Erst jetzt in der Stunde höchster Gefahr war man in Rom von der Notwendigkeit einer ständigen Nuntiatur in Nordwestdeutschland überzeugt. Im Jahre 1584 wurde Francesco Giovanni Bonomi zum apostolischen Nuntius für Köln ernannt. Somit war in Köln eine ständige Nuntiatur errichtet, die sich über den ganzen Westen des deutschen Reiches und Niederdeutschland, einschließlich Flandern erstreckte.

Nachfolger Bonomis, dessen Korrespondenz Stephan Ehses herausgegeben hat, wurde Ottavio Mirto Frangipani.

Seine Nuntiaturkorrespondenz wurde von Burkhard Roberg bearbeitet. Es ist begrüßenswert, daß seit langjähriger Pause – 1899 gab Stephan Ehses i. A. der Görresgesellschaft den ersten Teil der Nuntiaturkorrespondenz Frangipanis heraus – die Görresgesellschaft die Bearbeitung der Kölner Nuntiaturakten wieder aufgenommen hat. Der Bearbeiter knüpft an die Arbeiten von Stephan Ehses an und widmet sich den restlichen Jahren von Frangipanis Nuntiaturzeit.

Das Verzeichnis der benutzten Archive zeigt, auf welch breiter Quellengrundlage diese Edition beruht. Der Bearbeiter hat es verstanden, Parallelquellen in weitem Maße mit heranzuziehen und in rechter Weise einzuarbeiten. R.s Bd leistet einen hervorragenden Dienst, europäische Geschichte über die nationalen Grenzen hinweg zu erforschen. Die hier edierten Quellen sind geeignet, die Geschichte des Papsttums als einer europäischen Institution im Zeitalter der katholischen Reform und Gegenreformation zu erschließen. In gleicher Weise dienen die Quellenbände Robergs der deutschen Geschichte und nochmals in besonderer Weise der Landesgeschichte. Dies ließe sich an zahlreichen Einzelbeispielen belegen.

Die Editionsprinzipien, die dieser Arbeit zugrundeliegen, entsprechen dem, was Heinrich Lutz und Pierre Blet in ihren Editionen herausgearbeitet haben (vergl. H. Lutz: Nuntiaturberichte aus Deutschland, Vergangenheit und Zukunft einer klassischen Editionsreihe, in: QFIAB 45, 1965, 311. Acta nuntiaturae gallicae 5: Correspondance du Nonce en France (R. Scotti 1639–1641, ed. P. Blet) (1965), X ff., vgl. auch die Sammelbesprechung französischer Nuntiaturberichte von H. Jedin, in: ZKG 1964, 347–354).

R.s Bd erfüllt in ausgezeichneter Weise alle Anforderungen, die an eine Quellenedition zu stellen sind und ist somit auch richtungsweisend für folgende Editionen.

Was die Nuntiaturkorrespondenz betrifft, bezeichnet Bearbeiter alles als wichtig, da es stets darauf ankommt, unter welchem Aspekt der Forscher die Quellen sehen muß. Diese Erkenntnis führt folgerichtig dazu, daß R. den Briefwechsel zwischen Kurie und Nuntius in extenso abgedruckt hat. Nachdem Versuche, alles in Regesten zusammenzufassen, als gescheitert betrachtet werden können (vergl. A. Wandruschka und die Besprechung K. Repgens, in: HJ 75, 1956, 213–220; RQS 49, 1954, 123–126). Die beiden hier vorgelegten Nuntiaturberichtsbände umfassen drei Jahre der Korrespondenz Ottavio Mirto Frangipanis (1590 Aug. – 1593 Sept.), der von 1587 bis 1596 Nuntius in Köln war.

R.s Veröffentlichung zeugt – wie Stichproben mit dem Original ergaben – von großem Verantwortungsbewußtsein gegenüber dem Text. Der Bd ist sprachlich sauber durchgearbeitet, die Regesten sind treffend und knapp gehalten. In die Anmerkungen wurden nur die notwendigsten Fragen aufgenommen, um so den Bd nicht allzusehr zu belasten.

Inhaltlich geht es in den Nuntiaturberichten Frangipanis vor allem um die Klever Frage, die Auseinandersetzungen um Osnabrück, um Hersfeld und Halberstadt, das Verhältnis der deutschen Fürsten zum Krieg in den Niederlanden und zur Thronfolge in Frankreich. Weitere Themen sind die Bemühungen um die Neuordnung und Intensivierung des kirchlichen und religiösen Lebens, die Reformen der Verwaltung und die Sanierung der Finanzen im Kurstift Köln.

In der ausführlichen Einleitung wird der Nuntius vorgestellt sowie in die Quellenbestände eingeführt, ferner werden die Editionsgrundsätze entwickelt. Von seinem Werdegang her paßt Frangipani ganz in die Reihe der ersten Kölner Nuntien. Der Neapolitaner wurde mehrfach von Gregor XIII. zu Sonderaufgaben herangezogen, ferner war er im kurialen Dienst tätig. Seit August 1587 wirkte er in Köln. Treffend schreibt R.: „Im niederdeutschen Köln scheint sich der Neapolitaner – wie viele seiner italienischen Amtskollegen im Norden – nicht sehr wohlgefühlt zu haben." (XXIII) Wie alle Nuntien des späten 16. und frühen 17. Jahrhunderts in Köln ragt auch Frangipani durch Zähigkeit und Beharrlichkeit sowie durch rasches und energisches Handeln hervor. Bearbeiter zeichnet ein sehr plastisches Bild dieses Nuntius. So werden sein Aufgabenbereich in Köln beschrieben, sein Verhältnis zu Mitarbeitern, seine Korrespondenz, sowie die schwierige Frage seiner Ablösung durch Coriolano Garzadoro.

In einem weiteren großen Abschnitt der Einleitung behandelt der Bearbeiter die Quellen. Neben den vatikanischen und neapolitanischen Beständen, die die Quellenbasis der vorliegenden Edition bilden, wurden auch Materialien aus dem vatikanischen Archiv in den Band eingearbeitet: Die Breven, ein Briefbuch aus der Bibliotheca Vaticana, sowie aus der Bibliotheque Nationale Paris, eine vermutlich aus der Feder von H. Stravius stammende Biographie des Nuntius, in die wichtige Aktenstücke aus dem Kölner Nuntiaturarchiv im Wortlaut eingefügt sind.

Von den in Frage kommenden deutschen Archiven sind vor allem zu nennen das Staatsarchiv Osnabrück, die Archive in München, das Stadtarchiv in Köln, das Staatsarchiv in Düsseldorf.

Vorbildlich wie die gesamte Edition ist auch das, was im dritten Abschnitt der Einleitung über Editionsgrundsätze und Textgestaltung gesagt wird.

Die beiden Bände mit ihren 428 Nummern stellen einen wichtigen Beitrag zur Landesgeschichte, zur Geschichte der Kölner Nuntiatur und zur Geschichte des Papsttums dar.

Würzburg Klaus Wittstadt

Lill, Rudolf: **Die Wende im Kulturkampf.** Leo XIII., Bismarck und die Zentrumspartei 1878–1880. – Tübingen: Max Niemeyer 1973. S. XX, 227–282; 658–729 (Sonderdruck aus: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken Bd 50, 1971; Bd 52, 1972) kart. DM 28.–

In seiner Besprechung des ersten Bandes des für seine Zeit beachtenswerten Werkes von Johannes Kißling „Geschichte des Kulturkampfes im Deutschen Reich", 3 Bde., Freiburg 1912–1916, stellte Franz Seppelt in dieser Zeitschrift fest, daß bei aller Anerkennung der Leistung des Verfassers das Werk „nicht Endgültiges (zu) bieten" vermöge, da dies erst möglich sei, wenn „all die Archive sich öffnen werden" (ThRev 11, 1912, Sp. 415).

Als der damalige Breslauer Privatdozent, der später als Ordinarius für Kirchengeschichte selbst eine Reihe von Beiträgen zur Geschichte des Kulturkampfes veröffentlichte und anregte, dies schrieb, mochte er nicht nur an die umfangreichen Registraturen betreffend Kulturkampf in den preußischen Ministerien und staatlichen Mittel- und Unterbehörden gedacht haben, sondern auch an die kirchlichen Archive, nicht zuletzt an die umfangreichen und inhaltsschweren Materialien in den Vatikanischen Archiven. Während seitdem entscheidende Quellenmaterialien zum Kulturkampf aus den staatlichen Provenienzien ediert oder aufgearbeitet wurden[1], waren wir bisher über die Vatikanische Kulturkampfpolitik im einzelnen nur unzureichend unterrichtet, – trotz der freilich unkritischen Passagen im dritten Band der autorisierten Biographie Leo's XIII. von Sodernini.

Es sollte noch Jahrzehnte dauern, bis Rudolf Lill, seit 1965 Stipendiat am Deutschen Historischen Institut in Rom, die Genehmigung erhielt, sämtliche in den Vatikanischen Archiven nachweisbaren Akten, die den deutsch-preußischen Kulturkampf betreffen, einzusehen und für eine auf mehrere Bände konzipierte Quellenedition auszuwerten, auch diejenigen Akten, die über das Jahr 1878 hinausreichen und für die allgemeine Benutzung gesperrt sind.

Der hier vorliegende Sonderdruck stellt eine erste ausführliche Analyse des ersten Bandes der vom Vf. bearbeiteten Edition dar, die 1970 unter dem Titel „Vatikanische Akten zur Geschichte des deutschen Kulturkampfes. Leo XIII. Teil I 1878–1880" erschienen ist. Sie wurde deswegen relativ breit angelegt, weil Vf. „die Sprachbarriere überbrücken (möchte), welche die meisten deutschen Leser von italienisch-sprachigen Texten trennt" (S. XI.). Will man sie angemessen würdigen, erscheint es erforderlich,

[1] Vgl. Rudolf Morsey, Bismarck und der Kulturkampf: AKG 39 (1957), S. 232–270; ders., Probleme der Kulturkampfforschung: Hist. Jb. 83 (1964), S. 217–245; Herbert Lepper, Hundert Jahre Kulturkampf in Deutschland – Bilanz der Forschung: Jahres- und Tagungsbericht der Görresgesellschaft 1973, Köln 1974, S. 67–68 (Résumé eines Vortrages; der erweiterte Vortrag erscheint demnächst im Hist. Jb.)

zunächst einige wenige Bemerkungen über die von L. für die „Vatikanischen Akten" herangezogenen Bestände aus den Vatikanischen Archiven vorauszuschicken und die von ihm praktizierten Grundsätze der Aktenauswahl zu erläutern.

Bei den unter 270 Nummern erfaßten etwa 350 Dokumenten handelt es sich um die diplomatische Korrespondenz der Kurie und ihrer diplomatischen Vertreter im deutschsprachigen Raum. Sie stammen aus den Archiven des Staatssekretariats, der Kongregation für die außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten sowie der Münchener und Wiener Nuntiatur. Die schwierige und entscheidende Frage der „Textauswahl" wurde einleuchtend und richtig dahingehend gelöst, daß nur Akten aufgenommen wurden, die einmal von kirchenpolitischer Relevanz sind und zum anderen die Verhältnisse in Preußen und im Reich betreffen. Auf die Aufnahme von Materialien zur Charakterisierung der innerkirchlichen Lage in den einzelnen Diözesen Preußens während des Kulturkampfes wurde ebenso verzichtet wie auf die Einbeziehung der Kirchenpolitik in den einzelnen Bundesstaates.

Das erste Kapitel der Untersuchung behandelt die Verhandlungen Leos XIII. und Bismarcks von Februar bis August 1878 (227–254). Sie waren gekennzeichnet durch die allzu optimistischen und einseitigen Initiativen des Papstes, eine „Wendung im Kulturkampf" herbeizuführen, und zwar auf der Basis einer vertraglichen Vereinbarung. Das eigentliche Motiv, das Leo veranlaßte, mit Berlin in direkte Verhandlungen zu treten, war die Überzeugung von der gemeinsamen Plattform der politischen Grundeinstellung: Antisozialismus und Aufbau einer Politik der konservativen Kräfte in Europa. Die ersten Fühlungnahmen der Kurie mit Bismarck erwiesen jedoch, daß die Konzeption des Papstes, einen „Vertrag zwischen Papsstum und Kaisertum" herbeizuführen, das „Selbstverständnis des modernen Staates, die komplexe politische Struktur Preußens und Deutschlands, die Parteiverhältnisse im Landtag und Reichstag sowie die vielfachen psychologischen Hindernisse, die der Befriedigung im Wege standen, zu wenig in Rechnung" stellte (230). Der Abschluß der Verhandlungen, das Kissinger Treffen zwischen Bismarck und dem Nuntius Masella, das am 30. Juli 1878 begann, war gekennzeichnet durch die volle diplomatische Niederlage des Nuntius, der seinem Verhandlungspartner nicht im geringsten gewachsen war. Er mußte sich eingestehen, daß es das erste Ziel Bismarcks war, das Zentrum zu schwächen, und daß dieser keine eigentlichen Verhandlungen mit dem Hl. Stuhl beabsichtigte, sondern nur einen „Waffenstillstand", doch keinen Frieden anbot, diesen allerdings abhängig machte vom künftigen Verhalten des Zentrums.

Die Zwischenverhandlungen vom September 1878 bis Juni 1879, die im zweiten Kapitel dargestellt werden (254–282), waren bestimmt durch dilatorische Korrespondenzen zwischen dem neuen Kardinalstaatssekretär Nina und Bismarck, in denen beide Partner auf ihren bisherigen Standpunkten beharrten. Sie wurden begleitet von dem Bemühen der Kurie, die Position der preußischen Bischöfe zu erkunden und das Zentrum zu weitgehenden Zugeständnissen an den Reichskanzler zu bewegen; erklärtes Ziel der Bischöfe war die Wiederherstellung des status quo, während die Zentrumspartei durch Windthorst und Moufang die Kurie wissen ließ, daß sie auf ihrer vollen politischen Unabhängigkeit bestehe und jeden falschen Kompromiß an die Politik Bismarcks ablehne.

Bei den konkreten und intensiven, vom Vatikan dem Wiener Nuntius anvertrauten Verhandlungen vom Juli bis Dezember 1879, die im dritten Kapitel verfolgt werden (657–689), wurde eine relativ weitgehende und für beide Seiten einen annehmbaren Kompromiß ermöglichende Annäherung der Standpunkte erreicht. Sie schienen in doppelter Hinsicht unter positiven Auspizien zu stehen: Die konservative Wende in Preußen führte im Juli zum Rücktritt Falks, in der Außenpolitik vollzog sich eine Hinwendung Bismarcks zu Österreich, zu der eine Verständigung mit dem Papste ebenfalls gut paßte. Freilich überschätzten Leo XIII. und sein Staatssekretär den Wert, den der Kanzler einer Allianz mit der Kirche für eine gemeinsame antirevolutionäre Politik beimaß, und es war insofern kennzeichnend für die vom „Wunschdenken" (660) bestimmte Politik Leos und seiner Berater, daß sie die zur Vorsicht mahnenden und vor allzu großen Illusionen warnenden Stellungnahmen Melchers und Windthorsts kaum zur Kenntnis nahmen. Wie sehr die Kurie diesem Wunschdenken verhaftet war, offenbarten die Verhandlungen, die der Wiener Nuntius mit dem dortigen deutschen Botschafter, dem Fürsten Reuß, zu führen hatte. Er hielt selbst die auf seine Veranlassung erfolgten erweiterten Instruktionen Leos für völlig unzureichend, und die mit Bismarck am 15. und 16. September 1879 in Bad Gastein geführten Gespräche ließen die unveränderte Haltung des Kanzlers in voller Deutlichkeit erkennen. Dieser widersetzte sich energisch der Rückkehr der „verbannten" Bischöfe in ihre Diözesen und schlug stattdessen die Ernennung neuer vor, er beharrte weiterhin auf der uneingeschränkten „Anzeigepflicht" und schlug zur Überraschung des Nuntius als modus vivendi die Rückkehr zur Bulle „De salute animarum" von 1821 vor, forderte also die Rückkehr zum absolutistischen Kirchensystem. Bezüglich der Maigesetze stellte der Kanzler eine Gesetzesprüfung in Aussicht, deren Inhalt zwischen einem Beauftragten des Kultusministeriums und Vertretern der Nuntiatur ausgehandelt werden sollte. Doch zeigten diese, daß sich an der Haltung des Kanzlers nichts geändert hatte.

Dieser war, wie das vierte Kapitel zeigt (689–729), letztlich nicht gewillt, die Verhandlungen mit der Kurie weiterzuführen, sondern entschlossen, staatlicherseits Fakten zu setzen. Die Versuche Leos XIII., den Kanzler durch sehr weitgehende Konzessionen wieder an den Verhandlungstisch zu bringen, mußten daher scheitern. Mit der Einbringung eines kirchenpolitischen Gesetzentwurfes in den Landtag am 19. Mai 1880 unterstrich Bismarck seinen Willen, selbst Herr des politischen Handelns zu sein. Es war zugleich der Versuch, das Zentrum politisch zu desavouieren. Die Vertragspolitik, auf die der Papst, teils verstrickt in eigene Illusionen, teils getäuscht durch Bismarcks schillernde Erklärungen, gesetzt hatte, war gescheitert.

Wenn im Vorherigen die Ergebnisse der Untersuchung von L. recht ausführlich referiert wurden, so geschah dies auch deshalb, weil sie die hohe wissenschaftliche Bedeutung der vom Vf. bearbeiteten, eingangs vorgestellten „Vatikanischen Akten" in voller Deutlichkeit erkennen läßt. Mit dieser Edition ist die Kulturkampfforschung zweifellos in eine neue Phase getreten. Allerings dürfte auch deutlich geworden sein, daß die Frage nach der politischen Willensbildung im Vatikan auf Grund der von L. edierten und in dieser Untersuchung aufgearbeiteten Materialien noch nicht als völlig geklärt erachtet werden kann: Die Tätigkeit sowohl der Kardinalskommission für Deutschland innerhalb der Kongregation für die außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten als auch das sogenannte geheime Kabinett Leos XIII., mit dessen Hilfe der Papst über die Köpfe des Staatssekretariats und der genannten Kommission direkte vertrauliche Korrespondenzen mit Persönlichkeiten des kirchlichen und politischen Lebens in Deutschland zu führen pflegte, bleibt weitgehend im Dunkel, weil sie offenbar im laufenden Schriftgut kaum Niederschlag fand.

Mit den hohen Erwartungen auf den Abschluß der Edition der „Vatikanischen Akten", die auch den Pontifikat Pius' IX. miteinbeziehen wird, verbindet sich die Hoffnung, daß sich Lill dazu entschließen möge, eine umfassende „Geschichte des Kulturkampfes in Deutschland" in Angriff zu nehmen, die das bisher – auch in den Vatikanischen Archiven – noch ungehobene Aktenmaterial aufarbeitet und die in der bisherigen Forschung zu kurz gekommene Verflochtenheit des Kulturkampfes mit der Bismarckschen Außen-, Innen-, Wirtschafts- und Sozialpolitik einerseits und der kurialen Gesamtpolitik andererseits erhellt.

Aachen Herbert Lepper

Weber, Christoph: **Quellen und Studien zur Kurie und zur vatikanischen Politik unter Leo XIII.** Mit Berücksichtigung der Beziehungen des Hl. Stuhles zu den Dreibundmächten. – Tübingen: M. Niemeyer 1973. XIX, 594 S. (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, Bd XLV) Ln DM 134.–

Die Erforschung der Politik Leos XIII. hat schon früh zahlreiche Historiker gefesselt und ihren Niederschlag in einer ansehnlichen Fachliteratur gefunden. Dennoch sind, wie Vf. betont, die „feineren Strukturen" der innervatikanischen Vorgänge und Meinungsbildung jener Epoche neben dem relativ gut bekannten äußeren Faktenablauf noch weithin unerforscht. Ein Grund dafür liegt in dem Umstand, daß es für den Vatikan im Gegensatz zur Politik der Staaten keine Trennung zwischen Außen- und Innenpolitik gibt, daß er in allen europäischen Staaten mit katholischem Bevölkerungsanteil zugleich „drinnen" und „draußen" ist. Diese Eigentümlichkeit wird besonders in der einzigartigen Stellung der päpstlichen Diplomatie deutlich.

Zur Erforschung der nach außen hin kaum in Erscheinung tretenden vatikanischen Gruppierungen und Flügel sowie verschiedener Behörden mit ihrem Personal liefert Weber einen höchst gewichtigen Beitrag. Methodisch wie thematisch knüpft er in etwa an seine Dissertation an („Kirchliche Politik zwischen Rom, Berlin und Trier 1876–1888", Mainz 1970), denn hier wie dort stehen die von außen schwer erkennbaren Richtungskämpfe und die Behördentätigkeit mit ihren tonangebenden Persönlichkeiten im Mittelpunkt des Interesses. Die zentralen Figuren Johannes de Montel, österreichischer Auditor an der Rota und einer der im stillen einflußreichsten Kurialbeamten seiner Zeit, sowie Kurd von Schlözer, 1881–92 preußischer Gesandter beim Päpstlichen Stuhl, dem wie kaum einem Diplomaten die Akkomodation an das schwierige römische Terrain gelang, beide begegnen uns in der Arbeit zum Abbau des Kulturkampfes wie auch in der zur vatikanischen Politik unter Leo XIII.

Vf. hat seine Publikation „Quellen und Studien" genannt, weil er in unkonventioneller Weise Quellen und Forschungsbeiträge nebeneinander stellt. Im übrigen betont er den notwendigerweise fragmentarischen Charakter seiner Veröffentlichung, weil der für seine Fragestellung maßgeblichste Quellenbestand, die vatikanischen Akten des Pontifikates Leos XIII., noch nicht zugänglich ist. Außerdem fehlen vatikanische Gegenstücke zu den für die europäische Politik des 19. Jahrhunderts längst selbstverständlichen Editionen amtlicher Akten der Außenministerien, ferner Tagebücher, Briefe und Aufzeichnungen maßgebender vatikanischer Politiker. Um so eindrucksvoller demonstriert Weber, was auch ohne Kenntnis dieses für eine abgerundete Darstellung unentbehrlichen Materials möglich ist.

Im 1. Kapitel legt Vf. aus dem Archiv des Campo Santo Teutonico eine Biographie de Montels vor, die Anton de Waal nach dessen Tod (1910) niederschrieb, die aber aus kirchenpolitischen Bedenken damals nicht veröffentlicht werden konnte. Aus ihr ergeben sich nicht nur neue Einsichten in die amtliche Tätigkeit des Prälaten, sondern auch in seine Lebensgewohnheiten und in das weitläufige Geflecht seines persönlichen Bekanntenkreises. Das ist insofern von größtem Reiz, als sich eine klare Grenzlinie zwischen persönlicher und kirchenpolitischer Wirksamkeit hier kaum ziehen läßt.

Ein weiteres Kapitel widmet Vf. dem Geheimkabinett, den Kardinalskommissionen und den politischen Beratern Leos XIII. Diese zentrale Untersuchung zeigt den spezifischen Regierungsstil des Papstes auf, „der darin bestand, stets zweispurig vorzugehen, um sich jederzeit aus einer nicht mehr erfolgversprechenden oder gefährlichen Aktion zurückziehen zu können" (114). Gerade hier macht sich die wenig günstige Quellenlage schmerzlich bemerkbar: Weber muß sich mühsam an seine Untersuchungsobjekte herantasten. Dennoch ist das von ihm gezeichnete Bild, das er selbst wiederholt ein Zwischenergebnis nennt, hochinteressant und aufschlußreich für den komplizierten Prozeß der innerkirchlichen Meinungsbildung. Das gilt auch für die vom Vf. in allen Publikationen mit Recht so ausgiebig betriebenen personalgeschichtlichen Untersuchungen. Wer selbst auf diesem Gebiet gearbeitet hat, ahnt, welche immense Vorarbeit hinter den hier mitgeteilten Lebensdaten und Charakteristiken steht. Dadurch gewinnt die Arbeit zugleich ihren Wert als Orientierungshilfe für das zeitgenössische vatikanische und diplomatische Personal.

Ganz personal-, zugleich aber auch behördengeschichtlich orientiert sind auch die im 3. Kapitel vorgelegten 18 „Lettere Vaticane" des Historikers Raffaele de Caesare (1882/84), der wesentliche Einsichten über den Hof und die Umgebung Leos XIII. vermittelt. Weber betont (S. XIII), daß jene Zeitgenossen, die dem Forscher den Zugang zu den Zusammenhängen der vatikanischen Innen- und Außenpolitik am ehesten ermöglichen – für ihn sind das de Montel, F. X. Kraus, de Caesare und Schlözer – einerseits an den politischen Auseinandersetzungen beteiligt waren, sich andererseits aber mit den von ihnen zu vertretenden offiziellen Positionen nie vollständig identifizierten. Frei von aller doktrinären Fixierung besaßen sie trotz aller Bindung an ihre geistige bzw. politische Heimat die Fähigkeit zur Selbstkritik wie auch das unabdingbare Einfühlungsvermögen in Lage und Anliegen ihrer Partner. Das souveräne Urteil des Autos rechtfertigt daher den – hervorragend kommentierten – Wiederabdruck der 18 Briefe de Caesares.

Im 4. Kapitel legt Vf. Quellen zur deutschen und italienischen Politik Leos XIII. aus der spannungsgeladenen Zeit zwischen der Karolinenvermittlung vom Herbst 1885 und dem Scheitern der Versöhnungsbestrebungen mit Italien im Sommer 1887 vor. Das 5. Kapitel ist den deutsch-vatikanischen Beziehungen der Jahre 1891–93 gewidmet, die namentlich durch die Hinwendung des Hl. Stuhles zur französischen Republik gekennzeichnet sind.

Die Lektüre dieses Buches ist höchst anregend. Es informiert nicht nur sehr dicht über die in ihm untersuchten Vorgänge, sondern weist auch der künftigen Forschung manchen Weg. Überdies dürfte die Beschäftigung mit der Politik Leos XIII. auch für den heutigen Kirchenpolitiker von größtem Interesse sein. Weber hat mit diesem Buch einen neuen Maßstab gesetzt.

Bonn Erwin Gatz

Ackermann, Josef: **Heinrich Himmler als Ideologe.** – Göttingen, Zürich, Frankfurt: Musterschmidt (1970). 317 S. Lw. DM 78.–

„Ideologie" ist heute ein Schlagwort für sehr gegensätzliche Inhalte. A. faßt Ideologie als Synonym für „Weltanschauung" und meint damit das, was man als „politisches Weltbild" oder „politische Anthropologie" bezeichnen könnte.

Der Diplomlandwirt Himmler (1900–1945) war kein Theoretiker. Er hat sich daher nie systematisch über die Voraussetzungen, die Einzelheiten und die Folgen seiner Weltanschauung geäußert. Die Quellenlage zur Rekonstruktion dieser Weltanschauung ist aber besser als bei den meisten anderen Größen des Nationalsozialismus. Freilich fließen auch für Himmler die Quellen für die verschiedenen Etappen seines Lebens unterschiedlich. Am besten ist die Entwicklung bis 1924 resp. 1933 erforschbar; es gibt Tagebuchaufzeichnungen aus dem Jahrzehnt 1914/24, außerdem eine Korrespondenzliste 1918/26 und eine von A. erstmals herangezogene „Leseliste". Diese enthält für die Zeit 1919/1933 Notizen über die Bücher, die Himmler gelesen hat. Vf. kündigt (13 Anm. 2) an, daß er diese hoch interessante Quelle zusammen mit Ulrich Popplow in einer Untersuchung über die Lesegewohnheiten der Jugend in der Weimarer Ära publizieren wolle. Für die Zeit ab 1933 gibt es umfangreiche Fragemente von Akten der SS-Führung, die Reden Himmlers sowie SS-Zeitungen, besonders das Schulungsorgan der SS („SS-Leithefte"), von dem A. annehmen darf, daß Himmlers Ansichten darin ziemlich genau getroffen wurden.

Dieses Material hat A. mit großer Mühe verzettelt und in sechs unterschiedlich umfangreichen Kapiteln, die nach Sachgesichtspunkten gegliedert sind, rekapituliert, meist unter wörtlicher Zitierung der entscheidenden Sätze (I: Charakterisierung Himmlers und seine geistige Entwicklung bis zum 3. Lebensjahrzehnt; II: Germanentum–Christentum; III: Die Schutzstaffel; IV. Die Endlösung der Judenfrage; V. Das Reich; VI: Himmler und der Osten). Diese Methode erlaubt es dem Vf., alles, was er zu „SS als Orden" oder „Volk ohne Raum" finden konnte, hintereinander mitzuteilen, wobei manche Reden oder Quellen fast in jedem Abschnitt auftauchen. Die Methode bereitet also Quellenmaterial auf.

Vf. möchte außerdem die „Herkunft der Ideologie" untersuchen und die „Frage nach ihrer politischen Wirksamkeit" beantworten.

Diese beiden Ziele werden nur sehr unvollkommen erreicht. Die geistige Durchdringung des Stoffs und seine Einordnung in die größeren Ströme der geistesgeschichtlichen Entwicklung fehlen ebenso, wie der Autor auch die interessanten sozialgeschichtlichen Bezüge seines Themas kaum erörtert. Er bleibt bei der Deskription stehen und dringt weder zu einer wirklichen Analyse noch zu einer genetischen Darstellung vor. Zwei Beispiele mögen dies verdeutlichen:

1) S. 31ff behandelt er, daß Himmler, der aus einem streng katholischen Elternhaus stammte, sich zwischen 1919 und 1924 von der Kirche löst. Warum dies geschehen ist, wie es sich vollzog, welche Gründe dafür nachzuweisen oder anzunehmen sind, bleibt unerörtert.

2) S. 97/126 behandelt A. „Die SS als Orden". Vorbild Himmlers seien die „Gesellschaft Jesu" und der „Deutschritter-Orden" gewesen. Daß Himmler dies häufig geäußert hat, belegt Vf. mit guten Quellen. Ob, und wenn ja, in welchem Umfange, diese Behauptung zutreffend ist, wird von A. dagegen nicht erörtert; die Tatsache, daß Hitler – gelegentlich – Himmler als „seinen Ignatius von Loyola" bezeichnet und Schellenberg bekundet hat, daß „Himmler die Organisation der SS ‚nach den Grundsätzen des Jesuitenordens aufgebaut' habe", ist vielleicht interessant, sagt aber überhaupt nichts über die Richtigkeit dieser Behauptung aus. Was A. selbst (101) über Ignatius und die Bedeutung der Autorität und des Gehorsams bei den Jesuiten sagt, ist so peinlich dürftig, daß es sich nicht lohnt, die Abwegigkeit im einzelnen nachzuweisen.

A. hat seiner Darstellung 40 Dokumente beigegeben, die zum Teil ungedruckt waren – allerdings ist der Drucknachweis nicht ganz vollständig –, einige der Dokumente in Photokopie mit Transskription. Das interessanteste Stück ist wohl Dokument 1 und 6, ein Stück aus Himmlers „Leseliste".

Wie der Verlag mitteilt, hat Vf. an diesem Werk fünf Jahre lang gearbeitet; es ist in Ankara geschrieben worden, weshalb die Spezialliteratur nicht vollständig herangezogen werden konnte. An Fleiß hat A. es offenbar nicht fehlen lassen. Eine befriedigende historische Untersuchung der Ideologie Himmlers aber leistet dieses Buch, dem alle Mängel einer Erstlingsarbeit (Göttinger Dissertation?) deutlich anhaften, nicht. Das Verdienst A.s besteht in der fleißigen Zitatenlese und in der erstmaligen Benutzung der „Leseliste", deren Publikation (über die Angaben bei Bradley F. Smith: Heinrich Himmler, A Nazi in the Making, 1900–1926. Stanford: Hoover Institutions Press, 93 [1971] S. 173ff hinaus) wissenschaftlich wichtig wäre.

Bonn-Ippendorf Konrad Repgen

Greshake, Gisbert: **Gnade als konkrete Freiheit.** Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius. – Mainz: Grünewald (1972). 343 S. kart. Studienausgabe DM 48.–

Diese beim kath.-theologischen Fachbereich der Universität Tübingen eingereichte Habilitationsschrift des Wiener Dogmatikers

Gisbert Greshake stellt sich die Aufgabe, „die Theologie des Pelagius herauszuarbeiten und für das Heute fruchtbar zu machen" (42). Somit bedient sie sich „geschichtlicher Methoden und historischer Vorarbeiten, ihre Zielsetzung aber ist systematischer Art" (40), wobei sie sich durch die Forschungslage gezwungen sieht, „ein großes Stück der im strengen Sinn historischen Arbeit selbst zu leisten" (S. 5, Anm. 1). Es soll nicht die Aufgabe der Besprechung sein, eine detaillierte Inhaltsangabe des Buches vorzulegen. Das ist infolge der äußerst übersichtlichen Aufgliederung und Anordnung des Stoffes sowie des vorzüglichen Inhaltsverzeichnisses auch nicht nötig.

Das Anliegen des Autors besteht darin, zu einer Theologie der Gnade zu finden, wie sie „der heutigen Welterfahrung entsprechen könnte" (24). „Denn aus der Geschichte kommt uns nicht nur der Reichtum eines jahrtausendlangen Bemühens um das Verstehen der Gnade entgegen – in der Geschichte haben sich auch die Aporien herausgebildet, die zur heutigen Problematik geführt haben. Muß da nicht auch die Geschichte selbst zur Lösung heutiger Probleme beitragen können?" (ebd.). Da es auf dem Feld der Gnadenlehre nur die augustinische Tradition gebe, so könne eine „Übersetzung der [unaufgearbeitet gebliebenen] pelagischen Theologie in das Hier und Heute" (277) für die Frage nach der geschichtlichen und gesellschaftlichen Vermittlungsgestalt von Gnade neue Einsichten erschließen. „Ist – pointiert gesagt – bei Augustin das Gnadengeschehen ein Geschehen hinter oder über der Geschichte und nur im Hinblick auf das Heilswerk Christi (und in abgeschwächtem Sinn auch auf die Heilsgemeinschaft der Kirche) als conditio sine qua non an die Geschichte gebunden, so ist für Pelagius die Gnade ein Wirken Gottes, das in vielfältigen Formen in der Geschichte selbst begegnet als eine konkrete, erfahrbare, verifizierbare Kraft, die den Menschen zur Freiheit befreit" (228). Das ist die durchgängige These des Autors, die in vielfältiger Ausdrucksweise sich als roter Faden durch das ganze Buch zieht. „Die Heilsgnade ist (bei Pelagius) nicht, wie bei Augustin, eine innere, unanschauliche Kraft, eine Art unsichtbarer Arznei, die Christus uns unbemerkt, unmarkierbar in Zeit und Raum als geheimnisvoll wirkender Arzt einflößt. Die Gnade ist für Pelagius vielmehr Christus selbst, sein Wort und Tun, sein radikales Recht-Sein und seine radikale Liebe, die er in seinem Leben und Sterben, das uns in der Verkündigung vergegenwärtigt wird, verwirklicht hat" (114). „So ist deutlich, daß nach pelagischer Konzeption vom Bild Christi her, von seinem Wort, Beispiel und seiner Hoffnungsbotschaft eine Kraft ausgeht, die den Menschen in Christus hinein-bildet. Darum ist die pelagische Gnade ... eine wirksame Gabe, die dem Menschen neue Freiheit schenkt" (121). Für Augustin hingegen gilt nach G.: „Nicht eigentlich das Christusgeschehen vermittelt Gnade, sondern die Gnadenordnung Gottes setzt das Christusgeschehen als historisches ‚Vehikel' und unerläßliche Vorbedingung, daß Gott auch uns (direkt und unmittelbar!) seine Gnade erteilt ... das Christusgeschehen tritt nicht qualifizierend in das eigentliche Liebes-Geschehen zwischen Gott und Mensch ein" (226f). Ein ähnlicher Extrinsezismus kennzeichnet nach G. auch die augustinische Ekklesiologie: „Die Zugehörigkeit zur Kirche [ist] zwar die unbedingte Voraussetzung und Folge göttlichen Gnadenwirkens, aber dieses Wirken selbst vollzieht sich in der Direktheit der verborgenen Gott-Seele-Beziehung. Zwischen kirchlichem Tun und innerer Begnadigung bleibt der unvermittelte Bruch zwischen Innen und Außen; auch hier waltet zwischen beidem allenfalls eine ‚okkasionalistische' Geschehensparallelität" (224f). Für Pelagius dagegen ist die Kirche die „konkrete Gestalt der Gnadenvermittlung" (139).

Alles in allem läßt sich zusammenfassen, „daß für Augustin Gnade nur verifizierbar ist an und innerhalb der menschlichen Subjektivität ..., während für Pelagius die Geschichte und die konkreten geschichtlichen Situationen in den Gnadenprozeß konstitutiv hineingenommen sind und so zur Erscheinungsgestalt und zum Verifikations-Ort der Gnade werden" (268). Der Grund für die Einseitigkeit des augustinischen Gnadenverständnisses liege in der „neuplatonischen Entwertung des sinnlichen ‚Außen'" (208) und in der Vergleichgültigung des Geschichtlichen (214).

Hinsichtlich der Bestimmung des pelagischen Schrifttums basiert die Arbeit auf den Forschungen von G. de Plinval, Pélage, Lausanne 1943, „dem bis heute unübertroffenen Standardwerk über Pelagius" (43, Anm. 30), und gibt darüberhinaus keine neuen Gesichtspunkte. So werden alle Schriften, die de Plinval Pelagius zuschreibt, vom Vf. faktisch auch als pelagisch zitiert (denn „sie sind ein authentischer Ausdruck dessen, was als theologisches Programm mit dem Namen Pelagius verbunden werden kann und muß" 42), wenngleich er einräumt, daß manche unter diesen Schriften auch Werke der ersten Generation pelagianischer Autoren sein können.

Aber was hat als theologisches Programm des Pelagius zu gelten? Um die Frage nach dem Specificum pelagischer Theologie anzugehen, stellt Vf. folgende für seine Pelagiusinterpretation maßgebenden Leitlinien auf: „Die praktisch-kerygmatische Tendenz der pelagischen Theologie (Hinweis I), der programmatische Prolog zum Pauluskommentar (Hinweis II), sprachstatistische Feststellungen über die Bedeutung der Worte *exemplum-forma-imago* und *imitari-provocari* (Hinweis III) sowie die antidualistische Schlagrichtung mit der hohen Einschätzung der Schöpfungswirklichkeit (Hinweis IV)" (53). Das gebe „einen soliden hermeneutischen Rahmen, um ohne unreflektierte Voreintragungen und subjektive Beliebigkeit in der Darlegung der pelagischen Theologie wirklich die Mitte und von der Mitte her das Abgeleitete und Sekundäre zu treffen" (ebd.). Hier wird m. E. ein allzu weitmaschiges Koordinatensystem angeboten, um der Bestimmung des pelagischen Gedankengutes Herr zu werden. Es dürfte reizvoll sein und wäre wahrscheinlich kein vergebliches Unterfangen, nach den gleichen systematischen Kriterien Texte von Augustinus zusammenzustellen. Den exemplum-Begriff z. B. kann man mit mindestens genauso gutem Recht auch als Leitfaden einer Augustinusinterpretation heranziehen (Christus als exemplum), statt ihm, wie Vf. es tut, nur in der pelagischen Theologie eine Schlüsselstellung einzuräumen. Hier zeigt sich die methodische Fragwürdigkeit dieses für das Pelagiusverständnis abgesteckten „hermeneutischen Rahmens" besonders deutlich. Schon für Augustin in seiner neuplatonischen Phase ist die Vita Christi in hohem Maße bedeutsam (wie überhaupt die Viten für den späteren Neuplatonismus), kann er doch an ihr das Wesen Gottes ablesen, wie bereits in ‚Contra Academicos' ausgeführt wird, fußend auf 1 Kor 1,24: Christus als Gottes Kraft und Weisheit. Später hat Augustin diese Aussage aus seiner erweiterten Kenntnis der Heiligen Schriften vertieft. So erscheint der durch den exemplum-Begriff bezeichnete Sachverhalt bei Augustin in tiefer Sichtweise, ohne an dem Begriff als solchem haften zu bleiben.

Zweifelhaft erscheint auch das Urteil G.s, Augustin habe das äußere Wort (und parallel dazu auch die Geschichte) „dualistisch" entwertet (213). Maßgebend für diese These ist die umstrittene Studie von U. Duchrow, Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin, Tübingen 1965. Sicher lassen sich aus dem augustinischen Frühwerk Stellen anführen, um diese These zu stützen – Vf. beruft sich auf eine Stelle aus ‚De musica', die er in dieser Hinsicht als „geradezu entlarvend" (213) bezeichnet. Die von ihm unmittelbar vorher zum selben Beweis herangezogene Stelle aus der Johannes-Auslegung zeigt jedoch, daß Augustin da, wo er als christlicher Theologe die Requisiten neuplatonischer Schulphilosophie beiseiteläßt, wesentlich anders und tiefer denkt: Das verbum ist für ihn dem Bereich des Geschöpflichen zugeordnet und partizipiert an dessen ontologischer Differenz gegenüber dem Bereich des Göttlichen, dem die ratio (in dem umfassenden, bei Augustin noch gesteigerten Bedeutungsgehalt dieses Wortes) zuzuordnen ist. Vermittelnde Instanz zwischen beiden – zwischen ratio und verbum – ist die göttliche illuminatio, welche jedoch nicht ohne das Christusereignis als wirksam vorgestellt werden kann. Hier geschieht doch gerade die theologische Vermittlung von ‚Innen' und ‚Außen', Göttlichem und Menschlichem, ewig Unwandelbarem und geschichtlich Veränderlichem. Hier ist eine der entscheidenden Stellen, wo Augustin den Neuplatonismus durchbrochen und ihn auf die ganz andere Ebene des Christlichen transformiert hat. Es bliebe zu zeigen, ob und inwiefern Pelagius eine ähnliche Überschreitung der überwiegend stoischen Determinanten seines Denkens gelungen ist.

Allerdings kann man fragen, was die Klassifizierung der Positionen im pelagisch-augustinischen Streit als ‚stoisch' bzw. ‚neuplatonisch' überhaupt wirklich austrägt. Wenn Vf. zum Aufweis der „ontologischen Tiefendimension" (155) der pelagischen Gnadenlehre auf fünfzehn Seiten summarisch über „Grundzüge Platonischer und Stoischer Philosophie" referiert (158–172), um die Theologie des Pelagius „im Horizont des antiken Denkens" darzustellen, so hat er allenfalls die „ontologische Fundierung" (172) stoischer Kategorien für Zenon und Chrysipp erhärtet – für Seneca, Epiktet und Marc Aurel ist das schon fraglich, um wieviel mehr dann für Pelagius. Pelagius hat die klassische Stoa sicher nicht gekannt; Augustin ist kein klassischer Neuplatoniker. (Nur nebenbei sei bemerkt, daß die auch bei G. übermäßig gehäuft vorkommenden Vokabeln ‚Horizont' und ‚Dimension' aus dem Wortschatz systematischer Arbeiten eliminiert werden sollten, da sie mehr vernebeln als erhellen.) Der damaligen Popularphilosophie und dem pelagischen Denken die ontologischen Implikationen abzusprechen und sie schlicht als ‚moralisierend' zu bezeichnen, geht außerdem nach G. schon deswegen nicht an, weil diese Qualifikation erst „auf dem Hintergrund der von Kant inaugurierten Differenz von theoretischer und praktischer Vernunft" (156) denkbar sei. Das ist ein Beispiel für die spekulative Überfrachtung mancher Ausführungen dieses Buches; ein anderes Beispiel bietet die Inanspruchnahme einer „Weichenstellung in Richtung auf eine Säkularisierung von Natur und Geschichte" für Augustin (256–260).

Treffender beurteilt G. die theologiegeschichtlichen Gründe, die zur Entscheidung gegen Pelagius geführt haben (247ff). Theologiegeschicht-

lich ist Pelagius der ‚Konservative', dem sich die menschliche Natur in den von göttlichen Kräften durchwirkten Kosmos harmonisch einfügt, während Augustin der ‚Moderne' ist, dem der kosmische Harmoniegedanke nicht zuletzt angesichts der politisch trostlosen Zeitlage erschüttert ist und der deshalb von der Subjektivität des Menschen ausgeht, von einem mehr emanzipatorischen Verständnis der auf ihren Selbstand bedachten entarteten menschlichen Natur (Augustin und Pelagius bekämpfen einander also mit verschiedenem Naturbegriff, s. u.). Insofern könnte man fast von einer augustinischen Wende sprechen, hinter welche die theologische Anthropologie nicht mehr zurück kann. Für Augustin ist der Kosmos nicht mehr der bergende Daseinsraum, Stätte und Instrumentarium göttlicher Paideia wie für die griechischen Väter bis zu Origenes und, in ihrer Gefolgschaft, für Pelagius. Aber – und damit kommen wir wieder auf die eingangs zitierten Kernsätze von G. zurück – hat Augustin, indem er die Begnadung des Menschen aus ihren kosmischen Bezügen löste, auch ihre geschichtlichen und gesellschaftlichen (also christologischen und ekklesiologischen) Bezüge ausgeklammert oder „vergleichgültigt", wie G. formuliert? Zweifellos liegt die Geschichte weithin außerhalb des Blickfeldes der Frühschriften, in denen sich Augustin ganz im Bereich des Intelligiblen bewegt. Anders ist es aber in seinen Schriften gegen die Manichäer. In ‚De vera religione' (VII 13) heißt es, das Hauptmerkmal (caput) der christlichen Religion seien Geschichte und Prophetie. Und in ‚De trinitate' wendet sich Augustin gegen die Geschichtslosigkeit des Neuplatonismus, dem er in Fragen der Geschichte jede Kompetenz abspricht, da dieser durch seine ausschließliche Beschäftigung mit den ewigen Dingen („sapientia" – hier abwertend gemeint) vergeblich die Selbsterlösung erstrebe (trin. IV 21–24). Was den Stellenwert des Christusereignisses und der Kirche als heilsvermittelnder Instanz angeht, so kommt die exakte Arbeit von K. H. Lütcke, Auctoritas bei Augustin, Stuttgart 1968 (Diss.) zu einem erheblich anderen Ergebnis als G. (vgl. besonders S. 72–76. 123–148; ähnlich R. Lorenz bei seiner Auseinandersetzung mit K. Löwith in: ThR 1959, 48): Christus bewegt durch seine Einheit von Lehre und Leben die Menschen zur Nachfolge. In seiner historischen Person manifestiert sich die göttliche Autorität und geht in die Geschichte ein, was durch die Kirche sich fortsetzt in die Gegenwart hinein. „Es gibt nur wenige Stellen, an denen der Begriff der divina auctoritas ohne die Vermittlung durch die Person Christi verstanden werden muß" (Lütcke 127). Was G. Augustin unter Hinweis auf dessen neuplatonische Denkweise vorwirft – mangelnde Relevanz des Geschichtlichen – das wirft dieser seinerseits gerade den ‚Platonikern' vor: Sie besitzen die *vera ratio*, halten sich aber nicht an deren geschichtliche Inkarnation in Christus. In dieser Hinsicht dürfte kaum eine wesentliche Differenz zwischen Augustin und Pelagius bestehen.

Ein wichtiger Unterschied scheint mir allerdings darin zu liegen, daß Augustin die aufs Ganze gesehen doch wohl recht optimistische Geschichtsauffassung des Pelagius nicht teilen kann. Für ihn ist der Heils- bzw. Unheilscharakter einer geschichtlichen Situation immer erst vom Ende der Geschichte her beurteilbar, die historische Zeit hat ein „Janusantlitz", wie H. I. Marrou formuliert. Geschichtliches Sein und Handeln ist auf das innigste mit Sünde, Verfall und Tod verbunden und kann in seinem Wert nicht abgewogen werden, ehe die Geschichte nicht endgültig ist und zum Abschluß gelangt ist. Erst der letzte Akkord gibt den einzelnen Takten der Melodie ihren Sinn – das ist die Geschichtskonzeption Augustins in ‚De civitate dei'. Ein Vergleich von pelagischem und augustinischem Gnadenverständnis, der auf das Moment der Geschichtlichkeit abhebt, müßte folglich m. E. unbedingt die Eschatologie beider Kontrahenten miteinbeziehen, wobei sich dann verschärft die Frage stellt, was die Quellenlage für Pelagius überhaupt hergibt.

Freilich ist durch die Erörterung der grundlegenden Problematik die Darlegung anderer diskussionswürdiger Einzelheiten sowie die Schilderung der Vorzüge mancher Kapitel des Buches zu kurz gekommen. Gelungen ist vor allem die Analyse des augustinischen und pelagischen Naturbegriffs. Die unterschiedliche Ausgangsposition im philosophisch-theologischen Verständnis der menschlichen Natur und die daraus resultierenden Mißverständnisse (nach G. besonders auf Seiten Augustins) führten nicht zuletzt zu solcher Heftigkeit im Gnadenstreit. Für Augustin ist Natur „reine Potentialität, die erst durch den personalen Freiheitsvollzug qualitativ bestimmt wird" (203). Dagegen ist für Pelagius die menschliche Natur „qualifiziert von jenem guten Freiheitsvermögen, das ursprünglich und im eigentlichen Sinn nur Gott zukommt, von Gott dem Menschen ‚untrennbar eingestiftet' ist, ständig von ihm unterstützt wird, und das heißt: in ständiger Abhängigkeit von ihm bleibt und in diesem Sinne ihm permanent ‚übertragen' wird. Der Mensch kann dieses Vermögen pervertieren. Aber diese sündhafte Perversion hat nicht die Zerstörung der Natur zum Ergebnis, insofern ‚Natur' das ist, was Gott wirkt und deshalb dem Menschen entzogen ist" (75f). Hierin steht Pelagius noch ganz im Banne der griechischen Väter. „Leuchtet im ‚pelagischen Menschen' noch einmal das Kraftvolle und Ungebrochene der antiken Religiosität auf, so versteht sich der ‚augustinische Mensch' als reine Rezeptivität und radikale Angewiesenheit auf Gott" (250).

Gelungen ist ferner z. B. der Exkurs „Anmerkungen und Präzisierungen zum Problem der unfehlbar wirksamen Gnade bei Augustin" (228–230). Besonders das Schlußkapitel „Fragmente für eine systematische Neuorientierung der Gnadenlehre" (275–310) bietet dem Systematiker auf dem z. Z. keineswegs üppig bestellten Feld der Gnadenlehre wertvolle Anregungen. Aber manche Einzelfeststellungen des Autors bedürften auch noch der Kritik, z. B. sein Urteil über die Auseinandersetzung um den Donatismus: „Theologiegeschichtlich wird gerade im donatistischen Streit die Konzeption von der Eingrenzung der unverfügbar bleibenden Gnade in den Raum der Catholica erarbeitet" (273). Das genaue Gegenteil ist doch der Fall!

Zuletzt zwei Bemerkungen zur äußeren Gestalt der Arbeit. Der Verlag hätte gut daran getan, nicht so viele wichtige Passagen in Kleindruck zu setzen; die Kriterien für die unterschiedliche Verwendung von Groß- und Kleindruck im Text sind oft unerfindlich. Der Vf. hätte längere englische und französische Zitate übersetzen sollen (z. B. 74. 76. 127f. 144).

Warendorf Klaus Schmöle

Boyer, Charles: **Calvin et Luther.** Accords et différences. – Rom: Universitá Gregoriana Editrice 1973. 242 S. kart. Lit 4.000

Der verdiente Dogmatiker der Gregoriana setzt mit dem vorliegenden Buch seine ökumenisch-theologischen Versuche fort, deren letzter eine 1970 erschienene Arbeit über Luther und seine Lehre war. – Schon das Inhaltsverzeichnis hat manches an sich, um einen Calvin-Kenner zu überraschen. Es verrät nämlich nichts vom eigentlichen Thema des Werkes, dem Nachweis der Übereinstimmungen und der Unterschiede zwischen Calvins (= C) und Luthers (= L) Lehre. Auch der Inhalt enttäuscht den in calvinischer (= calv.) Theologie versierten Leser.

Nach einem kurzen und wissenschaftlich ziemlich ungestützten ersten Kapitel über den „Bildungsweg" C.s, werden calv. Aussagen über folgende Themen angeführt: Gott der Schöpfer, der Mensch, die Prädestination (die in der Mitte der calv. Lehre stehen soll), Kirche und Staat, die Sakramente. Vor diesem letzten, eigentlich systematischen Kapitel, wurde ein historisches Kapitel über die „angewandte Lehre" C.s und nach ihm ein theologiegeschichtliches Kapitel über C. und Augustinus eingefügt.

Nicht nur den „roten Faden" vermißt der Rez. in dieser Gliederung, sondern auch ein Anzeichen dafür, daß der Autor wirklich die ganze Theologie („la doctrine" S. 5) C.s berücksichtigt, um sie auf ihre lutherischen Wurzeln hin zu prüfen. Das ist in der Tat nicht der Fall. Die wesentlichen Thesen C. s über die Christologie und die Pneumatologie werden z. B. kaum thematisiert. Trotz seinem verheißungsvollen Titel bietet das Buch auch keinen eigentlichen Vergleich zwischen der lutherischen und der calv. Lehre. Es bringt nicht mehr als ein Dutzend L-Zitate und nur ein einziges Mal wird eine wahrhafte Konfrontation zwischen Lehrsätzen der beiden Reformatoren vollzogen (206). Sonst begnügt sich der Autor mit recht unverbindlichen und kaum belegten Hinweisen auf L. Von den etwa 30 Studien, die sich nach der Calvin-Bibliographie W. Niesels nur zwischen 1901 und 1959 mit den Beziehungen zwischen L. und C. befaßt haben, führt Vf. in seinem Literaturverzeichnis nur K. Holls 1919 veröffentlichten Buch an. Doch findet man von einer kritischen Auseinandersetzung mit den Forschungsansätzen des Holl'schen Werkes in Boyers Buch keine Spur.

Der Rez. ist in großer Verlegenheit, wenn er über die vorliegende Arbeit ein Urteil fällen soll. Sein Gewissen zwingt ihn, klar auszusprechen, was er denkt, nämlich, daß es sich hier um eine Arbeit ohne wissenschaftlichen Wert handelt. Er kann das Buch auch keinem „Anfänger" empfehlen, da es zu ungenau ist, um einen ersten Kontakt mit dem calv. Denken fruchtbar zu ermöglichen. Was der Rez. lobend hervorheben kann, ist vor allem die große Sympathie, mit der der verdiente katholische Dogmatiker an C. herangeht und seine ökumenische Gesinnung, mit der er die Lehrunterschiede nicht über das gebührende Maß einschätzt.

Würzburg Alexandre Ganoczy

Aubert, Jean Marie / **Freund,** Julien / **Ibarra,** Eduardo, u. a.: **Théologies de la Libération en Amérique Latine.** – Paris: Beauchesne (1974). 135 S. (Centre d'Etudes et de Recherches Interdisciplinaires en Théologie (C.E.R.I.T.) de Strasbourg-I – Le point théologique 10) kart.-lam. FF 21.–

Daß Interdisziplinarität die geeignetste Verfahrensweise ist, das einheitliche Interesse der Theologie, das erst die verschiedenen Disziplinen rechtfertigt, auch für die Theologie selber sichtbar zu machen, scheint heute eine Selbstverständlichkeit. Sie ist es aber nur in ihrer theoretischen, unkonkreten Form, denn es gibt kaum Beispiele für praktische Versuche, bei denen sich verschiedene Disziplinen gemeinsam mit einem präzisen Gegenstand beschäftigen.

Um so mehr muß die Ankündigung von J.-M. Aubert im Vorwort der vorliegenden Veröffentlichung begrüßt werden, das Centre d'études et de recherches interdisciplinaires en théologie de Strasbourg (C.E.R.I.T.) eröffne mit diesem Band eine Reihe von Studien, um der Öffentlichkeit interdisziplinäre theologische Bemühungen, in die auch die Humanwissenschaften eingeschlossen sind, zugänglich zu machen. Im Anhang des Bandes finden sich daher Programm, Pläne und zukünftige Themen des C.E.R.I.T.

Diese erste Veröffentlichung, Frucht einer Tagung vom 4. VI. 73, widmet sich den Theologien der Befreiung in Lateinamerika. Schon zwei äußere Gründe erweisen dies Thema als für interdisziplinäre Bearbeitung sehr geeignet: einmal die Differenz dieser theologischen Versuche, zum anderen die Aktualität, die jedem Interessierten durch die dramatischen Ereignisse in Chile (5) nachhaltig vor Augen geführt wurde. Indes bietet auch die innere Verfassung dieser Theologien Anlaß zu interdisziplinärer Arbeit, sind sie doch der ausdrückliche Versuch, sozio-politische Begrifflichkeit und Analyse der konkreten Situation um des christlichen Glaubens willen noch einmal theologisch zu reflektieren.

Daher ist es nicht weiter verwunderlich, daß das erste der wiedergegebenen Referate von einem Soziologen (J. Freund) stammt. Unter dem Thema „Politiken des Heils" beschäftigt er sich mit dem Verhältnis von Politik und Religion im historischen Prozeß der Säkularisierung (9). Dieser historische Prozeß bedeutet notwendig die Aufhebung der Entfremdung des Menschen; dies muß aber keineswegs das Ende von Religion, sondern kann auch die Einsetzung der Religion in ihre volle Autonomie bedeuten. „Elle retombe dans son ordre propre de pure religion" (11), so daß zwei voneinander unabhängige Ordnungen nebeneinander existieren. Die Trennung von Kirche und Staat, von Religion und Politik befreit den Glauben zu sich selber.

Der Mensch als ökonomisches und soziales Wesen ist zwar sowohl Subjekt von Politik als auch von Religion, aber das Proprium von Religion ist die Idee eines transzendenten Heils, der Bewahrung des Lebens vor dem physischen Tod. Dies Heil darf von politischer Aktivität nicht abhängen, denn es ist persönlich und transzendent. Ideologien, die eine immanente Erlösung proklamieren, sind säkularisierte Theologie, die den Menschen an die Stelle des göttlichen Schöpfers setzen wollen. So verliert Religion die Dimension des Übernatürlichen, Politik ihre aktuelle Realisation. Am Schluß erhebt sich die Frage, ob nicht Politik nur deswegen unzulässig ihre Grenzen überschreite, weil die Religion unter den Attacken von politischen Heilslehren ihre Autonomie aufzugeben beginnt (22).

Das Referat von E. Ibarra beschäftigt sich mit dem Kontext der Theologie der Befreiung. Wie Lateinamerika nur ein Sammelname für einen weiten, höchst komplexen Kontinent ist, so ist auch die Theologie der Befreiung nicht „une et simple" (25). Gemeinsam ist diesen Theologien aber, daß sie eine christliche Hermeneutik des menschlichen Dramas eines Kontinents sein wollen (27). Ausgangspunkt dieser theologischen Versuche ist die „Entdeckung" lateinamerikanischer Ökonomen, daß die Situation des Kontinents eine prärevolutionäre sei, geprägt vom Bewußtsein der Abhängigkeit. Dies geschah durch die Aufdeckung der „Ideologie der Entwicklung" (32), in deren Zentrum totales Vertrauen in die Technologie steht und die dadurch zur ständigen Vergrößerung des Unterschiedes beiträgt. Unter dieser Kritik zeigt sich das ökonomische als ein in Wirklichkeit soziales und politisches Problem.

Erste theologische Neuversuche, die konkrete Situation zu bewältigen, konzentrierten sich mehr auf eine alternative Pastoral als auf eine Neukonzeption von Theologie (McGrath, Comblin, Illich). Als einziger hat schon früh – ab 1953 – R. Shaull eine systematisch-theologische Bearbeitung der Probleme angestrebt. Unter dem Stichwort „Theologie der Revolution" finden sich bei ihm alle Themen der Theologie der Befreiung – bis in verbale Ähnlichkeiten hinein.

Ehe diese Themen ab etwa 1970 in katholischer Literatur auftauchen, macht diese noch eine Phase durch, die I. „Theologie der Entwicklung" nennt (52). Es ist die Stunde von Populorum Progressio, des Bedenkens der Relation von Christentum und Entwicklung. Mit dem Mißerfolg der zugrunde liegenden Ideologie glitt auch diese Theologie zur sozialen und politischen Problematik hinüber (1967–1970).

Der Kern der Theologie der Befreiung findet sich gut resümiert im Schlußdokument des Kongresses „Christen für den Sozialismus", Santiago/Chile 1972. Ein gutes Beispiel für die Schwächen dieses Ansatzes scheint H. Assmann zu sein, der den Eindruck erweckt, „ein Soziologe zu sein, der den Glauben benützt, um seine soziologischen Optionen zu unterstützen" (59). Den Beschluß des Referates bilden Überlegungen zur Semantik von „Heil" im NT, die zum Schluß kommen, die Theologie der Befreiung reduziere den neutestamentlichen Inhalt des Wortes. I. spricht die Hoffnung aus, die europäischen Exegeten und Theologen möchten die lateinamerikanische Theologie in ihren intellektuellen Nöten nicht im Stich lassen (65).

J. van Nieuwenhove versucht eine Darstellung der verschiedenen Theologien der Befreiung und auch ihrer einheitlichen Intention. Unter der Theorie der Dependenz erarbeiten sich im konkreten, praktischen Engagement die Christen ein neues Bewußtsein von ihrer Realität. Die Theologie der Befreiung ist nun eher eine Thematisation dieser neuen christlichen Überzeugungen als eine kritische Methodenreflexion. Ausgangspunkt ist die Interpretation der konkreten Lage als einer Situation der Abhängigkeit und des Beherrschtseins (74). Theologie ist die notwendige Folge der Relation zwischen der so erfahrenen Realität und der christlichen Tradition. Diese neue theologische Sicht erfordert auch eine neue theologische Sprache: sozialwissenschaftliche Terminologie wird in die Theologie integriert, d. h. auch, ihre ethisch-politischen Optionen werden in die Theologie eingeführt.

Als Modell von Theologie, das diesen Anforderungen gerecht zu werden versucht, wird der Ansatz von G. Gutierrez dargestellt. Er nimmt seinen Ausgangspunkt entschieden bei einer bestimmten befreienden Praxis und bei einer Option für eine revolutionäre Utopie. Dies sind zwar Optionen des autonomen menschlichen Bewußtseins und in keiner Weise von Theologie geleitet, aber sie sind für den Theologen nicht indifferent. Diese historische Praxis und Analyse ist Kritik des Glaubens; sie gewährt ihm aber zugleich eine neue Sicht, aus der letztlich auch eine neue theologische Sprache entsteht. Eine Vermischung, aber auch eine Unter- oder Nebenordnung von Glaube und befreiender Praxis muß vermieden werden; der Unterschied von historischer Befreiung und gnadenhaftem Heil bleibt bestehen, weil der Glaube der utopischen Praxis gegenüber noch einmal eine offenbarende, demystifizierende, kritische Funktion hat (101). Der Autos weist am Schluß auf einige offene Fragen hin.

Anschließend wird in notwendiger Kürzung die sich an die Referate anschließende Debatte wiedergegeben (105–110), die unklar gebliebene Punkte aufgreift und Antworten kritisch zurechtrückt. Hieran schließt sich von M. Michel eine Zusammenfassung der offenen Fragen und eine bruchstückhafte, wohl mehr zufällige Bibliographie (von M.-F. Thouvenot) an.

Während die Referate von Ibarra und Nieuwenhove miteinander in Beziehung stehen, verschieden zum gleichen Komplex Stellung beziehen und sich so gegenseitig kritisieren, läßt der Vortrag von Freund den Rezensenten ein wenig ratlos. Zu allgemein, um sich auf das spezielle Thema des Bändchens zu beziehen; zu apodiktisch, um eine kritische Auseinandersetzung zu fördern; theoretisch zu blaß, um richtigen Streit herauszufordern. Seine Angriffe auf heutige Religion – im Namen einer reinen Religion vorgetragen – und heutige Theologie bleiben wesenlos, weil sie sich nicht auf bestimmte Weisen dieser Religion und Theologie, von ein paar Bemerkungen zu Bonhoeffer abgesehen, beziehen. Ein Gleiches muß für seine pragmatistische Auffassung von Politik gelten. Dabei ließe sich ein theoretisch besserer Ansatz durchaus gewinnen, wenn Freund sich seine eigene Schlußfrage mitsamt ihren Konsequenzen genügend klar gemacht hätte, nämlich: Eine total säkularisierte, utilitaristisch konzipierte Politik ist undenkbar, da sich das praktische Verhalten des Menschen, in dem sozioökonomische und religiöse Impulse ungeschieden eins sind, nur logisch regionalisieren läßt.

Schon der ständige Gebrauch der Vokabel „Kontext" bei Ibarra zeigt, daß er das von Freund nicht gelöste Problem wenigstens als Problem im Auge behält. Seine Darstellung der Herkunft der Theologie der Befreiung ist klar und einleuchtend. Leider sind seine Äußerungen zur Ausformung dieser Theologie nicht von der gleichen analytischen Kraft. Seine Kritik insbesondere an Assmann macht einen voreingenommenen Eindruck. Die Bemerkungen zur ntl. Semantik vom Heil sind mangelhaft und zur Polemik ungeeignet.

Davon hebt sich Nieuwenhove's Aufsatz wohltuend ab. Leider beschränkt er sich im Wesentlichen auf die Darstellung der Theologie von Gutierrez. Diese aber ist analytisch klar herausgearbeitet, in ihren Impulsen und leitenden Ideen charakterisiert und mit spürbarer Anteilnahme von N. vorgetragen. Auch seine kritischen Fragen am Schluß treffen den nervus rerum, ohne das Anliegen der Theologie der Befreiung in Zweifel zu ziehen. In der Tat bleibt zu fragen, ob eine solche Theologie nicht durch ihre

Bindung an bestimmte philosophische und politische Ideologien selbst an deren ideologischem Charakter teilnimmt. Dann aber wird das Evangelium letztlich doch andersgearteten Optionen untergeordnet. Damit erhebt sich auch die Frage, wie der Ort von Theologie zu bestimmen sei: Kann eine Praxis, die nicht „unmittelbar" aus dem Glauben, sondern zuerst aus dem autonomen politischen Bewußtsein des Menschen interpretiert wird, der Ort von Theologie sein?

Neben der Schwäche wenigstens der beiden ersten Aufsätze zeigt nun die Debatte symptomatisch eine andere, ernstere Schwäche des Buches, die schließlich die ganze Konzeption in Frage stellen muß. Die „Debatte" erschöpft sich nämlich in einem Frage-und-Antwort-Spiel zwischen den einzelnen Referenten und den Zuhörern. Interdisziplinäre Kritik kommt kaum zum Vorschein. Sollte also in Straßburg interdisziplinäre Zusammenarbeit und Forschung betrieben worden sein, dann wird sie durch diesen Band zumindest schlecht dokumentiert: die Referenten reden z. T. über verschiedene Dinge – und die Diskussion ist nicht im Stande, zwischen den verschiedenen Standpunkten einen einheitlichen Horizont anzuvisieren. Aus den anfangs genannten Gründen weckt das Buch aber Hoffnungen auf weitere, bessere Dokumente dieser Zusammenarbeit; schließlich ist er der erste Versuch einer angekündigten längeren Reihe.

Regensburg Joachim Herten

Geffré, Claude: **Die neuen Wege der Theologie.** Erschließung und Überblick. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1973). 154 S. (theologisches seminar) Ppb. DM 18.–

Erstaunlich an diesem Orientierungsbuch ist auf den ersten Blick das scheinbare Auseinanderklaffen von umfassendem Titel und reduziertem Inhalt. Der Titel „Die neuen Wege der Theologie" (Original: Un nouvel âge de la théologie) bringt die Erwartung ein, hier werde von der Theologie aller theologischen Disziplinen gesprochen. Gegen diese Erwartung scheint zu sprechen, daß materialiter in der Durchführung nur fundamentaltheologische Themen vorgestellt werden: Die neue Orientierung der Fundamentaltheologie weg von der Apologetik und hin zur Anthropozentrik und Zukunftsorientierung (1. Kap.) – Hermeneutik in dogmatischer und biblischer Theologie (2. Kap.) – Nichtmetaphysische Theologie der Geschichte (3. und 4. Kap.) – Die politische Dimension der christlichen Hoffnung (5. Kap.). Alle diese Orientierungen in der Theologie – heißen sie nun Anthropozentrik, Hermeneutik, Geschichte oder „politische" Hoffnung – sind Orientierungen, die primär nicht in der Theologie, sondern in zeitgenössischen Philosophien entwickelt wurden. Dieser Rückbezug der Theologie auf Philosophien bleibt bedenkenswert.

Denn

- Im Ernst kann es sich bei diesem Rückbezug nur um eine Korrelation oder eine Vermittlung, nicht aber um einen Ausverkauf der Theologie an Philosophien handeln. Claude Ceffré betont dies ausdrücklich (z. B. mit K. Rahner (36f), H. Urs von Balthasar (41f) mit L. Malevez (43), E. Schillebeeckx (47), G. Martelet (53), G. Lafont (60), W. Kasper (70f), J. Ladrière (79), W. Pannenberg (101ff), J. Moltmann (110ff, 117ff).
- Auch im korrelativen oder vermittelten Rückbezug theologischer Grundansätze auf philosophische Programme (z. B. Theologie als Sprachereignis in der Verkündigung [49ff], transzendentalfortschreitendes Handeln als theologische Orientierung [33ff, 53ff, 70], reflektierte Gegenwartserfahrung im Glaubensakt [47, 109ff, 124ff]) gelingt nicht die Wiederherstellung einer „Einheit von Theologie", sondern allenfalls ein kritisches Zueinander von Theologien.
- Schließlich wird es also darum gehen, will die Theologie Orientierung sein für die Verkündigungspraxis oder für den heute und in Zukunft verantwortlich gelebten Glauben, Kriterien zu entwickeln, die darüber befinden, mit welcher Philosophie sich Theologie vermitteln lasse.

Es gehört zum konstruktiven Beitrag dieses Buches, wenn Claude Geffré sich der angesprochenen kriteriologischen Aufklärung in der Theologie stellt. Er nimmt dafür Wolfhart Pannenbergs Kritik an der Trennung zwischen Faktum und Bedeutung auf, die seit Heidegger und Gadamer auch in existential-hermeneutisch-orientierter Theologie herrscht (101ff). Dies geschieht völlig zu Recht. Nicht zu leugnen ist auch, daß Pannenbergs entschlossene Hinwendung zur Universalgeschichte als Deutungshorizont den Übergang von den Theologien des Wortes zur Theologie der Geschichte markiert (109). Wenn sich in diesem Horizont „Geschichte" Pannenberg kritisch absetzt von Jürgen Moltmanns Neuinterpretation des Christentums vom Begriff der „Zukunft" her (112) und darauf besteht, nur im Rückgriff auf die „Prolepse" des zukünftigen Endes in der schon geschehenen Auferstehung Jesu sei Universalgeschichte entwerfbar (146ff), dann gibt es für diese Kritik an Moltmanns hegelianischer Zukunftssetzung Gründe. Nur auf einen dieser Gründe sei hier hingewiesen: Historiker können, wollen sie methodologisch sauber arbeiten, nur Vergangenes erheben und untersuchen. Würde man unter Theologen dieses methodologische Postulat aufgeben zugunsten einer utopischen Setzung des Geistes, dann hätte dies (heute schon sichtbare) Konsequenzen: Fächer wie Kirchen- oder Dogmengeschichte würden mit dieser Setzung zu nichttheologischen Disziplinen erklärt, oder (was auf das Gleiche hinauskäme) dem Positivismus anheimgegeben; der z. B. von Ernst Käsemann stets neu eingebrachten Frage nach dem historischen Jesus würde der theologische Atem genommen; Pannenbergs Einspruch gegen die Trennung von Profangeschichte und Heilsgeschichte würde doch wieder zurückfallen auf die qualitative Differenz zwischen „Historie" und „Sendungsgeschichte", von der Cullmann (105) und Moltmann (122ff) so viel erwarten.

Nach Meinung des Rezensenten sollten die Theologen nicht mehr zurückfallen hinter die Postulate von Käsemann und von Rad (beide werden übrigens von Geffré übergangen) und Pannenberg. Wenn es uns nicht gelingt, Faktum und Deutung methodologisch sauber zu vermitteln, dann fallen wir unweigerlich in ein verändernwollendes Deutungsbewußtsein zurück, das weit mehr Auskunft darüber gibt, was menschliches Selbstbewußtsein vermag, denn darüber, was Gott getan hat und wirkt.

Geffré würde ich zwar noch zustimmen, wenn er bei Pannenberg kritisiert, dessen Offenbarungsverständnis bleibe auch selbst noch zu sehr unter dem Zeichen des Logos (111). Pannenbergs Engführung des anstehenden Problems auf „Vernunft und Glaube" oder auf „Glaube und Vernunft" (108f) spricht schließlich selbst einer allzu deutlichen, autoritären Credo-Deutung den Aufschluß zu, der so nicht zureichend vordringt zum Problemkern. Wahrscheinlich zeigt dieser sich erst, wenn methodologisch die dreigliedrige Formel „Erfahrung – Vernunft – Glaube" bzw. „Erfahrung – Glaube – Vernunft" beachtet wird. Doch ist dies eine Arbeitshypothese, die schon über die von Geffré dokumentierte Problemsicht hinausgreift. Sie wird in diese Rezension eingebracht, weil das oben in der Inhaltsangabe vorläufig ausgeklammerte 6. Kapitel „Die Auferstehung Christi: Zentrum der christlichen Theologie" wohl allzu irenisch zwischen den entsprechenden theologischen Grundentwürfen harmonisiert. Nach Meinung des Rezensenten kann der Aufweis, hermeneutische, offenbarungstheologische, geschichtsdeutende und sendungsbewußte Theologien hätten alle ihren Bezugspunkt in der Auferstehung Jesu, zwar als Perspektive, nicht aber als Lösung des perspektivisch angezielten Problems angesehen werden: Wenn Jesus nicht auferstanden ist, wenn danach nicht mehr historisch gefragt wird (so schwierig dies auch ist), dann hängen mit den Deutungen auch die Perspektiven in der Luft. Weil dies aber unter Theologen niemand zugeben wird, werden von Theologen die jeweiligen Deutungskonstruktionen nicht mehr als Arbeitshypothesen, sondern als Bekenntnissätze verkauft. Solche Konfessionalisierung hilft der „nicht-autoritären Theologie", für die Claude Geffré in seinem 2. Kapitel und Karl Lehmann im Vorwort (19) mit Recht votieren, nicht auf.

Die Fragen des Rezensenten an Geffrés Erschließung und Überblick über die neuen Wege der Theologie sind Fragen im Anschluß an des Verfassers Einführung in Grundprobleme systematischer Theologie. Sie sind der Versuch, für diese Einführung zu danken. Geffrés Einführung in „Die neuen Wege der Theologie" ist als Einführung mehr als Information über Theologie. In leicht faßlicher Sürache werden hier schwierige Grundprobleme der Theologie dargestellt, erschlossen und für eine Diskussion aufbereitet, die nüchtern geführt werden muß, soll aus der Gärungsphase der Theologie neuer Wein werden. Geffré hilft, Theologie genießbar zu machen.

Regensburg Norbert Schiffers

Anneser, Sebastian: **Glaube im Ungläubigen – Unglaube im Gläubigen.** Untersuchung einer Tendenz im Glaubensverständnis der letzten zwei Jahrzehnte. – (Kevelaer): Butzon & Bercker (1972). XV, 148 S. (Eichstätter Studien, NF Bd 8) Lw. DM 28.–

Die Arbeit sucht der Frage nachzugehen, was die Bedingungen für die Möglichkeit sind, daß man vom „Glauben im ‚Ungläubigen'" und einem „Unglauben im ‚Gläubigen'" sprechen kann. Die Fragestellung ergibt sich einerseits aus der Allgemeinheit des Heilswillens Gottes und andererseits aus der Heilsnotwendigkeit des Glaubens. Steht auf der einen Seite die allgemeine Heilschance aller Menschen, so auf der anderen Seite die „Heilsunsicherheit des Gläubigen". Die Frage ist nun: Lassen sich diese Aussagen aus einem „gemeinsamen zugrundeliegenden Glaubensverständnis" ableiten und systematisch darstellen (XV)?

Der Autor versucht zunächst in einem 1. Teil im Rahmen einer „Phänomenologie des Glaubens und des Unglaubens" (1–18) die „Grundbegriffe" zu klären. Besonders ausführlich werden hier die verschiedenen Möglichkeiten des Atheismus diskutiert, wobei die Aussage des II. Vatikanums vom „unschuldigen Atheismus" den Ausgangspunkt bildet. Die wichtigste Unterscheidung, die hier eingeführt wird, ist die zwischen dem „theoretischen" und dem „praktischen Atheismus". Für den Glauben des Gläubigen besagt diese Unterscheidung, daß im Grenzfall „theoretischer Glaube" durchaus mit „praktischem Atheismus" zusammengehen kann (10). Umgekehrt aber stellt sich im Grenzfall beim Atheisten, zumal dem Anhänger des „absoluten Atheismus" die Frage, ob auch ein Atheist „zu heilsnotwendigem Glauben fähig bleibt trotz seines Atheismus" (20).

Diesem doppelten Problem wendet sich Vf. im 2. Teil seiner Arbeit zu: „Glaube im ‚Ungläubigen' bzw. Unglaube im ‚Gläubigen'. Systematische Darstellung als Implikation" (19–83). Zunächst wird der herkömmliche Lösungsversuch abgelehnt, der mit der „objektiven Implikation" arbeitet, d. h. auch bei Atheisten und den Angehörigen nichtchristlicher Religionen wenigstens ein „minimum credendum", ein Minimum explizit bewußten Glaubens, als heilsnotwendig voraussetzt (21–32). Nach der Auffassung des Autors können die Vertreter dieser Konzeption nicht mehr zwischen Atheismus und Unglauben unterscheiden (27).

Im Anschluß an den Glaubensbegriff von Karl Rahner sucht dann Vf. das Problem mit Hilfe der „subjektiven Implikation" zu lösen (32–83). Den Schlüssel zu den weiteren Überlegungen bildet ein Glaubensverständnis, nach dem der Glaube erst stufenweise zu seiner Fülle kommt; der Weg führt vom Glauben als unreflektiertem Existenzvollzug bis hin zum reflex bewußt vollzogenen Leben. Glaube ist auf beiden Ebenen möglich, ja der rechtfertigende Glaube liegt vor der Reflexion (33f). Es sind also „zwei Ebenen im Menschen" zu unterscheiden, „auf denen Gotteserkenntnis vollzogen wird, nämlich die des Handelns und die des reflexen Bewußtseins" (40). Im folgenden werden dann an Hand der getroffenen Unterscheidungen „die verschiedenen Möglichkeiten des Verhaltens Gott gegenüber" dargestellt. Dieser Teil wirkt etwas schematisch. Da das „transzendentale Verhalten zu Gott" letztlich „heilsentscheidend" ist (44), kann mit dem II. Vatikanum von einem „unschuldigen Atheismus" gesprochen werden, der immer der Ebene der „kategorialen Gotteserkenntnis" zuzurechnen ist (Glaube im Ungläubigen). Diese Position läuft schließlich auf den Gedanken K. Rahners vom „anonymen Christen" hinaus, mit dessen Gegnern Vf. sich eingehend auseinandersetzt (47–53). Die allen Menschen gemeinsame „akategoriale Gotteserkenntnis" fordert vom Menschen eine „grundsätzliche Entscheidung", die allen weiteren Einzelentscheidungen vorausliegt und diesen eine gewisse Richtung gibt (79). Da diese „Grundentscheidung" mit dem „rechtfertigenden Glaubensakt" identisch ist, kann Vf. sagen: „Der Glaube der ‚Ungläubigen' und der Unglaube der ‚Gläubigen' lassen sich erklären durch die Widersprüchlichkeit zwischen Grundintention und peripherem Akt. Nicht der explizite Einzelakt, sondern die in ihm implizierte existentielle Grundhaltung, die Grundtendenz entscheidet letztlich über Glauben und Unglauben" (82f). – Auch wenn gesagt wird, daß die Grundentscheidung „im Einzelakt nur als subjektive Implikation wirksam werden" kann, so stellt sich doch die Frage, wieso es zu einem solchen Auseinanderklaffen von Grundentscheidung und Einzelentscheidung kommen kann. Ist es hier nicht um die Einheit und Ganzheit des Menschen und seiner Akte geschehen und wird das Problem nicht nur auf eine andere Ebene verlagert?

Im 3. Teil geht es um „Konkrete Ergebnisse einer Sicht des Glaubens als subjektiver Implikation" (85–130). Zunächst wendet Vf. seine These auf die „Situation des Menschen zwischen Glaube und Unglaube" an (86–97). – Weiterhin werden die „Ergebnisse für die Ekklesiologie" bedacht (98–115) und zunächst eine der These entsprechende Auslegung des Satzes „Extra ecclesiam nulla salus" versucht. Da die Kirche als Sakrament zu verstehen ist, kommt es vor allem darauf an, daß ihre Funktion als Heilszeichen gesehen wird, was auch eine Neukonzeption der Missionsarbeit bedingt. – Schließlich wird die „subjektive Implikation" zur Beurteilung der nichtchristlichen Religionen und deren Heilsbedeutung herangezogen (115–127). Diese Religionen haben ihren letzten Grund in der „authentischen Religiosität", dem „übernatürlichen Existential" eines jeden Menschen. Als Objektivationen einer authentischen Gotteserfahrung aber sind sie grundsätzlich positiv zu beurteilen. Da aber die Religionen die transzendentale Gotteserfahrung nie adäquat einholen können, ist die kategoriale Offenbarung nicht einfach überflüssig (127). – In einem letzten Abschnitt sucht Vf. seine Konzeption der subjektiven Implikation auch für den „Dialog zwischen Christen und Atheisten" fruchtbar zu machen (127–130).

Im allgemeinen läßt sich sagen, daß es sich bei dieser Arbeit um eine subtile Untersuchung handelt, die als Dissertation eine durchaus beachtliche Leistung darstellt. Sie ist ganz vom transzendentalen Ansatz her konzipiert, was ihre Möglichkeiten, aber auch ihre Grenzen ausmacht. So kann eine Kritik weniger an Einzelfragen ansetzen, sondern muß das Ganze im Blick haben. Man wird sich fragen müssen, ob bei einer solchen Sicht die Bedeutung der geschichtlichen Konkretisierung der Offenbarung bzw. des Glaubens nicht doch zu stark reduziert wird. Genügt es, wenn z. B. dem „expliziten Bekenntnis" lediglich die Funktion der Ratifikation zugesprochen wird, die den impliziten Glaubensakt zu seiner Fülle bringt (74)? Eine ganz andere Frage, die aber nicht übersehen werden kann, ist die nach dem Gemeinschaftscharakter des Glaubens bzw. Unglaubens, die bei dieser Konzeption kaum eine Rolle spielt.

Diese kritischen Anmerkungen sind als Anregung zum Weiterdenken gedacht. Dem Autor selbst gebührt die Anerkennung, ein brisantes Thema aufgegriffen und an Hand einer bestimmten Konzeption in durchaus anspruchsvoller Weise durchdiskutiert zu haben.

Paderborn Philipp Kaiser

Erlösung und Emanzipation. Mit Beiträgen von R. Affemann, G. Greshake, N. Lohfink, J. B. Metz, J. Möller, J. Ratzinger, R. Schnackenburg. Hrsg. von L. Scheffczyk. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1973). 155 S. (Quaestiones Disputatae Bd 61) kart. DM 16.80

„Der vorliegende Band bietet die Zusammenfassung der Referate dar, die anläßlich der Tagung der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen vom 27. bis 30. Dezember 1972 in München gehalten wurden" (5). Der Untertitel des Tagungsthemas lautete: Die christliche Erlösungslehre im Horizont heutiger Welterfahrung. Angesichts der Tatsache, daß Emanzipation fast so etwas wie eine „geschichtsphilosophische Grundkategorie neuzeitlicher Freiheitsgeschichte" (Metz) geworden ist, ist nicht nur eine vergröberte Anselmsche Genugtuungstheorie, sondern der christliche Erlösungsgedanke selbst im Kern angefochten und herausgefordert.

Die Einführung von Leo Scheffczyk „Die Aufgabe der Theologie angesichts der heutigen Erlösungsproblematik" (5–12) erläutert aus der Sicht der Tagungsleitung (und Tagungsplanung) die Aufteilung und Zuordnung der sieben Referatsthemen. Sie macht zugleich darauf aufmerksam, „daß heute die Theologie und das Glaubensbewußtsein mit jenen Konzeptionen die größten Schwierigkeiten haben, die zu ihrer Zeit am eindeutigsten und geradezu nahtlos mit den epochalen Vorgegebenheiten und Bedürfnissen verbunden waren". (8) Deshalb solle schon in dem verbindenden „Und" des Titels die bleibende Spannung zwischen christlicher Theologie und modernem Emanzipationsstreben ausgedrückt sein, weil Emanzipation weder als Ersatz noch als reine Gegenvorstellung zum christlichen Erlösungsbegriff angesetzt werden könne (9).

In dem ersten Beitrag des evangelischen Theologen und praktizierenden Psychotherapeuten Rudolf Affemann „Sünde und Erlösung in tiefenpsychologischer Sicht" ist die Rede von dem, „was der heutige Mensch als seine menschliche, personale Misere empfindet ... und was er als Befreiung davon ersehnt" (15), von der inneren Leere (durch mangelnde Selbstentfaltung und verkümmerte Lebensmöglichkeiten), vom verlorenen Sinn, von der Einsamkeit, vom stärker werdenden Aggressionsdruck, von der Angst, von der Selbstablehnung, sowie vom Ideal-Ich, vom Glauben an die erlösende Macht gesellschaftlicher Veränderungen, vom Glauben an die Erlösung durch Wissen, Wissenschaft und Information. Ein erstes Fazit: Umwandlung der Gesellschaft und der Mitmenschen reicht nicht aus, der einzelne muß, „wenn er seine Übel loswerden will, selbst in einen Wandlungsprozeß geraten ..." (25).

In seinem elegant formulierten Referat „Heil als Befreiung in Israel" (30–50) untersucht Norbert Lohfink in großen Zügen und doch mit vielen Einzelhinweisen und Textbeispielen in einem ersten Teil die Haftpunkte von Heilserfahrung in Israel, nämlich Sühnung und Vergebung von Sünde (a), Klage in der Not und Dank für erfahrene Hilfe (b), die Heilsaussagen der Zionsideologie (c) und die Theorie vom

Tun-Ergehens-Zusammenhang (d), die als Sprichwortweisheit Allgemeingut geworden war. Der zweite Teil beschreibt die Typen der Heilsaussage in den Schriften Israels: Addierte Errettungsgeschichten (a), die ein für allemal geschehene Exodustat (b), Fluch und Segen in der Völkergeschichte des Jahwisten (c), schließlich die „eschatologische" Soteriologie prophetischer Texte (d). Der latente Gegenwartsbezug der hochinteressanten Darlegungen wird an einigen Stellen direkt ausgesprochen: „Eine Theologie der Revolution hat beim Jahwisten kaum eine Chance". (48) Und wenn einige prophetische Texte Anknüpfungspunkte für Entwürfe der Befreiung und Emanzipation bieten, dann läßt sich auch bei ihnen nicht an der Tatsache vorbeikommen, „daß niemals der Mensch, stets Jahwe allein, das Heil in die Welt bringt" (50).

Eine knappe, kritische Würdigung von H. Kesslers Buch über die theologische Bedeutung des Todes Jesu ist der Anknüpfungspunkt für Rudolf Schnackenburgs neutestamentlichen Beitrag „Befreiung nach Paulus im heutigen Fragehorizont" (51–68). In einem ersten Abschnitt kommen die vielfältigen Dimensionen des paulinischen Freiheitsgedankens in den Blick. Dann wird untersucht, wie sich die Befreiung zur Freiheit verhält zur Rechtfertigung aus dem Glauben. Hat die Botschaft der Befreiung als performative Rede für Paulus große appellative Kraft in der Verkündigung, so hat der Gedanke der Rechtfertigung eine größere Schärfe und Präzision in der lehrhaften Aussage. Beide Wortfelder stellen gültige Kategorien der Erlösungslehre dar, haben aber ihre spezifischen Stärken und Schwächen. Der abschließende dritte Teil über die paulinische Freiheitsbotschaft im heutigen Fragehorizont arbeitet bleibenden Anspruch und Zeitbedingtheit, die besonderen Impulse, aber auch deutliche Grenzen (in bezug auf den gesellschaftlichen Aspekt) der urchristlichen Interpretation der Botschaft Jesu heraus.

Gisbert Greshake hat sich in seinem materialreichen Referat „Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte" (69–101) die schwierige Aufgabe gestellt, „eine geschichtliche Typologie der Erlösungsvorstellungen zu erarbeiten" (69). Das vorliegende Ergebnis ist bei aller notwendigen Groblinigkeit der Zeichnung außerordentlich hilfreich. Die vielen interessanten Einzelbeobachtungen sind in drei große Abschnitte zusammengefaßt: Erlösung als παιδεία durch Christus im Rahmen des antiken griechischen Kosmos-Denkens (72); Erlösung als innere Begnadung des einzelnen unter der Voraussetzung einer rechtlichen Wiederherstellung des „ordo" zwischen Gott und Mensch (83); Erlösung als inneres Moment der Geschichte der neuzeitlichen Subjektivität (94). Mit der schlagwortartigen Kennzeichnung „fortschreitende Freiheitsgeschichte" ist ein wesentlicher Aspekt sowohl des Wandels von der griechischen zur westlichen Erlösungsvorstellung (93), als auch der ständigen Vermittlungsversuche neuzeitlicher Theologie (95) getroffen. Neben einer gewissen Rehabilitierung des heute oft geschmähten Anselm von Canterbury ist ein wichtiges Ergebnis der geschichtlichen Untersuchung für die heutige Debatte die Beobachtung, „daß sich alle Erlösungsvorstellungen zum jeweiligen epochalen geistesgeschichtlichen Denk- und Erfahrungshorizont im modus von Anknüpfung und Widerspruch zugleich befinden" (100).

Einige Linien dieses zeitgenössischen Denkhorizonts arbeitet Joseph Möller aus der Sicht des Philosophen heraus: „Befreiung von Entfremdung als Kritik am christlichen Erlösungsglauben" (102–119) heißt sein Referat, das zunächst auf die Thematik und Problematik des Wortes „Entfremdung" eingeht, auf seine Bedeutung bei Rousseau, Fichte, Hegel, Feuerbach, Bruno Bauer, bevor der Begriff Entfremdung bei Marx und sein Zusammenhang mit der Kritik der Religion dargelegt wird. („Eine spezielle Kritik der christlichen Erlösungslehre findet sich bei Marx nicht" 109). Der abschließende Blick in die Gegenwart stellt vor allem Ernst Blochs Auseinandersetzung mit dem christlichen Erlösungsglauben vor und konstatiert eine größere Zurückhaltung und Offenheit bei einer Reihe neo-marxistischer Theoretiker angesichts der Alternative: Gott als Erfüllung oder als Entfremdung menschlichen Seins. „Die Dialektik einer – gewiß immer begrenzten – Selbsterlösung des Menschen, von christlicher Seite her allzu oft nur negativ bewertet, und einer Erlösung von Gott her, von marxistischer Seite als abstrakt abgetan, ist erneut zu durchdenken" (119).

Einen Höhepunkt der Lektüre dieses Bandes stellt der Beitrag von Johann Baptist Metz dar „Erlösung und Emanzipation" (120–140), der neben den Referaten von Lohfink und Greshake wohl die meisten Anregungen vermittelt. Der Vortrag, in leicht gekürzter Fassung bereits in den Stimmen der Zeit 191 (1973) 171–184 erschienen, hat soeben eine erste Würdigung erfahren durch K. Lehmann, Emanzipation und Leid. Wandlungen der neuen „politischen Theologie" (II): *Communio 3 (1974)* 42–55. Lehmann weist auf Zusammenhänge mit der Frankfurter Schule und vor allem mit W. Benjamin hin und stellt einige kritische Fragen. Er bestätigt aber den Metzschen Gedanken in der „Faszination ihrer Impulse" und dem „Leuchtfeuer ihrer zündenden Einfälle" vor allem auch eine große Sensibilität für das, was jeweils „an der Zeit" ist. Metz stellt dem Totalanspruch emanzipatorischer Selbstentfaltung die Leidensgeschichte und Schuldgeschichte der Menschheit gegenüber, der sich die Gegenwart mit immer neuen Entschuldigungsmechanismen zu entziehen versuche. Angesichts der „Leidensgeschichte als Geschichte der Besiegten" gerate auch die „argumentative Soteriologie" in eine Krise, die nur durch eine „erinnernd-erzählende Erlösungstheologie", durch die Wiederentdeckung des erzählenden Charakters christlicher Überlieferung abgefangen werden könne. „So kommt es darauf an, das Erinnerungs- und Erzählpotential des Christentums nicht aus lauter Angst vor Unwissenschaftlichkeit zu verstecken oder zu leugnen, sondern es zu schützen und in neuer Weise zu mobilisieren" (139).

Den von ihm erbetenen Beitrag über Erlösung und Heiligung hat schließlich Joseph Ratzinger unter die Überschrift gestellt: „Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung" (141–156). Um den Gedanken der Liebe als Mitte geordnet (und in der Beschreibung der Liebe als der Erfüllung des Menschen im engen Anschluß an Josef Piepers Buch „Über die Liebe", München 1972) erläutert Ratzinger vier Thesen:

1. Nur universales Heil kann überhaupt als Heil bezeichnet werden.
2. Heil ist an Freiheit gebunden.
3. Heil ist an Liebe gebunden.
4. Heil ist an universale Liebe gebunden, die aber partikuläre menschliche Liebe herausfordert und im Glauben ermöglicht. „Das Heil der Welt existiert in paradoxer Gestalt: Im Gekreuzigten ... Der gekreuzigte Christus ist für den Glaubenden die Gewißheit ... einer bis in die Tötung durchgehaltenen Liebe Gottes" (152/154).

Diese geraffte Inhaltsübersicht sollte deutlich machen, welche Fülle an Einzeldaten und welche Vielfalt von Aspekten zur aktuellen Diskussion beigetragen werden, in der das christliche Glaubensverständnis „im modus von Anknüpfung und Widerspruch zugleich" zu einer verstehbaren Aussage der Erlösungsbotschaft zu gelangen sucht. Dank den Autoren und dem Herausgeber für die Hilfe, die sie mit dieser gewichtigen Quaestio Disputata dabei leisten.

Mainz Theodor Schneider

Müller-Fahrenholz, Geiko: **Heilsgeschichte zwischen Ideologie und Prophetie.** Profile und Kritik heilsgeschichtlicher Theorien in der ökumenischen Bewegung zwischen 1948 und 1968. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1974). 265 S. (Ökumenische Forschungen, II. Soteriologische Abteilung Bd IV) Lw. DM 40.–

I. „Heilsgeschichte zwischen Ideologie und Prophetie" ist die geringfügig veränderte Fassung der Tübinger Dissertation 1972 von Geiko Müller-Fahrenholz „Auf der Suche nach der Oikonomia Gottes", die sich auf das Studium ökumenischer Quellen in Oxford, Genf und Soest stützen konnte. Dementsprechend stellt sich der Inhalt auf weite Strecken (67–200) dar als sechsgliedrige Kette sorgfältig gearbeiteter Referate über in sich mehr oder weniger geschlossene Konzeptionen heilsgeschichtlicher Theologie: in der ökumenischen Gesamtbewegung der Jahre 1948 bis 1968, bei deren Anregern und Repräsentanten William Temple, Leonard Hodgson und Oskar Cullmann, im zweiten Vatikanischen Konzil und in dessen Folge bei Adolf Darlap.

Zu den Oskar Cullmann betreffenden Angaben ist zweierlei zu berichtigen: Das aus der Begegnung von Papst Paul VI. mit der Gruppe von Konzilsbeobachtern als Idee erwachsene, 1972 in seinem neuen Gebäude in Jerusalem-Tantur eröffnete „Ökumenische Institut für Theologische Studien" ist kein „päpstliches Institut für Heilsgeschichte", sondern eine interkonfessionelle wissenschaftliche Einrichtung unter der Verantwortung eines Akademischen Rates von etwa 30 Wissenschaftlern in aller Welt und aus verschiedenen Kirchen, zu denen auch Oskar Cullmann gehört. Es gibt keine vier Direktoren, sondern satzungsgemäß drei Rektoren, zu denen Professor Cullmann nie gehörte.

So gut wie ausnahmslos schließen die Einzeldarstellungen in den beiden ersten Hauptteilen jeweils mit einer knappen Zusammenfassung, in denen über eine Würdigung hinaus scharfe kritische Akzente in zielbewußt kohärenterweise gesetzt werden. Jedoch erst im dritten, dem kürzesten Hauptteil (201–233) werden diese deutlich die Spannung des ganzen Gedankengefüges tragenden und seine innere Bewegtheit bestimmenden kritischen Gesichtspunkte zusammengefaßt zum Schwerpunkt des Buches als „Erwägung zur Kritik heilsgeschichtlicher Theologie".

Den gedanklich wichtigen Abschluß bilden im deutlichen Gegenüber zur kritischen Klimax die nur skizzenhaft ausgeführten drei „Thesen zu einer Theologie der Oikonomia Gottes".

Das dem weitgespannten Rahmen entsprechende Literaturverzeichnis (234–248) weist 305 Nummern auf. Bei diskutabler Unausgeglichenheit bleibt es grundsätzlich erkennbar sachbezogen und ist in jedem Fall als Material- und Quellenaufweis für die Weiterarbeit von besonderem Wert. Dem Ganzen haftet damit etwas Unproportioniertes und zugleich auch Unabgeschlossenes an. Sachlich wird dieser gewachsene und geworfene Endzustand weitgreifender Gedankenumwälzungen für die mit großer Kraft geistiger Durchdringung vorgetragenen Überblicke, Feststellungen und Einblicke in weitläufige und vielschichtige Sachverhalte nicht zum Nachteil. Tatsächlich geht es ja um das große Thema

der Geschichtstheologie mit seiner spannungsreichen Fülle von Problemen von Irenäus und Augustin bis Teilhard de Chardin und die Theologie der Entwicklungshilfe, Revolution und Befreiung heute. Vf. ist sich bei seiner Arbeit offenbar bewußt geworden, daß er den für notwendig erachteten Vorstoß auf etablierte Positionen ohne Zurückweichen auf eine streng eingegrenzte Operationsbasis nicht werde vorantragen können. Diese aber gewinnt er im kompakten Bereich seiner „Profile heilsgeschichtlicher Theologie", die mit 133 (67–199) Seiten äußerlich den größten Teil des Buches ausmachen.

Das vom Vf. erzielte Ergebnis läßt sich so zusammenfassen: Heilsgeschichtliches Verständnis, in welchem Verhältnis auch immer zum biblischen Zeugnis stehend, verfremdet mit geschichtlicher Evidenz das für den Glauben wesentliche prophetische Zeugnis des Wortes Gottes und entleert die Gottestat in Kreuz und Auferstehung Jesu zum scheinbaren „Mehr" eines Wissens um den Weg Gottes, wobei solches Wissen sich je nach dem bestimmenden ideologischen Typus apologetisch, rationalistisch-fortschrittlich, idealistisch-spekulativ oder gnostisch und apokalyptisch darstellen kann. Stets aber besteht dabei die Gefahr, daß in zu glatter Rechnung die Last des „Bösen", die Zweideutigkeit und Fragmentarität des Geschichtlichen und vor allem die Verborgenheit Gottes gerade auch in seiner Offenbarung „verloren" gehen (191f). Dennoch, so erklärt Vf. mit Nachdruck, ist „eine Theologie der Geschichte nicht zu vermeiden, wo über die Wirklichkeit des Heiles nachgedacht wird... So spitzt sich das Problem zu: Wie ist eine Theologie der Oikonomia Gottes möglich, die den Widerspruch und die Kritik gegen heilsgeschichtliche und heilsevolutionäre Theorien berücksichtigt?" (220) Und hierfür nun versuchen die Abschlußthesen mit ihrer dreifachen Perspektive des aus der Prophetie begründeten theologischen Verständnisses von Geschichte, einer Theologie der Oikonomia Gottes als Diakonia an der Zukunft der Geschichte und eines Nachdenkens über Gottes Oikonomia ausschließlich im Rahmen der Doxologie die Wege zu öffnen.

II. Worin kann in dem gedankenreichen und instruktiven Buch die wissenschaftlich weiterführende Leistung gesehen werden? Aus dem ökumenischen Abseits eines alt-katholischen engagierten Mitwirkenden während der ökumenischen Periode von 1948 bis 1968 treten zwei Dinge besonders ins Blickfeld:

Als erstes ist es Vf. gelungen, einen kaum übersehbaren Stoff von wesentlicher Bedeutung durch kluge Beschränkung auf naheliegende, modellhaft verstandene Bruchstücke und deren luzide Interpretation überblickbar und für wesentliche Testfragen sozusagen ansprechbar zu machen. Dies gilt besonders für die zentrale Funktion des Begriffes der Heilsgeschichte im theologischen Denksystem, für das Verständnis von Inkarnation, Kirche und außerchristlicher Religion, säkularer Gesellschaft und allgemeiner Menschheitsgeschichte. Dabei fehlt es durchaus nicht an differenzierten Analysen der verschiedenen Ausformungen dieser zentralen Funktion, wie sich besonders im Überblick über das „Heilsgeschichtliche Denken in den offiziellen Dokumenten des Ökumenischen Rates der Kirchen" (17–66) zeigt.

In diese Linie gehört auch die Aufschlüsselung des Stellenwertes heilsgeschichtlicher Theologie während des Konzils und in der Folgezeit (188ff). Hier finden sich Sätze wie diese: „Es dürfte deutlich geworden sein, daß die vier Aspekte der Geschichtstheologie des 2. Vatikanums ein imponierendes organisch-dynamisches Ordnungsmodell bilden. Es schließt eine trinitarisch akzentuierte Theologie mit der Ekklesiologie zusammen, eröffnet ein lebendiges Verhältnis zu den anderen Kirchen und Weltreligionen und begründet eine neue optimistische Anschauung der modernen Welt... So sehr dieses Konzil versucht hat, dem Evangelium den schuldigen Gehorsam, den Nichtkatholiken den nötigen Respekt, den Katholiken die reformerische Strenge zu bezeugen, gerade darin hat es den Anspruch, die allein seligmachende und unfehlbare Kirche zu repräsentieren zur Geltung gebracht... Verständlicherweise hat deshalb die Kritik bei diesem Kirchenbegriff eingesetzt... Die kritischen Fragen an das heilsgeschichtliche Denken des Konzils lassen sich zusammenfassen in den Stichworten: Verborgenheit Gottes, Verborgenheit der Heilsgeschichte, Verborgenheit der Kirche".

Eine zweite bemerkenswerte Einsicht liegt in der Begründung des geltendgemachten „Ideologieverdachtes gegenüber der heilsgeschichtlichen Theologie". Vf. verbindet hier biblisch-theologisch begründeten Widerspruch gegen die Gefahren heilsgeschichtlicher Konzeptionen von Seiten lutherischer Theologen wie Gerhard Gloege, Ernst Käsemann, Edmund Schlink und Kirsten Skydsgaard mit den Stimmen profanhistorischer und geisteswissenschaftlicher Kritiker wie Joh. Haller, R. Waelder und Gerhard Krüger: (210f) „Die Verstehensmodelle (sc. von Heilsgeschichte) oder Grundmuster entsprechen nicht der geschichtlichen Realität, deren „Sinn", „Ordnung" oder „Plan" sie zu beschreiben vorgeben, sondern gewinnen ihre Systematik durch dilettantische Auslassungen und Extrapolationen von historischen Vorgängen und Ereignissen... Ideologisch ist daran 1., daß geschichtsphilosophisches und -theologisches Denken der Wirklichkeit inadäquat ist,...2., daß die Universalgeschichte so interpretiert wird, als wäre ihr „Sinn" oder „Plan" empirisch und historiographisch aus dem Ereigniszusammenhang zu erheben... z. B. bei der Deutung der Geschichte Israels, des Exils, (der Geburt Jesu), Napoleons oder der Kirche. Das Ideologische liegt darin, daß der paratheoretische Charakter solcher Deutung nicht aufgewiesen wird. Ideologisch ist 3. der Aspekt, den Haller als „getarnte Dogmatik" bezeichnet. Er besteht darin, daß das Bekenntnis zu Gottes Heilshandeln, der Wunsch, den Heilsplan Gottes zu finden, oder die Sehnsucht nach der heilshaften Oikonomia Gottes rationalisiert wird. Damit tritt ein heilsgeschichtlicher oder heilsevolutionärer Entwurf – und das betrifft die speziellen wie universalen Systeme gleichermaßen – an die Stelle des Desiderates des Glaubens. Diese Tarnung des Standpunktes, die sicher meistens unbewußt vorgenommen wird, ist als ideologisch anzusehen."

Damit ist aber im Grunde einer der empfindlichsten Punkte des problematischen, die „Oekumene" zusammenhaltenden consensus biblicus berührt. Dieser Konsens ist vor allem deshalb so wichtig für die große ökumenische Gemeinsamkeit, weil es die Übereinstimmung in Lehre und Verfassung nicht gibt. Er ist aber deshalb zugleich so labil und gefährdet, weil in und zwischen den Kirchen der ökumenischen Gemeinschaft Inanspruchnahme von Schriftautorität und Rezeption historisch-kritischer Exegese weithin ungeklärt geblieben sind und jeweils bisher vorsichtig aus der ökumenischen Diskussion ausgeklammert wurden. Daß die Gründe dafür gewichtig sind und u. a. in der bejahten Verbindung mit den orthodoxen Kirchen einerseits und dem Bemühen um bessere Verbindung mit den Kirchen und Gruppen der evangelikalen Rechten andererseits zu finden sind, steht auf einem anderen Blatt. Es ist aber gerade deshalb von Bedeutung, daß der empfindliche Punkt mit wissenschaftlichem Ernst und Nachfdruck berührt wird.

III. Es könnte manches angeführt werden, was im gedanklich großzügigen und zugleich in Detail sorgfältigen Überblick über Not und Verheißung ökumenisch-heilsgeschichtlichen Suchens und Versuchens fehlt, historisch, thematisch und aktuell. Vf. nennt in dieser Hinsicht selbst einige Momente, darunter besonders auch die orthodoxe Kirche und Theologie. Würde die These von der Bedenklichkeit der „Akzentverschiebungen, zu denen es innerhalb der Theologie dort kommt, wo das Element der Heilsgeschichte konstitutive Bedeutung erlangt", ernstlich aufgenommen, so müßte solchen Gefahren doch wohl im einzelnen nachgegangen werden. Zugleich wären damit aber auch Einseitigkeiten und Überspitzungen in Vfs Urteilen auf ihre Ausgewogenheit und Tragfähigkeit zu überprüfen. Kurzschlüssigkeiten wären richtig zu stellen oder doch aus dem Kontext ihres „Sitzes im Leben" zu konterbalancieren. Besonders erscheint dies gegenüber der Gesamtbehandlung erforderlich, die die Christologie im Zusammenhang mit der Frage der Inkarnation erfahren hat, indem sie gelegentlich zu sehr in den Sog abzuwertender Heilsgeschichte gerät. Weniger zentral wäre Ähnliches in der Frage der Bewertung der „Apokalyptik" bezüglich des dafür angenommenen Kontrastes zur Kategorie des Prophetischen zu erwarten. Vf. ist sich dieser Grenze seiner Arbeitsweise offenbar bewußt, wenn es z. B. (19) heißt: „Die Interpretation könne gelegentlich „über eine holzschnittartige, vergröbernde Darstellung nicht hinauskommen". Etwas davon gilt gewiß trotz Sorgfalt und Ausführlichkeit auch für die „Profile", am meisten bei O. Cullmann und A. Darlap, weniger bei L. Hodgson und am wenigsten bei W. Temple, dem bleibende Anerkennung gezollt wird. Jedenfalls aber verdienen die in Teil II des dritten Hauptteils „Der Widerspruch gegen die heilsgeschichtliche Theologie der Ökumene" aufgeworfenen Fragen ernste und sorgfältige Beachtung und Prüfung. Noch so verständliche und in ihrer Art sogar unvermeidliche ökumenische Diplomatie kann die gestellten Fragen, für die M.-F. starke Gründe und gewichtige Kronzeugen beibringt, nicht auf die Dauer unbeantwortet oder auch nur unberücksichtigt lassen. Wirkliche Einheit kann letzten Endes nur von der Wahrheit leben und in ihr bestehen.

Was die drei Schlußthesen angeht, d. i. den Hinweis auf Prophetie, Diakonie und Doxologie, so bleibt hier die Frage, bei allem Gewicht von der gemeinten und angesprochenen Sache her, offen, inwieweit damit schon gangbare Wege gewiesen sind.

Die Thesen selbst führen, so gewichtig sie in ihrem Hinweis auf Grundverhaltensweisen des Glaubens gewiß sind, im Grunde aus dem Bereich des Proklamatorischen noch nicht heraus. Es soll ja gewiß auch im Sinne von M.-F. kein Gesetz der Prophetie, Diakonie und Doxologie aufgerichtet werden. Und gewiß ist mit diesen Hinweisen der unverfügbare Spielraum der Gnade gemeint. Doch in diesem Sinne aufgenommen, können die drei Schlußthesen heilsamen Anstöße im weiteren gedanklichen und praktischen Ringen um Wirklichkeit und Verwirklichung des Heiles bedeuten!

Dazu aus langjähriger Beschäftigung mit dem synodologischen Thema ein vielleicht weiterführender Hinweis: Was sich in der „Ökumene" in gewissem Sinn schon allgemein anbahnt oder auch nur erst theoretisch erkannt wird als Notwendigkeit und Weg in größere Freiheit „in Christus", ist die große ökumenische Möglichkeit eines aus dem Glauben lebenden prophetisch – diakonisch – doxologischen „konziliaren Umgangs der Kirchen, bzw. in den einzelnen Kirchen, gerade auch in den Fragen kritischer Kontroversen, wie sie um die heilsgeschichtliche Ausrichtung der Theologie und das damit zusammenhängende Kirchenverständnis gegeben sind. Ohne ein derartig neues Element, das es zu entdekken, wiederzubeleben, zu pflegen und zu entwickeln gilt, kommt die Christenheit nicht aus dem immer unerträglicher werdenden Mißverhältnis von ekklesial-ökumenischem Soll und tatsächlichem christlich-brüderlichem Haben heraus! Jedenfalls liegt schon im Titel von „Heilsgeschichte z w i s c h e n Ideologie und Prophetie", daß die Gemeinde Jesu Christi einen aus dem Dilemma eines unglücklichen Zwiespaltes herausführenden Weg zu gehen hat.

Bonn Werner Küppers

Autorität. Hrsg. v. Hans Joachim T ü r k. – Mainz: Grünewald 1973. 320 S. (Grünewald Materialbücher) DM 26.–

17 Autoren der verschiedensten Disziplinen befassen sich mit dem höchst aktuellen Thema, allerdings trotz mancher guter und diskussionswürdiger Gedanken, auf dem Niveau des „akademischen Mittelbaues". Der einzige Universitätsprofessor der Theologie (H. Mynarek) hat Professur und kirchlichen Glauben darangegeben. Wer sich über gewisse befähigte Nachwuchstheologen, die sich um das Problem der Autorität, und zwar gewöhnlich aus „linker" theologischer Sicht bemühen, ein Bild machen will, der greife zu diesem Buch. Es eignet sich auch für kritische Seminarübungen.

Das Ziel des Ganzen ist, die Grundlage zu schaffen für die Behandlung des Autoritätsproblems in der Erwachsenenbildung, im Unterricht und in der Predigt. Um ein Beispiel herauszugreifen: K.-W. Merks schreibt „zum moraltheologischen Anspruch kirchlicher Autorität" (239–252). Dabei geht er auf die „problematischen Momente" dieser Autorität ein und meint: „Eine Überwindung der Isolierung, in die die kirchliche Autorität so geraten ist, hätte daher zur ersten Voraussetzung eine entschiedene Abkehr von Gehorsam forderndem Befehl hin zum Überzeugen, vom formalen Autoritätsargument hin zum Sachargument, von dem her sich allein die empfundene Antithetik zwischen Autorität und einsichtiger Eigenentscheidung aufheben ließe. Dies bedeutete aber zugleich ein Eingehen auf die Bedeutungen einer jeden vernünftigen Argumentation, es bedeutete den Verzicht auf eine Sonderherstellung der kirchlichen Autorität im Prozeß sittlicher Normenfindung, sofern dann ein wie immer gearteter Freiraum gemeint wäre, in dem sie von vornherein kritischer Nachprüfung entzogen oder des argumentierenden Beweises enthoben wäre" (246). Hier wird die vom NT der Kirche übertragene Aufgabe und Bevollmächtigung völlig verkannt, ebenso verkannt, wie Richtiges und Falsches hier durcheinander gebracht werden. M. betont, was heute bei Neuerern mehr als sachlich richtig hervorgehoben wird, die „Rolle der kirchlichen Gemeinschaft" bei der Wahrheitsfindung. Diese Rolle wird jedoch im katholischen wie nicht-katholisch-christlichen Raum anerkannt, aber sehr verschieden bewertet. Was M. und andere hier oft bieten, entstammt einem nicht-katholischen Gemeindeverständnis.

Bochum Gustav Ermecke

Herausforderung und Kritik der Moraltheologie. Hrsg. v. Georg T e i c h t w e i e r u. Wilhelm D r e i e r. – Würzburg: Echter (1971). X, 413 S. Ln DM 39.–

Die beiden Herausgeber haben sich zum Ziel gesetzt, ein moraltheologisches Sachbuch vorzulegen, das einer breiteren Leserschaft fundierte Informationen über den Aktuellen Diskussionsstand innerhalb dieser Disziplin vermitteln soll. Dabei war offensichtlich weniger an die Durchführung eines gegenwärtig ohnehin fragwürdigen systematischen Ansatzes gedacht als an die Darbietung eines thematisch breit angelegten Spektrums von Einzelfragen, die jedoch durchgängig den Versuch unternimmt, die Moraltheologie nicht als „eine pädagogische Krücke für Unmündige, sondern (als) eine brauchbare Hilfe für eine Selbstverwirklichung" (Vorwort der Hg.) zu erweisen.

Der Sammelband enthält insgesamt – gegliedert in die vier Teile „Grundgegebenheiten und Grundlagen menschlicher Sittlichkeit" (1–148), „Biblische Fundierungen" (151–228), „Einsichten für eine personale Lebensgestaltung" (231–283) und „Bereiche sozialer Verantwortung" (287–400) – 19 Beiträge teilweise namhafter Autoren der Moraltheologie und anderer theologischer Fächer. Die Verfasser sind im einzelnen: L. Scheffczyk („Der Mensch als Berufener und Antwortender"), F. Scholz („Das Gewissen – Phänomen, Funktion und Entfaltung"), W. Heinen („Psychische Ursprünge sittlichen Agierens und Reagierens"), J. B. Lotz („Das Gute als Gegenstand des sittlichen Handelns"), A. Hertz („Normfindung und Normerkenntnis in der Moraltheologie"), B. Schüller („Die Bedeutung des natürlichen Sittengesetzes für den Christen"), J. Gründel („Überlegungen zum Wesen und zur Eigenart der Sünde"), J. Schreiner („Die bleibende Bedeutung der sittlichen Forderung des Alten Testaments"), J. Blank („Zum Problem ethischer Normen im Neuen Testament"), V. Eid („Die Verbindlichkeit der paulinischen Freiheitsbotschaft für die christliche Lebensgestaltung"), G. Greshake („Neue Ansätze zu einer Theologie der Hoffnung"), W. J. Revers („Manipulierbarkeit und Freiheit – Zur Kulturgeschichte der Persönlichkeit"), St. Pfürtner („Natürliche Menschlichkeit und christliches Ethos"), E. Biser („Glauben unter den Bedingungen der gegenwärtigen Welt"), J. Rief („Mitmenschlichkeit"), G. Teichtweier („Die menschliche Geschlechtlichkeit als Weg zum Mitmenschen"), W. Dreier („Der Wohlstand hochentwickelter Industriegesellschaften als moraltheologisches Problem"), R. Hauser („Ethik und Politik") und K. Hörmann („Friede ist möglich").

Die dargebotene Fülle von Aspekten moraltheologischer Fragestellungen – zumal sie nicht von allen Autoren mit derselben wünschenswerten Gründlichkeit und vor allem Aktualität abgehandelt wird – im Detail kritisch zu würdigen, kann der Rez. nicht als seine Aufgabe ansehen. Stattdessen soll der Entfaltung und den Konsequenzen der sich im Grundduktus des Bandes quasi wie ein „roter Faden" explizierenden i n n e r e n L o g i k gegenwärtiger moraltheologischer Fundierungsproblematik nachgegangen werden: der Frage nach dem Sinnbezug und der Struktur personaler Handlungssubjekte. Denn wenn der Titel des Sammelbandes im Verständnis der Herausgeber auch primär an die allseits bekannten, vielfältigen Probleme der Moralverkündigung anzuknüpfen scheint (Teichtweier, 337; Dreier, 361ff), so erweisen doch die hier aufgenommenen Analysen und Lösungsvorschläge den eigentlichen, sachlichen Problemkern der „Krise der Moral" als in derzeitiger katholischer Theologie eminent kontrovers interpretiert. Gegenwärtig geht es darum auch in der Diskussion von Fragen der Speziellen Moral, das betonen die Herausgeber zu Recht schon im Vorwort, gleichzeitig immer um die „Grundlagen und Grundvoraussetzungen einer theologischen Ethik" überhaupt.

Der Band setzt im Geiste neuerer Theologie konsequenterweise bei einer theologischen Besinnung über den Menschen als Handelnden an. In Vermeidung frührer normativistischer Engführungen entwickelt L. S c h e f f c z y k im Anschluß an Ebner und Buber ein spezifisch theologisches Verständnis der menschlichen Person, indem er den „Menschen als responsorisches Sein" (13ff) interpretiert, das sich in seinem Wesen und seinem Handeln in einen „Zirkel" eingeschlossen sieht, in dem „Gott der Anfang und das Ende der menschlichen ... Liebe bleibt" (18). Sittliches Tun richte sich so auf die „Synthese zwischen dem Absoluten und dem Relativen" (Lotz, 64) – das sittlich Gute und stellt sich als Ausdruck des Menschen als Person dar, der in geschichtlich bedingter, aber immer „gerichteter oder geordneter und folglich gebundener Freiheit" (Lotz, 67) so zu seiner Selbstverwirklichung finde. Dabei komme dem Gewissen besondere Bedeutung zu, das als „responsorisches" ... „die Einladungen und Winke des liebenden Vaters im Himmel" (Scholz, 37) aufnehme und auch unter entwicklungspsychologischen Aspekten als Indikator voller Menschwerdung angesehen werden dürfe.

Daß das individuelle Gewissen „äußere" Orientierungen benötigt, wird nicht in Frage gestellt. Deren Herkunft, Erkenntnis und Vermittlung bleibt jedoch umstritten. Eine Reihe der beteiligten Autoren geht offensichtlich von der fraglosen Existenz des „natürlichen Sittengesetzes" aus (z. B. Scholz, 42; Heinen, 63; Lotz, 83; Teichtweier, 338; Hauser, 370; Hörmann, 385) oder aber doch zumindest von einem normativ unmittelbar fruchtbaren Charakter von Offenbarungsaussagen (Eid, 194; Biser, 275). Beide Positionen sind mit den Ausführungen von Hertz, Schüller und Blank nicht vereinbar; ihrer Ansicht nach handelt es sich bei den

„Normen" des natürlichen Sittengesetzes und der Hl. Schrift lediglich um in ihrer historischen Herkunft nicht immer klar auszumachende Generalisierungen von Handlungsbewertungen und religiöse Indikative, deren Umsetzung im individuellen Handeln heute einer vorgeschalteten Vermittlung bedarf. An diesem Vermittlungsproblem scheiden sich die Geister, was gut verständlich ist, da es sich hierbei um nichts anderes als die auf die erkenntnistheoretische Ebene transponierte Grundfrage nach der Beziehung von Gott und Mensch, Gnade und Natur, Heil und Sünde selbst handelt. Die eher „traditionell" argumentierenden Autoren machen den spezifisch sittlichen Charakter menschlichen Handelns von seiner Bindung an ein (göttliches) Absolutum abhängig, dessen Ansprüche zwar geschichtlich vermittelt seien, aber gerade darin ein „Paradox" darstellten, „das bezüglich des menschlichen Sittlichen auszuhalten und auszutragen ist, ohne dabei in billige Verkürzungen nach der einen oder der anderen Seite zu fallen" (Lotz, 70). Woran solche Verkürzungen in concreto zu erkennen sind, wird nicht gesagt. Stattdessen wird offensichtlich teilweise unterstellt, die Zwecke und Mittel konkreter Handlungen seien als Güter (– im Sinne Husserls, Schelers und Nicolai Hartmanns –) einem gewissen ursprünglich – personalen „Wert-Fühlen" unmittelbar evident (Scholz, 29; Lotz, 84) bzw. müßten durch klare, autoritative Aussagen der Moraltheologie (Heinen, 47) oder des kirchlichen Lehramtes (Biser, 275) den handelnden Individuen immer wieder vor Augen gestellt werden. Es entsteht schließlich der Eindruck, daß die heute immer kritischer werdende Beurteilung tradierter Normbestände katholischer Moral pauschal als Produkt psychischer „Entwicklungsrückstände" (Heinen, 63), mangelnder Einsicht in „Grundstrukturen" (Lotz, 84) oder als Haltung „antiphilosophischer Wissenschaftler" (Revers, 232; Teichtweier, 327) angesehen wird.

Andere Verfasser problematisieren die Vermittlungsfrage auf einer individuellen Ebene: B. Schüllers Versuch, das natürliche Sittengesetz von seiner Bindung an die positive Selbstoffenbarung Gottes abzukoppeln (108. 125) und formalistisch – unter Zuhilfenahme eines zudem empirisch nicht verifizierbaren Vernunftsbegriffs – Werte und Motivationen auseinanderzutrennen (113), impliziert letztlich ebenso eine abstrakt-individualistische Handlungskonzeption wie die Forderung St. Pfürtners, „bei aller Wertung sollte der wichtigste Gesichtspunkt für uns sein, ob der andere aus sittlicher Verantwortung seine Position einnimmt" (268). Unter solchen Voraussetzungen muß man entweder jede Wertung gelten lassen oder aber, wie die Vertreter der oben geschilderten „traditionellen" Position, im konkreten Fall rein dezisionistisch auf Aussagen der Lehre vom natürlichen Sittengesetz zurückgreifen (so z. B. Teichtweier, 328).

Eine echte Alternative scheinen auf den ersten Blick A. Hertz, J. Gründel, J. Blank und G. Greshake anzubieten: Hertz weist zutreffend darauf hin, daß der spätscholastische Naturbegriff vom „Menschen an sich" (102) spreche, für den „Geschichtlichkeit immer nur ein Akzidens ist, das zur metaphysischen Natur des Menschen, wie schon der Terminus sagt, hinzukommt" (102). An seine Stelle sollten Überlegungen über sittliche „Qualifikationen" (87) aus AT und NT treten – J. Blank spricht von „Modellen" (183) –, die, verbunden mit einer empirisch-wissenschaftlichen „Phänomenologie der Sittlichkeit" (103) normative Zielbestimmungen seitens der Moraltheologie ermöglichten. Wie Hertz hält auch J. Gründel die Angewiesenheit auf gesellschaftliche Normen als Artefakte des Menschen für die Sittlichkeit konstitutiv (141f), Normen, die selbst wiederum Gegenstand menschlichen Handelns werden müßten. J. Blanks ausgezeichneter Beitrag sichert diese Betrachtungsweise aus der Sicht des NT vollständig ab und macht außerdem auf einen wesentlichen Tatbestand aufmerksam, daß nämlich die neuzeitliche Diskussion um den Normbegriff den für mittelalterliches Denken typischen „äußerlichen Ordnungsbegriff" der ratio divina hinter sich lasse und einem qualitativ anderen „setzenden Denken" (173) angehöre. G. Greshake führt diesen Gedanken im Anschluß an die „Politische Theologie" von J. B. Metz und die „Theologie der Hoffnung" Moltmanns dezidiert und präzise weiter: Das Fundierungsverhältnis von „esse" und „agere" sei umzukehren (221) und eine „neues Paradigma der Transzendenz" zu entwickeln (225). Der Gott des Ursprungs müsse zu dem der Zukunft werden, die Grundhaltung der Sittlichkeit bestehe nicht mehr im Hören (Gehorsam), sondern im Hoffen.

Hier scheint sich ein Hiatus zwischen den beiden im vorliegenden Sammelband repräsentatierten theologischen Richtungen aufzutun: Greshakes Verständnis des Menschen als autonomes Handlungssubjekt, dem in der Heilsgeschichte eine – eschatologisch relativierte – Herrscherrolle zukomme, gilt Scheffczyk (21f) und Biser (269) – und sicher nicht nur ihnen – als „Kryptokommunismus" und unzulässige „Sakralisierung der Weltzuwendung". Diese gegensätzlichen, miteinander unvereinbar scheinenden Positionen klar abzugrenzen und zu präzisieren, haben die Beiträge des Sammelbandes nicht vermocht.

Lediglich der leider in der Folgezeit zu wenig beachtete, ausgezeichnete Artikel von J. Rief („Mitmenschlichkeit") führt in subtilen Überlegungen diese Frage einer Klärung näher. In der Kritik an W. van der Marcks autonom-menschlicher Ethik versucht er den Nachweis zu erbringen, daß ein auch „rein soziologisch" interpretierbarer Intersubjektivitätsbegrif der „sitlichen Tat schlechthin" (314) nicht mehr gerecht werden könne. Denn im „Menschsein Jesu als eines Seins für Gott" (310) stelle sich die „Frage des Sittlichen angesichts der Grenze des Menschen im Menschen" (310) viel radikaler und ursprünglicher. „Die ursprüngliche Frage ‚Was soll ich tun?' unterwirft auch die Intersubjektivität dem Anspruch dieser Frage, drängt also von der horizontalen Ebene zur vertikalen Linie" (315). Rief folgert daraus, daß jede einseitig politisch orientierte Motivierung sittlichen Handelns „nicht nur das Verhältnis des einzelnen zur Gesellschaft, sondern auch die Grundhaltung des Glaubenden gegenüber dem Anspruch des sich offenbarenden Gottes negativ beeinflußt" (317). Die Entprivatisierung des Verhältnisses Gott – Mensch bedeute letztlich seine Zerstörung.

Diese mit sonst selten anzutreffender Klarheit ausgesprochene These – die nach Auffassung des Rez. konsequente Zusammenfassung der Thematik des vorliegenden Werkes – fordert jedoch zu einer kritischen Stellungnahme heraus, zu der an dieser Stelle nur einige Vorbemerkungen angebracht werden können. Rief bemerkt z. B. nicht, daß auch auf diese „Privatisierungs-These" der von ihm selbst gegenüber Metz durchaus zu Recht erhobene Vorwurf eines gefährlichen „Spieles mit Worthülsen" (318) zurückfällt, wie eine Reihe der Beiträge des Sammelbandes gezeigt haben. Sie postuliert apriori Handlungsverzichte des Menschen, ohne die Grenzen sittlichen Handelns im empirischen Bereich angeben, geschweige denn begründen zu können. Diese mehr geahnte denn klar gesehene Schwierigkeit führt zur Hypostasierung personalistischer Handlungstheorie in der Propagierung der „Entscheidung", die letztlich – rein innerlich, ausschließlich im „Wert-Fühlen" verankert – nur noch auf den unsagbaren letzten Ursprung der transzendentalen „Person an sich", Gott, zurückgeführt werden kann. Der Versuch, die Theonomie sittlichen Handelns personalistisch zu deuten, führt auf diese Weise mit innerer Notwendigkeit zur prinzipiellen Nivellierung des „Inhalts" menschlichen Handelns. B. Schüller gibt das auch unumwunden zu: alles nur „kategoriale" Handeln, das fälschlich mit dem Material der Handlungen identifiziert wird, sei als „indifferent, als gleichgültig" (125) zu beurteilen. Ist man sich nicht der Tatsache bewußt, damit die zentrale Anklage neuzeitlicher Ideologiekritik an der christlichen Moral voll zu bestätigen? Offensichtlich nicht, denn diese Kritik fand in den Sammelband, obwohl er doch durch seinen Titel derartige Erwartungen wecken muß, keinen Eingang, wenn man von wenigen pauschalen Erwähnungen absieht (z. B. Greshake, 208; Rief, 289).

Unter einem zweiten Aspekt scheint der vorgelegte Entwurf einer „personalistischen Ethik" in eine noch tiefere Aporie hineinzuführen, die er allerdings mit einer „negativ-kritischen Theologie" weithin teilt: Wenn es das sittliche Handeln des Christen wirklich mit dem empirischen Menschen zu tun haben soll – und heutige Christologie erzwingt diese Parteinahme förmlich –, bedarf der Moraltheologe einer hinreichenden Kenntnis dieses Menschen und seiner realen Lebensbedingungen. Moderne Anthropologie, die er hier zu Rate ziehen muß, läßt aber aus erkenntnistheoretischen Gründen keine Arbeitsteilung zwischen „normativen" und „empirischen" Wissenschaften mehr zu, wie sie von einer Reihe der Autoren des Bandes unkritisch vorausgesetzt worden zu sein scheint (z. B. Hertz, 100; Schüller, 129; Greshake, 227 u. a.). Für die Analyse der Intersubjektivität bedeutet dies, daß die Moraltheologie künftig die Momente des normativen Charakters menschlicher Interaktionen und des Wandels der zwischenmenschlichen Verhaltensweisen und ihrer Deutungen in den terminologischen Bezugsrahmen ihrer Handlungstheorie als konstitutive Elemente integrieren muß – ein Postulat, das wahrscheinlich sogar die völlige Abkehr von der tradierten, apriorisch „statisch-individuellen", substantialistischen Essential-Logik und die theologisch abgesicherte Erarbeitung einer geschichtlichen, struktural-funktionalen Logik erforderlich macht. Dazu dienliche Ansätze soziokultureller Evolutionstheorien in der Form von Handlungstheorien werden derzeitig in der Soziologie diskutiert.

Die Forderung nach einer neuen Handlungstheorie läßt sich auch unmittelbar vom „Wesen" des Menschen herleiten. Er kann nur handeln, wenn er des Erfolges seines Verhaltens mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit sicher sein darf. Soziale Normen schaffen diese „natur-notwendige" Sicherheit. (Eine der katholischen Tradition überdies fremde, tendenziell anomistische Geringschätzung dieser Normen verfehlt von daher auch die anthropologischen Grundgegebenheiten des Menschen; vgl. dagegen Gründel, 144; Eid, 190). Der Mensch muß also wissen dürfen, unter welchen Um-

ständen er selbst schuldig wird und wann die Handlung und ihre Folgen „Anderen", d. h. besonders gesellschaftlichen Strukturen zuzurechnen sind. Dieses Problem als unter den Bedingungen der Komplexität moderner Gesellschaften für von der Moraltheologie oft nicht lösbar zu erklären (Gründel, 141; Hörmann, 388f), bedeutet letztlich, daß entweder die psychische Destruktion der Persönlichkeit vieler Christen in Kauf genommen oder aber, daß stillschweigend vorausgesetzt wird, daß diese Normen – oft ohne Begründung und auf jeden Fall ohne Rekurs auf Gott – von der Gesellschaft selbst und d. h. faktisch: von Herrschenden in der Gesellschaft gesetzt werden. Diese Art von Selbstmächtigkeit des Menschen aber in Frage zu stellen, bleibt Aufgabe jeder christlichen Besinnung auf das sittliche Handeln unter der Heilszusage Gottes.

Eine weitergehende Thematisierung dieser tatsächlich zentralen Problemstellung heutiger Moraltheologie hätte den Wert des vorliegenden Sachbuches noch wesentlich erhöht. Aber auch in Absehung von diesem deutlich spürbaren Mangel, der jedoch nicht den Herausgebern angelastet werden darf, da er die allgemeine Lage gegenwärtiger theologischer Ethik kennzeichnet, muß Teichtweier und Dreier bescheinigt werden, daß sie den in den beiden vergangenen Jahrzehnten in der Moraltheologie erreichten Diskussionsstand in repräsentativer Weise wiedergegeben haben, wobei die fächerübergreifende Zusammenarbeit von Theologen verschiedener Disziplinen besonderes Lob und auch Nachahmung verdient. Dies ist um so mehr zu unterstreichen, als an dieser Stelle zahlreiche Einzelleistungen des Sachbuches unberücksichtigt bleiben mußten.

Es bleibt abschließend zu bemerken, daß sowohl die für die Darstellung der Beiträge gewählte Form wie die Ausstattung des Bandes, insbesondere das sehr gute, ausführliche Namens- und Sachregister (401–413), den Bedürfnissen des Lesers sehr entgegenkommen. Gerade deshalb ist das Fehlen der Zusammenfassungen in mehreren Artikeln, die recht überflüssige Angabe der Sterbedaten bedeutender Philosophen (Scholz, 25) bzw. die Datierung der beiden Weltkriege (Heinen, 46), sowie ein gravierender Druckfehler in der Inhaltsübersicht (– der Titel des III. Teils wurde mit dem des IV. Teils verwechselt, der IV. Teil wird überhaupt nicht angekündigt) recht bedauerlich. Unerhebliche Fehler schließlich liegen noch in der falschen Übersetzung des niederländischen Begriffs „ambtsbediening" („Amtsbedienung" statt: Amtsführung, Amtsdienst – Scheffczyk, 23, Anm. 40) und in der irrtümlichen Angabe der Anm. 46 auf S. 226 (statt: S. 225) vor; vergessen wurde auch anzumerken, daß der Beitrag J. Blanks erstmalig in Concilium 3 (1967), 356–362 veröffentlicht wurde.

Freiburg i. Br. H. Oberhem / B. Stoeckle

Kramer, Hans: **Die sittliche Vorentscheidung.** Ihre Funktion und ihre Bedeutung in der Moraltheologie. – Würzburg: Echter (1970). 200 S. br. DM 28.–

Das vorliegende Werk wurde als moraltheologische Dissertation von der theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Br. angenommen. Es bemüht sich darum, das konkrete sittliche Verhalten des Menschen in seiner Abhängigkeit von „lebensgeschichtlich früheren oder in der Tiefe geschehenden Selbstbestimmungen" (9) aufzuhellen und damit einen Beitrag zu leisten zur Klärung des Sachverhaltes, den die Tradition mit „actus humanus" beschreibt.

Zunächst gibt der Autor einen Überblick über historische Anknüpfungspunkte und gegenwärtige Diskussionsbeiträge zum Problem einer sittlichen Vorentscheidung (VE), die abgehoben wird von einer totalen „Grundentscheidung", wie sie etwa von J. Maritain vertreten wurde.

Im Hauptteil wird die VE als verantwortliche Steuerung des personalen Verhaltens dargestellt (41f). Es werden die Vorgegebenheiten für die VE untersucht: der Mensch sieht sich vor einer Vielheit von Werten zu einer individuellen Entscheidung genötigt, durch die er sich an ideale Ziele bindet, was freilich – entsprechend der antizipatorischen Dynamik des Psychischen – oft nur in einem anfänglichen Erkennen und Wollen geschieht. Im Vollzug erscheint die Person sowohl als Urheber wie auch als Objekt der VE (55f), von der sie ein „intimes Mitwissen" besitzt (65f). Sodann werden verschiedene Arten der VE (71f) und ihre Folgen (79f) sowie die Möglichkeit des Umschlagens einer VE (110f) untersucht. Schließlich wird die VE als vollmenschliches Tun beschrieben (114f) und eine erste Zusammenfassung (118) gegeben.

In einem weiteren Kapitel wird die VE interpretiert als Steuerungsfunktion des emotionalen Mittenbereiches (120f), wobei der Autor vor allem auf die Schichttheorie E. Rothackers und das Strukturbild A. Vetters zurückgreift. Dem Zusammenhang von Vorbild und Vorentscheidung wird ein eigener Abschnitt gewidmet (133f).

Im letzten Teil des Buches wird schließlich nach der Bedeutung der Lehre von der VE für die Moraltheologie gefragt (146ff). Es wird zunächst auf Ansatzpunkte in der traditionellen Moraltheologie – etwa in der Lehre von den Haupt- und Wurzelsünden oder vom schuldhaften Nichtwissen – verwiesen, um dann einige Folgerungen für die Sicht- und Arbeitsweise der Moraltheologie aufgrund der Erkenntnisse über die VE zu ziehen. (175ff) Quellen- und Literaturangabe sowie Autorenregister und Stichwortverzeichnis sind angefügt.

Das vorliegende Buch befaßt sich mit einer Fragestellung, die ohne Zweifel sehr aktuell ist. Während nämlich die Moraltheologie der Vergangenheit (vor allem seit dem Tridentinum) vorwiegend den objektiven Elementen der Sittlichkeit ihre Aufmerksamkeit widmete, ist in den letzten Jahrzehnten das handelnde Subjekt selbst in den Mittelpunkt des Interesses gerückt. Dazu haben nicht zuletzt die Erkenntnisse der Human- und Sozialwissenschaften beigetragen. Sie machten nämlich deutlich, daß menschliches Handeln – auch und gerade dann, wenn es die Dimension des Sittlichen erreicht – keineswegs punktuell und isoliert gesehen werden darf, sondern eine oft kaum durchschaubare Komplexität von Faktoren darstellt. Was auf den ersten Blick wie eine sittliche Entscheidung aussieht, erweist sich bei näherem Zusehen nicht selten als Produkt soziologischer und psychologischer Konstellationen: die Entscheidung war gewissermaßen vorprogrammiert.

Damit wird durchaus nicht ein totalter Determinismus behauptet. Aber nur Naivität kann annehmen, jede sittliche Entscheidung ereigne sich in ursprünglicher und bedingungsloser Freiheit in dem Augenblick, in dem sie zu treffen ist. Sehr vieles, wenn nicht das meiste, ist zu diesem Zeitpunkt schon geschehen.

Und genau hier setzt K.s Untersuchung an. Mit Hilfe psychologischer Forschungsergebnisse und anthropologischer Reflexion versucht er, sich an jenem Punkt heranzutasten, an dem die späteren sittlichen Stellungnahmen vorentschieden werden. Dies ist ein überaus schwieriges und sicher verdienstvolles Unterfangen. Zumal er sich darum bemüht, seine Aussagen möglichst breit humanwissenschaftlich zu untermauern. Für das Verständnis und die Beurteilung des sittlichen Aktes eröffnen sich dabei wichtige und interessante Perspektiven.

Wenn dabei dennoch mancherlei Fragen und Wünsche offen bleiben, dann dürfte es vor allem an dem sehr diffizilen Gegenstand selbst liegen. So bleibt z. B. die Abgrenzung zwischen einer Vor-entscheidung und der eigentlichen Entscheidung unklar. Wenn K. sagt: „Die eigentlich menschlichen Akte ..., die actus humani, sind entweder selbst Vorentscheidungen ... oder leiten sich aus den Vorentscheidungen her" (114), dann entsteht der Eindruck, als käme den späteren Entscheidungen kein sonderliches Gewicht mehr zu. Überhaupt könnte man zuweilen meinen, der Autor sei derart von seinem Thema fasziniert, daß er die Vorentscheidungen zum eigentlichen Ort des sittlichen Handelns machen möchte. Wenn ausdrücklich gesagt wird, daß es sich „bei der Vorentscheidung um eine echte Entscheidung der Person handelt und nicht um eine Vorstufe personaler Entscheidung" (60), dann entsteht unwillkürlich die Frage: warum wird dieser Vorgang noch Vor-entscheidung genannt? Problematisch erscheint auch die These Kramers, „daß nur jenes Verhalten als personal anzusehen ist, in dem eine Haltung in der Steuerungsmitte eingenommen wird, d. i. eine Vorentscheidung gefällt wird oder aber Agieren und Reagieren des Menschen unter dem steuernden Einfluß der Mitteninstanz, die sich selbst in Vorentscheidungen orientiert hat, stehen" (132). Ob dabei nicht ein psychologisches Strukturmodell (hier von A. Vetter) zu einfach, fast ein wenig mechanistisch auf die Ebene der Ethik übertragen wird?

Kurz angemerkt sei noch ein Bedauern: Wenn schon der Autor aus der Scholastik nicht wenige Hinweise auf die Existenz und die Bedeutung einer sittlichen VE anführt, dann sollte auch die thomasische Lehre vom „appetitus rectus" als Norm des Praktisch-Wahren nicht fehlen.

Die offengebliebenen Fragen scheinen dem Rezensenten den Wert des Buches nicht zu mindern: sie können im Gegenteil den Leser anregen, sich noch weiter mit diesem Gegenstand auseinanderzusetzen.

Mainz Heribert Gauly

Schmitz, Philipp S. J.: **Die Armut in der Welt als Frage an die Sozialethik.** – Frankfurt am Main: Josef Knecht 1973. 93 S. (Beiträge zur praktischen Theologie) Ppb. DM 9.80

„Mein Nächster ist nicht der, den ich zu meinem Nächsten mache, sondern der unter die Räuber gefallen ist und arm und zerschunden am Wegrand liegt. – Auf einer Reise durch Indien ist

mir diese Wahrheit zum verwirrenden Eindruck und zur Infragestellung eigener Gedanken zur christlichen Sozialethik geworden. Vor den Armen in Kalkutta und Bombay erlebte ich wie nie zuvor das moralische Dilemma, in dem wir alle stehen" (Vorwort). Mit Recht geht der Vf. von der unmittelbar erlebten und unausweichlich nach ethischer und praktischer Bewältigung rufenden sozialen Wirklichkeit aus. Aus der speziellen Sozialethik behandelt er die Probleme, welche vor allem Paul VI. in „Populorum Progressio" und vorher das Vat. II herausgestellt haben. So wichtig es ist, die konkreten sittlichen Aufgaben einzelner Lebensbereiche im Raume des sittlichen Gesamtlebensbereiches herauszustellen – andere Teilbereiche sind z. B. die Not von Ehe und Familie heute oder die wachsende Vergesellschaftung (vgl. MM 59ff) der Menschen oder das Problem von Feiheit und Bindung in der technokratischen Leistungsgesellschaft mit ihren Implikationen und Folgen u. a. –, und so wenig eine Analyse einzelner sittlicher Akte nach den fontes moralitates: Objekt, Umständen und Zweck allein ausreicht – wir haben in Mausbach-Ermecke, Katholische Moraltheologie III (1961) vorgeschlagen, mehr als bisher die Aktgefüge als Handlungseinheiten zu untersuchen –, so problematisch müssen wir doch die Ausführungen des Vf.s nennen. Außer seiner schwer zugänglichen und verständlichen Terminologie möchten wir bei aller Anerkennung des von Sch. Gebotenen einige speziell sozialethische Ansatzpunkte kritisch herausstellen:

1. Es ist u. E. nicht richtig zu sagen: „In dem Begriff Armut wird auf allen drei Stufen der Normfindung [die selbst wenig klar und verständlich herausgestellt werden, Ermecke] eine adäquate Erfassung des Humanum ins Auge gefaßt. Darin liegt die Berechtigung unseres Vorgehens, auf diesem Wege die Normen zu bestimmen. Die Sozialethik kann sich für jeden ihrer Frage der Armut als Perspektive bedienen. Mit ihr bekommt sie die Realität voll in den Griff; ohne den Armen entbehrte sie des Leitbildes und des Maßes der Gerechtigkeit" (64). Ähnlich (42): „Es ist nun unsere Behauptung, daß in unserer Zeit die erste sittliche Orientierung unter der Chiffre der Armut begriffen werden kann. Es gibt keinen anderen Weg, die Gesamtheit und Dringlichkeit der Realität zu fassen." Welche Verengung des sozialethischen Blickes als Folge der Vereinseitigung der sozialen Wirklichkeit!

2. Nicht richtig ist es zu sagen: „Nach dem Versuch, mit dem Begriff ‚Vorliebe für das Gewöhnliche' den Gesamtkomplex des Sittlichen zu beschreiben, bliebe noch zu zeigen, daß die damit gemeinte Wirklichkeit das Wesen jedes sittlichen Grundaktes – werde er nun Freiheit, Liebe oder Zeugnis für die Wahrheit genannt – ausmacht" (91). Das „Gewöhnliche" mag sich auf ein soziologisch erfaßbares „mittleres Ethos" beziehen, trifft aber nicht den Sinn des Ethos insgesamt und noch weniger des christlichen Ethos.

3. Vf. spricht immer wieder von „der Neugestaltung der theologischen Ethik", in der „zahlreiche Begriffe einen anderen Stellenwert erhalten" (84). Und er meint, „so scheinen die Zeiten vorbei zu sein, in denen moralische Prinzipien unkritisch angenommen werden" (ebd.). Die traditionellen Ethiken, die christlich-philosophische und die theologische Ethik (= „Moraltheologie" als Glaubenswissenschaft) brauchen sich ihrer Begründungen aus Begriffen und Prinzipien nicht zu schämen, auch wenn sie heute mehr aus modischen denn aus sachlichen Gründen verächtlich beiseite geschoben oder ganz mit Stillschweigen übergangen werden.

4. So richtig ist es, daß „die ethische Reflexion wieder verstärkt beim sittlichen Grundakt, d. h. bei der allen einzelnen sittlichen Akten zugrundeliegenden Vor- und Grundentscheidung ansetzen" muß (84), so kann der sittliche Akt immer nur als Aktualisierung des sittlich Handelnden und nicht bloß aus der Aktanalyse verstanden werden. Alle philosophische Ethik, auch alle Moraltheologie, bauen auf dem Axiom auf: agere sequitur esse. Die Interpretation des esse ist, wie bei anderen, so auch bei Sch., vor allem geschichtlich-soziologisch-existenzialistisch-historisch verstanden und nicht letztlich metaphysisch-ontologisch. Und das führt in die Irre.

5. Zu korrigieren ist auch die Auffassung, „Gewalt ist ein sittlicher Begriff, wenn man sie als das Medium versteht, in dem sich der Mensch darstellt und objektiviert". Gewalt ist ein sachlicher und ethisch zunächst indifferenter Beziehungsbegriff. Sittlich relevant wird Gewalt vor allem in dem, was Ethik und Moraltheologie von ihr im Bezug auf die Ziele und die „Umstände" ihrer Anwendung ausmachen.

6. Zu bezweifeln ist die Aussage: „Einigkeit besteht zunächst nur darin, daß die Methode der Normfindung neu begründet werden muß" (38). Man sieht sich vergeblich bei Sch. und anderen, die das herausstellen, danach um, was sie gegen die bisherige, vor allem moraltheologische Normfindung an überzeugender Kritik vorzubringen haben.

Geht es um philosophisch-ethische Normfindung, dann muß Ethik verstanden werden als normative Anthropologie: Metaphysis in Physis. Geht es aber um moraltheologische Normfindung, dann ist auszugehen von der in der Lehre der Kirche begründeten christlichen Anthropologie: vom In-Christo-Esse. – Es ist nicht klar, ob Sch. auch noch meint, wenn er schreibt (35, Anm. 12): „An dieser Stelle müßte man Stellung nehmen zu dem häufig diskutierten Problem des christlichen Beitrags, der nur in der Motivation bestehen kann. Inhaltlich neue, d. h. christliche Normen, Gebote, kann es nach der gemachten Unterscheidung nicht geben."

Diese auch bei anderen zu findende Behauptung ist auch bei Sch. völlig unbewiesen. Leider geht er auf unsere mehrfachen Widerlegungen solcher Thesen in ThGl, Catholica, MThZ und Th. Rv. nicht ein. Manche übersehen die Tatsache, daß ohne jeden Zweifel christliches Sein und Leben und damit auch christliche Sittlichkeit in den übernatürlichen Tugenden: in Glaube, Hoffnung und Liebe als verschiedene Weisen der Teilhabe am Leben Christi gründen und nicht bloß neue Formen von Motivation abgeben, sondern auch neue Inhalte aufgeben. Vom Gebot der Nachfolge Christi her, in dem alle „neuen Gebote" der Gottes- und Nächstenliebe als Teilhabe an der in Christus menschgewordenen Gottesliebe durch den Heiligen Geist seinshaft begründet sind, wird doch widerlegt, was Sch. und andere immer wieder als unbewiesene und der ganzen ntl. Offenbarung und der Lehre der Kirche widersprechende Thesen aufstellen: Es gebe keine inhaltlich neuen Gebote im NT, sondern nur die Bestätigung dessen, was wir auch ohne ntl. Offenbarung auf rational-philosophischer Weise immer schon wüßten. Im übrigen scheinen jener Ansicht von Sch. auch seine Ausführungen z. B. auf den Seiten 65, 66, 67, 76, 81 zu widersprechen.

7. Wenn Sch. eine christliche, und das heißt doch wohl per se eine theologische Sozialethik begründen will, dann fehlt bei ihm die Berücksichtigung des Lehramtes der Kirche, welches für die gesamte Theologie, also auch für die Moraltheologie, erste verbindliche Glaubensregel ist. Wenn aber Sch. nur eine philosophische Sozialethik bieten will, fehlt es an der zu ihrer Begründung notwendigen sozialphilosophischen Metaphysik. Sie kann nicht durch noch so sympathische psychologische und noch so geistvolle soziologische Aktanalysen ersetzt werden.

Unsere Bedenken gegen das hier zu besprechende Buch von Sch., die sich noch verstärken, wenn wir an die schwer verständliche und im Ergebnis unklare Schrift desselben Verfassers „Der christliche Beitrag zu einer Sexualmoral", Mainz 1972, denken, werden vor allem getragen durch das in viel klarerem Stil verfaßte Werk von Sch.: „Die Wirklichkeit fassen. Zur ‚induktiven' Normfindung einer ‚neuen Moral'", Frankfurt am Main 1972. Gehen wir fehl, wenn wir auch die Denkrichtung von Sch. mit seinen in dieser Arbeit (110) formulierten Worten so kennzeichnen: „... die im sittlichen Akt liegende Spannung von beobachtbaren empirischen Details und der Ganzheit, die das Wesen des Menschen mit seiner Entwicklung vertritt, von der Empirie her zu lösen" versuchen?

Es kommt uns vor allem darauf an zu fragen, ob das in mancher Soziologie dominierende Interaktionensystem – welches ohne ausreichende Berücksichtigung desjenigen und derjenigen, welche in Aktion miteinander stehen, allein vom sozialen Inter-Agieren das Gesellschaftliche deuten will – bei Sch. eine ethische Korrespondenz gefunden hat. Tun wir ihm Unrecht, wenn wir ihm Aktionismus (= ausschließliche oder zu einseitige bloße Aktanalyse) und Soziologismus (= ausschließliche oder zu einseitige Berücksichtigung geschichtlich wandelbarer sozialer Tatsachen) unterstellen und seine Arbeit eher der Pastoraltheologie und der Sozialpolitik als der von ihm erstrebten und der der sittlichen Normierung folgenden Sachnormierung praktischen Handelns zuweisen?

Bochum Gustav Ermecke

Mattai, Giuseppe: **Morale Politica.** – Bologna: Edizioni Dehoniane (1971). 283 S. (Corso di Teologia Morale. Morale speciale. Bd 2) br. Lit. 2800

Mit modernen, auf dem gegenwärtigen Stand der Forschung befindlichen, lehrbuchmäßigen Handbüchern zu Spezialfragen oder Spezialgebieten der Ethik (Sozialethik, Politische Ethik, Wirtschaftsethik usw.) sind wir z. Z. nicht gesegnet. Aufsätze, Readers und Gelegenheitsschriften beherrschen das Feld, ganz abgesehen davon, daß soziologische und politologische Veröffentlichungen die ethischen in den Hintergrund gedrängt haben.

Das Buch von Mattai ist bewußt als Lehrbuch konzipiert, und zwar als Lehrbuch auf der Grundlage der chrsitlichen Tradition politischer Ethik unter Berücksichtigung der Phänomenologie des Politischen, wie sie von den modernen Humanwissenschaften und von der Rechtswissenschaft erhoben wird. Dieser Intention entspricht der lehrbuchmäßige Ausbau des Buches in fünf Teilen.

Teil I befaßt sich mit der „Phänomenolgie des Politischen" (S. 13ff), Teil II mit dem Verhältnis von „Vernunft und Glaube vor dem politischen Phänomen" (S. 55ff), wobei aus der Heiligen Schrift, aus den Kirchenvätern, aus dem kirchlichen Lehramt und aus gegenwärtigen theologischen Überlegungen argumentiert wird; Teil III fragt nach den „Strukturen der politischen Gemeinschaft" (S. 109ff), Teil IV nach den

„Personen und Gruppen in der politischen Gemeinschaft" (S. 189ff), indem nach den Bürgerrechten und -pflichten, nach der Position der intermediären Gruppen (Korporationen) und nach dem Widerstandsrecht gefragt wird; Teil V endlich wendet sich dem Verhältnis von „politischer Gemeinschaft und Kirche" zu (S. 243ff).

Der Vorzug des Buches liegt einmal in der klaren systematischen Gliederung des Stoffes, zum anderen darin, daß das traditionelle Gedankengut der christlichen politischen Ethik in stärkerem Umfang in den Kontext neuerer soziologischer und politologischer Literatur eingearbeitet wird, als man das sonst in von Theologen stammenden Erörterungen anzutreffen pflegt.

Es wird eine ziemliche Fülle von Literatur verarbeitet bzw. wenigstens für das Weiterstudium zitiert. Allerdings ist die Auswahl teils einseitig, teils etwas zu stark rückwärts gewandt und veraltet. Eine Auseinandersetzung mit der kritischen Theorie dürfte in einem modernen Lehrbuch der politischen Ethik nicht ganz unterbleiben. Außerhalb Italiens dürfte das Buch daher, auch wenn es übersetzt würde, wohl kaum Chancen haben. Die Richtung, in die lehrbuchmäßige Veröffentlichungen zur politischen Ethik heute zu gehen hätten, wird wohl eher durch Marcel Redings „Politische Ethik. Eine Einführung", Verlag Rombach, Freiburg i. Br., angedeutet.

Münster/Westf. Wilhelm Weber

Wagner, Georg: **Der Ursprung der Chrysostomusliturgie.** – Münster: Aschendorff (1973). VIII, 138 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen Heft 59) kart. DM 28.–

Der vorliegenden Arbeit gelingt es, ein Stück jener Forschungslücke zu schließen, die nach den bedeutenden Untersuchungen von H. Engberding (Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie, Münster 1931) und B. Capelle (Les liturgies „basiliennes" et saint Basile, Löwen 1960) zur Entstehung und Redaktionsgeschichte der byzantinischen Basileios-Anaphora gerade für die Frühgeschichte der Chrysostomos-Anaphora und der in der byzantinischen Liturgie ihr zugeordneten Priestergebete um so deutlicher in Erscheinung trat. Während der theologisch-redaktionelle Anteil des hl. Basileios am Text des nach ihm benannten Hochgebets seit Engberding und Capelle aufgrund umfassender Textvergleiche und in Übereinstimmung mit äußeren historischen Zeugnissen als erwiesen galt, neigte die patristische und liturgiewissenschaftliche Forschung bezüglich der Zuweisung der Chrysostomos-Anaphora wegen des Fehlens einer direkten äußeren Bezeugung noch im 6.–7. Jh. und deren mißverständlich fragmentarischer Form selbst in den hs. überlieferten liturgischen Texten des 8. Jh.s zu einer recht skeptischen Einschätzung einer möglichen Verfasserschaft des großen Bischofs von Konstantinopel.

Sehr einseitig allerdings stellt der Vf. den Stand der bisherigen Forschung dar, wenn er (1) die „opinio communis der heutigen Patrologen und Liturgiker" auf die Formel bringt: „Unecht ist die sogen. Chrysostomusliturgie" und speziell auf A. Raes (L'authenticité de la liturgie byzantine de s. Jean Chrysostome: OrChrP 24, 1958, 5–16), der vor allem die frühen Quellen für eine äußere Authentizitätsbezeugung sichtet, verweist, unerwähnt dagegen z. B. O. Heiming, den jetzigen Herausgeber seiner Arbeit in den Liturgiewissenschaftlichen Quellen und Forschungen läßt, der in seiner Raes-Rezension (ALW 7, 1961, 253) bei Würdigung der skizzierten Quellenlage doch die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit dafür geltend macht, daß Chrysostomos schon jene Anaphora gekannt und benutzt habe, die später seinen Namen erhielt (– vgl. meine damalige Heiming zustimmende Darlegung des Forschungsstandes in: Die byzantinische Liturgie . . . , Freiburg 1964, 28).

Im ersten Teil: „Vorfragen" (1–10) geht der Vf. auf die äußere Quellenlage im 6.–7. Jh. ein und stellt fest, daß die Nichterwähnung einer Anaphora des Chrysostomos in den bekannten einschlägigen Stellen des Leontios von Byzanz (543/4) und des Trullanum (692) wegen der speziellen Zielrichtung dieser Aussagen kein argumentume silentio gegen die Existenz des liturgischen Textes selbst, oder auch nur gegen eine vorhandene Zuweisungstradition an Chrysostomos erlaubt. Allzu schnell jedoch – selbst angesichts seiner späteren Argumente für eine schon im 6. Jh. auftretende Zuweisungstradition (29ff) – bestreitet der Vf. jede Wahrscheinlichkeit eines genetischen Zusammenhanges zwischen der von Leontios für Kilikien vorausgesetzten und als „Anaphora der Apostel" bezeichneten und der byzantinischen des Chrysostomos, wobei der bisherigen Forschung (anhand von weniger glücklichen Stellen bei Schermann, de Meester, Khouri-Sarkis u. a.) unterstellt wird (9), sie setze für einen solchen Zusammenhang das von Leontios Bezeugte einfachhin auch für Konstantinopel voraus. Nun beruhen freilich die diesbezüglichen Argumente seit Baumstark und Engberding (Die syrische Anaphora der Zwölf Apostel und ihre Paralleltexte: OrChr III, 12, 1937, 213–247) vor allem auf der Existenz einer syrischen Apostel-Anaphora, die mit dem byzantinischen Text unzweifelhaft im Verhältnis einer direkten Abhängigkeit (in der einen oder anderen Richtung) bzw. eines gemeinsamen Ursprungs steht und auf der glaubhaften nestorianischen Überlieferung, die ostsyrischen nach Theodor und Nestorios benannten Liturgieformulare seien deren liturgisches Reformwerk, das sie aus der Liturgie ihrer Bischofssitze (bzw. der ihrer antiochenischen Heimatkirche) geschaffen hätten.

Man fragt sich also bei dieser schon im ersten Teil offenbarwerdenden Abwertung der positiven Möglichkeit, mit Hilfe einer frühen antiochenischen Apostel-Anaphora und der Rückführung nestorianischen Liturgiegutes auf Reformen des Theodor und Nestorios (bzw. dessen vorreformatorischen Zustand), auch der Urgeschichte der Chrysostomos-Anaphora näher zu kommen, gespannt, auf welche Eigenevidenz rein byzantinischer Liturgiegeschichte und der liturgischen Tätigkeit des Chrysostomos der Vf. die Hauptteile seiner Arbeit (II und IV) stützen wird und welche ungewöhnliche Deutung er den unzweifelhaften Beziehungen des byzantinischen Textes zur westsyrischen Apostel-Anaphora und den ostsyrischen des Theodor und des Nestorios (in Teil III) zu geben beabsichtigt.

In diesem dritten Teil: „Verwandte liturgische Formulare" (43–72) zeigt der Vf. zunächst tatsächlich zutreffend, daß die besonders im Präfationsteil der (nur in relativ späten Hs.erhaltenen) westsyrischen Apostel-Anaphora auffällige Schlichtheit und Kürze gegenüber Chrysostomos nicht durchweg Zeichen einer besser bewahrten größeren Ursprünglichkeit ist, sondern z. B. in der Einleitung des Dreimalheilig auch Nahtstellen und Adaptionen an die den späten Textzeugen gleichzeitige spezifisch westsyrische Vollzugsform der Anaphora beinhaltet (45ff). – Keineswegs aber vermag man ihm zu folgen, wenn solche Spuren sekundärer syrischer Überarbeitung zum Generalindiz für ein allgemeines spätsyrisches Plagiat in allen übereinstimmenden Textstücken erhoben werden (50, bes. Anm. 27!) und der Hinweis auf die „große Anzahl pseudoepigraphischer Anaphoren mit klingendem Namen auf westsyrischem Gebiet" (ebd.) zusammen mit der Annahme rein zufälliger Namensgleichzeit zwischen der von Leontios erwähnten und dem westsyrischen Text die Schlußfolgerung ergibt, daß „die westsyrische Apostel-Anaphora als unabhängiger Zeuge für eine mögliche Urgestalt der Chrysostomus-Anaphora entfällt" (51).

Man fragt sich unwillkürlich, warum der Ausstrahlungskraft des liturgischen Erbes von Antiochia, die sich im Leben und liturgischen Werk des Theodor von Mopsuestia und des Johannes Chrysostomos (auch und gerade nach den Untersuchungen des Vf. in III, 2 und IV) eindrucksvoll bekundet, auf eigenem Heimatboden so geringe Chancen gegeben werden, daß bei späterem Auftreten solchen altantiochenischen Gutes auf eben diesem Boden Byzanz als neuer Vermittler des allein von ihm Bewahrten ins Spiel gebracht werden muß – und dies gegenüber den monophysitischen Erben, die auf eine solche Nachhilfe in Sachen eigener Tradition sicher gern verzichteten.

Ähnlich gewaltsam gibt der Vf. auch einem Stück nestorianischer Liturgietradition eine neue Erklärung (63–72): Die Abhängigkeit der ostsyrischen Nestorios-Anaphora von dem nach Chrysostomos benannten Text steht seit Baumstark (Retractatio und Resumé seiner vielen einschlägigen Untersuchungen: OrChr III, 6, 1931, 114) außer Frage, und eben dieser Umstand gilt in Verbindung mit der historisch glaubwürdigen Tradition der nestorianischen Kirche von einer liturgieschöpferischen Tätigkeit ihrer Heiligen Theodor und Nestorios als Stütze für eine frühe Datierung der Chrysostomos-Anaphora. Der Vf. nun glaubt auf die Annahme eines ursprünglich griechischen Nestorios-Textes verzichten zu können und hält es entgegen dem schon von Narsai bekundeten liturgischen Ansehen des Nestorios und der (wenigstens seit dem 12. Jh. bestehenden und in das gesamte, wenngleich späte hs. Material der Nestorios-Anaphora eingegangenen) Überlieferung, die griechische Anaphora des Nestorios sei durch Mar Abba und Mar Thomas (im frühen 6. Jh.) übersetzt worden, für „zumindest ebenso wahrscheinlich" (66), daß diese „Übersetzer" in Wirklichkeit die Urheber der Anaphora waren, die sie im Andenken an die konstantinopolitanische Tätigkeit des Nestorios unter Benutzung des byzantinischen Textes ihrer Zeit (= Chrysostomos) kompiliert und unter dem Namen des Nestorios in Umlauf gesetzt hätten – fast könnte es scheinen: mehr zum Ruhm der in ihren Augen heterodoxen Kaiserstadt als des Heiligen ihrer Kirche.

Den eigentlichen großen Gewinn der Arbeit machen Teil II („Das Zeugnis der Tradition", S. 11–42) und IV („Johannes Chrysostomus und die Chrysostomus-Anaphora", S. 73–133) aus.

Von größter Wichtigkeit für die Bewertung der frühen Zuweisungstradition ist die rechte Deutung der scheinbar willkürlich gestreuten „Verfasserangaben", mit der die ältesten liturgischen Hss., angefangen vom Codex Barberinus (graecus 336 der Vaticana) des 8. Jh., einzelnen Gebeten des Gesamtformulars den Namen des Chrysostomos voranstellen. Hier gelingt es nun dem Vf., durch einen umfassenden Vergleich der von N. Krasnoselzev (1885), A. Jacob (1962ff) u. a. beschriebenen Hss ein auf

justinianische Zeit zurückgehendes Einteilungsprinzip für Gruppen funktionell zusammengehörender Priestergebete zu verifizieren, welches gerade auch die drei im Codex Barberinus mit Namen versehenen Gebete (für die Katechumenen, „nach dem Niederlegen der Gaben", „hinter dem Ambo") als jeweils erste einer solchen Gruppe und somit auch bezüglich der Verfasserangabe als zusammen repräsentativ für die Gesamtordnung erweist (16ff). – Die terminologisch eigentümliche, vom patristischen wie vom späteren nachikonoklastischen Sprachgebrauch gleicherweise abweichende, dagegen mit der liturgischen Gesetzgebung der justinianischen Zeit (29ff) übereinstimmende Verwendung des Begriffs „Proskomidie" für den die Anaphora umfassenden Teil der Eucharistiefeier macht es darüber hinaus durch ihre enge Verflechtung mit dem Namen des Chrysostomos sehr wahrscheinlich, daß mit der Funktionsbezeichnung dieser Gebete auch der Verfassername aus justinianischer Zeit überliefert wurde. Tatsächlich hätte sich eine Zuweisungstradition, die erst im 8. Jh., etwa im Bereich der sekundären Liturgieerklärung aufgekommen wäre, bei ihrem frischen Niederschlag in den liturgischen Hs. wohl kaum mit der zu dieser Zeit schon archaisch wirkenden Funktionsangabe: „zur Proskomidie ... nach dem Niederlegen der hl. Gaben" verbunden, denn unter Proskomidie versteht z. B. schon der dem Patriarchen Germanos zugeschriebene Liturgiekommentar des frühen 8 Jh.s eben die Bereitung der Gaben v o r ihrer Übertragung zum Altar; und diesen sich rasch entwickelnden Ritus setzt der Codex Barberinus bereits für den Liturgiebeginn voraus (eben ohne ihn mit seinem neuen Namen zu benennen). – Die äußere Zuweisungstradition kann also aufgrund des Codex Barberinus ins 8. Jh., mit hoher Wahrscheinlichkeit aber ins 6. Jh., hinaufdatiert werden.

Den bedeutendsten Ertrag bringt Teil IV, in dem an 13 charakteristischen Wendungen der Chrysostomos-Anaphora, die deren Hauptbestand ausmachen, gezeigt wird, wie diese entweder als exklusives Eigengut, oder als mit jeweils wenigen Parallelen vom Gros sonst vergleichbarer Liturgien sich deutlich abhebendes Textgut, gerade in nachweislichen Texten des Chrysostomos eine Entsprechung finden, die qualitativ, oder doch quantitativ für die untersuchten Wendungen insgesamt ein (wie auch immer im einzelnen Fall näher zu deutendes) Abhängigkeitsverhältnis als Erklärungsgrund ihrer sprachlichen und theologisch spezifischen Ähnlichkeit fordern.

Auch wenn man (wie der Rezensent) an einem altantiochenischen Textbestand in der syrischen Apostel-Anaphora festhält und dann damit rechnen muß, daß dieses vorchrysostomische Liturgiegut sowohl die Schriften des Krichenvaters beeinflußt, als auch vorgängig zu dessen Eingriff den überlieferten Kern der nach Chrysostomos benannten Anaphora gebildet hat, und also die so erklärbaren Parallelen zwischen Werk und Anaphora nicht zur Erhärtung der Verfasserschaft oder einer Redaktionstätigkeit heranziehen wird, bleibt eine tragfähige Grundlage für die Argumentation des Vf.s bestehen. Schon die frappante (bereits von S. Antoniadis bemerkte, aber erst vom Vf. für ein argumentum in forma genutzte) Parallele zwischen dem Dank „für alles, von dem wir wissen, aber auch für alles, von dem wir nichts ahnen, für dein offenbares und verborgenes Heilswirken, das uns zuteil geworden ist" und dem Predigtstück In Col. hom. 10 kann durch den in der Predigt berichteten besonderen Erfahrungszusammenhang nur als Abhängigkeit des liturgischen Textstücks und dessen Gesamtkomposition von der lebendigen Gestalt des Chrysostomos gedeutet werden (92ff). – Auch die Existenz verschiedener chrysostomischer Parallelen zu der bereits von Baumstark (ThGl 5, 1913, 308) als liturgisch gänzlich singulär und auffällig vermerkten Folge des zusatzlosen σταυροῦ, des τάφου (statt ταφῆς) und des τῆς ἐκ δεξιῶν (ohne Angabe wessen!) καθέδρας innerhalb der Anamnese läßt kaum eine andere Erklärung als die der Abhängigkeit des liturgischen Textes von Chrysostomos selbst als plausibel erscheinen (109ff). Und für die differenziert apophatisch formulierte Gottesanrede (75ff) und die mehrfache trinitarische Entfaltung der Anrede (78ff) erweist sich immerhin der vom Vf. prägnant gezeichnete dogmengeschichtliche Hintergrund als derjenige, vor dem auch die theologische Herkunft des Chrysostomos aus der Schule des Diodor und Flavian und seine nachhaltigen Auseinandersetzungen mit den Lehren des Arius und besonders des Eunominus zu sehen sind, was für die diesbezüglichen Parallelen zwischen liturgischem Text und Schriften des Chryostomos dessen Verfasserschaft zwar nicht als allein mögliche, aber doch als äußerst naheliegende erscheinen läßt.

In den Entstehungsumkreis der überlieferten Anaphora gehören schließlich wohl auch das Priestergebet zu den der Anaphora folgenden Fürbitten und das (möglicherweise entgegen einer ursprünglicheren Funktion vor die Einladung zur Kommunion gerückte) Inklinationsgebet, für welche der Vf. das gleiche Verhältnis zu dem großen Bischof der Kaiserstadt gegeben sieht wie für die Anaphora selbst.

Für diese Anaphora (einschließlich des Hauptteils ihrer Fürbitten) jedenfalls verdient volle Zustimmung, was vom Vf. als Endergebnis der Arbeit für den inneren Kern des Formulars (Anaphora und die ihr am engsten verbundenen außeranaphorischen Priestergebete) so formuliert wird (133): Dieser Kern besteht aus Gebeten, „die uns im wesentlichen in der Gestalt überliefert sein müssen, wie sie Johannes Chrysostomus als Bischof von Konstantinopel gesprochen hat. Nach ihrem charakteristischen Gehalt – und bis in die konkrete Formulierung hinein – gehören die Aussagen dieser Texte deutlich genug in den Kontext der Werke des Chrysostomus. Manche individuellen Züge weisen eindeutig auf Chrysostomus zurück, manche auf die Tradition seiner theologischen Lehrer. Andererseits aber bemüht sich Chrysostomus als Prediger in manchen seiner Homilien deutlich genug, den Gläubigen gerade jene Aussagen nahezubringen und zu erklären, die sie nachher in den Gebeten bei der Eucharistiefeier hören werden. Und erst die Chrysostomusliturgie gibt uns die Möglichkeit, den Kirchenvater wirklich als ‚liturgischen Theologen' zu verstehen".

Bochum Hans-Joachim Schulz

Adam, Adolf: **Die Messe in neuer Gestalt.** – (Würzburg): Seelsorge Verlag/Echter (1974). 104 S. (Past. Handreichungen 10) br. DM 12.80

Das Buch des Mainzer Pastoraltheologen ist vorzüglich für die Zwecke geeignet, die im Untertitel genannt werden: „Predigt, Katechese und Besinnung". Es ist eine dankenswerte und wertvolle Hilfe, daß die Gläubigen „durch die Riten und Gebete dieses Mysterium (der Eucharistie) wohl verstehen lernen und so die heilige Handlung und Einsicht fromm und tätig mitfeiern" können (Lit. Konstitution, Art. 48). Im Untertitel nicht genannt ist die Gestaltung der Meßfeier. Doch bietet das Buch auch dazu manche Anregung.

Nach einführenden Erwägungen zur mystagogischen Predigt und Katechese und zur Neugestaltung der Meßfeier, zur tätigen Teilnahme, zur Bedeutung von Versammlung und – sicher wichtig – Sammlung und zur Gliederung der Meßfeier werden in knapper, aber sehr solider Weise die einzelnen Teile des römischen Meßordo (1969) und der deutschen „Feier der Gemeindemesse" (1969) kommentiert. Die letztere wird als „vorläufige Ausgabe" (Vorsatzblatt) in Kürze durch eine von den deutschsprachigen Bischofskonferenzen zu approbierende und von Rom zu konfirmierende Fassung ersetzt, die – um nur einige Punkte zu nennen – in einigen Fällen der römischen Vorlage treuer folgt, aber auch die inzwischen durch das Rundschreiben der Gottesdienstkongregation über die Eucharistiegebete vom 27. 4. 1973, Art. 14, neu eröffneten Möglichkeiten nutzt. Daher wird der Benützer des wohl gelungenen Buches (und der Autor bei einer Neuauflage) die entsprechenden Teile zu ändern haben.

Unter den Ausführungen, die besondere Zustimmung verdienen, sind zu erwähnen, die Bemerkungen über die mystagogische Funktion der Homilie, sowohl der – kaum genutzten – über die Texte des Meßordo (11; 52f) wie auch der über Perikopen, mit berechtigter Kritik an vielen zu sehr historisierenden, rein exegetischen Vorlagen (11f; 46), zum Gebrauch des Weihrauchs (29ff; 65), gegen banale Alltagsbegrüßungen (32f) und die Erweiterung der Begrüßung zur Einführung in die Schriftlesungen (33), zum Vorrang des Evangeliums (52), zum Wesen der Fürbitten (60f), zur Funktion der Gabenbereitung (63), zur Stille nach der Kommunion (95f), zur Sonntagsfeier (100ff) und die – leicht vermehrbare – Kritik an Veränderungen des römischen Ordo in der „Feier der Gemeindemesse" (35; 92f).

Kritisch ist anzumerken: Liturgie heißt wörtlich übersetzt nicht „Volkswerk" (18), sondern „Werk für das Volk". Die Neuordnung des Asperges-Ritus (1970) wird nicht erwähnt (29). Die Bedeutung der Volksantwort „Und mit deinem Geiste" sollte erklärt werden (32; 72). Ein polyphonales Kyrie (37) entspricht nicht seiner Funktion als Akklamation des Volkes (vgl. Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch, Art. 30; Instruktion der Ritenkongregation über die Musik in der Liturgie vom 5. 3. 1967, Art. 29; 34). Die

frühere Erwähnung des Heiligen Geistes im ersten Teil des Gloria ist nicht ursprünglich (39). An Sonn- und Festtagen „können" (47) nicht nur, sondern sollen – jedenfalls nach der römischen Ordnung – die drei Lesungen vorgetragen werden, abgesehen von besonders begründeten Einzelfällen.

Die erste Lesung ist in der Osterzeit nicht dem Alten Testament entnommen (77). Die guten Erwägungen zur Bedeutung des Tischgebets stehen leider bei der Gabenbereitung (63f), wohin sie nur sekundär gehören, während sie zur Genese und Exegese des Hochgebets wesentlich sind, dort aber leider fehlen. Das Hochgebet „darf" (72; 74) nicht nur (wie von 1965 bis 1969), sondern muß gemäß Art. 10 und 12 der Allgemeinen Einführung in das Römische Meßbuch (1969) laut vorgetragen werden. Der Ausdruck „Einsetzungsbericht" (75) verdunkelt die – auch im Kommendar des Hochgebets übergangene – theologisch wichtige Tatsache, daß es sich um ein (gewiß zentrales) Stück des Hochgebets, näher seines eucharistisch-anamnetischen Teils handelt. Das Vaterunser war in der früheren römischen Liturgie nie Volkspart (87f).

Münster Emil J. Lengeling

Prentice, Robert P.: **The Basic Quidditative Metaphysics of Duns Scotus as seen in his De Primo Principio.** – Rom: Ed. Antonianum (1970). 230 S. (Spicilegium Pontifici Athenaei Antoniani 16) br.

Das Werk „De primo principio" des Johannes Duns Scotus hat die Aufmerksamkeit vieler Theologen und Philosophen gefunden, und es wird mit Sicherheit auch noch oft Gegenstand des Studiums und der Interpretation bleiben. Die Gesichtspunkte, die dabei leitend sein können, sind gewiß vielfältig. Wie fruchtbar der vom Vf. gewählte ist, läßt sich bei der Lektüre seines Buches schnell erkennen. Es soll aufgewiesen werden, inwiefern „De primo principio" Ausdruck, ja Vollendung der für die Geschichte der Philosophie so wirksamen Wesensmetaphysik des franziskanischen Denkers ist, wie Scotus, mit seiner Lehre vom Seienden als Grundlage, die Frage beantwortet, was der menschliche Verstand allein auf sich gestellt von Gott wissen kann, womit er auf seine Weise das Thema Anselms von Canterbury wieder aufnimmt und seine Antwort darauf gibt.

Im Kap. 1 (The „De primo principio" as a seperate work) untersucht Vf., inwiefern „De primo principio" als selbständiges Werk des Scotus betrachtet werden kann. Abgesehen davon, daß nicht das ganze Material, das Scotus in dieser Schrift verwendet, schon in früheren Werken aus seiner Feder zu finden ist, ist es vor allem der Rahmen, in den die schon vorher gewonnenen Einsichten jetzt eingefügt und in dem sie weitergeführt werden, der offensichtlich neu ist: Es soll ein Kompendium der natürlichen Theologie entstehen, und diese Zielsetzung bestimmt die Auswahl der schon vorher erarbeiteten Texte. „Niemand wird ‚De primo principio' verstehen, wenn er es nicht als Versuch begreift, ein Kompendium der natürlichen Theologie zu liefern, geschrieben im Geist verehrender Betrachtung gemäß Anselms Proslogion" (15). Ferner ist nach dem Vf. das Werk nur zu verstehen, wenn man die fundamentale Rolle der Lehre von der „wesentlichen Ordnung" („ordo essentialis") erkennt und berücksichtigt. Diese Rolle für alle wichtigen Gedankenschritte der Schrift herauszuarbeiten, ist demnach das Hauptanliegen der folgenden Kapitel.

Dementsprechend sollen die Kap. 2 und 3, die eine Darlegung der Lehre des Scotus vom Seienden (ens) enthalten, auf das Verständnis des Begriffs „wesentliche Ordnung" vorbereiten. Kap. 2 (Being as a concept – with its properties) dient einer Erklärung des Begriffs „Seiendes", wie Scotus ihn versteht, und der Eigenschaften dieses Begriffs. Natürlich bildet die Univokationslehre den Schwerpunkt. Wichtig ist auch, daß nach Scotus „Seiendes" eine „prima intentio" ist, deren Inhalt in gewissem Sinne leer und schlechthin einfach (simpliciter simplex) ist. „Seiendes" ist kein Gattungsbegriff, sondern ein alle Gattungen übersteigendes Transzendentale. Im Kap. 3 (Being as a reality – with its properties) wird der Frage nachgegangen, was diesem Begriff nun in der Wirklichkeit entspricht. Das, was in ihm erfaßt ist, ist eine letzte „Quasi-Formalität, die sich in jedem Gegenstand findet, der existiert oder existieren kann, insofern ihm Existenz nicht widerstreitet" (60). Mit diesem letzten und nicht weiter zurückführbaren Kern von Realität, der allem gemeinsam ist, sind nun, wie Scotus darlegt, Eigentümlichkeiten verbunden, die ebenfalls transzendental sind. Vf. gibt sie an, um sich dann derjenigen zuzuwenden, die den Ausgangspunkt der Gotteslehre in „De primo principio" bildet: Die Eigentümlichkeit der „wesentlichen Ordnung".

Im Kap. 4 (Essential order: Its concept, divisions, centrality and literary roots) wird erläutert, was mit diesem Begriff, in dessen Entfaltung und Benutzung Vf. den originellsten Beitrag von „De primo principio" zur Philosophie des Scotus sieht, gemeint ist. Der Begriff und seine Einteilung werden erklärt, wobei der ordo eminentiae besonders wichtig ist. Kennzeichnend für „wesentliche Ordnung" ist einmal, daß sie grundlegender ist als jede Ordnung unter Dingen, die sich auf bloß akzidentelle Bestimmungen stützt. Ausgeschlossen ist z. B. die Ordnung der Bewegung, auf die Aristoteles seinen Beweis für einen ersten Beweger stützt. Auch die Zeitordnung ist nicht wesentliche Ordnung. Wesentliche Ordnung liegt vielmehr dann vor, wenn ein Ding aufgrund seiner eigenen Natur (seines Wesens) ein „Früher" oder „Später" darstellt. Sie zeigt sich in verschiedener Weise, aber von Scotus wird bewußt der gemeinsame Charakter der Wesentlichkeit dieser verschiedenen Ordnungsweisen herausgestellt. Dieser Charakter eint vor allem die Ordnungen des Ranges (ordo eminentiae), der Wirkursächlichkeit und der Zielursächlichkeit, von denen jede ein Erstes denknotwendig machen. Er macht es aber auch möglich zu zeigen, daß die einzelnen Ordnungen notwendigerweise in einem absolut ersten Seienden konvergieren, welches in jeder einzelnen Ordnung als jeweils deren Erstes erscheint. Vf. unterstreicht mehrfach, daß diese Vereinheitlichung das Neue von „De primo principio" sei.

Im Kap. 5 (The function of essential order in the quidditative Metaphysics which the „De primo principio" exemplifies) wird nun die Funktion untersucht, die der Begriff „wesentliche Ordnung" in der Wesensmetaphysik, für welche „De primo principio" ein Beispiel ist, hat. Wieder macht Vf. deutlich, daß der Hinblick auf diesen Begriff eine synthetisierende Funktion hat. Scotus kann mit seiner Hilfe unmittelbar die Einheit der Natur des absolut Ersten zeigen. Zwar ist die Einzigkeit Gottes nur mittelbar, nämlich über die Einfachheit, das Erkennen, das Wollen und die Unendlichkeit der ersten Natur aufweisbar, aber auch dabei ist der Begriff der „wesentlichen Ordnung" die Grundlage.

Seine Bedeutung zeigt sich auch, wenn Scotus nachweist, daß die Ordnungen der Stofflichkeit, der Formen und der Bedingtheit nicht ausreichen, um auf ein Erstes schließen zu können. Dasselbe gilt für den Ausschluß der Exemplarursächlichkeit. Vf. zeigt dann, inwiefern man den Begriff der „wesentlichen Ordnung" nur als einen metaphysischen Begriff verstehen kann, während eine Deutung, die sich auf Bewegung und Dauer stützt, ihm nicht gerecht wird. Scotus bestätigt damit seine Parteinahme in dem bekannten Streit zwischen Avicenna und Averroes über die Frage, ob es Sache des Naturphilosophen oder des Metaphysikers sei, die Existenz Gottes zu beweisen. Daß „De primo principio" ein metaphysischer Traktat ist, wird auch klar, wenn man beachtet, daß Scotus die „wesenhafte Ordnung" als eine relative Eigentümlichkeit des unendlichen Seienden bezeichnet, d. h. eine solche, die sich nur im Hinblick auf anderes ergibt; denn nur eine relative Eigentümlichkeit eröffnet einen Weg zur philosophischen Gotteserkenntnis, die ja nicht a priori erreicht werden kann, sondern von Gegebenem ausgehen muß. Immerhin ist zu fragen, ob nicht schon die Unterscheidung zwischen absoluten und relativen Eigentümlichkeiten des unendlichen Seienden eine a priorische ist dergestalt, daß sie schon ein Wissen von der Existenz Gottes voraussetzt.

Dieser Frage wird im Kap. 6 (The Legitimate Apriorism supplied by the permissiveness of the quidditative concept of Being) nachgegangen. Worin liegt das Problem? Es scheint, als könne Scotus die „wesentliche Ordnung" nur deswegen als eine relative Eigentümlichkeit ansetzen, weil er schon weiß, daß Gott existiert. Dann aber kann er nicht mehr sagen, es handele sich bei dem Gottesbeweis um eine „demonstratio quia". Glücklicherweise verfügen wir seit 1966 an der distinctio 39 des ersten Buches der Lectura über einen authentischen Text, der Scotus' Lösung des Problems enthält. Die disjunktiven Eigentümlichkeiten des Seienden (endlich-unendlich, möglich-notwendig) sind unmittelbare Eigentümlichkeiten. Dabei wissen wir nur aufgrund der Erfahrung, allerdings einer unbezweifelbaren, daß es endliches Seiendes, mögliches Seiendes usw. gibt, daß also die „schwächeren Glieder" der Disjunktionen wirklich existieren. Dagegen wissen wir nicht, weder aufgrund von Erfahrung noch aufgrund einer apriorischen Einsicht, ob es auch „starke Glieder" der Disjunktionen gibt, also ob ein unendlich Seiendes oder ein notwendiges Seiendes existiert. Wir wissen aber, daß, wenn es bloß ein Glied der Disjunktion gäbe, es das „starke" sein müßte, also das unendliche oder das notwendige Seiende. Daß ein solches wirklich existiert, kann also nur mittels einer demonstratio quia bewiesen werden. Grundlage eines solchen Beweises ist die These, daß im Begriff des Seienden die Möglichkeit der Existenz von unendlichem (resp. notwendigem Seienden) so enthalten ist, daß sie a priori eingesehen wird. Wie Scotus zeigt, daß dies tatsächlich so ist, wird am Beispiel des Verhältnisses zwischen „Seiendes" und „unendlich" erläutert. Hier ist ein Stück apriorischer Metaphysik, die aber legitim ist; denn Scotus rekurriert nicht auf eine Voraussetzung, die außerhalb dessen liegt, was im Begriff des Seienden erfaßt ist. Seine Basis ist vielmehr dieser Begriff, von dem gezeigt werden kann, daß seinem eigentlichen Sinn nichts hinzugefügt wird, wenn man ihn mit „unendlich" verbindet, daß vielmehr die Unendlichkeit nur eine Ausdehnung oder Intensivierung des Sinnes von „Seiendes" ist.

Auch die Beweise für die Existenz des unendlichen Seienden beruhen nicht auf einem unberechtigten Apriorismus; denn weder die Erkenntnis der unmittelbar aus dem Begriff des Seienden folgenden Transzendentalien noch die Erkenntnis der wesenhaften Ordnung noch der Schluß von der Möglichkeit des starken Gliedes einer der Disjunktionen auf dessen Wirklichkeit auf der Grundlage der Wirklichkeit des schwachen Gliedes setzen ein Wissen um die Existenz Gottes voraus.

Der Beweis in „De primo principio" ist aposteriorisch, allerdings im Rahmen einer Metaphysik, für die ein Apriorismus insofern kennzeichnend ist, als sie sich auf die im Begriff des Seienden erfaßte Natur stützt.

Das letzte Kap. trägt die Überschrift: „The spirit of the ‚De primo principio'". Vf. stellt folgende Charakteristika heraus: Einen Optimismus, der sich aus dem Vertrauen des Scotus in die Fähigkeit der Vernunft ergibt, die Ergebnisse des Nachdenkens großer Vorgänger in einer Synthese darzustellen. Zweitens eine Kombination von Aristotelismus und Platonismus, der von der Philosophie des Avicenna geprägt ist. Drittens ist „De primo principio" Zeugnis des gereiften Denkens des Scotus, welches eine Frucht der ständigen Auseinandersetzungen mit den zeitgenössischen Lehren (Lateinischer Averroismus, Heinrich von Gent) ist. Viertens steht hinter „De primo principio" auch das Interesse des Scotus, in einer den Franziskanerorden bewegenden Kontroverse über Rolle und Bedeutung des Studiums für das Leben im Orden Stellung zu nehmen: In „De primo principio" sind Gebet und denkende Wahrheitssuche vereint. Schließlich zeigt Vf., wieso man dieses Werk ein neues Proslogion nennen kann. Die Inspiration, die Scotus durch Anselm erfuhr, läßt sich an der Übereinstimmung der Ziele und an der Verwandtschaft der Argumentationsweisen erkennen, wobei Scotus allerdings von seiner Wesensmetaphysik ausgeht. „Falls Scotus ein Anselmianer ist, so deshalb, weil der heilige Anselm in einer höchst wichtigen Hinsicht ebenfalls sich an den Wesenheiten orientierte" (206).

Ebenso, wie jedes Kapitel mit einer kurzen Zusammenfassung schließt, bringt auch der Schlußabschnitt eine kurze Übersicht über die Untersuchung und deren Ergebnisse. Dies erleichtert dem Leser, den einzelnen Schritten der Interpretationen zu folgen.

Dem Vf. kann man ohne Einschränkung bestätigen, daß er seine Thesen über die metaphysischen Grundlagen der berühmten Schrift des Duns Scotus überzeugend begründet. Auch schwierige Überlegungen des doctor subtilis sind klar entfaltet und erläutert, und zwar in einer Weise, die sowohl der Sache angemessen ist wie auch Rücksicht auf den Leser nimmt, der sicherlich einige Anstrengungen in Kauf nehmen muß. Dies lohnt sich indes; denn in diesem Buch wird ein Stück metaphysischen Denkens lebendig, von dem man trotz des großen Abstandes, der zwischen uns und Duns Scotus liegt, und trotz vielerlei Kritik am Geist dieses großen Denkers feststellen muß, daß es wert ist, immer wieder nachvollzogen zu werden.

Köln Albert Zimmermann

Klein, Aloys: **Glaube und Mythos.** Eine kritische, religionsphilosophisch-theologische Untersuchung des Mythos-Begriffs bei Karl Jaspers. – München, Paderborn, Wien: F. Schöningh 1973. XXVI, 246 S. (Abh. z. Phil., Psych., Soz. d. Rel. u. Ökumenik, hrsg. v. J. Hasenfuß, H. 26 NF) kart. DM 28.–

In einer unter H. Fries erarbeiteten Diss. geht Vf. dem Mythosverständnis bei K. Jaspers nach und konfrontiert dessen Denken unter dieser Rücksicht mit religionsphilosophischen und theologischen Parallelkonzeptionen, von denen aus er zu einer kritischen Würdigung vorstoßen möchte. Die beiden ersten Hauptteile der Arbeit sind der Erarbeitung des Mythischen bei J. gewidmet. Dabei zeigt sich, daß im Hintergrund der philosophischen Reflexion die früheren psychologischen Untersuchungen des Philosophen nicht zu übersehen sind. Der Schlußteil gehört der „religionsphilosophischen und theologischen Würdigung des Mythos".

Vf. zeichnet im I. Hauptteil „das Mythische als psychologisches Phänomen" (3–37) in drei Zusammenhängen: 1. „Der Mythos als psychisches Apriori", d. h. als das „Grundwissen" des Menschen, „durch das sein Typos der Weltanschauung und Weltbewältigung determiniert ist" (7). Die wirkmächtigen Gestalten dieses apriorischen Grundwissens nennt J. „Symbole". Eine Analyse dieser Symbole vollzieht sich als philosophische Frage nach der Wahrheit, als historische Frage nach ihrer Genesis, als psychologische nach ihrem Ursprung und ihrer Wirkkraft im einzelnen Menschen oder nach ihren allgemeinen Gesetzen. Der Gehalt der Symbole läßt sich aber „nicht in der Form eines intellektuellen Wissens erheben, da ihre Bilder mehr in sich bergen, als der Verstand zu entdecken vermag" (9). Das echte Symbol ist grundsätzlich unvertauschbar und vieldeutig. Der Zugang zum Symbol geht über das Erleben. Das psychologische Verstehen aber drängt „auf ein Endziel, das jenseits des Symbols liegt, nämlich auf die Befreiung vom Symbol im Erreichen einer ‚bildlosen Transzendenz'" (11). – 2. „Mythische Weltbilder", das naturmythische, das seelenmythische, das mythologisch-dämonische, das mythisch-spekulative, sind insofern, als das Mythische sich formal als eine bestimmte Weise, wie Wirklichkeit erlebt wird, darstellt, als Objektivationen einer lebendigen Einstellung aus der Ganzheit eines individuellen Lebens zum Ganzen der Welt (vgl. 15) der nächste Gesichtspunkt der psychologischen Nachfrage. Das Allgemeine in den Weltbildern ist gekennzeichnet durch „das ganzheitliche ‚Einfühlen der Seele' in eine gegenständliche Welt, derart, daß ein Erlebnis der Nähe, der Verwandtschaft, der Einheit und des Zusammengehörens da ist"; dadurch, daß Natur und Welt „transparent für ein Übersinnliches" werden und das Einmalige, Konkrete und Geschichtliche zur Sprache gebracht wird; daß es sich „kraft seines Wesens jedweder Transformation in wissenschaftliche, rationale oder logische Weltbilder" widersetzt (24). – Es bleibt demgegenüber die Frage nach der Gültigkeit des Mythischen, die 3. Vf. unter der Rücksicht „Der Mythos im Kraftfeld des Glaubens" anspricht. In diesem Zusammenhang wird der J. eigene Glaubensbegriff eingeführt: Glaube ist „eine in der gesamten Existenz wurzelnde Gewißheit, die im Wirbel der Dialektik Ruhe gewährt, unbeweisbar und darum der Erschütterung und Bedrohung durch Angst preisgegeben sind" (30). In diesem Zusammenhang ist für J. der Mythos jene „Gegenständlichkeit" des Glaubens, in der sich das Absolute ankündigt, „jedoch so, daß dieses nicht als in der Subjekt-Objekt-Spaltung Fixiertes und Habhaftes festzuhalten ist" (36).

Der II. Hauptteil erläutert den „Mythos als Gegenstand und Medium des Philosophierens" (41–163). Den Ausgangspunkt bildet eine relativ ausführliche (41–87), zumal für mit J. weniger beschäftigte Leser äußerst hilfreiche Einführung in seinen Denkprozeß und seine Grundbegriffe. Dem folgt als eigentlicher Hauptpunkt die „systematische Darstellung des philosophischen Mythosbegriffs". (Merkwürdigerweise fehlen die beiden im Inhaltsverzeichnis genannten Kapitelüberschriften des II. Teils im Text selbst.) Ausgehend von der Tatsache, daß der Mythos Glaubenssymbol ist, stellen sich dem Philosophen zunächst die Fragen nach dem Verhältnis von Mythos und Logos, nach der Einstellung unseres Zeitalters zum Mythos, nach dem Verstehen der Mythen. Für J. gibt es keinen Gegensatz zwischen Mythos und Logos; die Unversöhnlichkeit tritt vielmehr erst dort auf, „wo der Logos nicht mehr – wie ursprünglich – als formales Denken, sondern als wissenschaftliches Erkennen begriffen wird" (107). Zwar ist unsere Zeit „symbolarm und mythenfremd", doch ist auch unserer Zeit der Reichtum der mythischen Überlieferung durchaus bekannt, ja ist auch „unser Zeitalter selbst mythenschöpferisch tätig" (108). In diesem Zusammenhang weist Vf. auch auf die Mehrschichtigkeit des J.'schen Erinnerungsbegriffes hin, der von einem bloßen Vergangenheitswissen über ein verstehendes Anschauen zur Aneignung in einer „Zwiesprache von Existenz zu Existenz" aufsteigt (111–114). Die Ausführungen über das Verstehen der Mythen, das nicht „durch ein direktes Ergreifen eines allgemeinen Sinnes, sondern nur auf dem Wege des ‚existenziellen' bzw. ‚ursprünglichen Verstehens'" geschieht (126), leiten zugleich über zur Behandlung der christlichen Religion und ihres Mythosbezugs sowie der bei J. vorfindbaren Verteidigung des Mythos gegen die Entmythologisierung.

Die christliche Religion hat für J. insofern besondere Bedeutung, als zwischen ihr als Offenbarungsreligion und der Philosophie „eine polare Spannung, im praktischen Vollzug sogar der exklusive Gegensatz" (128) bestehe. Diese polare Spannung wird beschrieben als Kampf, Respekt und Aneignung. Angesichts der Offenbarung ist J.s Bekenntnis eindeutig: „Ich glaube nicht an Offenbarung und habe es nie, soweit mir bewußt ist, auch nur der Möglichkeit nach getan." (132) Damit bleibt für ihn als positive Bewertungsmöglichkeit der christlichen Religion lediglich der Weg, sie als „echten Mythos" anzueignen. Das bedeutet in vielfacher Weise Umwandlung: Die als direkte Aussage auftretende Offenbarungslehre wird in „indirekte Mitteilung" umgeschmolzen. Die Realität wird in Möglichkeit, die Historizität in Geschichtlichkeit verwandelt. „Anstelle der vom religiösen Menschen behaupteten sinnlichen Fakten erblickt der Philosoph die übersinnlichen Ideen, die ihn aus dem bedingten Raum der Immanenz befreien und zur unbedingten, grenzenlosen Weite der Transzendenz hinausführen." (137) Die quantitative, objektivische Dimension des Offenbarungsglaubens wandelt sich in eine qualitative. Dieser Verwandlung hat auf seiten der Gläubigen nach J. das Verzichten für sich selbst und für die Zukunft des Glaubens als solchen zu entsprechen. Vordringlicher aber ist für J. selbst, daß es um die „Vergegenwärtigung der ewigen, sich gleichbleibenden Substanz" (138) geht. Der von J. gewählte Ansatz des Mythosverständnisses, das Vf. am Ende des II. Teils auf seine Traditionsbezüge und geistesgeschichtlichen Zusammenhänge (Platon, Plotin, Neuplatonismus, Kant und die späteren Quellen für den Chiffer-Begriff) skizziert, läßt konsequenterweise nur eine kritische Einstellung zum Bultmannschen Entmythologisierungsprogramm zu, zu dem ja J. bekanntlich ausdrücklich Stellung bezogen hat. Für J. gilt, was Vf. am Ende des Teils zitiert: „Gedanken und Mythen sind nur gleichsam Würfe des Seils dorthin, wo selbst der Name des Seins verschwinden muß." (163)

Die religionsphilosophische/theologische Würdigung des III. Hauptteils (167–242) beginnt mit einem Vergleich des J.schen Mythosverständnisses mit anderen neuzeitlichen Konzeptionen (Cassirer, Tillich, Mensching, Knevels, Goldammer), wobei die Übereinstimmungen deutlich überwiegen und der J.sche Denkansatz sich in ein breiteres Mythosverständnis einordnet. Wichtig ist aber auch, daß der Mythos in allen angesprochenen Fällen als religiöse Kategorie angesehen wird. Eine prinzipielle Zuordnung des Mythischen zur Religion ergibt sich für Vf., wo er selbst den Tillichschen Religionsbegriff zugrunde legt, nach dem sie „das, was uns unbedingt angeht" (192), ist, und glaubt, unter diesen Begriff auch den J.schen philosophischen Glauben fassen zu können.

Mythos erweist sich aber dann „als der spezifische, immer gültige, geistig-sprachliche Ausdruck für die Erfahrung der absoluten Wirklichkeit" (193). In der Entfaltung dessen, was „religiöse Kategorie" meint, stößt Vf. dann erneut auf den wechselseitigen Bezug von Mythos und Symbol. In der Definition von „Symbol" läßt er sich von St. Wisses Formel „sinnfälliges Ausdruckszeichen für erlebtes Transzendentes" (199) leiten. Im kritischen Vergleich bemerkt Vf. Nähe und tiefgreifende Unterschiede. In der Betrachtung der subjektiven Seite des Symbols überwiegt offensichtlich die Nähe der Standpunkte (vgl. 202ff; 203, 2. A. v. o. sind Z. 1–5 durcheinandergeraten, so daß sich kein Sinnn ergibt). Schwierigkeiten ergeben sich, wo die objektiven Bedingungen des Symbols in Betracht gezogen werden. Eine Schwäche der Argumentation erblicke ich allerdings darin, daß an dieser Stelle (vgl. 205ff) nicht in einer J. eher angemessenen Form, d. h. von den dem J.schen Denken immanenten Aporien her argumentiert wird, sondern diesem eher pauschal und von außen her das „thomistisch-scholastische Denken" gegenübergestellt wird. Die Vermittlung dieser beiden Standpunkte – wenn es schon diese beiden sein sollten – wäre ein Desiderat an diese Arbeit, das auch durch die eher pauschale Stellungnahme von J. zu dieser Philosophie nicht geschwächt wird. Die wesentlichen Unterscheidungen von Chiffer und metaphysischem Symbol hat Vf. in einer tabellarischen Übersicht (211f) übersichtlich zusammengestellt. Abschließend war dann erneut das Verhältnis von Offenbarung und Mythos aufzugreifen. Dabei wird noch einmal vom Standpunkt katholischer Theologie her der Gegensatz von christlichem Offenbarungsglauben und J.scher Philosophie deutlich. Im Mittelpunkt steht das Bemühen um das rechte Verständnis der Offenbarungsquellen, bzw. die Verhältnisbestimmung von Mythos/Symbol und Geschichte. Hier liegen in der Tat die eigentlichen Schwächen der J.schen Position.

Das Schlußkapitel des äußerst dichten Buches, in dem Vf. – wie auch sonst wiederholt im Laufe der Arbeit, hier nun nur im Blick auf das Ganze – zusammenfaßt, zeigt abschließend noch einmal den Willen, J. zu verstehen und zu dem von ihm geprägten, inzwischen in größerer Breite wirksam gewordenen Denken eine Brücke zu schlagen. Daß dabei die Schwierigkeiten zwischen der von J. aufgezeigten Position und der des christlichen Offenbarungsglaubens nicht leichtfertig übersehen und folglich nicht verschwiegen werden, erfordert die Redlichkeit einer intellektuellen Auseinandersetzung.

Düsseldorf Hans Waldenfels

Etges, Peter J.: **Kritik der analytischen Theologie.** Die Sprache als Problem der Theologie und einige Neuinterpretationen der religiösen Sprache. – (Hamburg): Hoffmann und Campe (1973). 117 S. (Standpunkt. Analysen. Dokumente. Pamphlete. Redaktion H. H. Röhring) kart. DM 10.–, sfr 13.10

Im Anschluß an die Spätphilosophie Ludwig Wittgensteins versuchen angelsächsische Denker sich in einer modernen Begründung der Geisteswissenschaften. Aufhelfen soll der neuen Begründung die Methode der Sprachanalyse. Weil gemäß neuerem hermeneutischem Verständnis die Theologie der Wortdeutung und also der Sprache verpflichtet ist, wendet man die Methode der Sprachanalyse an, um Probleme der Theologie zu formulieren und zu lösen. Diese Arbeit leistet die „Analytische Theologie".

Ergebnisse der analytischen Theologie wurden auf dem europäischen Festland bekannt seit Paul M. van Burens Vorschlägen zum „Reden von Gott in der Sprache der Welt" (1963). Van Buren plädiert für eine „nichtkognitive Deutung" religiöser Aussagen. In dieser Deutung entfällt das Argument der rationalen Falsifizierung und Rektifizierung, das gemäß dem „Kritischen Rationalismus" (Karl Popper und Hans Albert) für die Analyse einer jeden Aussage gilt. Religiöse Aussagen, das behaupten die Vertreter der „Analytischen Theologie", sind sui generis, sind eigenständige Sprachspiele, im üblich-wissenschaftlichen Sinne also nicht wahrheitsfähig. Religiöse Aussagen sind herausgehoben aus den übrigen Sprachspielen, weil in ihnen ein „Mehr" zur üblichen empiristischen Erfahrung behauptet wird. Dieses „Mehr", gemessen an der üblichen Erfahrung das „Geheimnis", wird für den religiösen Menschen zur entscheidenden Perspektive für die Gestaltung und Verantwortung seines Lebens. Richard M. Hare nennt diese nichtrationale, emotional gesteuerte Perspektive „blik".

Der „blik" impliziert eine bestimmte und umfassende Denk- und Verhaltensweise. Er steuert z. B. die ethische Verhaltensweise (A. J. Ayer) oder auch (bei Gläubigen) die liturgische und außerliturgische Gottesverehrung (Richard M. Hare) oder auch die Vorliebe für bestimmte, exemplarische Geschichten von Religionsstiftern und Heiligen (Richard B. Braithwaite und Paul van Buren). Der „blik" ist nach alledem zwar selbst nichtkognitiv, d. h. rational nicht aufklärbar, doch in seinen Konsequenzen, in seiner Funktionalität empirisch feststellbar. Ethik oder Glaube werden im Feststellungsverfahren zum Ausdruck einer Lebensform. Diese Lebensform hat ihre eigenen Spielzüge. Sie ist ein eigenständiges Sprachspiel, vergleichbar dem Schachspiel, das auch nicht die Wirklichkeit abbildet, sondern nur seine eigene „Theorie" voraussetzt und vollzieht. Schon Ludwig Wittgenstein sagte: „Angenommen, jemand wäre gläubig und sagte: Ich glaube an das Jüngste Gericht ... Warum sollte (da) nicht eine Lebensform in einer Äußerung des Glaubens an das Jüngste Gericht kulminieren?" (Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion, ed. Eberhard Bubser, Göttingen 1968, 94). Das heißt dann zunächst dies: Wenn jemand annimmt, sein Glaube an das Jüngste Gericht sei äußerst wichtig, dann wird aus dieser Annahme ein Konzept für die Lebensführung. Auch und gerade dann, wenn dieser Gläubige derzeit diese seine Annahme vom „Jüngsten Gericht" weder rektifizieren noch falsifizieren kann, weil das Geschehen der letzten Tage noch nicht eingetreten und also der Empirie nicht zugänglich ist.

Jan T. Ramsey fragt, ob ähnliche Annahmen wie die vom „Jüngsten Gericht" auch sonst gebräuchlich seien. Er verweist darauf, daß es bei verantwortlich handelnden Menschen stets „bedeutsame Tautologien" gibt, z. B. die, daß man Freude oder Gerechtigkeit oder Liebe als das „Letzte" ansieht, was jemand tun will – und dann für dieses Letztgewollte in der religiösen Sprache den Namen „Gott" verwendet: „Gott ist die Liebe", das wäre nach Ramsey eine „bedeutsame Tautologie", ein „Sprachspiel", in dem einem Menschen „ein Licht aufgeht", warum es darauf ankommt, alles aus Liebe zu tun. Ramsey nennt die Situation für eine solche Annahme, derzufolge es darauf ankommt, alles aus Liebe zu tun, eine „disclosure": Es gibt Situationen, in denen es entscheidend darauf ankommt, das „unendliche Mehr" zu behaupten, um ein entscheidendes Konzept für die situationsbedingten Verhaltensweisen zu haben.

D. Z. Phillips bejaht das, was Ramsey sagt. Er bezieht die disclosure-Situation auf die religiösen Sprachspiele, um herauszubekommen, was die Analytische Philosophie zur Aufklärung dieser eigenständig-religiösen Erleuchtungsaugenblicke und ihrer Sprachspiele leisten könne. Phillips zieht die religiösen Sprachspiele aus dem Vergleich mit anderen Sprachspielen heraus, wenn er behauptet: „Die religiösen Sprachspiele sind nicht der Gegenstand (des Vergleichs), sondern das Kriterion der Bewertung" (Ratio, Bd 12 [1970] 29). Denn „Gott ist von anderen Wesen verschieden" (ebd. 26). Ist deshalb ein religiöses Sprachspiel in seiner genuin theo-logischen Charakteristik sui generis, dann kann Analytische Philosophie dieses Sprachspiel als solches nicht falsifizieren, sondern nur die Grammatik dieser Überzeugungen klären. Phillips deklariert mit dieser Feststellung: Die „Analytische Philosophie" und mit ihr der „Kritische Rationalismus", sind nicht die Instanz, die erklärt, ob religiöse Sprachspiele haltbar sind oder nicht. Heute übliche Philosophie kann nur die Mittel bereitstellen, die grammatisch (also logisch oder semantisch) darüber aufklären, wie das eigenständig-gegründete religiöse Sprachspiel seine Spielzüge setzt: Analytische Philosophie ist gemäß dem Verständnis der Analytischen Theologie eine „ancilla theologiae", die religiöse Sprachspiele grundsätzlich so lassen will, wie sie sind und nur darüber informiert, wo ihre Spielzüge unlogisch und insoweit reformabel sind.

Peter J. Etges stellt die vorstehend kurz skizzierten Spielzüge der „Analytischen Theologie" einem deutschen Leserkreis vor. Die Darstellung des Vf. ist prägnant, objektiv, erklärt allgemeinverständlich jeden Grundbegriff, wählt exemplarisch aus. Kurz: sie ist informativ. Dieser Informationswert ist eine Empfehlung für die Arbeit von Etges und sein erstes Verdienst. Angesichts der nicht so umfassenden ersten Information durch Wim de Pater über die „Analytische Theologie" und erst recht im Vergleich zu den apologetischen Arbeiten von Anton Grabner-Haider war die Darstellung von Etges notwendig. Sie eignet sich als Text, den man Seminarübungen zugrundelegen kann.

Dennoch – es ist nicht das Anliegen des Vf.s, zu informieren über die „Analytische Theologie". Ähnlich wie früher schon Kai Nielsen (Wittgensteinian Fideism: Philosophy, 42 [1967] 191–209) will Vf. den Fideismus in der „Analytischen Theologie" aufdecken. Solcher Fideismus tritt selbst dann ein, wenn Van Austin Harvey zwar klar trennt zwischen kognitiv-rationalen und nichtkognitiv-emotionalen Interpretationen, es aber unterläßt, in der mit der Trennung aufgezeigten Differenz die Vermittlung zu denken. Die unterlassene Vermittlung hat – wie Vf. klar sieht – zur Folge, daß in der „blik"-Theorie das emotionale Element einseitig qualifiziert wird. Mit dieser Qualifikation aber zieht sich die religiöse Lebensweise ins Ghetto zurück, argumentiert dogmatisch und verfällt einer ethischen „Ich-will-mich-nur-so-verwirklichen"-Maxime, die sich jeder Kritik entziehen möchte. Wäre dem unabdingbar so, man müßte Vf. zustimmen, der diese Haltung fideistisch nennt. Mit Recht sagt er von einer bloßemotionalen, fideistischen Spiritualität, sie widerspreche der Tradition in der Theologie, die in der Analogielehre und auch sonst nie auf ein Instrumentarium verzichtet hat, das die religiöse Grundentscheidung rational aufschlüsselt. Vf. aber (das geht aus seinem ersten Kapitel, aus dem Duktus seiner kritischen Würdigungen und aus einer Vielzahl von Anmerkungen hervor) ist davon überzeugt, daß weder die Prädikatenlehre der Analogie noch die Sprach-Hermeneutik das Zentralproblem der Theologie – gemeint ist die Verantwortung der Entscheidung vor der Rationalität – richtig anpackten.

Für ihn ist „die grundlegende Problematik der Theologie nicht eine sprachliche, sondern eine erkenntnistheoretische und methodologische" (114, vgl. 17ff, 33). Das ist deshalb so – meint er – weil die Theologie in der Offenbarung eine besondere Erkenntnisquelle hat, die nicht zur natürlichen Ausstattung des Menschen gehört (21). Sprache kann – das hat Vf. bei den „Analytischen Theologen" gelernt – weil sie zur natürlichen Ausstattung des Menschen gehört, die besondere Erkenntnisquelle Offenbarung nicht zureichend, sondern nur halbaufgeklärt-analog verstehen.

Ist dem so, dann wäre dies ein Hinweis für die Annahme, der Offenbarung stehe eine nichtkognitive Erfahrung näher als eine Analogiesprache, die nur der sekundäre „Ausdruck" solcher Erfahrung sein kann. Darin stimmt Vf. überein mit J. M. Crombie, E. Schillebeeckx, A. Farrer, J. Hick (Belege bei Etges 111 A 35). Doch meint er, bei solchem Rekurs auf die Erfahrung dürfe man sich nicht bescheiden mit einer naiven, tautologischen Beschreibung dieser Erfahrung (das könnte der Fehler sein von J. Sudbrack, Beten ist menschlich. Aus der Erfahrung des Lebens zu Gott gehen, Freiburg 1973). Vielmehr gelte es, auch religiöse Erfahrungen der „Kritischen Rationalität" auszusetzen, um die traditionelle theologische Vermittlungsarbeit, die das Nichtkognitive und das Kognitive zu verbinden sucht, heute besser als bisher aufzunehmen.

Es ist das Anliegen des Vf.s, mit Hilfe der „Kritischen Rationalität", wie sie Hans Albert vertritt, die Theologie gleichermaßen zu schützen vor dem Sinnlosigkeitsverdacht wie vor einem Abgleiten in einen ethischen Funktionalismus oder einen dogmatistischen Pragmatismus (18f, 30–32; 33ff, 108–113). Das Verfahren, das er für seine neue Apologetik vorschlägt, heißt: Die nichtkognitiven religiösen Sprachspiele sind der kritischen Rationalität auszusetzen. Auf diese Weise will er über die Erkenntnisproblematik der Theologie nicht nur aufklären, sondern diese in eine (erlösende?) Krisis bringen. Dieses Unternehmen vieler, die es nicht öffentlich sagen, hat Vf. in seiner Untersuchung zur „Analytischen Theologie" als Anliegen deklariert. Dies getan zu haben, ist (nach der vorzüglichen Information über die „Analytische Theologie") sein zweites Verdienst.

Ernsthaft zu fragen bleibt indessen, ob nicht auch er, statt die Vermittlung zu suchen, der Eindimensionalität verfällt. Wer im Einwegverfahren die Erfahrung bloß von seiten der Rationalität her kritisch erhellen will und nicht fragt, ob, und vor allem, wie es möglich sei, die Rationalität der Erfahrung auszusetzen (vgl. die Ansätze dazu bei A. Gramsci oder – anders – in der „kritischen Erinnerung" bei J. B. Metz oder – noch einmal anders bei N. Schiffers, Zur [kritischen] Theorie der Religion) – der hat nur das eine Standbein in der Erkenntnisproblematik der Theologie. Es muß gefragt werden, ob Etges mit Hans Albert nur auf einem Bein stehen will, weil jede Vermittlung – auch die in der Theologie – auf zwei Beinen stehen muß.

Regensburg Norbert Schiffers

Theis, Nicolas: **John Henry Newman in unserer Zeit.** – Nürnberg: Glock und Lutz (1972). 234 S. (Bibliothek unseres Zeitalters Bd 16) Ln DM 25.–

Die Faszination eines Mannes, dem große Gedanken, ihre Vermittlung in einer brillanten Sprache und ihre Verwirklichung in einem langen, entbehrungs- und erfolgreichen Leben in gleicher Weise gelingen, überdauert die Zeiten. Vf. ließ sich vom Leben und Werk J. H. Newmans (1801–1890) ergreifen, und das nicht kurzfristig, wie es sonst geschieht, wenn Bücher geschrieben werden. Der vorliegende Band ist eine Lebenssumme, die Nicolas Theis, der Präsident der Internationalen Newman-Kongresse, aus seinem begeisterten Umgang mit den Dokumenten Newmans zieht. Damit sind Interesse und Grenze dieses Werkes angezeigt: die emphatisch-mitreißende und kenntnisreiche Deskription, in der die Schlüsselbegriffe immer wieder im englischen Originaltext wiederholt werden, und der damit verbundene souveräne Umgang mit den Quellen, der auf wissenschaftlichen Apparat, die Exaktheit der Quellenverweise, die kritische Konfrontation mit divergierenden Deutungen fast durchgehend verzichtet.

Von den drei Teilen des Werkes beschreibt der erste Newmans Lebensweg: seine „geistig-religiöse Entwicklung", die entscheidende Phase in N.s Zeit: die Oxford-Bewegung, schließlich die „katholische Zeit" (9–100). Dabei macht Vf. zu Recht auf die für die Newman-Interpretation entscheidende Entdeckung Franz-Michel Willams aufmerksam, daß N. mit seiner frühen Arbeit über „Analoge Schwierigkeiten der Mathematik und der Religion" bereits mit 26 Jahren in der dem Genie eigenen Art die in künftigen Hauptwerken ausgefalteten großen Gedanken ansatzweise vorlegt: die Idee der Entwicklung (1845), der feststellenden und deutenden Weisen des Denkens, wie sie im Konzept der Universität von Dublin wiederkehren (1851–1858), und der Logik des konkreten Denkens, ausgeführt in der Zustimmungslehre (1870).

Bei der ebenso dramatisch wie die Oxford-Bewegung beschriebenen „Katholischen Zeit" vermißt man die kritische Konfrontation der zeitgenössischen Eindrücke römischer Theologie (61) mit der inzwischen längst aufgearbeiteten „Lehre von der Tradition in der Römischen Schule" (W. Kasper, 1962).

Die „Philosophie der höheren Bildung", zweiter Teil des Buches (109–155), stellt die Wiedergabe einer Schrift des Vf.s anläßlich der Zentenarfeier der Katholischen Dubliner Universität dar (erschienen als Sonderdruck aus „Academia", Luxemburg o. J.). Vf. erschließt darin den Newman'schen Themenkreis Bildung und Universität, insbesondere die in der deutschen Sprache bis jetzt noch unzugänglichen Aufsätze zu Wesen und Geschichte der Hochschulen (Bd III der Historical Sketches) und entfaltet dann die Grundgedanken von N.s Wissens- und Bildungsbegriff: die letztliche Bezogenheit des Wissens auf die Ganzheit der Wirklichkeit, die Forderung nach Entutilitarisierung und Selbstgenügsamkeit des Wissens. Der spezifische Sprachgebrauch N.s von der „philosophischen" oder „liberalen" Bildung ist leicht irreführend. Gemeint ist „das abgeklärte, ruhige, treffsichere Schauen aller Dinge" und als Folge dessen: die „Freiheit, Unvoreingenommenheit und Gelassenheit" des Gebildeten.

Der dritte Teil von Theis' Buch, „Philosophie des Denkens und Glaubens", führt in einen anderen Gedankenkreis N.s ein, dem des „Essay in Aid of a Grammar of Assent", deren Grunddaten hier vornehmlich dargestellt werden, und zwar im Rückgriff auf ihre Ansätze in den „Oxford University Sermons" von 1841 bis 1845. (Dieser Teil des Buches ist erstveröffentlicht als „An den Quellen persönlichen Denkens. Einführung in J. H. Newmans Grammar of Assent": Newman-Studien II, 1954, 165–218). – Wiederum wird, wie im vorausgegangenen Teil, der Gedanke an die Vorgeschichte und Genese des Essays entfaltet. Vf. verfolgt die Unterscheidung von begrifflicher und konkreter Denkart, von Zustimmung und Folgerung, von Wissen und Gewißheit und schlägt die Brücke zu N.s Grundanliegen: dem personalen Denken, das sich – wie im ethischen Bereich des Gewissens –, im noetischen des Folgerungssinnes (*Illative Sense*) bedient und auf diese Weise den Menschen legitim aus Erfahrungen zu Gewißheiten zu führen vermag.

Auch in der kritischen Sichtung des dritten Teiles fällt auf, daß Vf. die seit 1954 erschienene Literatur zum Thema, insbesondere die sehr gründlichen Beiträge von Johannes Artz, aber auch von anderen, nicht aufgearbeitet hat.

Im abschließenden Literaturverzeichnis fehlt bei den „Deutschen Übersetzungen und Studien" das fundamentale Werk „Über die Entwicklung der Glaubenslehre", durchgesehene Neuausgabe der Übersetzung von Theodor Hecker, besorgt, kommentiert und mit ergänzenden Dokumenten versehen von Johannes Artz, Mainz 1969 (LII + 662 S.).

Die Arbeit von Theis ist in ihrem leicht romantisch-dramatischen, aber jedenfalls mitreißenden Stil, mit überraschender Detailkenntnis entscheidender zeitgenössischer Urteile und Situationen, mit Verve geschrieben, ein Zeugnis, das Vf. für Newman ablegt.

Freiburg i. Br. Günter Biemer

Wagner, Renate: **Ein nücz und schone ler von der aygen erkantnuß.** Des Pseudo-Johannes von Kastl „Spiritualis philosophia" deutsch. Text und Untersuchungen. – München: C. H. Beck 1972. XI, 239 S. (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, Bd 39) Lw. DM 48.–

Mittelalterliche Frömmigkeitsgeschichte scheint zum Privileg der Germanistik zu werden. Von den bisher erschienenen Bänden obiger Reihe beschäftigen sich 18 Titel ausdrücklich mit theologischem und geistlichem Schrifttum. Auch die vorliegende Münchener Dissertation von 1972 bringt eine spätmittelalterliche Erbauungsschrift, deren lateinische Vorlage ich unter dem Corpus des Johannes von Kastl entdeckte. (Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl, Münster 1966/67): „Alle auf uns gekommenen Texte... gehen vermutlich auf eine Übersetzung von ‚Spiritualis Philosophia' (SP) zurück."" (88)

Die Edition selbst (95–173) geschah ohne technische Subtilitäten und ist deshalb auch für den Nicht-Fachmann ohne Schwierigkeit zu lesen. Die 7 von mir angegebenen Hss werden genau beschrieben (58–69) und in ein einleuchtendes Stemma gebracht (70–87). Als Leit-Hs fungiert Nürnberg, Cent VI 43^{h}. Der Variantenapparat ist übersichtlich. Auf genauere grammatikalische, vokabularische und stilistische Untersuchungen wird kein Wert gelegt (90–94). Ein deutsch-lateinisches Glossar kann als Ersatz dafür gelten (208–239).

Dem germanistischen Fachteil sind Untersuchungen vorgeschaltet über die lateinische Überlieferung (28–57) und über die Autorenfrage (11–27), in der sich W. gegen Johannes von Kastl entscheidet.

Doch hier zeigt sich die Schwäche des in seinem germanistischen Teil anscheinend vorzüglich gearbeiteten Buches. Die methodologischen Fragen zur Autorschaft habe ich in den Beiträgen zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur ausführlich behandelt. Hier können Hinweise genügen: W. versäumt es, das Tegernseer Zeugnis für Johannes in sich zu bewerten. Was V. Redlich über die benediktinische Kultur und humanistische Gewissenheit der Tegernseer Bibliotheksverwaltung schreibt (3[1] wird das Buch erwähnt), wird nicht einmal angedeutet. Unbemerkt bleibt, daß die Überlieferungsgeschichte SP so eng mit FRP (De fine religiosae perfectionis) zusammenbindet, daß beide nur zusammen beurteilt werden können. Quantitative Argumente („zugunsten der kürzeren Fassung ... wenn wir ... die deutschen Hss mitrechnen", 56) führen sich selbst ad absurdum (vgl. obiges Zitat, daß alle von einer einzigen lateinischen Hs abstammen). Innere Abhängigkeiten werden als „bedenkliche" „Überbewertung" abgetan, ohne daß sie in sich selbst untersucht werden. Daß ein Text durchgängig nur abgekürzte Zitate hat, soll z. B. nicht gegen seine Ursprünglichkeit vor dem anderen mit vollen Zitaten sprechen; wohl aber wird als einziger Grund gegen die Ursprünglichkeit ein vermutlicher Abschreibefehler (zweimaliges Homöoteleuton – aber nur nach einem unzuverlässigen Druck, nicht nach den Hss) angeführt. Der Weg zu den Hss wird nicht beschritten. Dafür werden manche Daten einfachhin übersehen: Z. B. hat die Tegernseer – nach W. schlechtere – Überlieferung im FRP-Text anonym bleibende Zitate von damals noch ungeläufigen Autoren wie Joh. Klimakos, Ruusbroec, Geert Groote; in der vorgezogenen „besseren" Fassung stehen sie nur verstümmelt. Ähnliches findet sich bei SP z. B. im 2. Kapitel (104, 20–24): nur vom „schlechteren" Text her läßt sich – wie es scheint; das Verhältnis bleibt unklar – der „bessere" überhaupt erkennen. Eine Stellungnahme zur rhetorischen Frage: „Warum sollte z. B. ein Einflicken von Sätzen und Satzteilen mitten in einem fertigen Text ... kaum anzunehmen sein?" erübrigt sich.

Das einzige echte Argument liegt in der differierenden sprachlichen und auch inhaltlichen Gestalt der Plus-Teile gegenüber der als besser deklarierten kürzeren Überlieferung. Doch es läßt sich nur auf der Basis der Kompilations-Technik des Johannes beurteilen; in seinem überdimensionalen Regelkommentar begegnen sich auf allerengstem Raum weitaus größere inhaltliche wie formale Unterschiedenheiten.

Solche und andere, oftmals nicht einmal bemerkte Fragestellungen machen die Auseinandersetzung der Autorin um die Autorschaft des Johannes so gut wie wertlos; die sporatische Argumentation – so wird z. B. als Vergleichungsgrundlage für die deutsche Ausgabe nicht einmal die lateinische Vorlage in einer ihrer handschriftlichen Gestalten, sondern der von der Autorin als „schlechter" deklarierte und zweifelsohne schlecht herausgegebene Text verwandt – macht allerdings auch die Auseinandersetzung mit der These zu einem unangenehmen Geschäft. Daß meine These als absolut genommen wird, wo ich ausdrücklich nur von hoher Wahrscheinlichkeit sprach, gehört ebenfalls hierher.

Das methodisch nicht durchdachte, quantitative Aneinanderreihen zeigt sich leider auch dort, wo W. gegenüber ähnlichen germanistischen Arbeiten einen theologischen Akzent setzen möchte.

Sie möchte den Text freisprechen von der durch Bultot (im Literaturverzeichnis, doch wiederum nicht ausgewertet) erforschten mittelalterlichen Weltverachtung: „Es geht in dem Traktat letztlich nicht um Weltverachtung, sondern um ein Sich-frei-machen von der Welt um der Hingabe an Gott willen." (6) Daß mittels solcher erbaulichen Anmutung das Kind mit dem Bade ausgeschüttet wird, zeigt der Text selbst. Man vergleiche nur Taulers oder der ‚Imitatio Christi' abgewogene Hinweise mit der Leibtheologie, die im 8. Kapitel nach Innozenz I. (aber nicht in dessen reiferem Zusammenhang, vgl. M. Maccarrone) geboten wird: „Er wirt ein speyse des fewers, ein eßen der wurm, ein stuck der feul. Er ist gefomiert von dem ascher und von dem pulver und von dem kot und, das noch snoder (deterior) ist, von der unrainigsten unsawbarkeit des menschlichs samen und von dem valle der sund (labes peccati) ... Er wirdt werden ein speise des fewers, das allczeit prynnt unerleschlich. Er wirt auch ein essen des wurms, der alleczeit negt un izzt. Er wirt auch ein untotlichs stuck der feul (immortalis massa putredinis), das allczeit stinckt und kotet unmenschlich. O du snodes kot, warumb hoffertigest du nü? O du leichter pulver, warumb erhebstu dich?"

Natürlich muß die Frage nach dem Stellenwert solcher und vieler anderer Äußerungen gestellt werden. Aber das tut W. nicht, sondern verbaut sich die Bewertung, indem sie in den Verifikationsapparat wahllos Zitate, Parallelen, Anspielungen und Gemeinplätze hineinpackt; z. B. zum II. Kapitel: „Vgl. zum ganzen Kapitel ... Ähnliche Formulierungen ... Vgl. dazu ... Typische Betrachtungspunkte der ... Zur Sammlung vgl. besonders ... beliebtes Thema ... oft ausgesprochene ... Ähnlich ..." Solches Kolorit muß exakt verarbeitet werden, damit es mehr als nur hübsch ist.

Für vorliegenden Traktat wäre die Frage zu stellen, ob er – wie W. durch unverarbeitete Verweise insinuiert – zur großen Epoche eines Eckhart, Tauler, Seuse gehört, oder zum moralistisch werdenden Nachspiel. Hinweise auf Kapitel, die „ganz in der Tradition der katechetisch-scholastischen Beichttraktate" stehen (131) oder die dogmatistische Verwunderung, „daß von dem für geistlichen Leben so wichtigen Schweigen einzig an dieser Stelle gesprochen wird" (4), machen auf den geistesgeschichtlichen Ort der Schrift aufmerksam.

Albert Auer, Wolfgang Frühwald, Gundolf Gieraths, Martin Grabmann, Franz Xaver Haimerl, Hermann Heimpel, Hermann Kunisch, Joseph Lortz, Bernd Moeller, Friedrich Wilhelm Oediger, Heinrich Rademacher, Beryl Smalley, Wolfgang Stammler, Ingeborg Traunbauer – alles Autoren aus dem Literaturverzeichnis – haben von verschiedenen Seiten her auf diese Umbruchsituation aufmerksam gemacht. Der häufige Hinweis auf Heinrich von Langenstein, der übrigens einer der wichtigen ungenannten Gewährleute im Regelkommentar des Johannes ist, insinuiert ähnliches.

Es wurde die Chance vertan, anhand einer vielgelesenen Schrift die Geistigkeit einer Epoche zu beleuchten. Stattdessen wird mit dem unverarbeitet aufgehäuften Anschauungsmaterial (von dem ich persönlich einen nicht unbeträchtlichen Teil unter Verzicht der Namensnennung zur Verfügung stellte) der Blick auf den Charakter der Schrift eher verstellt als freigelegt.

Zu dieser ihrer Eigenart gehört z. B. die kindische Liebe am Aufzählen, die nichts mehr mit der Architektonik des Bonaventura zu tun hat, gehört auch das schematisierte aristotelische Menschenbild (schon in der schulmeisterlich-steifen Kapiteleinteilung, 4), das weit von Thomas und noch weiter vom neuplatonischen Augustinismus der „Deutschen Mystik" entfernt ist.

Doch solche Fragestellungen sind nicht einmal als Möglichkeit erkannt. Und so hat eine vorzügliche Textedition leider einen schlechten Rahmen erhalten.

München Josef Sudbrack

Klinkhammer, Karl Joseph SJ: **Adolf von Essen und seine Werke.** Der Rosenkranz in der geschichtlichen Situation seiner Entstehung und in seinen bleibenden Anliegen. Eine Quellenforschung. – Frankfurt a. M.: Josef Knecht 1972. XIX, 434 S. (Frankfurter Theologische Studien, Bd 13) kart. DM 48.–

Diese Arbeit verlangt den hingebenden Eifer eines „Archäologen". Schicht um Schicht ist vorsichtig abzutragen; Erwartungen steigen auf und werden enttäuscht; überraschende Entdeckungen belohnen die Geduld; die letzte Mühe, das Ausgrabungsergebnis zu sichten und zu ordnen ist wahrhaft nicht die geringste. Aber das Buch ist dieser Mühe wert.

Immer wieder wird in breiter Akribie das Ziel umschrieben (z. B. 77): Es geht um den geschichtlichen Anfang des heutigen Rosenkranzgebetes; d. h. die Verbindung des „mündlichen Rezitierens" der Ave-Maria und des „betrachtenden" Gebets, dessen „konkreter Inhalt ... das wesentliche Element des Rosenkranzgebets" bildet, nämlich Gottes Heilstat in der Geschichte, d. i. Leben, Tod und Auferstehung Jesu.

Der erste Teil (3–113) stellt Leben und Werke des geistigen Vaters dar, Adolf von Essen. Ob seine Abstammung aus der alten Drostenfamilie von Altendorf nicht doch zu sehr kombiniert ist? Seine und seines Schülers Dominikus' von Preußen Schriften werden gesichtet und vorgestellt (3–22); überaus detailliert wird die Biographie entworfen (23–76, immer mit der des Dominikus zusammen); der Anfang des Rosenkranz-Betens wird rekonstruiert (77–113).

In den Textausgaben des II. Teils (115–279) finden sich nicht nur die kritisch edierten Werke Adolfs von Essen (118–191) und die ältesten Rosenkranz-Clausulae (193–279, heute würden wir von „Gesetzen" sprechen); hinzukommen manche Ausblicke, Abschweifungen und Kombinationen (Benediktiner und Rosenkranz; die Rolle des Alanus de Rupe usw.). Die Anmerkungen (281–398) sind nach Qualität und Quantität (Quellenzitate!) als eigener Teil zu werten. Anhang und Register über Orte, Personen und Sachen schließen die Arbeit ab; ein Quellen- und Literaturverzeichnis leitet sie ein.

Es steht also nunmehr nicht nur fest, daß der Rosenkranz in der spätmittelalterlichen Trierer Kartause St. Alban entstanden ist; auch das Verhältnis der beiden entscheidenden Mönche, die schon Thomas Esser OP 1889 namhaft machte, ist geklärt:

Adolf von Essen (um 1375 bis 1439) ist der weise und stille Beter, der charismatische Seelenführer, mehrfacher Prior, geehrt, aber in den Zeitwirren auch verkannt; Dominikus von Preußen (1384–1460), ein fahrender Schüler aus der Danziger Gegend, läßt seine Mitstudenten über sich urteilen: „videntes agilitatem ingenii sui in studio mutuo loquebantur de illo dicentes: Si R. non destruxerint mulieres et ludus, erit tam bonus clericus, sicut Cracoviae esse poterit." Die Prager Kartause weist ihn ab; der Trierer Prior Adolf nimmt ihn auf und hält die schützende Hand über den schwierigen Mitbruder. 1409 macht er ihn auf das Rosenkranzbeten aufmerksam. Einige Jahre vorher hatte Adolf der Herzogin Margarethe von Lothringen (1376–1434, Tochter Rudolfs

von der Pfalz) durch zwei Schriften darüber helfen können. Dominikus begreift zwar den Sinn des Betens der 50 Ave (noch ohne die heute übliche Schlußbitte) in Verbindung mit der Leben-Jesu-Betrachtung nicht völlig. „Adolf v. E. betrachtete, dem jeweiligen Augenblick hingegeben, bei den 50 Ave ohne Fixierung auf Einzelsätze das ganze Leben Jesu ..." (278). Aber gerade das schematisierende Mißverständnis, das dem begabten Dominikus nach dem Tode Adolfs klar zu werden begann, gebiert die „Clausulae", die dem jeweiligen Ave zugefügt werden und vor Zerstreuung bewahren. Adolf erkennt ihren pädagogischen Wert, bittet um Abschriften, geht mit ihnen auf Reformreisen. So beginnt die Verbreitung des Rosenkranzes.

Klinkhammer stellt scharfsinnige Überlegungen an und sammelt ausgedehntes Material.

Bereits im 12. Jahrhundert (Caesarius von Heisterbach) lebte im Norden Europas „die fünfzigfache Wiederholung des Ave als selbständige Betweise" (das irische Beten, nach Gougaud) – allerdings ohne die „mentale Betrachtung" des Lebens Jesu. Hier und nicht im sogenannten Laienbrevier (150 Pater-Noster statt der Psalmen) finden die einleuchtenden Überlegungen Klinkhammers die Vorlage für Adolf. Auch das Wort „Rosarium" stammt von ihm. „In der Denkweise des Minnedienstes" soll nämlich der Weg zur Schrift begangen werden (30). „Weil Gott die Liebe ist, wird hier die biblische Frohbotschaft kühn in eine Liebesgeschichte zusammengefaßt." (134)

Das volkstümliche Gebet verbreitet sich schnell, die Clausulae werden vielfach abgewandelt (über 200 der frühesten Handschriften sah Klinkhammer ein). Im süddeutschen Raum sind die Benediktiner die großen Vermittler.

Alanus de Rupe (etwa 1428–1475), der „in seinen Dominikus-Fantasien" das Rosenkranzgebet seinem Ordensstifter zuschreibt, wird fast zur Gegenfigur (277). Er hat das Rosenkranzbeten intellektuell verfremdet, geistig und quantitativ so sehr überfrachtet, daß nach seinem Tode in der zu Köln 1475 gegründeten ersten Rosenkranzbruderschaft die Stimmung umschlug; man verlangte nur noch ein Minimum als Pensum und ließ zeitweise sogar die Leben-Jesu-Betrachtung beiseite. Alanus lehnte das intime Minne-Wort, Rosenkranz, ab und zieht diesen seinen „marianischen Psalter" sogar dem „davidischen" vor (92). Eine andere „Fehlentwicklung", aus dem persönlichen ein gemeinsames Gebet zu machen, wird von Klinkhammer noch negativer beurteilt.

Vorzug, aber sicherlich auch Schwäche der Arbeit ist die reiche Orchestrierung; man verliert oft genug den Faden und fragt sich, ob ein zeitgeschichtlicher Exkurs nicht doch überflüssig ist, ob die minutiöse Darstellung damaliger kirchlicher Verwicklungen nicht wegführt vom Thema.

Wichtiger sind die vielen kleinen Beobachtungen, die Klinkhammer zur Frömmigkeits- und Ordensgeschichte zusammenträgt.

Spiritualität der Kartäuser (Man hätte das Register lieber hierauf spezialisieren sollen – redditi 294[81] ist nicht unwichtig, fehlt aber –, anstatt die vielen historischen Begebenheiten aufzunehmen); die Rolle der Mechthild von Hackeborn (339–403); Notizen zur Vorgeschichte des Rosenkranzes (Heinrich Egher von Kalkar; der Name; Seriengebete); theologische Diskussion der Wirksamkeit des Betens (Adolf von Essen wird dabei in Schutz genommen); Mariologie (das Gebet eines Benediktiners: „... si ego damnari debeo, sicut bene merui peccatis meis, tunc rogo tantummodo, quod hoc fiat per manus Mariae, et libenter acceptabo. Sed absit, quod piissima misericordiae Mater suorum quempiam condemnari permittat, qui ei se credunt ..." (324[60]); Kartäuser-Consuetudines; Kirchen- und Ordensgeschichte aus dem Umfeld; usw.

Die Editionstechnik der Texte ist schwer durchschaubar. Kritischer Apparat und Anmerkungen (mit manchem ausführlichen Exkurs) sind vom Text, aber nicht untereinander getrennt; im Anhang 404–411 stehen die Anmerkungen aber wieder unter dem Text; die Siegel gehen durcheinander: verb. / om / add / „Die Trierer Abschrift hat ..." Doch die Texte sind – soweit ich überprüfen konnte – überaus sorgfältig hergestellt und ediert.

Am wertvollsten – über das theologische und volkskundliche Interesse hinaus – sind „Unser Frauwen Marien Rosengertlin" Adolfs und die „Zwanzig-Exempel-Schrift", die Dominikus aus seinem Nachlaß zusammenstellte. Unter den verschiedenen editierten „Clausulae" wird an Hand einer (HistArchKöln, Nr. W 40, 119) die Urfassung formgeschichtlich rekonstruiert (220–225). Ich gestehe, daß es mir hier ebenso wenig wie bei der Rekonstruktion des Ur-„Rosengertlin" gelungen ist, zu einem eigenen Urteil zu kommen.

Die wichtigste archäologische Schicht ist für Klinkhammer sein eindringliches pastorales Plädoyer für das Rosenkranzgebet in der Art der Trierer Kartause:

„Der Christ sucht die Persönlichkeit und die Einzelheiten des Lebens Christi durch immer bessere Kenntnis der Heiligen Schrift, besonders des NT, kennenzulernen; seine Schriftlesung kann nicht beim Buchstaben stehenbleiben, sie wird endlich und letztlich zum lebendigen Herzen des menschgewordenen Gottes vordringen, um in wachsender Vertrautheit Seine Liebe und Seine Wünsche aufzunehmen und mit Seiner Gnade im Alltag zu erfüllen, oder anders ausgedrückt: um den Alltag in Seinem Licht zu sehen und zu leben. Uns dabei zu helfen, ist die menschliche Aufgabe der Mutter des Herrn ..." (330) Hier liegt für Klinkhammer die Rolle des persönlichen Gebets, wie es sich im Rosenkranz ausgeformt hat.

Von diesem Anliegen kommt es auch, daß die Sympathie des Autors für seinen „Helden" nicht verhelt wird:

„Eine tiefe Innerlichkeit und zugleich bei aller gewinenden Bescheidenheit eine überlegene Kenntnis des damaligen Hoflebens ... Ohne das Vertrauen und die volle Bejahung seiner Oberen und ohne eine persönliche Klugheit und lautere, gütige Gesinnung ist dies nicht denkbar." (30) Allerdings wird ein wenig später von den Schwierigkeiten Adolfs im Orden berichtet (48); Widerstand im Generalkapitel; es geht bis zur „Maßregelung", so daß „Dominikus ihn nicht deutlich erwähnen durfte". (57) Aus dieser Sympathie für Adolf stammen auch Schlüsse wie folgende (45, von mir unterstrichen): „An diesem Einigungswerk hat Adolf von Essen sicher aktiv mitgearbeitet. Doch er verschweigt seinen Einsatz." Einmal trägt die Welle der Begeisterung Klinkhammer sogar bis zu folgendem Urteil: „Das religiöse Anliegen der Reformation war maßgeblich geweckt worden hundert Jahre zuvor durch die Rosenkranzschriften." (313)

Solche Schönheitsfehler rühren auch daher, daß die typischen Topoi des damaligen Sprachgebrauchs nicht immer durchschaut werden; dazu gehören die Selbstanklagen des Dominikus ebenso wie sein Lob über Albert. Die kühle Distanz zu den biblischen Apokryphen (290) ist doch ein altes Erbe des Hieronymus, des Lieblingsautors Adolfs, und die laus temporis (z. B. 71) sollte man nicht zu schwer abwägen.

Irreführend aber wird die „Argumentation des Herzens" bei Klinkhammer kaum, da er fast übergenau belegt und übervorsichtig analysiert. Auch das übliche Pensum der Druckfehler ist weit unterschritten (99[30] gibt zuerst Rätsel auf; 97[55s8] bleibt unverständlich).

In der Beschäftigung mit ihr wird die Bedeutung der Arbeit ständig einleuchtender. Einen dieser Züge möchte ich nicht übergehen. Vom Osten her wird die „Transzendentale Meditation" zur Mode. Wäre es nicht Zeit, anhand von Forschungen wie vorliegender das christliche Gesicht einer Mantra-Meditation zu zeigen? Der psychische Mechanismus des ständigen Rezitierens ist dem Rosenkranzgebet zumindest verwandt. Aber für die christliche Meditation kommt das Bekenntnis des Adolf auf seinem Totenbett hinzu: „In keiner Weise wüßte ich mir zu helfen, wenn der Herrgott nicht Mensch geworden wäre ... Darum halte ich mich an die menschliche Natur und das menschliche Leben Christi." (72) Rosenkranz ist nach Klinkhammers Forschung nämlich beides in Einheit: transzendentale Meditation des Wiederholens und persönlicher Bezug auf diesen Christus der Schrift. Manchmal ist das Alte moderner als das Modische.

München Josef Sudbrack

Mayer-Scheu, Josef: **Seelsorge im Krankenhaus.** Entwurf für eine neue Praxis. – (Mainz): Grünewald (1974). 47 S. kart. DM 4.80

Für die Krankenseelsorge, die im argen liegt, schreibt hier der Praktiker einen Entwurf. Er will den Krankenhausseelsorger – es ist vor allem noch an Priester gedacht – als Mitglied im therapeutischen Team sehen, was neben der theologischen Kompetenz auch psychologische, psychagogische und psychotherapeutische Fachbildung erfordert.

Da die fachliche Theologie und die seelsorgliche Planung katholischerseits diesen Problembereich nicht ernsthaft zur Kenntnis genommen haben, ist die Reaktion auf den vorgelegten „Entwurf" zwiespältig. Der Seelsorgeplanung zeigt er neu, was man bis jetzt geflissentlich übersieht; das Krankenhausteam sieht sich neu eingefordert; – für den Fachmann am Ort, den einsatzfähigen und willigen Krankenhausseelsorger, formuliert es das schon Bekannte.

Ein Fachbuch, geschrieben anhand des hier vorgelegten Inhaltsaufrisses, wäre dringend zu wünschen.

Anläßlich der in diesem Heftchen gemachten Notizen zur „klinischen Seelsorgeausbildung" muß wieder einmal an die Pastoralstrategie der katholischen Kirche (Bischofskonferenz, Caritasverband, Ordinariate) die Frage gestellt werden: Welche Vorurteile – und welche Ängste dahinter – verhindern es, daß katholischerseist das weltweit etablierte *Clinical Pastoral Training* angemessen gefördert und angeboten wird? Daß auf protestantischer Seite inzwischen schon psychologische und dogmatische Deformationen eingetreten sind, sollte eigentlich Grund sein zu besonders intensiven Kenntnisnahmen und Bemühungen.

Münster Hans Kramer

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

Besutti, Giuseppe M., OSM: Bibliografia **Mariana, 1967–1972.** – Marianum XXXV, 1973, Fasc. III–IV. XV*, 358 p.

Klauser, Theodor: Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie. Hrsg. von Ernst Dassmann. – Mstr: Aschendorff 1974. VI, 421 S., 22 Bl., Ill. = Jahrbuch für Antike und Christentum. Erg.-Bd III; Lw. DM 120,–; S. 413–421: Bibliographie.

Die vielen Namen Gottes. Mit einem Geleitwort von Eduard Lohse. Hrsg. von Meinold Krauss und Johannes Lundbeck. (Gerd **Heinz-Mohr** zum 60. Geburtstag in Dankbarkeit und Verehrung gewidmet.) – Stu: Steinkopf (1974). 364 S., 1 Titelbild; Lw. DM 39,–; S. 335–350: Gerd Heinz-Mohr: Bibliographie (zusammengestellt von Reinhard Brandhorst).

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Schedl, Claus: Baupläne des Wortes. Einführung in die biblische Logotechnik. – Wien: Herder (1974). 246 S.; kart. DM 29,50.

Wehr, Gerhard: Wege zu religiöser Erfahrung. Analytische Psychologie im Dienste der Bibelauslegung. Eine Anregung. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1974. VIII, 136 S. = Impulse der Forschung XIII; Lw. DM 22,–.

Gilbert, Maurice, SJ: Vrais et faux prophètes selon l'Ecriture. – La foi et le temps IV, 1974, 285–307.

Lohfink, Gerhard: Kommentar als Gattung. – BL XV, 1974, 1–16.

2. Altes Testament

Oliva, Manuel: Visión y voto de Jacob en Betel. – EstB XXXIII, 1974, 117–155.

Gross, Walter: Bileam. Literar- und formkritische Untersuchung der Prosa in **Num 22–24.** – Mchn: Kösel-Verlag 1974. 439 S. = Studien zum Alten und Neuen Testament XXXVIII; kart. DM 62,– [Diss., München]

Seebaß, H.: Nathan und David in **II Sam 12.** – ZAW LXXXVI, 1974, 203–211.

Schmitt, Armin: Die Totenerweckung in **2 Kön 4, 8–37.** Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung. – BZ, N.F. XIX, 1975, 1–25.

Tournay, R., OP: **Zacharie XII–XIV** et l'histoire d'Israël. – RB LXXXI, 1974, 355–374.

Globe, Alexander: The literary structure and unity of the song of **Deborah.** – JBL XCIII, 1974, 493–512; p. 533–542: Perdue, Leo G.: The riddles of **Psalm 49**; p. 543–549: Waldman, Nahum M.: Some notes on **Malachi 3:6, 3:13,** and **Psalm 42:11.**

Pope, Marvin H.: **Job.** Introduction, translation and notes. – Garden City, NY: Doubleday (1973). LXXXIX, 405 p. = The Anchor Bible XV.

I:II dels **Macabeus.** Versió per Miquel M. Estradé. Comentari per Basili M. Girbau. – (Montserrat:) Monestir de Montserrat 1974. 315 p. = La Bíblia XVII.

Carmichael, Calum M.: The **laws** of **Deuteronomy**. – Ithaca, Lo: Cornell University Press (1974). 277 p.; $ 11,50.

MacLaurin, E.C.B.: **Joseph** and **Asaph**. – VT XXV, 1975, 27–45.

Würthwein, Ernst: Die Erzählung von der Thronfolge Davids – theologische oder politische Geschichtsschreibung? – Zü: Theol. Verl. (1974). 59 S. = Theologische Studien CXV; sfr 12,–.

Kuhnigk, Willibald, OSB: Nordwestsemitische Studien zum Hoseabuch. – R: Biblical Institute Pr. 1974. XXIV, 177 p. = Biblica et Orientalia XXVII; Lire 7200.

Schlauri, Ignaz: Wolfgang Richters Beitrag zur Redaktionsgeschichte des Richterbuches. – Bibl LIV, 1973, 367–403.

Esdrae Liber **I.** Edidit Robert Hanhart. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1974. 148 p. = Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum VIII, 1.

Burgmann, Hans: "The wicked woman": Der Makkabäer **Simon**? – RQ VIII, 1974, 323–359.

Menard, Jacques E.: L'Evangile selon **Thomas**. – LavThPh XXX, 1974, 29–46. 133–171.

Josephus-Studien. Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament. Otto **Michel** zum 70. Geburtstag gewidmet. Hrsg. von Otto Betz, Klaus Haacker und Martin Hengel. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1974). 414 S., 1 Titelbild; Lw. DM 88,–; S. 370–373: Haacker, Klaus: Bibliographie der Schriften Otto Michels 1963–1973; [enth.:] S. 9–22: Bammel, Ernst: Zum Testimonium Flavianum ‹Jos Ant 18,63–64›; S. 23–44: Betz, Otto: Das Problem des Wunders bei Flavius Josephus im Vergleich zum Wunderproblem bei den Rabbinen und im Johannesevangelium; S. 45–54: Black, Matthew: Judas of Galilee and Josephus's "Fourth Philosophy"; S. 55–76: Böcher, Otto: Die heilige Stadt im Völkerkrieg. Wandlungen eines apokalyptischen Schemas; S. 77–96: Burchard, Christoph: Zur Nebenüberlieferung von Josephus' Bericht über die Essener Bell 2,119–161 bei Hippolyt, Porphyrius, Josippus, Niketas Choniates und anderen; S. 97–108: Colpe, Carsten: Die Arsakiden bei Josephus; S. 109–121: Delling, Gerhard: Die biblische Prophetie bei Josephus; S. 122–132: Flusser, David: Der lateinische Josephus und der hebräische Josippon; S. 133–146: Grimm, Werner: Die Preisgabe eines Menschen zur Rettung des Volkes. Priesterliche Tradition bei Johannes und Josephus; S. 147–174: Haacker, Klaus und Peter Schäfer: Nachbiblische Traditionen vom Tod des Mose; S. 175–196: Hengel, Martin: Zeloten und Sikarier. Zur Frage der Einheit und Vielfalt der jüdischen Befreiungsbewegung 6–74 n. Chr.; S. 197–204: Jervell, Jacob: Imagines und Imago Dei. Aus der Genesis-Exegese des Josephus; S. 205–219: Jonge, Marianus de: Josephus und die Zukunftserwartungen seines Volkes; S. 220–232: Kamlah, Ehrhard: Frömmigkeit und Tugend. Die Gesetzesapologie des Josephus in c Ap 2, 145–295; S. 233–253: Lebram, Jürgen C. H.: Der Idealstaat der Juden; S. 254–259: Lindner, Helgo: Eine offene Frage zur Auslegung des Bellum-Proömiums; S. 260–272: Maier, Gerhard: Die jüdischen Lehrer bei Josephus. Einige Beobachtungen; S. 273–284: Mayer, Reinhold und Christa Möller: Josephus – Politiker und Prophet; S. 285–299: Meyer, Rudolf: Bemerkungen zum literargeschichtlichen Hintergrund der Kanontheorie des Josephus; S. 300–318: Schalit, Abraham: Der Schauplatz des letzten Kampfes zwischen den aufständischen Pharisäern und Alexander Jannäus ‹Ant 13, 379f.; Bell 1, 96›; S. 319–343: Stählin, Gustav: Das Schicksal im Neuen Testament und bei Josephus; S. 344–361: Strobel, August: Die Südmauer Jerusalems zur Zeit Jesu ‹Jos Bell 5, 142ff.› Neue Grabungsergebnisse kritisch betrachtet; S. 362–369: Unnik, Willem Cornelis van: Eine merkwürdige liturgische Aussage bei Josephus ‹Jos Ant 8, 111–113›.

Le Déaut, Roger: Targumic literature and New Testament interpretation. – Biblical theology bulletin IV, 1974, 243–289.

McKenzie, John L.: A theology of the Old Testament. – Garden City, NY: Doubleday 1974. 336 p.; $ 7,95.

Nissen, Andreas: Gott und der Nächste im antiken Judentum. Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe. – Tü: Mohr 1974. XIII, 587 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament XV; Lw. DM 115,– [Diss., Tübingen]

Levine, Baruch A.: In the presence of the Lord. A study of cult and some cultic terms in ancient Israel. – Lei: Brill 1974. XIII, 154 p. = Studies in Judaism in Late Antiquity V; hfl 58,–.

Miller, Patrick D.: The divine warrior in early Israel. – Cambr/Mass.: Harvard University Press 1973. 279 p. = Harvard semitic monographs V; $ 5,95.

3. Neues Testament

Miyoshi, Michi: Der Anfang des Reiseberichtes **Lk 9,51–10,24.** Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung. – R: Biblical Institute Press 1974. X, 176 S. = Analecta biblica LX; Lire 5500 [Diss., Roma. Pont. Institutum Biblicum]

Paulsen, Henning: Überlieferung und Auslegung in **Römer 8.** – (Neukirchen Vluyn:) Neukirchener Verlag (d. Erziehungsvereins) (1974). VIII, 226 S. = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament XLIII; Lw. DM 38,– [Diss., Mainz]

Bucher, Theodor G.: Die logischen Argumente in **1. Korinther 15,12–20.** – Bibl LV, 1974, 465–486.

Hugedé, Norbert: L'épître aux **Ephesiens.** – Genève: (Ed.) Labor et Fides (1974). 253 p.; rel. sfr 63,90.

Swetnam, James: Form and context in **Hebrews 7–13.** – Bibl LV, 1974, 333–348; p. 349–380: Vanhoye, Albert: Discussions sur la structure de l'Épître aux Hébreux.

Grundmann, Walter: Der Brief des **Judas** und der zweite Brief des **Petrus.** – B: Evangelische Verlagsanstalt (1974). XIV, 120 S. = Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament XV; DM 9,80.

Kraft, Heinrich: Die Offenbarung des **Johannes.** – Tü: Mohr 1974. 297 S. = Handbuch zum Neuen Testament XVI a; Lw. DM 37,–.

L'Évangile selon **Marc.** Tradition et rédaction. [Edité] par M. Sabbe. – Lv: University Press; Gembloux: Duculot (1974). 594 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XXXIV; FB 1100; [cont.:] p. 11–19: Robinson, J. M.: The literary composition of Mark; p. 21–34: Best, E.: Mark's preservation of the tradition; p. 35–57: Hendriks, W.: Zur Kollektionsgeschichte des Markusevangeliums; p. 59–91: Devisch, M.: La relation entre l'évangile de Marc et le document Q; p. 93–101: Boismard, M. É.: Influences matthéennes sur l'ultime rédaction de l'évangile de Marc; p. 103–145: Neirynck, F.: Urmarcus redivivus? Examen critique de l'hypothèse des insertions matthéennes dans Mc; p. 147–177: Koningsi, J.: The Pre-Markan sequence in Jn., VI. A critical re-examination; p. 179–202: Dungan, D. L.: Reactionary trends in the Gospel producing activity of the Early Church: Marcion, Tatian, Mark; p. 203–219: Dehandschutter, B.: La parabole des vignerons homicides ‹Mc., XII, 1–12› et l'Évangile selon Thomas; p. 221–239: Rademakers, J.: L'évangile de Marc. Structure et théologie; p. 241–267: Mourlon Beernaert, P.: Structure littéraire et lecture théologique de Marc 14, 17–52; p. 269–307: Lambrecht, J.: Redaction and theology in Mk., IV; p. 309–346: Van Cangh, J. M.: La multiplication des pains dans l'évangile de Marc. Essai d'exégèse globale; p. 347–363: Snoy, T.: Marc 6, 48: «... et il voulait les dépasser.» Proposition pour la solution d'une énigme; p. 365–409: Pesch, R.: Der Schluß der vormarkinischen Passionsgeschichte und des Markusevangeliums: Mk, 15,42–16,8; p. 411–433: Bartsch, H. W.: Der ursprüngliche Schluß der Leidensgeschichte. Überlieferungsgeschichtliche Studien zum Markus-Schluß; p. 435–470: Ahland, K.: Der Schluß des Markusevangeliums; p. 471–485: Perrin, N.: The christology of Mark; p. 487–528: Coppens, J.: Les logia du Fils de l'Homme dans l'évangile de Marc; p. 529–571: Descamps, A.: Pour une histoire du titre «Fils de Dieu». Les antécédents par rapport à Marc.

Feneberg, Wolfgang: Der **Markusprolog.** Studien zur Formbestimmung des Evangeliums. – Mchn: Kösel-Verlag 1974. 214 S. = Studien zum Alten und Neuen Testament XXXVI; kart. DM 58,–.

Teeple, Howard M.: The literary origin of the gospel of **John**. – Evanston: Religion and Ethics Institute 1974. X, 297 p.; $ 6,–.

Porsch, Felix, SJ: Pneuma und Wort. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums. – Ffm: Knecht 1974. 445 S. = Frankfurter theologische Studien XVI; kart. DM 42,– [Diss., Rom. Gregoriana. Überarb.]

Moody Smith, D., Jr.: Johannine Christianity: Some reflections on its character and delineation. – NTSt XXI, 2, 1975, 222–249.

Festugière, A(ndré) J(ean), SJ: Observations stylistiques sur l'évangile de S. Jean. – P: Klincksieck 1974. 147 p. = Études et commentaires LXXXIV; F 68,–.

Zeilinger, Franz: Der Erstgeborene der Schöpfung. Untersuchungen zur Formalstruktur und Theologie des **Kolosser**briefes. – Wien: Herder (1974). 214 S.; kart. DM 22,80 [Diss., Graz. Gekürzt]

Brox, Norbert: Zur pseudepigraphischen Rahmung des **ersten Petrus**briefes. – BZ, N. F. XIX, 1975, 78–96.

Latourelle, René, SJ: Critères d'authenticité historique des Evangiles. – Gr LV, 1974, 609–637; p. 637–638: Summary.

Schnider, Franz: Jesus der Prophet. – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. 298 S. = Orbis biblicus et orientalis II; kart. DM 42,– [Diss., Regensburg. Überarb.]

Van Roon, A.: The relation between Christ and the wisdom of God according to Paul. – NovT XVI, 1974, 207–239.

Theissen, Gerd: Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde. Ein Beitrag zur Soziologie des hellenistischen Urchristentums. – ZNW LXV, 1974, 232–272.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Polgár, László, SJ: Bibliographia de historia Societatis Iesu. – AHSJ XLIII, 1974, 394–478.

Ruhbach, Gerhard: Kirchengeschichte. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1974. 127 S. = Studienbücher Theologie: Kirchen- und Dogmengeschichte; Pp. DM 18,–.

Prinz, Friedrich: Fragen der Kontinuität zwischen Antike und Mittelalter am Beispiel Bayerns. – Zeitschrift für bayer. Landesgeschichte XXXVII, 1974, 699–727.

Cracco, Giorgio: Pataria: Opus e nomen ‹tra verità e autorità›. – RSCI XXVIII, 1974, 357–387.

Köhler, Oskar: Versuch einer „Historischen Anthropologie". – Saeculum XXV, 1974, 129–246; S. 247–250: Sprandel, Rolf: Kritische Bemerkungen zu einer historischen Anthropologie; S. 277–289: Burckhardt, Johannes: Das Verhaltensleitbild „Produktivität" und seine historisch-anthropologische Voraussetzung.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Henning, Eckart: Analekten zur Geschichte der Diaristik. – AKG LVI, 1974, 74–90.

Vallin, Pierre: La croissance de l'espèce humaine selon la tradition chrétienne. – RSR LXII, 1974, 321–346.

Casta, François J.: Le diocèse d'**Ajaccio.** – P: Beauchesne (1974). 293 p. = Histoire des diocèses de France. Nouvelle série I; F 39,–.

McNeill, John T.: The **Celtic** churches. A history A. D. 200 to 1200. – Chic, Lo: The University of Chicago Press (1974). XIII, 289 p.; £ 5,–.

Rivera Recio, Juan Francisco: Los arzobispos de **Toledo** desde sus orígenes hasta fines del siglo XI. – Toledo: Diputación Provincial 1973. XXV, 222 p. = Publicaciones del Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos. Serie II: Vestigios del pasado IV; pes 200,–.

3. Alte Kirchengeschichte

Blenkinsopp, Joseph: Prophecy and priesthood in **Josephus**. – Journal of Jewish Studies XXV, 1974, 239–262.

Donfried, Karl Paul: The setting of second Clement in early Christianity. – Lei: Brill 1974. X, 240 p. = Supplements to Novum Testamentum XXXVIII; Lw. hfl 58,–.

Neufeld, Karl H., SJ: Frühkatholizismus. – Woher? Überlegungen zu einer These. – ZKTh XCVI, 1974, 353–384.

Sand, Alexander: **Kanon.** Von den Anfängen bis zum Fragmentum Muratorianum. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1974). VI, 90 S. = Handbuch der Dogmengeschichte I, 39 ‹1›; kart. DM 29,–.

Der römische Staat und die frühe Kirche. Hrsg. von Wolf-Dieter Hauschild. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1974. 77 S. = Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte XX; kart. DM 19,80.

Pagels, Elaine H.: Conflicting versions of Valentinian eschatology: **Irenaeus'** treatise vs. the excerpts from Theodotus. – HThR LXVII, 1974, 35–53.

Claesson, Gösta: Index **Tertullianeus.** Vol. I: A–E. – P: Études Augustiniennes (1974). 580 p.; F 160.

Regnault, Lucien: La prière continuelle "monologistos" dans la littérature apophtegmatique. – Irénikon XLVII, 1974, 467–493.

Schmöle, Klaus: Läuterung nach dem Tode und pneumatische Auferstehung bei **Klemens** von **Alexandrien.** – Mstr: Aschendorff (1974). VIII 152 S. = Münsterische Beiträge zur Theologie XXXVIII; kart. DM 38,– [Diss., Münster]

Vogt, Hermann Josef: Das Kirchenverständnis des **Origenes.** – Köln, Wien: Böhlau 1974. XV, 363 S. = Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte IV; Lw. DM 72,– [Habil.-Schrift, Bonn]

Hinchliff, Peter: **Cyprian** of Carthage and the unity of Christian Church. – Lo: Chapman 1974. VI, 154 p.; £ 3,75.

Matellanes, Angel, OP: La presencia de Cristo en la Iglesia, según San Cipriano. – Communio VI, 1973, 285–335.

Grego, Igino: La reazione ai Giudeo-Cristiani nel IV secolo negli scritti patristici e nei canoni conciliari. – Jerusalem: Franciscan Printing Press (1973). 134 p. = Quaderni de "La Terra Santa"; $ 2,–.

Wallace-Hadrill, D. S.: **Eusebius** of **Caesarea** and the Testimonium ‹Josephus, Antiquitates, XXIII. 63f›. – JEH XXV, 1974, 353–362.

Orlandi, Tito: Ricerche su una storia ecclesiastica alessandrina del **IV** sec. – Vetera christianorum XI, 1974, 269–312; p. 313–332: Peri, Cesare: La «Vita di Mosè» di **Gregorio** di **Nissa**: un viaggio verso l'aretè cristiana; p. 333–343: Simonetti, Manlio: Ancora sulla paternità dello ps. atanasiano «Sermo maior de fide»; p. 345–358: Bernardi Ferrero, Daria de: Il battistero di **Canosa** nel quadro dell'architettura dell'Europa bizantina (7 fig.); p. 359–377: Pani Ermini, Letizia: Il sarcofago di S. **Maria** di **Siponto** (25 fig.); p. 379–398: Serricchio, Cristanziano: Gli ipogei paleocristiani di Siponto (28 fig.).

Wallace-Hadrill, D. S.: Eusebius of Caesarea's commentary on Luke: Its origin and early history. – HThR LVII, 1974, 55–63.

Murray, Robert: The exhortation to candidates for ascetical vows at baptism in the ancient Syriac Church. – NTSt XXI, 1974, 59–80.

Campbell, Theodore C.: The doctrine of the Holy Spirit in the theology of **Athanasius.** – SJTh XXVII, 1974, 408–440.

Duchatelez, K., OPraem: La "koinonia" chez **S. Basile le Grand.** – Communio VI, 1973, 163–180.

Ambroise de Milan. XVIe centenaire de son élection épiscopale. Dix études rassemblées par Yves-Marie Duval. – P: Études Augustiniennes (1974). 324 p.; F 140,–; [cont.:] p. 9–66: Duval, Yves-Marie: L'originalité du De *uirginibus* dans le mouvement ascétique occidental. Ambroise, Cyprien, Athanase; p. 67–114: Sagot, Solange: La triple sagesse dans le *De Isaac uel anima.* Essai sur les procédés de composition d'Ambroise; p. 115–153: Nauroy, Gérard: La méthode de composition et la structure du *De Iacob et uita beata*; p. 155–197: Testard, Maurice: Étude sur la composition dans le *De officiis ministrorum* de saint Ambroise; p. 199–218: Mazières, Jean-Pierre: Un principe d'organisation pour le recueil des *Lettres* d'Ambroise de Milan; p. 219–228: Doignon, Jean: La première exposition ambrosienne de l'*exemplum* de Judith ‹De uirginibus, 2, 4, 24›; p. 229–244: Nautin, Pierre: Les premières relations d'Ambroise avec l'empereur Gratien. Le *De fide* ‹livres I et II›; p. 245–266: Studer, Basil: Die anti-arianische Auslegung von Psalm 23, 7–10 in *De fide* IV 1–2 des Ambrosius von Mailand; p. 267–281: Heim, François: Le thème de la "victoire sans combat" chez Ambroise; p. 283–308: Madec, Goulven: L'homme intérieur selon saint Ambroise.

Fontaine, Jacques: Société et culture chrétiennes sur l'aire circumpyrénéenne au siècle de **Théodose.** – BLE LXXV, 1974, 241–282.

Meijering, E. P.: God, cosmos, history. Christian and neo-platonic views on divine revelation. – VigChr XXVIII, 1974, 248–276.

Vela, Luis: San **Agustín** político. – EE XLIX, 1974, 483–495.

Wankenne, Ludovic: A propos de Dioscorus, correspondant de saint Augustin ‹Epist. CXVII–CXVIII›. – RBén LXXXIV, 1974, 167–176; p. 176–181: Gindele, Corbinian: Die Magisterregel und ihre altmonastische Alleluja-Psalmodie; p. 182–196: Brouette, Emile: Hanzinne, possession mérovingienne de Saint Médard de Soissons.

Smolak, Kurt: Das Gedicht des Bischofs **Agrestius.** Eine theologische Lehrepistel aus der Spätantike. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar. – Wien: Verlag der Österr. Akademie der Wissenschaften 1973. 108 S. = Österr. Akademie der Wissenschaften. Phil.-Histor. Klasse. Sitzungsberichte CCLXXXIV, 2 = Veröffentlichungen der Kommission zur Herausgabe der lateinischen Kirchenväter VI.

Murphy, F.–X. – P. Sherwood: **Constantinople II** et Constantinople **III.** (Traduit de l'anglais par G. Dumeige, H. Blaizat et J. Thévenet.) – P: Éditions de l'Orante (1974). 358 p., 4 tav. = Histoire des conciles œcuméniques III; F 70,–.

Recchia, Vincenzo: Le omelie di **Gregorio Magno** su Ezechiele ‹1–5›. – Bari: Adriatica Editrice 1974. 220 p. = Quaderni di "Vetera Christianorum" VIII; Lire 4500.

Halkin, François: La passion grecque des saints Gallican, Jean et Paul ‹BHG 2191›. – AnBoll XCII, 1974, 265–286; p. 287–288: Lackner, Wolfgang: Zur Vita der Äbtissin **Elisabeth von Kontantinopel**; p. 289–295: Astruc, Charles: Remarques sur les signes marginaux de certains manuscrits de S. **Grégoire de Nazianze**; p. 296: Halkin, François: Un office grec de S. **Éleuthère** à Strasbourg?; p. 297–319: Straeten, Joseph van der: Vie inédite de S. **Memmie**, premier évêque de Châlon-sur-Marne; p. 321–343: Devos, Paul: **Silvie** la sainte pèlerine. II. En Occident; p. 349–351: Noret, Jacques: Fragments hagiographiques, patristiques et liturgique de la collection Moravcsik à Budapest; p. 367–370: Girard, Jean-Louis: Pélagie dans un texte de saint **Ambroise**; p. 371–385: Noret, Jacques: Catalogues récents de manuscrits. Septième série. Fonds grecs; p. 386: Noret, Jacques: Fragments palimpsestes en onciales d'un ménologe de novembre.

4. Mittelalter und Neuzeit

Dekkers, Wilfried: Het Heilig Jaar 1975. Historische gegevens. – TsLit LVIII, 1974, 347–357.

Bohemia sacra. Das Christentum in **Böhmen ‹973–1973›** Ecclesia temporalis; ecclesia universalis; ecclesia magistra; ecclesia. Hrg. von Ferdinand Seibt. – Düs: Schwann 1974. 645 S., Ill., graph. Darst.; Lw. DM 125,–; [enth.:] S. 11–25: Seibt, Ferdinand: Kirche und Gesellschaft von den Anfängen bis zum Ende der Monarchie; S. 26–33: Lemberg, Hans: Die Kirche in unserem Jahrhundert, 1918–1973; S. 34–47: Dolezel, Heidrun: Die Organisation der Erzdiözese Prag; S. 48–60: Nový, Rostislav: Der Kirchenbesitz und seine Verwaltung; S. 63–80: Machilek, Franz: Reformorden und Ordensreformen in den

böhmischen Ländern vom 10. bis 18. Jahrhundert; S. 81–92: Girke-Schreiber, Johanna: Die böhmische Devotio moderna; S. 92–109: Molnár, Amedeo: Der Hussitismus als christliche Reformbewegung; S. 110–144: Kalista, Zdenek: Die katholische Reform von Hilarius bis zum Weißen Berg; S. 145–153: Dolezel, Stephan: Frühe Einflüsse des Jansenismus in Böhmen; S. 154–161: Walf, Knut: Kirchliche Aufklärung: S. 162–174: Svoboda, Václav: Die innere Entwicklung des tschechischen Katholizismus in den letzten hundert Jahren; S. 175–208: Sladek, Paulus: Die kirchliche Erneuerungsbewegung bei den Deutschen in der Ersten Republik; S. 209–221: Schwarz, Josef: Chiliasmus als christliche Utopie; S. 222–235: Eberhard, Winfried: Ständepolitik und Konfession; S. 236–245: Lemberg, Eugen: Religion und Risorgimento; S. 246–257: Huber, Augustinus Kurt: Nation und Kirche; S. 258–268: Hrubý, Karel: Kirche und Arbeiter; S. 269–294: Bosl, Karl: Herzog, König und Bischof im 10. Jahrhundert; S. 295–306: Hilsch, Peter: Der Kampf um die Libertas ecclesiae im Bistum Prag; S. 307–314: Hledíková, Zdenka: Kirche und König zur Zeit der Luxemburger; S. 315–322: Heymann, Frederick G.: Kirche und „Ketzerkönig"; S. 323–332: Witetschek, Helmut: Absolutismus und Josephinismus; S. 333–344: Slapnicka, Helmut: Die Kirchen in der Ersten Republik; S. 345–354: Cerný, Bohumil: Die Kirche im Protektorat 1939–1945; S. 357–370: Bujnoch, Josef: Kirche und lateinische Literatur; S. 371–381: Schamschula, Walter: Die tschechische Sprache und das Christentum; S. 382–395: Zivsa, Irena: Christentum und Säkularisierung in der deutschen Literatur; S. 396–405: Hlavácek, Ivan: Kirchen, Klöster und Bibliotheken bis zum 17. Jahrhundert; S. 406–413: Kavka, Frantisek: Universitätsgeschichte von den Anfängen bis zum Humanismus; S. 414–426: Hemmerle, Josef: Die Prager Universität in der neueren Zeit; S. 427–443: Sousedik, Stanislav: Böhmische Barockphilosophie; S. 444–449: Waldstein-Wartenberg, Angelus: Gelehrte Gesellschaften und Akademien; S. 450–454: Kisch, Guido: Jüdische Gelehrsamkeit im alten Prag; S. 455–464: Schroubek, Georg R.: Volksfrömmigkeit und Brauch; S. 465–474: Herzogenberg, Johanna von: Heiligtümer, Heiltümer und Schätze; S. 475–480: Pisa, Vladimir: Zu den Anfängen des ersten Benediktinerklosters in Böhmen; S. 481–508: Bachmann, Erich: Architektur und Sakrallandschaft; S. 511–548: Kotrba, Viktor L.: Der Dom zu St. Veit in Prag.

5. Mittelalter

Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau. Hrsg. von Arno Borst. – Sigmaringen: Thorbecke 1974. 452 S. = Vorträge und Forschungen XX; [enth. u.a.:] S. 9–35: Duft, Johannes: Irische Einflüsse auf **St. Gallen** und **Alemannien**; S. 37–76: Prinz, Friedrich: Frühes Mönchtum in Südwestdeutschland und die Anfänge der **Reichenau.** Entwicklungslinien und Forschungsprobleme; S. 77–130: Jäschke, Kurt-Ulrich: **Kolumban** von **Luxeuil** und sein Wirken im alemannischen Raum; S. 131–176: Graus, Frantisek: Sozialgeschichtliche Aspekte der Hagiographie der Merowinger- und Karolingerzeit. Die Viten der Heiligen des südalemannischen Raumes und die sogenannten Adelsheiligen; S. 177–214: Wolfram, Herwig: **Libellus Virgilii.** Ein quellenkritisches Problem der ältesten Salzburger Güterverzeichnisse; S. 215–249: Ewig, Eugen: Bemerkungen zu zwei merowingischen Bischofsprivilegien und einem Papstprivileg des 7. Jahrhunderts für merowingische Klöster; S. 250–304: Angenendt, Arnold: **Pirmin** und **Bonifatius.** Ihr Verhältnis zu Mönchtum, Bischofsamt und Adel; S. 305–395: Semmler, Josef: Episcopi potestas und karolingische Klosterpolitik; S. 397–431: Felten, Franz: **Laienäbte** in der Karolingerzeit. Ein Beitrag zum Problem der Adelsherrschaft über die Kirche; S. 433–452: Borst, Arno: Zusammenfassung.

Ehbrecht, Wilfried: Landesherrschaft und Klosterwesen im Ostfriesischen **Fivelgo ‹970–1390›.** – Mstr: Aschendorff 1974. VIII, 187 S., 22 Abb. u. 11 Karten auf Taf. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission Westfalens XXII: Geschichtliche Arbeiten zur Westfälischen Landesforschung XIII; kart. DM 58,–.

Daniel, Natalia: Handschriften des 10. Jhs. aus der **Freisinger** Dombibliothek. Studien über Schriftcharakter und Herkunft der nachkarolingischen und ottonischen Handschriften einer bayerischen Bibliothek. – Mchn: Arbeo-Gesellschaft 1973. VIII, 189 S., 19 Abb. = Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung XI; kart. DM 12,– [Diss., München]

Rittner, Volker: Kulturkontakte und soziales Lernen im Mittelalter. Kreuzzüge im Licht einer mittelalterlichen Biographie. – Köln, Wien: Böhlau 1973. II, 270 S. = Kollektive Einstellungen und sozialer Wandel im Mittelalter I; brosch. DM 34,–.

Flint, Valerie I. J.: The commentaries of **Honorius Augustodunensis** on the Song of Songs. – RBén LXXXIV, 1974, 196–211; p. 212–229: Behrendt, Roland: Abbot John **Trithemius** ‹1462–1516›, monk and humanist.

Petersmann, Johanna: Die kanonistische Überlieferung des Constitutum Constantini bis zum Dekret Gratians. Untersuchung und Edition. – DA XXX, 1974, 356–449; S. 450–487: Bulst, Neithard: Rudolfus Glabers Vita domni Willelmi abbatis. Neue Edition nach einer Handschrift des 11. Jahrhunderts ‹Paris, Bibl. nat. lat. 5390›; S. 488–504: Prinz, Otto: Mittelalterliches im Wortschatz der Annalen Bertholds von Reichenau; S. 505–526: Schmale, Franz-Josef: „Paderborner" oder „Korveyer" Annalen?

Hyams, Paul: The **Jewish minority** in Mediaeval England, **1066–1290.** – Journal of Jewish Studies XXV, 1974, 270–293.

Bulst-Thiele, Marie L.: Sacrae domus militiae **Templi Hierosolymitani** magistri. Untersuchungen zur Geschichte des Templerordens 1118/19–1314. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1974. 416 S., 8 Tafeln = Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil-Histor. Klasse. Folge III, 86; brosch. DM 120,–.

Vanneste, A.: Nature et grâce dans la théologie du douzième siècle. – ETL L, 1974, 181–214.

Ehlers, Joachim: **Hugo von St. Viktor.** Studien zum Geschichtsdenken und zur Geschichtsschreibung des 12. Jahrhunderts. – Wiesb: Steiner Verlag 1973. VII, 246 S., 3 Ill., graph. Darst. u. Kt. = Frankfurter historische Abhandlungen VII; kart. DM 40,– [Habil.-Schrift, Frankfurt/M]

Koudelka, Vladimir J., OP: Notes pour servir à l'histoire de saint **Dominique.** II. – AFP XLIII, 1973, 5–27; p. 29–72: Creytens, Raymond, OP: Le "Testament de S. Dominique" dans la littérature dominicaine ancienne et moderne; p. 73–81: Kirshner, Julius: A note on the authorship of Domenico **Pantaleoni**'s tract on the Monte Comune of Florence; p. 83–90: Hecht, Winfried: Ein Brief des Provinzials Johannes **Cusin** an die Dominikaner in Rottweil; p. 91–135: Palomares Ibánez, Jesús María, OP: Aspectos de la historia del convento de San Pablo de Valladolid.

Schneyer, Johannes B[aptist]: Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters. Für die Zeit von 1150–1350 ‹Autoren: R-Schluß [W]›. – Mstr: Aschendorff (1974). 720 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen XLIII, 5; kart. DM 145,–.

Wendelborn, Gert: Gott und Geschichte. **Joachim** von **Fiore** und die Hoffnung der Christenheit. – Wien, Köln: Böhlaus Nachf. (1974). 297 S.; kart. DM 15,–.

Blum, Wilhelm: Die Theodizee des Patriarchen **Germanos I von Konstantinopel.** – VigChr XXVIII, 1974, 295–303.

Stahleder, Helmuth: Das Weltbild **Bertholds** von **Regensburg.** – Zeitschrift für bayer. Landesgeschichte XXXVII, 1974, 728–798.

Corbin, Michel: Le chemin de la théologie chez **Thomas** d'**Aquin.** – P: Beauchesne (1974). 908 p. = Bibliothèque des Archives de Philosophie. Nouvelle Série XVI; F 108,–.

Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption. Studien und Texte. Hrsg. von Willehad Paul Eckert. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag (1974). XX, 980 S. = Walberberger Studien. Philosophische Reihe V; Lw. DM 88,–; [enth.:] S. 3–15: Arntz, J. Th. C.: Prima principia propria; S. 16–47: Langer, Hans-Dieter: Zur Hermeneutik theozentrischer und christologischer Aussagen bei Thomas von Aquin; S. 48–79: Lakebrink, Bernhard: Die thomistische Lehre vom Sein des Seienden im Gegensatz zu ihrer existenzialen und dialektischen Umdeutung; S. 80–95: Albert, Karl: Exodusmetaphysik und metaphysische Erfahrung; S. 96–116: Kluxen, Wolfgang: Anima separata und Personsein bei Thomas von Aquin; S. 117–143: Enders, Josef: Thomasischer Personbegriff und neuzeitlicher Personalismus; S. 144–157: Walgrave, Jan H.: Kritik und Interpretation der Gottesbeweise bei den Oxford-Thomisten; S. 158–169: Hoffmann, Adolf: Die Proexistenz Christi nach Thomas; S. 170–195: Sacchi, Mario Enrique: La restauración de la metafísica tomista; S. 196–201: Schmölz, Franz-Martin: Das Glück in der Politik?; S. 202–228: Dam, Paul van: Een oud mensbeeld gaat door taalverheldering opnieuw leven; S. 229–244: Eckert, Willehad Paul: Der Glanz des Schönen und seine Unerfüllbarkeit im Bilde; S. 245–308: Oeing-Hanhoff, Ludger: Thomas von Aquin und die gegenwärtige katholische Theologie; S. 309–454: Fries, Albert: Einfluß des Thomas auf liturgisches und homiletisches Schrifttum des 13. Jahrhunderts; S. 455–469: Heinzmann, Richard: Der Plan der „Summa Theologica" des Thomas von Aquin in der Tradition der frühscholastischen Systembildung; S. 470–487: Hödl, Ludwig: Die theologische Diskussion des Heinrich von Gent ‹† 1293› über die thomasische Lehre vom vollkommenen christlichen Leben ‹Quodl. XII 28–29›; S. 488–518: Pesch, Otto Hermann: Sittengebote, Kultvorschriften, Rechtssatzungen; S. 519–558: Ott, Ludwig: Die Auseinandersetzung des Durandus de S. Porciano mit Thomas von Aquin in der Lehre vom Weihesakrament; S. 559–608: Stroick, Clemens: Eine Pariser Disputation vom Jahre 1306; S. 609–640: Frank, Isnard W.: Der Wiener Dominikaner Johannes Werd ‹† 1510› als Verfasser von Thomaskommentaren; S. 641–655: Höhn, Erich: Köln als der Ort der ersten Kommentare zur „Summa Theologiae" des Thomas von Aquin; S. 656–662: Walz, Angelus: Thomas-Stellen in Heinrich Seuses Schriften; S. 663–727: Barth, Hilarius: Die Dominikaner im Augsburger Probabilismusstreit 1759/62; S. 728–778: Barth, Hilarius: Aus dem Alltag des Augsburger Generalstudiums 1746–1794; S. 779–822: Horst, Ulrich: Papst, Unfehlbarkeit, Konzil; S. 823–836: Przybylski, Bernhard: Le problème de la guerre juste selon St Thomas et P. Wlodkowic; S. 837–912: Tyn, Thomas: Prochoros und Demetrios Kydones; S. 913–932: Greive, Hermann: Thomas von Aquin in der philosophisch-theologischen Diskussion des Judentums; S. 933–974: Lechner, Gregor Martin: Iconographia Thomasiana (mit 23 Abbildungen auf 16 Tafeln).

Congar, Yves: Saint Thomas d'Aquin et l'esprit œcuménique. – FZPhTh XXI, 1974, 331–346; S. 347–358: Kuhn, Ulrich: Thomas von Aquin – ökumenisches Erbe; S. 359–391: Pesch, Otto Hermann: Die bleibende Bedeutung der thomanischen Tugendlehre; S. 392–419: Wiederkehr, Dietrich: Spannungen in der Christologie des Thomas von Aquin; S. 420–438: Gumppenberg, Rudolf: Zur Seinslehre in „De ente et essentia" des Thomas von Aquin; S. 438–458: Nicolas, Jean-Hervé: Liberté du théologien et autorité du Magistère. La pratique et la théorie de saint Thomas d'Aquin.

Siri, Giuseppe: La via di San **Tommaso** d'**Aquino.** – Div XVIII, 1974, 197–208; p. 209–233: Ghini, Giordano: S. Tommaso e il Concilio Vaticano II; p. 234–286: Joseph de Sainte-Marie: L'Eucharistie, sacrement et sacrifice du Christ et de l'Eglise. Développements des perspectives thomistes; p. 287–302: Degl'Innocenti, Umberto: Il desiderio della felicità, molla delle azioni umane nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino; p. 357–368: Jacquin, Robert: Deux promoteurs inattendus de la philosophie de Saint Thomas d'Aquin.

Glorieux, P.: Autour des opuscules: Thomas d'Aquin ou Thomas

de Sutton. – MSR XXXI, 1974, 113–120; p. 121–144: Lefèvre, Ch.: La relation personnelle chez saint Thomas d'Aquin; p. 145–176: Vancourt, R.: Anthropologie thomiste et anthropologie marxiste; p. 177–202: Duquesne, M.: Philosophie thomiste et libre recherche; p. 203–216: Lefèvre, Ch.: **Siger** de **Brabant** a-t-il influencé saint Thomas?

Fabro, Cornelio: La partecipazione di Maria alla grazia di Cristo secondo S. Tommaso. – EphMar XXIV, 1974, 389–406.

Krenn, Kurt: Die scholastische Methode als anthropologische Austragung der Wahrheit. Thomas von Aquin zum Gedenken. – ThGl LXIV, 1974, 411–429; S. 467–473: Willam, Franz Michel: Thomas von Aquin und Kardinal Newman.

O'Malley, John W.: Some Renaissance panegyrics of Aquinas. – Renaissance Quarterly XXVIII, 1974, 174–192.

Schoof, T. M.: Jezus, Gods werking voor ons heil: peiling naar de theologische procedure van Thomas van Aquino. – TTh XIV, 1974, 217–244.

Schütz, Alois: Die Prokuratorien und Instruktionen Ludwigs des Bayern für die Kurie ‹1331–1345›. Ein Beitrag zu seinem Absolutionsprozeß. – Kallmünz: Lassleben 1973. VII, 339 S. = Münchener historische Studien. Abteilung Geschichtliche Hilfswissenschaften XI; kart. DM 54,– [Diss., München]

McGrade, Arthur Stephen: The political thought of William of **Ockham.** Personal and institutional principles. – (Lo:) Cambridge University Press (1974). XIII, 269 p. = Cambridge studies in medieval life and thought III, 7; $ 18,50.

Leesch, Wolfgang: Das **Fraterhaus** zu **Herford.** Teil I: Inventar, Urkunden, Amtsbücher. – Mstr: Aschendorff 1974. VIII, 252 S., 21 Abb. auf Taf. = Veröffentlichungen der historischen Kommission Westfalens XXXV: Quellen zur Geschichte der devotio moderna in Westfalen I; kart. DM 48,–.

Patasci, G.: Joseph **Bryennios** et les discussions sur un concile d'union ‹1414–1431›. – Κληρονομία V, 1973, 73–94.

Brandmüller, Walter: Das Konzil von **Pavia-Siena 1423–1424.** Band II: Quellen. – Mstr: Aschendorff (1974). XIV, 477 S. = Vorreformationsgeschichtliche Forschungen XVI; kart. DM 98,–.

Arringnon, J.-P.: Les Russes au Concile de **Ferrare–Florence.** – Irénikon XLVII, 1974, 188–208.

Mösl, Stephan: Das theologische Problem des 17. Ökumenischen Konzils von Ferrara–Florenz–Rom ‹1438–1445›. – Innsbr: Im Kommissionsverlag der Österreichischen Kommissionsbuchhandlung 1974. 65 S. = Veröffentlichungen der Universität Innsbruck LXXXIX = Studien und Arbeiten der Theologischen Fakultät X; br. ÖSch 116,–.

6. Gesamte Neuzeit

Rogier, L.-J. – Pierre Brachin: Histoire du **catholicisme hollandais** depuis le XVIe siècle. – P: Aubier Montaigne 1974. 268 p.

Kundert, Werner: Die Aufnahme von **Schweizern** ins Domkapitel **Konstanz 1526–1821.** Ein Beitrag zu Recht und Geschichte der Reichskirche. – ZSKG LXVIII, 1974, 240–298.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Hendrix, Scott H.: "We are all Hussites." **Hus** and **Luther** revisited. – ARG LXV, 1974, 134–161.

Iwand, Hans Joachim: Nachgelassene Werke. Band V: Luthers Theologie. Hrsg. von Johann Haar. – Mchn: Kaiser Verl. 1974. 318 S.

Hagen, Kenneth: A theology of Testament in the young Luther: The lectures on Hebrews. – Lei: Brill 1974. VIII, 129 p. = Studies in medieval and reformation thought XII; hfl 32,–.

Dolan, John P.: Some catholic literary opponents of Luther. – JESt XI, 1974, 447–465.

Becker, Winfried: Reformation und Revolution. – Mstr: Aschendorff (1974). 119 S. = Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung XXXIV; kart. DM 18,–.

Macek, Josef: Die böhmische und die deutsche radikale Reformation bis zum Jahre 1525. – ZKG LXXXV, 1974, 149–173; S. 174–208: Brecht, Martin: Der theologische Hintergrund der zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben von 1525. Christoph Schappelers und Sebastian Lotzers Beitrag zum Bauernkrieg.

Scholl, Hans: **Calvinus** catholicus. Die katholische Calvinforschung im 20. Jahrhundert. Mit einem Geleitwort von Alexander Ganoczy. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1974). 240 S. = Ökumenische Forschungen. Abt. I: Ekklesiologische Abteilung VII; Lw. DM 38,– [Habil.-Schrift, Bern]

Seebaß, Gottfried: Bauernkrieg und Täufertum in Franken. – ZKG LXXXV, 1974, 284–300; S. 301–316: Oberman, Heiko: Tumultus rusticorum. Vom „Klosterkrieg" zum Fürstenkrieg. Beobachtungen zum Bauernkrieg unter besonderer Berücksichtigung zeitgenössischer Beurteilungen.

Stierle, Beate: **Capito** als Humanist. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1974. 231 S. = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte XLII; Lw. DM 38,– [Diss., Göttingen]

Stupperich, Robert: Dr. **Johann** von der **Wyk**. Ein münsterscher Staatsmann der Reformationszeit. – WZ CXXIII, 1973, 9–50.

Williams, George Huntstone: German mysticism in the polarization of ethical behavior in Luther and the Anabaptists. – The Mennonite Quarterly Review XLVIII, 1974, 275–304; p. 371–384: Geldbach, Erich: Toward a more ample biography of the Hessian Anabaptist leader Melchior **Rinck.**

Larios, A., OP: Reforma de la predicación en Trento. ‹Historia y contenido de un decreto›. – Communio VI, 1973, 223–283.

Huerga, Alvaro, OP: **Bartolomé** de **Las Casas,** dominico. – Communio VII, 1974, 5–31; p. 35–55: Carreño, Antonio: Una guerra «sine dolo et fraude»: El P. Las Casas y la lucha por la dignidad del Indio en el siglo XVI; p. 57–66: Saint-Lu, André: Bartolomé de Las Casas, teórico y promotor de la conquista evangélica; p. 67–83: Marcus, Raymond: La «Quaestio theologalis» inédite de Las Casas; p. 85–94: Martínez, Manuel María, OP: Muerte y elogio fúnebre del P. Las Casas; p. 95–110: Losada, Angel: Bartolomé de Las Casas y la bula «Inter coetera»; p. 111–124; Lohmann Villena, Guillermo: Exponentes del movimiento criticista en el Perú en la época de la Conquista; p. 127–188: Otero, José Luis, OP: Estudios sobre Fray Bartolomé de Las Casas; p. 189–209: Larios, Antonio, OP: El P. Las Casas y la política de los derechos del hombre.

Huerga, Alvaro: Bartolomé de las Casas, dominico. – Angelicum LII, 1975, 37–68.

The massacre of St. **Bartholomew**. Reappraisals and documents ed. by Alfred Soman. – The Hague: Nijhoff 1974. XI, 269 p. = Archives internationales d'histoire des idées LXXV; hfl 50,–.

8. Neuere Zeit

Quellen zur Geschichte der ersten Katharinenschwestern und ihrer Gründerin Regina **Protmann † 1613.** Hrsg. und erläutert v. Ernst Manfred Wermter. – (Mstr: Selbstverlag des historischen Vereins für Ermland.) 1975. 169 S. = Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands. Beiheft II.

Masoliver, Alejandro: Origen y primeros años ‹**1616—1634**› de la Congregación **Cisterciense** de la **Corona** de **Aragón**. Síntesis histórica y documentos. – Poblet: Abadía (de Santa María) de Poblet 1973. XII, 560 p. = Scriptorium Populeti VIII.

Gavigan, J. J., OSA: Union of the Augustinian provinces of Austria and Styro-Carinthia 1653. – Augustiniana XXIV, 1974, 96–131.

Blet, Pierre, SJ: **Louis XIV** et le **Saint Siège** à la lumière de deux publications récentes ‹Le conflit de la régale. La fable de l'excommunication secrète. La réconciliation de 1693›. – AHP XII, 1974, 309–337.

Gouhier, Henri: **Pascal** et les humanistes chrétiens – L'affaire Saint-Ange. – P: Vrin 1974. 165 p. = Bibliothèque d'histoire de la philosophie; F 33,–.

Tanis, James: Reformed Pietism and Protestant missions. – HThR LVII, 1974, 65–73.

Bauch, Hermann: Die Lehre vom Wirken des Heiligen Geistes im Frühpietismus. Studien zur Pneumatologie und Eschatologie von Campegius Vitringa, Philipp Jakob Spener und Johann Albrecht Bengel. – Hamburg-Bergstedt: Reich – Evangelischer Verlag 1974. 153 S. = Theologische Forschung. Wissenschaftliche Beiträge zur kirchlich-evangelischen Lehre LV; kart. DM 18,– [Diss., Mainz]

Schäfer, Philipp: Kirche und Vernunft. Die Kirche in der katholischen Theologie der Aufklärungszeit. – Mchn: Hueber 1974. XXVIII, 290 S. = Münchener theologische Studien II, 42; kart. DM 44,–.

Reinhardt, Rudolf: Ein Kapitel katholischer Aufklärung, Neues über Peter Alois **Gratz ‹1769–1849›** und seine Zeitgenossen, nebst sieben seither unbekannten Briefen des Theologen. – ThQ CLIV, 1974, 340–365.

Betto, Bianca: Papa Rezzonico attraverso le lettere inedite del confessore apostolico. – RSCI XXVIII, 1974, 388–464.

Philipp, Guntram: Die Wirksamkeit der Herrnhuter Brüdergemeinde unter den Esten und Letten bis zur Zeit der Bauernbefreiung. ‹Vom Ausgang des 18. bis über die Mitte des 19. Jhs.›. – Köln, Wien: Böhlau 1974. XV, 470 S. = Forschungen zur Internationalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte V; kart. DM 48,–.

Argañaraz, Ricardo: Un momento decisivo en las relaciones entre la **S. Sede** e **Hispanoamérica**. – DTh LXXVII, 1974, 60–105.

Pottmeyer, Hermann Josef: Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche **Unfehlbarkeit** im System der ultramontanen **Ekklesiologie** des **19.** Jahrhunderts. – (Mz:) Grünewald-Verl. (1975). 450 S. = Tübinger theologische Studien V; kart. DM 54,–. [Habil.-Schrift, Münster]

Cárcel Ortí, Vicente: **Gregorio XVI** y **España**. – AHP XII, 1974, 235–285.

Fahrnberger, Gerhard: Bischofsamt, Priestertum und kirchliche Gewalt in den Entwürfen des 1. Vatikanischen Konzils. – Erbe als Auftrag... Joseph Pritz zum 60. Geburtstag, (Wien 1973), 98–118; S. 119–167: Klinger, Hans: Sündenfall und Erbsünde bei Anton **Günther**; S. 168–185: Mann, Christine: Der Philosophiehistoriker Vinzenz Knauer in seinem Verhältnis zu Anton Günther; S. 186–204: Mann, Erwin: Offenbarung als göttliche Erziehung; S. 205–243: Reikerstorfer, Johann: Zur Frage nach dem Motiv der Schöpfung bei Anton Günther.

Franzen, August: Die Katholisch-Theologische **Fakultät Bonn** im Streit um das erste Vatikanische Konzil. Zugleich ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Altkatholizismus am Niederrhein. – Köln, Wien: Böhlau 1974. XIV, 358 S. = Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte VI; Lw. DM 68,–.

Monna, Andries: De ideeën van J. A. Alberdingk Thijm en P. J. H. Cuypers over de neogotiek. – AGKatKN XVI, 1974, 22–47; p. 48–72: Ubing, W. G.: De kerkelijke overheid en het ontstaan van de katholieke arbeidersorganisaties in Nederland ‹1868–1903›.

Haight, Roger D., SJ: The unfolding of Modernism in France: **Blondel, Laberthonnière, Le Roy.** – ThSt XXXV, 1974, 632–666.

Gallego, José Andrés: El convenio concordatario de **1904** entre la **Santa Sede** y el **Estado español.** – HS XXVI, 1973, Barc-Madr 1974, 165–208.

9. Neueste Zeit

Stehlin, Stewart A.: **Germany** and a proposed **Vatican State, 1915–1917.** – CHR LX, 1974, 402–426.

Brakelmann, Günter: Protestantische Kriegstheologie im Ersten Weltkrieg. Reinhold **Seeberg** als Theologe des deutschen Imperialismus. – Bielefeld: Luther-Verl. 1974. 222 S.; kart. DM 46,–.

Wright, J. R. C.: 'Above parties': the political attitudes of the German Protestant Church leadership, 1918–1933. – (Lo:) Oxford Univ. Pr 1974. XVIII, 198 p., 3 illustr. = Oxford historical monographs; £ 5,–.

Siegele-Wenschkewitz, Leonore: **Nationalsozialismus** und **Kirche.** Religionspolitik von Partei und Staat bis 1935. – Düs: Droste 1974. 235 S. = Tübinger Schriften zur Sozial- und Zeitgeschichte V; kart. DM 32,– [Diss., Tübingen]

Coy, Juan José: Requiem por el Jesuitismo. Ensayo sobre la verdad y la imagen de la **Compañia de Jesús**. – Salm: Ed. Sígueme 1974. 214 p. = Col. Séptimo Sello XXIII.

Osuna Fernández-Largo, Antonio: Significado y límites de las enseñanzas de la Iglesia en materia temporal. – Communio VI, 1973, 337–378.

Mac Innis, Donald F.: Religionspolitik im kommunistischen China. Theorie und Praxis in Dokumenten (Religious policy and practice in communist China, dt.) – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1974. 350 S.

Nyiri, Thomas: Versuch einer verantwortlichen Theologie in **Ungarn** heute. – ThQ CLIV, 1974, 366–375.

Für das Leben der Welt. 84. Deutscher Katholikentag vom 11. September bis 15. September 1974 in Mönchengladbach. – Pad: Verlag Bonifacius-Druckerei (1974). 870 S., 4 Taf. = Verhandlungen der Generalversammlungen der kath. Vereine Deutschlands LXXXIV.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Kuepers, J. J. A. M., SVD: **China** und die katholische Mission in **Süd-Shantung, 1882–1900**. Die Geschichte einer Konfrontation. – Steijl (Niederlande): Missiehuis der Missionarissen van het Goddelijk Woord 1974. 264 p. [Diss., Nijmegen]

Loedding, Walter Johannes, OP: Die schwarz-weiße Legion. Missionsgeschichte des **Dominikaner**ordens. – Köln: Albertus-Magnus-Verl. 1974. 500, 29 S.; DM 25,–.

Pirotte, Jean: Périodiques missionnaires belges d'expression française. Reflets de cinquante années d'évolution d'une mentalité 1889–1940. – Lv: Bibliothèque de l'Université, Bureau du Recueil; Publications Universitaires de Louvain 1973. LIII, 429 p., 25 fig. = Recueil de travaux d'histoire et de philologie VI, 2; FB 600.

Mesa, Carlos E., CMF: Concilios y sínodos en el Nuevo Reino de Granada, hoy **Colombia**. – MissHisp XXXI, 1974, 129–171.

Pla, Josefina: Los talleres misioneros ‹1609–1767›. – Revista de Historia de América (México) 1973, 9–56.

Die Bischofssynode über „Evangelisierung in der modernen Welt". – Internationaler Fides-Dienst 1974, 465–474. 485–492. 494–502. 507–511. 515–518. 522–529. 533–540. 543–549.

Mission, Präsenz, Verkündigung, Bekehrung? Hrsg. von Horst Rzepkowski. – St. Augustin: Steyler Verl. 1974. 168 S. = Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini XIII; kart. DM 17,80.

Costas, Orlando E.: The Church and its mission. A shattering critique from the Third World. – Wheaton, Ill.: Tyndale House; Lo: Coverdale House 1974. 313 p.

Handbook of the Churches in the **Caribbean**. Ed. by Joan A. Brathwaite. – Bridgetown (Barbados): CADEX's Deparment of Documentation and Research 1973. 234 p.

Gott im Aufbruch. Die Provokation der lateinamerikanischen Theologie. Hrsg. v. Peter Hünermann und Gerd-Dieter Fischer. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1974. 205 S.; DM 28,–.

Lin, J. J. E. van: Protestantse theologie der godsdiensten. Van Edinburgh tot Tambaran ‹1910–38›. – Assen (Niederlande): Van Gorkum 1974. XVIII, 430 blz. = Van Gorcum's theologische bibliotheek XLIX; hfl 85.

Masson, Joseph, SJ: Y a-t-il des «théologies autochtones»? – Documents Omnis Terra XIV, 1974/75, 127–138.

Thils, Gustave: Positions axiales sur «évangélisation» et salut. – LumVitae XXIX, 1974, 503–524.

Joinet, Bernard, PB: Je parle dans la maison de mes hôtes. L'insertion du missionnaire dans la communauté locale. – LumVitae XXIX, 1974, 525–540.

Salvation today for South Africa. Report on a consultation of the Missiological Institute at Lutheran Theological College, Mapumulo, Natal (Sept. 11–20, 1973). Edited by Hans-Jürgen Becker. – Durban, Natal: Lutheran Publishing House 1974. 143 p. = Paperbacks of the Missiological Institute at Lutheran Theological College, Mapumulo, II.

Ting Pong Lee, Ignatius, CMF: Novissimae facultates missionariae. – ComRel LV, 1974, 63–72. 148–167. 252–273. 342–352.

Comblin, Joseph: L'Eglise latino-américaine dans le moment présent. – Spiritus XV, 1974, 363–376.

Czempiel, Ernst-Otto: Der Beitrag der Kirche zur Konfliktlösung in Mozambique. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald 1974. 19 S. = Entwicklung und Frieden – Materialien III; DM 3,–.

Liberación. Diálogos en el CELAM. – Bogotá: Secretariado General del CELAM 1974. 442 p. = Documentos CELAM XVI; $ 5,50.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Worship and **ritual** in Christianity and other religions. Culte et rituel dans le christianisme et les autres religions. – R: Gregorian Univ. Press 1974. 327 p. = Studia missionalia XXIII; Lire 8000; [cont.:] p. 1–21: Turner, Victor: Symbols and social experience in religious ritual; p. 23–39: Arinze, Francis A.: Sacrifice in Igbo traditional religion; p. 41–57: Wayman, Alex: The ritual in Tantric Buddhism of the disciple's entrance into the mandala; p. 59–80: Spae, Joseph J.: Contemporary Buddhist ritual in Japan; p. 81–126: Dhavamony, M., SJ: Hindu worship: sacrifices and sacraments; p. 127–143: Dupuis, J., SJ: The use of non-Christian scriptures in Christian worship in India; p. 145–159: Shih, Joseph, SJ: I riti nella religione Cinese; p. 161–189: Borrmans, Maurice: Rites et culte en Islam; p. 191–211: Asensio, Felix: Observaciones sobre el 'holocausto' y el sacrificio 'pacífico' en el culto de Israel; p. 213–249: Lyonnet, Stanislas, SJ: La nature du culte chrétien; p. 251–284: Schmidt, Herman, SJ: Rituals and sacramentality of Christian marriage; p. 285–303: Bernard, Charles A.: Formes rituelles et vie chrétienne; p. 305–327: Turner, Victor: Pilgrimage and communitas.

Duch, Luis: Ciencia de la religión y mito. Estudios sobre la interpretación del mito. – Montserrat: Abadia de Montserrat 1974. 284 p. = Scripta et documenta XXII; pes 800.

Baal, J. van: De fenomenologie van **offer** en **geschenk**. – NThT XXIX, 1975, 1–19.

Tworuschka, Udo: Die **Einsamkeit**: eine religionsphänomenologische Untersuchung. – Bonn: Röhrscheid 1974. 391 S. = Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte. N. F. IX; kart. DM 48,– [Diss., Bonn]

Rust, Alfred: Urreligiöses Verhalten und Opferbrauchtum des eiszeitlichen Homo sapiens. – Neumünster: Wachholtz 1974. 152 S. Ill., graph. Darst., 1 Kt.; kart. DM 25,–.

Potter, J. R.: Muhammad's journey to heaven. – Numen XXI, 1974, 64–80.

Gabriel, Alfons: Die religiöse Welt des **Iran**. Entstehung und Schicksal von Glaubensformen auf persischem Boden. – Wien, Köln, Graz: Hermann Böhlaus Nachf. (1974). 192 S.; brosch. DM 38,–.

Pas, Julian F.: Shan-Tao's interpretation of the meditative vision of Buddha Amitāyus. – HRel XIV, 2, 1974, 96–116; p. 117–127: Eaton, Richard M.: **Sufi** folk literature and the expansion of Indian Islam.

Symbolik des **Hinduismus** und **Jainismus**. Tafelband. Von Volker Moeller. – Stu: Hiersemann 1974. 172 S., Ill. = Symbolik der Religionen XIX; Lw. DM 74,–.

Pereira, Theodore, OFMCap: Symbolism and its role in the death rites of Hinduism. – Laurentianum XV, 1974, 434–454.

Carmen, John Braisted: The theology of **Ramanuja**. An essay of interreligious understanding. – NH: Yale Univ. Pr. 1974. XII, 333 p.

Vermeule, Emily Townsend: Götterkult. [Aus dem engl. Ms. übers. von Maria und Hans-Günther Buchholz.] – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1974. 179, XIV S., Ill. = Archaelogia Homerica Bd III, Kap. V.

Ch'en, Kenneth K. S.: The **Chinese** transformation of **Buddhism**. – Princ, NJ: Princeton University Press (1973). IX, 345 p.; $ 15,–.

Blofeld, John: Das Geheime und Erhabene (The secret and sublime, dt.) Mystizismus und Magie des **Taoismus**. – Mchn: Barth 1974. 266 S.; Lw. DM 29,50.

VI. Religionsphilosophie

Genuyt, F. M., OP: Vérité de l'être et affirmation de Dieu. Essai sur la philosophie de saint **Thomas**. – P: Vrin 1974. 224 p. = Bibliothèque thomiste XLII; F 78,–.

Alfaro, Juan, SJ: La dimensión trascendental en el conocimiento humano de Dios según S. Tomás. – Gr LV, 1974, 639–673; p. 674–675: Sommaire.

Saint-Jacques, Alphonse: Saint Thomas d'Aquin et le premier fondement de notre connaissance de Dieu. – LavThPh XXX, 1974, 349–378; p. 379–406: Richard, Jean: Analogie et symbolisme chez saint Thomas; p. 407–422: Trépanier, Emmanuel: De diverses implications du nom "ens" et saint Thomas.

Laberge, Pierre: La théologie **kantienne** précritique. – Ottawa: Editions de l'Université d'Ottawa 1973. 192 p. = Collection φ philosophica II; $ 4,50.

Timm, Hermann: Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit. Bd I: Die **Spinozarenaissance**. – Ffm: Klostermann 1974. VIII, 485 S. = Studien zur Philosophie und Literatur des neunzehnten Jahrhunderts XXII; Lw. DM 88,50.

Loer, Barbara: Das Absolute und die Wirklichkeit in **Schellings** Philosophie. Mit der Erstedit. einer Handschrift aus d. Berliner Schelling-Nachlaß. – B, NY: de Gruyter 1974. 288 S. = Quellen und Studien zur Philosophie VII; Lw. DM 108,– [Diss., Berlin FU]

Viallaneix, Nelly: **Kierkegaard**. L'unique devant Dieu. – P: Les Éditions du Cerf 1974. 190 p. = Horizon philosophique; F 26,–.

Valadier, Paul: **Nietzsche** et la critique du christianisme. – P: Les Éditions du Cerf 1974. 614 p. = Cogitatio fidei LXXVII; F 75,–.

Oshima, Sueo: **Barth**'s analogia relationis and **Heidegger**'s ontological difference. – JR LIII, 1973, 176–194.

Schenk, A., OP: Myth and philosophy. – Angelicum LI, 1974, 599–616.

Proundfoot, Wayne: Conceptions of God and the Self. – JR LV, 1975, 57–75.

Deku, Henry: De nihilo. – Rehabilitierung der Philosophie. Festgabe für Balduin Schwarz . . ., Rgb 1974, 55–84.

Robb, J. H.: Man as infinite spirit. – Milw: Marquette Univ. Publ. 1974. 64 p.; $ 2,50.

Pöhlmann, Horst Georg: Der **Atheismus**, eine Selbsttäuschung? Das Ersatzabsolutum im Atheismus. – KuD XXI, 1975, 13–48.

Holz, Harald: Omnipotens und Autonomie. Über das Problem der Handlungseinheit eines endlichen, aber autonomen, und eines schlechthin absoluten Subjekts. – NZSTh LVI, 1974, 257–284.

VII. Fundamentaltheologie

Joest, Wilfried: Fundamentaltheologie. Theologische Grundlagen- und Methodenprobleme. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1974). 260 S. = Theologische Wissenschaft XI; kart. DM 25,–.

Gatzemeier, Matthias: Theologie als Wissenschaft? Band I: Die Sache der Theologie. – (Stu, Bad Canstatt:) Frommann-Holzboog (1974). 202 S. = Problemata XX; kart. DM 24,–.

Scheffczyk, Leo: Die Theologie und das Ethos der Wissenschaften. – MThZ XXV, 1974, 336–358.

Kerygma und Mythos. VI–5: Religion und Freiheit. Zur Hermeneutik der religiösen Freiheit (L'ermeneutica della libertà religiosa, dt.) (Akten des Colloquiums am Institut für Philosophische Studien in Rom.) Hans-Werner Bartsch [u. a.] unter Hrsg. von Franz Theunis. – Hbg-Bergstedt: Reich, Evang. Verl. 1974. 230 S. = Theologische Forschung LII; kart. DM 24,–.

Barbour, Ian G.: Myths, models and paradigms. The nature of scientific and religious **language**. – (Lo:) SCM Press (1974). VI, 198 p.

Fausti, Silvano: Ermeneutica teologica. Fenomenologia del linguaggio per una ermeneutica teologica. – Bologna: Edizioni Dehoniane 1973. 295 p. = Nuova saggi teologici II; Lire 3000.

Sprachlogik des Glaubens. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache Hrsg. u. aus dem Engl. übers. u. mit einer Einführung versehen von Ingolf U. Dalfarth. – Mchn: Kaiser Verl. 1974. 309 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LXVI; kart. DM 38,–.

Stock, Alex: Umgang mit theologischen Texten. Methoden, Analysen, Vorschläge. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1974). 159 S. = Arbeits- und Studienbücher Theologie; kart. DM 19,80.

Ganoczy, Alexandre: Sprechen von Gott in heutiger Gesellschaft. Weiterentwicklung der **„Politischen Theologie"**. Mit einem Vorwort von Johann Baptist Metz. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1974). 167 S. = Theologisches Seminar; kart. DM 22,–.

Steck, Karl Gerhard: Die christliche **Wahrheit** zwischen Häresie und Konfession. – Mchn: Kaiser 1974. 66 S. = Theologische Existenz heute CLXXXI; geh. DM 7,80.

Beinert, Wolfgang: Orthodoxie und Orthopraxie. – Catholica XXVIII, 1974, 257–270.

Ohlig, Karl-Heinz: Jesus Entwurf zum Menschsein. Überlegungen zu einer **Fundamental-Christologie**. – Stu: KBW-Verl. 1974. 100 S.

Lapointe, Roger, OMI: Qu'en est-il des **miracles**? – EglTh VI, 1975, 77–96.

Hasenhüttl, Gotthold: Herrschaftsfreie **Kirche**. Sozio-theologische Grundlegung. – Düs: Patmos-Verl. 1974. 154 S. = Patmos paperbacks; kart. DM 24,–.

Lochman, Jan Milic: Trägt oder trügt die christl. **Hoffnung**? Biblisches Erbe in den Herausforderungen der Zeit. – Zü: Theol. Verl. 1974. 73 S.; kart. DM 11,50.

VIII. Dogmatik

Lehmann, Karl: Gegenwart des Glaubens. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag (1974). 310 S.; Lw. DM 39,–.

Küng, Hans: Christsein. – Mchn, Zü: Piper (1974). 676 S.; Lw. DM 38,–.

Ommen, Thomas B.: The hermeneutic of **dogma**. – ThSt XXXV, 1974, 605–631.

Bailleux, Emile: La réciprocité dans la **Trinité**. – RThom, A. LXXXII = T. LXXIV, 1974, 357–390.

Bourassa, François, SJ: Personne et conscience en théologie trinitaire. – Gr LV, 1974, 471–492. 677–720; p. 493 and 720 Summary.

Peyrot, Lucien: Le **Saint-Esprit** et le prochain retrouvé. Approche phénoménologique du mystère de l'Esprit en commentaire au troisième article du Symbole des Apôtres. ‹Suite du commentaire sur le deuxième article: "Ma mort est ta vie".› – Genève: Labor et Fides (1974). 129 p. = Nouvelle série théologique XXVIII; F 54,–.

Haubst, Rudolf: Was bleibt von der **„Erbsünde"**? Zur aktuellen Diskussion um „Ursünde" und „allgemeine Sündigkeit" bzw. „Mitsündigkeit". – TrThZ LXXXIII, 1974, 214–231.

Stern, Jean, MS: **Marie** dans le mystère de notre réconciliation. – NRTh, A. CVII = T. XCVII, 1975, 3–24.

Guérard des Lauriers, M. L., OP: Marie est co-rédemptrice. – Pensée catholique n° CLII, 1974, 17–57.

Halleux, André de: Orthodoxie et catholicisme du personnalisme en pneumatologie. – RTL VI, 1975, 3–30.

Lange, Dietz: Das sogenannte Schriftprinzip und die Identität der Kirche in ihrer Geschichte. – Theologie und Wirklichkeit ... Festschrift für Wolfgang Trillhaas ..., Gö (1974), 68–90.

Amougou-Atangana, Jean: Ein Sakrament des Geistempfangs? Zum Verhältnis von **Taufe** und **Firmung**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1974). 327 S. = Ökumenische Forschungen III, 1; Lw. DM 52,–.

Cipolla, Richard G.: Selvaggi revisited: Transsubstantiation and contemporary science. – ThSt XXXV, 1974, 667–691.

Grelot, Pierre: Réflexions générales autour du thème du Symposium: le **ministre** de l'**eucharistie**. – Ministères et célébration du l'eucharistie. Sacramentum I, R (1973), 17–93.

Wieh, Hermann: „Priester auf Zeit" contra "character indelebilis"? Ein Vorschlag zur inhaltlichen Strukturierung und zur Entflechtung der Diskussion. – ThGl LXV, 1975, 19–37.

Wiederkehr, Dietrich, OFMCap: Perspektiven der **Eschatologie**. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1974). 315 S.; kart. DM 36,80.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Lanne, Emmanuel: Perspectives théologiques pour "Foi et Constitution". – Le service théologique dans l'Eglise. Mélanges offerts à Yves Congar ..., P 1974, 323–343.

Ratzinger, Joseph: Das Ende der Bannflüche von 1054. Folgen für Rom und die Ostkirchen. – Internationale kath. Zeitschrift »Communio« III, 1974, 289–303.

Söderström, Hugo: Confession and cooperation. The policy of the Augustana Synod in confessional matters and the Synod's relations with other churches up to the beginning of the twentieth century. – Lund: Gleerup (1973). 200 p. = Bibliotheca historico-ecclesiastica Lundensis IV = Acta Universitatis Lundensis. Sectio I: Theologica, juridica, humaniora XIX; scr 25,–.

Erni, Raymond – Damaskinos Papandreou: **Eucharistiegemeinschaft**. Der Standpunkt der **Orthodoxie**. – (Frb/S:) Kanisius-Verl. (1974). 99 S.; sfr 7,60.

Amt und Ordination im Verständnis evangelischer Kirchen und ökumenischer Gespräche. Eine Dokumentation im Auftr. der Arnoldshainer Konferenz. Hrsg. von Alfred Burgsmüller u. Reinhard Frieling. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1974. 153 S.; kart. DM 19,80.

Herbert, Karl: Zum Gespräch über Amt und Ordination. – OekRu XXIII, 1974, 458–473.

Beaupère, René, OP: Les vingt-cinq ans du Conseil œcuménique des Eglises. Comité central, Genève, 22–29 août 1973. – Istina XIX, 1974, 147–159; p. 160–179: Bacocchi, J. de, SM: Accords des Dombes et théologie œcuménique; p. 184–238: Comité central du Conseil œcuménique des Églises ‹Genève 22–29 août 1973›. Documents.

Urban, Hans-Jörg: Gemeinsamkeit des Glaubens. Theologische Implikationen der **ökumenischen Basisformeln** für die kirchliche Gemeinsamkeit. – Catholica XXVIII, 1974, 188–206.

Willebrands, Johannes: Ökumenischer Situationsbericht aus der Sicht des Einheitssekretariats 1973. – Catholica XXIX, 1975, 61–81.

Zukunft der Ökumene. Drei Vorträge von Heinrich Stirnimann, Willem Adolf Visser't Hooft, Hans Jochen Margull. – Frb/S: Universitätsverlag (1974). 38 S. = Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie VII; sfr 7,50.

Lortz, Joseph: Ökumenismus ohne Wahrheit? – Catholica XXVIII, 1974, 235–256.

Jesus – Konfrontation und Gemeinschaft. Mit Beiträgen von Martin E. Marty [u. a.] Mit Texten von Karl Rahner [u. a.] – Ffm: Lembeck; Ffm: Knecht (1974). 123 S. = Ökumenische Perspektiven V; DM 12,–.

Wandernde Horizonte auf dem Weg zu kirchlicher Einheit. Hrsg. von Reinhard Groscurth. Mit Beiträgen von René Beaupère [u. a.] Vorwort von Hans Thimme. – Ffm: Lembeck 1974. 190 S.; kart. DM 24,–; [enth.:] S. 11–43: Vischer, Lukas: Von Christi versöhnender Kraft zusammengeführt und zusammengehalten; S. 45–66: Beaupère, René: Um welche Einheit geht es? Anfrage eines römischen Katholiken zehn Jahre nach dem Ökumenismus-Dekret; S. 67–80: Miguez Bonino, José: Die Frage der Einheit – der Versuch einer Ortsbestimmung aus lateinamerikanischer Sicht; S. 81–102: Moede, Gerald F.: Kirchenunionen als ein Modell christlicher Einheit; S. 103–117: Ehrenström, Nils: Die konfessionellen Weltbünde im Dienst der Einheit; S. 119–136: Käsemann, Ernst: Zur ekklesiologischen Verwendung der Stichworte „Sakrament" und „Zeichen"; S. 137–157: Frieling, Reinhard: Konziliare Gemeinschaft; S. 159–186: Die nächsten Schritte auf dem Weg zur Einheit der Kirche. ‹Salamanca-Bericht›.

X. Moraltheologie

Portolano, Antonio: L'etica della **pace** nei primi secoli del Cristianesimo. – Nap: Federico & Ardia (1974). 341 p.; Lire 5500.

Graber, Glenn C.: A critical bibliography of recent discussions of religious ethics by philosophers. – The Journal of religious ethics V, 1974, 53–80.

Furger, Franz: Zur Begründung eines christlichen Ethos. Forschungstendenzen in der katholischen Moraltheologie. – Theologische Berichte IV, (Zü, Eins, Köln 1974), 9–87; S. 89–108: Juros, Helmut – Tadeusz Styczen: Methodologische Ansätze ethischen Denkens und ihre Folgen für die theologische Ethik. Bericht über Ethik in **Polen**; S. 109–181: Schüller, Bruno: Neuere Beiträge zum Thema «Begründung sittlicher Normen».

Curran, Charles E.: New perspectives in moral theology. – Notre-Dame: Fides 1974. VIII, 224 p.; $ 8,50.

Marsch, Wolf-Dieter: Die Folgen der Freiheit. Christliche Ethik in der technischen Welt. Hrsg. von Michael Schibilsky u. Hartmut Przybylski. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn 1974. 128 S. = Gütersloher Taschenbücher LXXXIX; kart. DM 8,80.

Stoeckle, Bernhard, OSB: Grenzen der **autonomen Moral**. – Mchn: Kösel-Verlag (1974). 142 S.; kart. DM 16,–.

Keefe, Donald J.: Verso una morale eucaristica. – Rivista di teologia morale VI, 1974, 657–696; p. 697–713: Di Marino, Antonio: Antropologia tomista e morale cristiana.

Chadwick, Henry: Betrachtungen über das **Gewissen** in der griechischen, jüdischen und christlichen Tradition. – Opladen: Westdeutscher Verlag (1974). 19 S. = Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften. Vorträge CXCVII.

Pizzorni, Reginald M., OP: Secolarizzazione o desacralizzazione del **diritto naturale**. – Angelicum LI, 1974, 349–382.

Heinen, Wilhelm: Urfragen nach dem „Wie" christlichen Lebens. – (Wü:) Echter-Verlag (1974). 139 S.; kart. DM 14,80.

Ringeling, Hermann: Fragen der Theologie an die Anthropologie zur Geschlechtlichkeit des Menschen. – FZPhTh XXI, 1974, 271–290.

Ziegler, Josef G.: Menschliche Geschlechtlichkeit zwischen Emanzipation und Integration. Ein Diskussionsbeitrag zum derzeitigen Gespräch in und über Sexualmoral. – ThGl LXIV, 1974, 187–202.

Nautin, Pierre: Divorce et remariage dans la tradition de l'Eglise latine. – RSR LXII, 1974, 7–54; p. 55–79: Lavalette, Henri de: Sexualité et politique au regard de la morale chrétienne; p. 81–116: Moingt, Joseph: Le mariage des chrétiens. Autonomie et mission.

Hasquin, Hervé: Les milieux catholiques **belges**, la contraception et l'avortement, principalement depuis Humanae Vitae. – Problèmes d'histoire du christianisme IV, 1973/74, 57–117.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Toubert, Hélène: Iconographie et histoire de la spiritualité médiévale. – Revue d'histoire de la spiritualité L, 1974, 265–284; p. 285–313: Fontaine, Jacques: Iconographie et spiritualité dans la sculpture chrétienne d'Espagne du IVe au VIIe siècle; p. 314–317: Appendice: Bibliographie sélective, par Ch. Pietri; p. 319–342: Bresc-Bautier, Geneviève: Les imitations du Saint-Sépulcre de Jérusalem ‹IXe–XVe siècles›. Archéologie d'une dévotion; p. 343–368: Teisseyre, Charles: Doctrine et pastorale dans l'iconographie médiévale; p. 369–395: Labande-Mailfert, Yvonne: Le cycle de l'Ancien Testament à Saint-Savin; p. 397–432: Martin-Bagnaudez, Jacqueline: Les représentations romanes, de l'avare. Etude iconographique; p. 433–456: Arasse, Daniel: Iconographie et évolution spirituelle: la tablette de saint Bernardin de Sienne; p. 457–478: Schaick, P. J. van: Le cœur et la tête. Une pédagogie par l'image populaire; p. 479–505: Pirotte, Jean: Les images de dévotion, témoins de la mentalité d'une époque ‹1840–1965›. Méthodologie d'une enquête dans le Namurois.

García Sanz, Arcadi: Els pactes monàstics a la pre-Catalunya del segle **IX**. – StMon XVI, 1974, 7–44; p. 45–53: Garrigues, Marie-Odile: Bref témoignage sur la vie monastique du XIIe siècle; p. 55–67: Callahan, Thomas, Jr.: The renaissance of monastic bishops in England, 1135–1154: p. 69–87: Grégoire, Réginald, OSB: S. **Pier Damiani** e la teologia del suo tempo; p. 89–134: Hesbert, René-Jean: L'exercice de l'autorité dans la Congrégation de **Saint-Maur**.

Dijck, L. C. van, OPraem: **Norbert** van **Gennep** en de 'Ordo canonicus'. Evangelisch leven tussen restauratie en vernieuwing. – OGE XLVIII, 1974, 363–410.

Garrido, Pablo María, OCarm: Escritos espirituales del ven. Juan **Sanz** O. Carm. ‹1557–1608›. – Carmelus XXI, 1974, 137–197.

Dilworth, Mark: The **Scots** in **Franconia**. A century of monastic life. – Ed, Lo: Scottish Academy Press 1974. 301 p.; £ 3,50.

Hörger, Hermann: Die **„Ulrichsjubiläen"** des **17.** Jahrhunderts und ihre Auswirkungen auf die Volksfrömmigkeit in Ulrichspfarreien. – ZBLG LXXVII, 1974, 309–357.

Tellechea Idígoras, J. Ignacio: Miguel Molinos en la obra inédita de Francisco A. Montalvo "Historia de los Quietistas". – Salm XXI, 1974, 69–126.

Rodríguez, José Vicente: San **Juan** de la **Cruz**, evangelista y testigo de lo eterno. Apuntes de escatología sanjuanista. – REspir XXXIII, 1974, 233–275.

Das Mysterium und die **Mystik**. Beiträge zu einer Theologie der christlichen Gotteserfahrung. Hrsg. u. eingeleitet von Josef Sudbrack. – (Wü:) Echter Verl.; (Stu:) Kath. Bibelwerk (1974). 154 S. = Geist und Leben; kart. DM 19,80; [enth.:] S. 8–55: Sudbrack, Josef: Die Geist-Einheit von Heilsgeheimnis und Heilserfahrung; S. 57–75: Bouyer, Louis: »Mystisch«. Zur Geschichte eines Wortes; S. 77–110: Lubac, Henri de, SJ: Christliche Mystik in Begegnung mit den Weltreligionen; S. 111–153: Seyppel, Joachim: Mystik als Grenzphänomen und Existential.

Tillard, J. M. R., OP: Devant Dieu et pour le monde. Le projet des **religieux**. – P: Ed. du Cerf 1974. 460 p. = Cogitatio fidei LXXV.

Pablo Maroto, Daniel de: Comunidades cristianas primitivas. Vivencias espirituales. – Madr: Editorial de Espiritualidad (1974). 313 p. = Publicaciones del "Instituto de Espiritualidad" de Madrid = Logos XVI.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Theologie und Sozialethik im Spannungsfeld der Gesellschaft. Untersuchungen zur Ideengeschichte des **deutschen Katholizismus** im **19.** Jh. Hrsg. von Albrecht Langner. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1974. 187 S. = Beiträge zur Katholizismusforschung. Reihe B: Abhandlungen; kart. DM 19,80; [enth.:] S. 11–32: Beumer, Johannes: Die Neuscholastik in der Auseinandersetzung mit den Resten der Aufklärung; S. 33–59: Hünermann, Peter: Soziale und politische Orientierung des Katholizismus im Werk der älteren Tübinger Systematiker; S. 61–112: Langner, Albrecht: Grundlagen des sozialethischen Denkens bei Wilhelm Emmanuel von **Ketteler**. Ein Beitrag zum Verhältnis von Sozialethik und Staatswissenschaft im 19. Jahrhundert; S. 113–133: Hollerbach, Alexander: Das Verhältnis der katholischen Naturrechtslehre des 19. Jahrhunderts zur Geschichte der Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie; S. 135–170: Bauer, Clemens: Das Naturrecht in der ersten Auflage des Staatslexikons der Görres-Gesellschaft; S. 171–181: Oelinger, Josef: Diskussionsbericht.

Towler, Robert: Homo religiosus. Sociological problems in the study of religion. – Lo: Constable (1974). 206 p. = Sociology and social welfare series; £ 4,50.

Boos-Nünning, Ursula – Egon Golomb: Religiöses Verhalten im Wandel. Untersuchungen in einer Industriegesellschaft. – Essen: Ludgerus-Verl. 1974. 231 S., 21 graph. Darst.; kart. DM 13,50.

Nawroth, Edgar, OP: Integraler Humanismus. Ordnungsdenken der Kirche im Wandel der Zeit. – NO XXIX, 1975, 12–28.

Giers, Joachim: **Katholikentage** im Wandel von Gesellschaft und Kirche. Notizen zum gesellschaftlichen Ordnungsbild der deutschen Katholikentage seit **1948**. – MThZ XXV, 1974, 214–234.

Nell-Breuning, Oswald von, SJ: Sozialer und politischer Katholizismus. Eine Sicht deutscher Kirchen- und Sozialgeschichte. – StdZ, Bd CXCIII = Jg C, 1975, 147–161.

Grassi, Piergiorgio: Karl **Barth**: comunità religiosa e politica. – Rivista di teologia morale VI, 1974, 29–54.

Moreira Alvès, Marcio: L'église et la politique au **Brésil**. – P: Les Éditions du Cerf 1974. 266 p. = Sciences humaines et religions.

McCormack, Arthur: The **population explosion**: A theologian's concern? – ThSt XXXV, 1974, 3–19; p. 20–47: Murphy, Francis X., CSSR: The new population debate; p. 48–70: Henriot, Peter J., SJ: Global population in perspective: Implications for U. S. policy response; p. 71–82: Hehir, J. Bryan: The church and the population year: Notes on a strategy; p. 83–113: The Yale Task Force on population ethics: Moral claims, human rights, and population policies; p. 114–133: Garcia de Mazelis, Irma: The role of housewives and mothers in human development; p. 134–153: Thomas, John L., SJ: Family, sex, and marriage in a contraceptive culture; p. 154–163: Hurley, Denis E., OMI: Population control and the Catholic conscience: Responsibility of the magisterium.

Kaufmann, Willy: Katholische **Medien**arbeit in der **Schweiz**. Bestandsaufnahme, Strukturanalyse, Entscheidungsgrundlagen. – Frb/S: Univ. Verl. 1974. 154 S., graph. Darst. = Öffentliche soziale Kommunikation. Reihe Werkpapiere I; sfr 12,–.

Schaller, Fritz P.: Notstand im christlichen Pressewesen. Sinn und Möglichkeit christlicher Pressearbeit – dargestellt an der Problematik der katholischen **Presse** in der deutschen **Schweiz**. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1974). 236 S.; kart. DM 26,80.

Kirche und Wirtschaftsgesellschaft. Eine Sendereihe in Radio Vaticana. Zusammengestellt und redigiert von Karlheinz Hoffmann [u. a.]. – Köln: Hanstein 1974. X, 363 S. = Gesellschaft, Kirche, Wirtschaft III.

XIII. Kirchenrecht

Leges ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae. Collegit, digessit notisque ornavit Xaverius Ochoa. Vol. IV: Leges annis **1969–1972** editae. Index analyticus titulorum legum quattuor priorum voluminum. – R: Commentarium pro religiosis 1974. Col. 5455–6356; p. CCLIX–CCLXXXIV; 213 p.; Lire 25 000.

Berlingò, Salvatore: Il potere autorizzativo nel diritto ecclesiastico. – Mil: Giuffrè 1974. XII, 515 p. = Pubblicazioni dell'Istituto di scienze giuridiche, economiche, politiche e sociali della Università di Messina XCII; Lire 7800.

Hughes, Michael, OMI: The juridical nature of the act of joining the Catholic Church. – Studia canonica V, 1974, 45–74. 379–431.

Corral Salvador, Carlos, SJ: Del sistema concordatario al régimen convencional común de regulación en materia religiosa. – EE XLIX, 1974, 387–424.

Morrisey, Francis G., OMI: The renewal of sacramental Canon Law after the Second Vatican Council. – EglTh V, 1974, 347–373.

Socha, Hubert, SAC: Gehören Ordenspriester zum Presbyterium? – OeAKR XXV, 1974, 68–92.

Wili, Hans Urs: Zur **Zölibatspflicht** der Weltkleriker im katholischen Kirchenrecht. ‹Kanonistische Erwägungen in der neueren Literatur›. – Theologische Berichte IV, (Zü, Eins, Köln 1974), 183–244.

Werckmeister, Jean: Le **mariage** et la famille: évolution des idées et des comportements en France. – RDC XXIV, 1974, 294–319; p. 323–333: Aubert, Jean.-M.: L'indissolubilité du mariage face aux mutations de la société moderne; p. 334–349: Bernhard, Jean: Perspectives renouvelées sur l'hypothèse de la «consommation existentielle et dans la foi» du mariage chrétien; p. 350–375: Lefebvre, Charles: L'évolution actuelle de la jurisprudence matrimoniale; p. 376–386: Lefebvre, Charles: La jurisprudence rotale et l'incapacité d'assumer les obligations conjugales.

Gutiérrez, Anastasius: Matrimonii essentia, finis amor coniugalis. ‹Peculiari ratione habita mulieris excisae›. – Apollinaris XLVI, 1973, 97–147. 394–445; XLVII, 1974, 92–130. 416–470.

Di Iorio, Orlando: Adnotationes in M. P. «Causas matrimoniales». – PerRMCL LXIII, 1974, 559–610; LXIV, 1975, 147–185.

Breydy, Michael: Die Stellung der Christlichen Kirchen in den modernen islamischen Staaten. – Kanon II, 1974, 12–27; S. 28–38: Constantopoulos, Dimitrios S.: Die „Autokephale Orthodoxe Kirche von Mazedonien"; S. 39–52: Faltin, Daniel: L'institution synodale dans le Concile Vatican II; S. 53–99: Hajjar, Joseph: Les synodes des Eglises Orientales Catholiques et l'évêque de Rome; S. 100–109: Heyer, Friedrich: Synodale Institutionen der Äthiopischen Orthodoxen Kirche; S. 110–127: Hollós, János: Die Rechtsquellen und die Rechtslage der Griechisch-katholischen Kirche in Ungarn im Lichte des II. Vatikanums; S. 128–142: L'Huillier, Pierre: Le Concile œcuménique comme autorité suprême dans l'Eglise; S. 143–153: Krikorian, Mesrob K.: Anathema, Schisma und Häresie; S. 154–176: Metz, René: L'institution synodale d'après les canons des synodes locaux ‹topiques›. Etude des sources et application actuelle; S. 177–191: Plöchl, Willibald M.: Episcopal Synods and Clergy-Laity Congresses of the Orthodox Church; S. 192–216: Trojanos, Spyridon N.: Die Synode der Hierarchie als höchstes Verwaltungsorgan der einzelnen Autokephalen Orthodoxen Kirchen; S. 217–223: Ware, Kallistos: The Ecumenical Councils and the conscience of the Church.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Praktisches Wörterbuch der Pastoral-Anthropologie. Sorge um den Menschen. Hrsg. von H. Gastager [u. a.]. – Frb/B, Bas, Wien: Herder; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1975). XXIV S., 1228 Sp.; DM 68,–.

Müller-Pozzi, Heinz: Psychologie des Glaubens. Versuch einer Verhältnisbestimmung von **Theologie** und **Psychologie**. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald Verl. (1975). 192 S. = Gesellschaft und Theologie Abteilung: Praxis der Kirche XVIII; DM 22,–.

Spölgen, Johannes: Jugend ohne Kirche? Entwicklung eines regionalen **Jugendpastoralplans**. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verlag (1974). 200 S. = Studien zur praktischen Theologie VI; kart. DM 19,80.

Krankheit und Tod. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag (1974). 92 S. = Pastorale II. Handreichung für den pastoralen Dienst; kart. DM 7,80.

Piper, Hans-Christoph: Kranksein – Erleben und Lernen. – (Mchn:)

Kaiser; (Mz:) Matthias-Günewald-Verlag (1974). 76 S. = Beratungsreihe IV; kart. DM 6,80.

Krankendienst der Zukunft. Job oder menschlicher Einsatz? Hrsg. von Hans Kramer mit Beiträgen von Franz Joser Illhardt [u. a.] und einem Vorwort von Adolf Exeler. – Düs: Patmos-Verlag (1974). 175 S. = Patmos-paperbacks; kart. DM 18,–.

Mayer-Scheu, Josef: Seelsorge im Krankenhaus. Entwurf für eine neue Praxis. – (Mz:) Grünewald-Verl. (1974). 47 S.; kart. DM 4,80.

Mitchell, Kenneth R.: Arbeitsfeld: Krankenhaus (Hospital chaplain, dt.). Notizen aus dem Alltag eines Krankenhausseelsorgers. (Übersetzung aus dem Amerikanischen von Barbara Strehlow.) – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1974). 134 S.; kart. DM 16,80.

Läpple, Alfred: Der **Religionsunterricht 1945–1975**. Dokumentation eines Weges. – Aschaffenburg: Pattlochverl. (1975). 359 S.; DM 28,–.

Horn, Hermann: Vom Elend der Alternativen im Religionsunterricht. Versuch einer Zwischenbilanz. – Dortmund: Crüwell 1974. 201 S.

Lange, Günter: Religion und Glaube. Erwägungen zum Gegenstand des Religionsunterrichts. – KatBl XCIX, 1974, 733–750; S. 751–762: Wegenast, Klaus: Die Bedeutung biblischer Texte für den Religionsunterricht.

Zillessen, Dietrich: Theologie und Religionswissenschaft. Eine Problemstellung mit religionspädagogischen Konsequenzen. – EvE XXVI, 1974, 370–383; S. 383–389: Künkel, Klaus: Die Bedeutung der Religionswissenschaft(en) für den Religionsunterricht – konfessioneller RU oder RU für alle? – Thesen; S. 389–398: Tworuschka, Udo: Moderne Religionswissenschaft. Ein Leitfaden für den Religionspädagogen.

Audiovisuelle **Medien** im Religionsunterricht. Hrsg. von Hans May und Gernot Krankenhagen. Mit Beitr. v. Karl Dienst [u. a.] – Stu: Klett 1974. 127 S. = Schriftenreihe AV Pädagogik. Reihe C: Fachdidaktik; kart. DM 9,80.

Gross, Engelbert: Religion als akutes Problem der Schule. Religionsunterricht und Schulgebet. – Kev: Butzon & Bercker 1974. 253 S.

Birk, Gerd: Grundlagen für den Religionsunterricht an **Berufsschulen**. Eine empirische Untersuchung an Münchener Berufsschulen. – Düs: Patmos-Verl. 1974. 226 S. = Patmos-Religionspädagogik; kart. DM 16,–. [Diss., München]

XV. Liturgiewissenschaft

(einschl. Kirchenmusik und kirchl. Kunst)

Vanhengel, M. Philipp: Le rite et la formule de la chrismation postbaptismale en **Gaule** et en **Haute-Italie** du **IV**e au **VIII**e siècle d'après les sacramentaires gallicans. Aux origines du rituel primitif. – SE XXI, 1972/73, s'Grav 1974, 161–222.

Gamber, Klaus: Liturgiebücher der **Regensburg**er Kirche aus der Zeit der Agilolfinger und Karolinger. – Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg VIII, 1974, 23–43; S. 45–51: Gamber, Klaus: Die Meßfeier im Herzogtum der Agilolfinger im 6. und 7. Jahrhundert.

Forcadell, Agustín María, OCarm: En el primer decenio de la promulgación de la constitución conciliar sobre la sagrada liturgia. – Carmelus XXI, 1974, 3–35.

Braga, Carolus, CM: Recensio documentorum annis 1973–1974 editorum ad rem liturgicam spectantium. – EL LXXXVIII, 1974, 479–523.

Kult in der säkularisierten Welt. [Von] Balthasar Fischer [u. a.] – Rgb: Pustet (1974). 127 S.; kart. DM 12,80; [enth.:] S. 9–62: Schaeffler, Richard: Der Kultus als Weltauslegung; S. 63–91: Lengeling, Emil J.: Liturgie als Grundvollzug christlichen Lebens; S. 92–101: Schulz, Frieder: Der Gottesdienst in evangelischer Sicht; S. 102–116: Müller-Schwefe, Hans-Rudolf: Pastorale Perspektiven für den christlichen Kult; S. 117–127: Fischer, Balthasar: Zehn Jahre danach. Zur gottesdienstlichen Situation in Deutschland zehn Jahre nach Erscheinen der Liturgie-Konstitution ‹1963›.

Cuming, Geoffrey J.: The New Testament foundation for **Common Prayer**. – Studia liturgica X, 1974, 88–105; p. 106–124: Fischer, Balthasar: The Common Prayer of congregation and family in the Ancient Church; p. 126–136: Allmen, Jean-Jacques von: The theological meaning of Common Prayer; p. 137–150: Gelineau, Joseph, SJ: The concrete forms of Common Prayer; p. 151–166: Skoglund, John E.: Free Prayer; p. 167–188: Auf der Maur, Hans-Jörg: The difficulties of Common Prayer today.

Meyer, Hans Bernhard: Andachten und Wortgottesdienste. Zwei Grundtypen nicht-sakramentaler Liturgie? – LJ XXIV, 1974, 157–175.

Ruffini, Eliseo: Teologia della **penitenza** e nuovo rito della penitenza sacramento. – RLit N. S. LXII, 1975, 7–23; p. 24–47: Piana, Giannino: Significato e dimensione del peccato nella riflessione teologica e antropologica contemporanea. Note in margine al nuovo rito della penitenza; p. 48–74: Moioli, Giovanni: Il nuovo «Ordo paenitentiae» nella storia della prassi penitenziale cristiana e della sua teologia; p. 75–108: Carideo, Amando, CM: Analisi teologica e celebrativa del nuovo «Ordo paenitentiae»; p. 109–123: Rinaudo, Spirito: Il lezionario del rito della penitenza.

Meyer zu Uptrup, Klaus: Gottesdienst – ein Lernprozeß? Biblisches Gottesverhältnis, liturgische Tradition und Neuansätze in unserer Zeit. Entwurf einer theologischen Lerntheorie. – WissPr LXIV, 1975, 13–27; S. 28–42: Volp, Rainer: Liturgie als soziales Verhalten. Kritische Beobachtungen und Postulate zu empirischen Methoden.

Lexikon der christlichen Ikonographie. VI: Ikonographie der Heiligen Crescentianus von Tunis bis Innocentia. Mit 259 Abb. – R, Frb/B, Bas, Wien: Herder 1974. 588 Sp.; Lw. DM 148,–.

Hinz, Paulus: Deus homo. Das **Christusbild** von seinen Ursprüngen bis zur Gegenwart. Band I: Das erste Jahrtausend. – B: Evang. Verlagsanstalt (1973). 422 S. mit 236 Abb.; S. 17–24 u. S. 173–352 Taf.

Thérel, Marie-Louise: Les symboles de l'«**Ecclesia**» dans la création iconographique de l'art chrétien du **III**e au **VI**e siècle. Préface de J(ean) Daniélou. – R: Edizioni di Storia e Litteratura 1973. XII, 183 p., 46 pl.; Lire 10 000.

Dahmen, Jost: **Deutsche Zisterzienserkunst**. – Köln, Wien: Böhlau (1974). 199 S., 1 Titelbild, 90 Abb. im Text; Lw. DM 38,–.

Mertens, Klaus: **Romanische Saalkirchen** innerhalb der mittelalterlichen Grenzen des **Bistums Meissen**. – Leipzig: St.-Benno-Verl. 1973. 162, [40] S. Ill., graph. Darst. = Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte XIV; kart. DM 19,80 [Habil.-Schrift, Dresden]

Hubel, Achim: Der **Erminoldmeister** und die deutsche Skulptur des **13.** Jahrhunderts. – Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg VIII, 1974, 53–241; 2 Farbtaf., 82 Abb. [Diss., München]

Flemming, Johanna – Edgar Lehmann – Ernst Schubert: Dom und Domschatz zu **Halberstadt**. – B: Union-Verlag 1973. 260 S., 187 Ill; Lw. DM 58,–.

Bange, Hans: Das **Gladbacher Münster** im **19.** Jahrhundert. Wiederherstellung und Neuausstattung. – Mönchengladbach: Stadtarchiv 1973. 208 S., Ill. = Beiträge zur Geschichte von Stadt und Abtei Mönchengladbach IV.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Günter Biemer, 78 Freiburg i. Br., Pädagogisch-Katechetisches Seminar der Universität, Werthmannplatz; Prof. Dr. Hermann Eising, 44 Münster, Besselweg 12; Prof. Dr. Gustav Ermecke, 581 Witten, Mozartstr. 11; Dr. Hubert Frankemölle, 44 Münster, Langenstr. 1; Prof. Dr. Alexandre Ganoczy, 8702 Gerbrunn üb. Würzburg, Oberer Mühlweg 28; Prof. Dr. Klaus Ganzer, 87 Würzburg, St.-Benedikt-Str. 6; Dr. Erwin Gatz, 516 Düren, Poliusstr. 3; Prof. Dr. Heribert Gauly, 65 Mainz, Am Schinnergraben 94; Prof. Dr. Josef Goldbrunner, 8124 Seeshaupt, Gröbenseeweg 6; Wiss. Ass. Joachim Herten, 84 Regensburg, Kath.-Theol. Fakultät der Universität, Universitätsstr. 31; Prof. Dr. Philipp Kaiser, 4790 Paderborn, Kamp 6; Prof. Dr. Walter Kornfeld, A-1080 Wien, Laudongasse 42/11; Dr. Hans Kramer OSC, 463 Bochum-Querenburg, Ruhr-Universität, Abt. für Kath. Theologie, Buscheystr. Geb. GA; Postfach 2148; Prof. Dr. Werner Küppers, 74 Tübingen, Paul-Lech-Str. 11; Prof. Dr. Emil J. Lengeling, 4401 Wolbeck, Am Tiergarten 37; Dr. Herbert Lepper, 51 Aachen, Fischmarkt 3; Prof. Dr. Franz Mußner, 84 Regensburg, Schützenheimweg 27; Prof. Dr. August Nitschke, 7 Stuttgart, Institut für Sozialforschung, Abt. Historische Verhaltensforschung, Friedrichstr. 10; Dipl. theol. Harald Oberhem, 78 Freiburg, Moraltheologisches Seminar der Universität, Belfortstr. 11; Prof. Dr. Konrad Repgen, 53 Bonn-Ippendorf, Saalestr. 6; Prof. Dr. Norbert Schiffers, 84 Regensburg, Carl-Thiel-Str. 6; Dr. Klaus Schmöle, 441 Warendorf, Klosterstr. 15; Prof. Dr. Theodor Schneider, 65 Mainz 42, Hechtsheim, An den Mühlwegen 33; Prof. Dr. Hans-Joachim Schulz, 463 Bochum, Ruhr-Universität, Abt. für Kath. Theologie, Kollegstr. 10; Prof. Dr. Rudolf Smend, 34 Göttingen, Am Weißen Stein 11; Prof. Dr. Bernhard Stoeckle OSB, 78 Freiburg, Moraltheologisches Seminar der Universität, Werthmannplatz; Dr. Josef Sudbrack SJ, 8 München 19, Zuccalistraße 16; Prof. Dr. Hermann Tüchle, 8031 Gröbenzell, Ascherbachstr. 12; Dr. Hans Waldenfels, 4 Wittlaer bei Düsseldorf-Kaiserswerth, Grenzweg 2; Prof. Dr. Wilhelm Weber, 44 Münster, Angelmodder Weg 27; Prof. Dr. Klaus Wittstadt, 4401 Wolbeck, Moltkestr. 19; Prof. Dr. Albert Zimmermann, 5 Köln-Lindenthal (41), Thomas-Institut der Universität, Universitätsstr. 22.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5% USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1975 – 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.

Diesem Heft liegen folgende Prospekte bei:
„Corpus Catholicorum“ und „Neutestamentliche Abhandlungen“ des Verlages Aschendorff, Münster.
„Taschenlexikon Religion und Theologie“ des Verlages Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

NEU BEI SCHÖNINGH

Aurelius Augustinus

Die Retractationen in zwei Büchern

Lat.-deutsch. Übertragung von Carl Johann
Perl. Deutsche Augustinus-Ausgabe
ca. 240 Seiten. Leinen ca. DM 24,–.
ISBN 3-506-70469-9
In den Retractationen hat A. seine Schriften (Predigten und Briefe ausgenommen) in chronologischer Reihenfolge kritisch besprochen. Er zählt 93 Werke in 232 Büchern auf, zehn sind heute verloren. Bei jeder Schrift gibt er zunächst Aufschluß über den Anlaß, die Zeit der Entstehung, den Inhalt und den Aufbau und nennt zum Schluß die Anfangsworte. Als literaturhistorisches und autobiographisches Dokument nehmen die Retractationen in der antiken Literatur einen einzigartigen Platz ein.

Wilhelm Gessel

Die Theologie des Gebetes nach ‚De oratione' von Origenes

276 Seiten, kart. DM 48,–.
ISBN 3-506-73171-8
Die origeneische Schrift über das Gebet zählt nicht ohne Grund zu den Perlen frühchristlicher Literatur. Sie ist ein Werk von hohem philosophisch-theologischem Rang, das in Diktion und Argumentation den gebildeten zeitgenössischen Leser von der Nützlichkeit und Notwendigkeit des Gebets überzeugen wollte.

Wolfgang Klein

Teilhard de Chardin und das 2. Vatikanische Konzil

Ein Vergleich der Pastoral-Konstitutien über die Kirche in der Welt von heute mit Aspekten der Weltschau Pierre Teilhards de Chardin.
328 Seiten, kart. DM 38,–. ISBN 3-506-70208-4
Abhandlungen zur Sozialethik 8, hrsg. von Wilhelm Weber und Anton Rauscher.
Die Untersuchung bietet eine kurze Darstellung der Weltschau Teilhards und geht der Frage nach, ob Aspekte seiner Weltschau in die Pastoralkonstitution Eingang fanden. Außerdem wird untersucht, inwieweit sich von diesen Aspekten her Ansätze für eine zeitgerechte Sozialtheologie aufzeigen lassen.

Einladung zur Subskription:
Martin Grabmann

Gesammelte Akademieabhandlungen

Herausgegeben vom Grabmann-Institut zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie. Mit einer Einleitung von Michael Schmaus. Verzeichnis der benutzten Handschriften, Personen-, Orts- und Sachregister von Christoph Heitmann.
= Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, Band 25/1–II. Herausgegeben von Michael Schmaus, Werner Dettloff und Richard Heinzmann.
2 Bände, ca. 2000 Seiten. Leinen.
ISBN 3-506-79425-6
Subskriptionspreis, gültig bis 30. Juni 1975, zus. DM 200,–, danach DM 240,–.
Bezieher der Reihe „Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts" erhalten die beiden Bände automatisch zum Subskriptionspreis.

Jakob Fellermeier

Die Philosophie auf dem Weg zu Gott

ca. 110 Seiten, kart. DM 10,–.
ISBN 4-506-70182-7
= Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik 32, hrsg. von Joseph Hasenfuß.
In dieser Studie unternimmt es der Bamberger Ordinarius für Philosophie, aus der Kontingenz der Welt mit Hilfe des Kausalitätsprinzips die Existenz Gottes aufzuzeigen und zugleich einen Gottesbegriff zu gewinnen, der die Einseitigkeiten des Deismus und Pantheismus vermeidet und das religiöse Bedürfnis auch des heutigen Menschen anspricht.

Johannes Tenzler

Selbstfindung und Gotteserfahrung

Die Persönlichkeit C. C. Jungs und ihr zentraler Niederschlag in seiner „Komplexen Psychologie"
ca. 400 Seiten, kart. ca. DM 40,–.
ISBN 3-506-70181-9
= Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik 31, hrsg. von Joseph Hasenfuß.
Die Untersuchung befaßt sich ausführlich mit dem persönlichen und wissenschaftlichen Ringen des einstigen Mitarbeiters und Antipoden Freuds um das Verhältnis des Menschen zu Gott. Sie versucht ein differenziertes Verständnis für Jungs Bemühungen zu wecken und zugleich darzulegen, daß einige seiner Grunderkenntnisse von allgemeiner menschenkundlicher Gültigkeit sind.

Anton Rauscher (Hrsg.)

Deutscher Katholizismus und Revolution im frühen 19. Jahrhundert

196 Seiten, kart. DM 18,–. ISBN 3-506-70725-6
= Beiträge zur Katholizismusforschung. Reihe B. Abhandlungen
Im frühen 19. Jh. gehört das Thema ‚Revolution' zu denjenigen Problemen, an denen sich die Geister scheiden. Ihre damalige Diskussion stellt ein konstitutives Element für die Herausbildung des „Katholizismus" in Deutschland dar. In dieser Zeit entsteht ein streitbares katholisches Kultur- und Gesellschaftsdenken, das seine Position zu Aufklärung und Revolution aus einer religiösen, näherhin konfessionell kirchlichen Wurzel begreift. Neben der einschlägigen Publizistik steht eine breite theologische Literatur.

Albrecht Langner (Hrsg.)

Katholizismus, konservative Kapitalismuskritik und Frühsozialismus bis 1850

ca. 240 Seiten, kart. ca. DM 24,–.
ISBN 3-506-70726-2
= Beiträge zur Katholizismusforschung.
Reihe B: Abhandlungen
Der Band enthält die Referate und Diskussionen des vom Arbeitskreis „Deutscher Katholizismus im 19. und 20 Jhdt." 1973 in Augsburg durchgeführten Symposions. Er analysiert den bedeutenden Anteil des deutschen Katholizismus an der konservativen Theoriebildung der vorindustriellen Epoche mit einem Schwerpunkt auf den sozial-ökonomischen Ansatzpunkten.

Johannes Schwarte

Gustav Gundlach SJ (1892–1963)

Maßgeblicher Repräsentant der katholischen Soziallehre während der Pontifikate Pius' XI und Pius' XII.
ca. 540 Seiten, kart. ca. DM 60,–.
ISBN 3-506-70209-2
= Abhandlungen zur Sozialethik 9,
hrsg. von Wilhelm Weber und Anton Rauscher.
Die Studie bietet eine historisch-biographische Einordnung und systematisch-genetische Darstellung des Lebenswerkes von Gustav Gundlach, der die Grundlagen der katholischen Soziallehre unter Pius XI. und Pius XII. bis zum Beginn des Zweiten Vatikanums entscheidend mitgeprägt hat.

Franz-Josef Eilers / Wilhelm Herzog

Catholic Press Directory Africa/Asia

320 Seiten, kart. ca. DM 24,–.
ISBN 3-506-72212-3
= Beiheft 4 zu „Communicatio Socialis, Zeitschrift für Publizistik in Kirche und Welt". Diese zusammenfassende Übersicht über katholische Zeitschriften in Afrika und Asien erfaßt die bestehenden Zeitschriften und stellt sie in den publizistischen Rahmen des betreffenden Landes. Von jeder Zeitschrift werden u. a. Titel, Anschrift, Umfang, Gründungsjahr, Auflage und Zielgruppe bzw. Verbreitungsgebiet angegeben.

Theoderich Kampmann / Rudolf Padberg (Hrsg.)

Der Fall Joseph Wittig – fünfzig Jahre danach

ca. 80 Seiten, kart. ca. DM 8,–. ISBN 3-506-78175-8
= Schriften zur Pädagogik und Katechetik 25, hrsg. von Theoderich Kampmann und Rudolf Padberg.
Der Fall Wittig hat nach dem Vatikanum II andere Konturen als in den zwanziger Jahren. Daß die vorliegende Schrift weder Ressentiments wecken noch Polemik betreiben will, merkt jeder verständnisvolle Leser. Mit einer Wiedergutmachung verbunden ist die Darstellung der Symptomatik von Wittigs Fall.

Ferdinand Schöningh

479 Paderborn, Postfach 1020



„Man darf froh sein, daß der ‚Teufelsglaube' endlich eine umfassende, sorgfältige und in ihrer historischen wie aktuellen Dimension informative und interessante Darstellung erfährt."

Orientierung

„Das umfängliche Werk wird sicher manchen Staub aufwirbeln. Nach Zielsetzung, Methode, Stil und Niveau handelt es sich aber um eine ernst zu nehmende, wissenschaftlich wohl begründete, neue Einsichten vermittelnde Untersuchung, die der Theologie aus einer Sackgasse helfen und das schwierige Thema einer weiteren Klärung zuführen kann."

Prof. Otto Knoch, Frankfurter Allgemeine

548 Seiten, Leinen 56,– DM
Zu beziehen durch jede Buchhandlung. Prospekt erhältlich vom Katzmann Verlag, 74 Tübingen, Postfach 1827

katzmann

Neuerscheinungen

Hermann Schwemer

Östliche Meditation und westliche religiöse Erneuerung

(Kirche zwischen Planen und Hoffen 13). Vorwort von Walter Lotz. 64 Seiten DM 7,50

„Die notwendige prophetische Distanz zur Welt wird nicht anders zu gewinnen sein als durch den Gang in die Tiefe." Hier wird vor allem denen, die östlichen Meditationspraktiken skeptisch gegenüberstehen, ein Weg zum Verständnis und zur praktischen Übung gewiesen.

Eugen Weschke

Übungen zur gegenständlichen Meditation

(Kirche zwischen Planen und Hoffen 14). ca. 76 Seiten u. eine Bildeinlage ca. DM 9,—

Hier wird konsequent die Tradition von Carl Happich und Karl Bernhard Ritter fortgeführt. Den Betrachtungen und Meditationen dienen Gegenstände der Schöpfung, Kunstwerke und biblische Bilder. Es sind neben den theoretischen Teilen die ausgedruckten Übungen, die dem Buch seine Brauchbarkeit geben.

Johannes Stauda Verlag Kassel



Eine Auswahl nach Themen geordnet. Zusammengestellt und herausgegeben von Alfons Heilmann, unter wissenschaftlicher Mitarbeit von Heinrich Kraft. Vier Textbände und ein Lexikon- und Registerband. Zusammen 3391 Seiten. Paperback im Schuber (nur zusammen lieferbar). DM 60,—. ISBN 3-466-20172-1

Durch diese fünfbändige Ausgabe wird man künftig ohne zeitraubendes eigenes Studium aus dem Reichtum der heute noch für unsere Glaubenstradition maßgebende Literatur schnell und sicher jene Texte herausfinden, die man für das Studium oder für die eigene religiöse Betrachtung benötigt.

Die Worte dieses Werkes gehören neben der Heiligen Schrift zum kostbarsten Gut der Kirche.

Kösel-Verlag

Staat und Kirche in Nordrhein-Westfalen

Ergänzbare Rechtsquellensammlung. Herausgegeben von Landeskirchenrat Herbert Kayser, Assessor Holger Knutsen, Landeskirchenrat Dr. Oskar Kühn, Rechtsrat Dr. Heiner Marré und Amtsgerichtsrat Dr. Karl Panzer. Lose-Blatt-Ausgabe, ca. 600 Seiten in einem Kunstledersammelordner, ca. DM 48,— (Nr. 50850)

Staat und Kirche stehen in vielfältigen Rechtsbeziehungen zueinander. Ihr Verhältnis wird heute unter verfassungsrechtlichen und rechtspolitischen Gesichtspunkten neu diskutiert. Es kann weder allein aus der Sicht des Staates noch allein aus dem Blickwinkel der Kirche verstanden werden. Die Sammlung dient dem Zweck, die im Grundgesetz und den Verfassungen der Länder enthaltenen staatlichen Grundentscheidungen und die kirchlichen Grundsätze und Ordnungen gemeinsam und in ökumenischer Zusammenarbeit zu sichten.

Luchterhand Verlag

545 Neuwied · Postfach 1780

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 3 **1975** **71. Jahrgang**

Johannes Marböck: Sirachliteratur seit 1966. Ein Überblick. . . . . Spalte 177

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 183
H. J. Stoebe: Das erste Buch Samuelis (M. Görg)
H. Simian: Die theologische Nachgeschichte der Prophetie Ezechiels (F. L. Hossfeld)
N. Perrin: Was lehrte Jesus wirklich? (H. Frankemölle)
J. Lange: Das Erscheinen des Auferstandenen im Evangelium nach Mattäus (H. Leroy)
R. Thysman: Communauté et directives éthiques (W. Pesch)
W. Dietrich: Das Petrusbild der lukanischen Schriften (K. Löning)
J. E. Crouch: The Origin and Intention of the Colossian Haustafel (S. Wibbing)
K. Kertelge: Gemeinde und Amt im Neuen Testament (F. Hahn)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 200
D. A. Hagner: The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome (O. Knoch)
Th. Baumeister: Martyr invictus (M. Krause)
A. M. Ritter: Charisma im Verständnis des Joannes Chrysostomos und seiner Zeit (P. Stockmeier)
J. Scot: Commentaire sur l'évangile de Jean (L. Scheffczyk)
R. Zerfaß: Der Streit um die Laienpredigt (L. Hödl)
R. Busa: Sancti Thomae Aquinatis operum omnium indices et concordantiae (P. Engelbert)
B. Schröder: Mainfränkische Klosterheraldik (K. Wittstadt)
B. Frank: Das Erfurter Peterskloster im 15. Jahrhundert (P. Engelbert)
W. Hentze: Kirche und kirchliche Einheit bei Desiderius Erasmus von Rotterdam (G. B. Winkler)
H. G. Klemm: Das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter (H. Feld)
L. Weber: Veit Adam von Gepeckh, Fürstbischof von Freising 1618 bis 1651 (A. Kraus)
Die Universität Würzburg und das erste vatikanische Konzil. Dargestellt und hrsg. von Th. Freudenberger (K. Wittstadt)
Der Friedensappell Papst Benedikts XV. vom 1. August 1917 und die Mittelmächte. Bearbeitet und hrsg. von W. Steglich (K. Repgen)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Ökumenische Theologie . . . . . Sp. 218
R. Schaeffler: Die Religionskritik sucht ihren Partner (B. Casper)
C. Bruaire: Die Aufgabe, Gott zu denken (N. Schiffers)
J. Splett: Reden aus Glauben (N. Schiffers)
J. Splett: Gotteserfahrung im Denken (B. Welte)
In Principio (W. Beierwaltes)
M. Xhaufflaire: La „théologie politique" (A. Ganoczy)
S. Silva: Glaube und Politik: Herausforderderung Lateinamerikas (J. Herten)
Koptisches Christentum. Hrsg. von P. Verghese (P. Krüger)
Geschichte der ökumenischen Bewegung 1948–1968. Hrsg. von E. Fey (H.-J. Urban)
H. Mühlen: Morgen wird Einheit sein (Y. Congar)

Moraltheologie . . . . . Sp. 233
W. Wickler: Die Biologie der Zehn Gebote (F. Rauh)
H. Gauly: Wissen um Schuld (G. Herkenrath)

Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft Sp. 239
R. Robertson: Einführung in die Religionssoziologie (E. Golomb)
Zum Religionsunterricht morgen IV. Hrsg. von W. Schulz (M. Wilden)
A. Kurzeja: Der älteste Liber Ordinarius der Trierer Domkirche (E. J. Lengeling)

Missionswissenschaft . . . . . Sp. 244
J. Müller: Missionarische Anpassung als theologisches Prinzip (J. Baumgartner)
B. Luykx: Culte chrétien en Afrique après Vatican II (J. Baumgartner)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 249

Sirachliteratur seit 1966. Ein Überblick.

Von Johannes Marböck

Nur Textfunden seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts und Kommentarreihen, die pflichtgemäß zu vervollständigen waren, war es eigentlich immer wieder zu verdanken, daß die in der atl. Exegese sonst nicht allzusehr beachtete Weisheit des Jesus Sirach nicht völlig in Vergessenheit geraten ist. Es scheint nun, daß der ständige Stachel von der Textkritik und Textgeschichte her jetzt doch auch die exegetisch-bibeltheologische Arbeit an diesem umfassenden Spätwerk atl. Weisheit in Gang gebracht hat, wie die Publikationen zeigen, die seit 1966 zu Ben Sira erschienen sind.

Da J. Haspecker in seiner 1967 erschienenen Diss. zum Thema der Gottesfurcht[1] einen Überblick über die Sirachforschung bis zu diesem Zeitpunkt gab[2], sollen die seither erschienenen Arbeiten vorgestellt werden, und zwar in folgender Reihenfolge: Arbeiten zum Text, Monographien zu Einzelthemen und Kommentare.

1. Arbeiten zum Text des Sirachbuches

Die 1966 erschienene Studie von A. Di Lella, The Hebrew Text of Sirach[3] ist die revidierte Fassung einer bereits 1962 an der kath. Univ. in Washington von P. W. Skehan angenommenen Diss. Di Lella untersucht die 5 hebräischen Genizafragmente aus der Karäersynagoge in Altkairo und kommt dabei zu folgenden Ergebnissen für Textkritik und Geschichte des Sirachtextes[4]:

Die Genizafragmente gehen nach Di Lella auf eine Textform zurück, welche auf Funden basiert, die nach einer Nachricht des nestorianischen Patriarchen Timotheos I gegen Ende des 8. Jh. n. Chr. bei Jericho in einer ersten Entdeckung der Qumranhöhlen gemacht wurden. Die Essener hätten das von ihnen wohl wegen seiner Hervorhebung des sadokitischen Priestertums geschätzte Buch mit anderen Schriften ebenfalls in den Höhlen versteckt.

Di Lella unterstreicht den Wert und die Authentizität der Genizafragmente für die ursprüngliche Botschaft Ben Siras gegenüber G, Syr und Lat. Die Hauptthese des Buches aber lautet: Textverderbnisse in den Kairoer Handschriften gehen zum Großteil zurück auf mittelalterliche Rückübersetzungen aus dem Syrischen ins Hebräische (Kap. IV). Die Formulierung von einem „major part" scheint freilich fragwürdig (149). Die Masadafragmente des Sirachbuches[5] konnten zur Frage einer viel früheren innerhebräischen Textentwicklung nicht mehr verwendet werden[6].

[1] J. Haspecker, Gottesfurcht bei Jesus Sirach. Ihre religiöse Struktur und ihre literarische und doktrinäre Bedeutung. (Analecta Biblica 30), Rom 1967.
[2] A.a.O., 6–13: Die bisherige Sirachforschung
13–35: Die Lehre Sirachs im Urteil der Autoren.
[3] A. Di Lella, The Hebrew Text of Sirach. A textcritical and historical Study, London–Paris 1966.
[4] A.a.O., 148–151.
[5] Y. Yadin, The Ben Sira Scroll from Masada, with Introduction, Emendations and Commentary, Jerusalem 1965.
[6] J. Strugnell, Rezension von A. Di Lella, The Hebrew Text, CBQ 30 (1968) 88–91. Vgl. auch J. Strugnell, Notes and Queries on ‚The Ben Sira Scroll from Masada', Eretz Israel IX, Jerusalem 1969, 109–119.

U-B TUB
-1 MAI 1975

Die These einer Rückübersetzung, sei es aus G (nach Ziegler) oder aus Syr (Di Lella), wird in der 1970 erschienenen aber bereits 1965/66 an der Ev. Theol. Fak. in Tübingen angenommenen Habil.schrift von H. P. Rüger abgelehnt[7]: nach Rüger sind die angeblichen Retroversionen aus dem Syrischen in Wirklichkeit genuine hebräische Glossen zum ursprünglichen Sirachtext, in denen sich allerdings die exegetische Tradition der Juden niedergeschlagen hat. R. geht aus vom stark dublettierten Ms A, das z. T. begleitet wird von Ms B und sich auch immer wieder mit der Florilegienhandschrift Ms C berührt. Der Vergleich von Ms A und C (27–53) und A und B (54–96) und schließlich von A mit G, Syr Lat (97–131) ergibt nach R. Folgendes:

In den aus dem 11. oder 12. Jh. n. Chr. stammenden Sirachfragmenten aus der Kairoer Geniza begegnen zwei verschiedene Textformen, deren jüngere das Ergebnis einer unbewußt-bewußten Umgestaltung darstellt, verursacht durch die Einwirkung des Jüdisch-Aramäischen einerseits und durch gewandelte exegetische Anschauungen andererseits. Dabei zeigt die im späten biblischen Hebräisch geschriebene ältere Textform enge Beziehungen zu der um 130 v. Chr. in Alexandrien entstandenen griechischen Übersetzung des Enkels des Siraziden (Gr I). Bei der jüngeren in mischnischem Hebräisch abgefaßten Textform handelt es sich um die nächste Verwandte der Peschitta und der sogenannten zweiten griechischen Übersetzung (Gr II), die zuerst bei Clemens von Alexandrien greifbar wird. Die älteste Textform entspricht also der hebräischen Vorlage der griechischen Übersetzung des Enkels, d. h. dem Weisheitsbuch Ben Siras selbst.

Die Entstehungszeit der jüngeren Textform sucht R. aus sprachlichen Gründen (Entsprechungen zu den Hodajot, zum Nahumkommentar aus Qumran sowie zum masoretischen Text von Prov) auf die Zeit zwischen 50 und 100 n. Chr. einzugrenzen.

R.s Arbeit ist ein überaus konstruktiver Beitrag zum dornenvollen Problem der Textgeschichte und Textkritik Ben Siras und ermöglicht eine methodische Auseinandersetzung mit den hebräischen Varianten und den Übersetzungen.

Th. Middendorp in seiner noch zu besprechenden Studie über die Begegnung Ben Siras mit dem Hellenismus[8] untersucht u. a. das Verhältnis der Masadafragmente zum griechischen Text mit dem Ergebnis, daß das Vertrauen in Gr und auch in einige Randlesarten von Ms B beschränkt wird, während Ms B häufig hinter dem Text der Masadafragmente und Gr zurückbleibt. Auf eine heute unerläßliche Differenzierung von Gr (Gr I u. II) geht M. allerdings nicht ein.

Dankenswert ist die Synopse der hebräischen Fragmente des Sirachtextes, der griechischen Übersetzung (Text nach Ziegler), der syrischen und lateinischen Version von F. Vattioni[9], eine Ausgabe, die allerdings für exakte wissenschaftliche Arbeit immer wieder der kritischen Überprüfung an den dabei verwendeten Editionen bedarf[10].

Auf ein baldiges Erscheinen der Edition des hebräischen Sirach in der Biblia Hebraica Stuttgartensia durch H. P. Rüger ist zu hoffen. Eine deutsche Übersetzung, die auch die neuen Textfunde berücksichtigt, steht nun in der Einheitsübersetzung zur Verfügung[11].

An der Verbindungsstelle zwischen Textkritik, Übersetzung und Exegese können nun als längst notwendige Ergänzungen und Weiterführungen zum griechisch-syrisch-hebräischen Index von R. Smend aus dem Jahr 1907 zwei Konkordanzen genannt werden.

Die eine[12] ist herausgewachsen aus den Vorarbeiten der „Academy of the Hebrew Language" für das „Historical Dictionary of the Hebrew Language", welches mit Hilfe des Computers vorbereitet wird. Der Band umfaßt einen Textteil, die Konkordanz und eine statistische Analyse des Vokabulars. Die Einführung (hebr.: מ - ט; engl. XI–XIX) unterrichtet über die Einrichtung.

In der Textedition (1–69) des hebr. Textes scheinen alle Lesarten Vers für Vers im Text(!) auf; als Grundlage dienten Photokopien der Manuskripte. – Die Konkordanz (71–314) umfaßt alle in Sirachmanuskripten vorkommenden Worte im Kontext des jeweiligen Hemistichs; auch Präpositionen und Partikeln (z. B. Negationen) sind samt ihrem Kontext angeführt. 12 verschiedene Indices und Listen bieten reichhaltiges statistisches Material (315–517) zum Vokabular Ben Siras bzw. den Lemmata der Konkordanz. Konkordanz und Indices sind allerdings nur dem hebräischen Text Ben Siras gewidmet.

Vom Vokabular der hebräischen Sirachfragmente geht auch die im selben Jahr erschienene Konkordanz von Barthélemy/Rickenbacher[13] aus, die jedoch z. T. nur nach Texteditionen bearbeitet werden konnte (Lévi, Smend, Segal).

Diese Konkordanz bietet zum hebräischen Lemma jeweils auch die syrische bzw. griechische „Diskussionsgrundlage", d. h. Worte, die als mögliche Äquivalente in Frage kommen (S. I). Bei Präpositionen bzw. Partikeln sind nur Stellenangaben aufgenommen. Dazu kommt (S. 1*–78*) ein syrischer Index (syr.-hebr.) als reduzierter Zugang zum syrischen Wortschatz des Sirachbuches, für den eine Konkordanz noch aussteht.

Als Ergänzung zum Index von Smend sei das Heft von O. Rickenbacher, Nachträge zum „griechisch-syrisch-hebräischen Index zur Weisheit des Jesus Sirach von Rudolf Smend" (Werthenstein/Schweiz) genannt, das die seither publizierten hebräischen Sirachfragmente nach dem griechischen Vokabular aufschlüsselt.

Einen Beitrag zum griechischen Sirachtext stellt die kürzlich erschienene Studie zur Sacra Parallela von O. Wahl dar[13a]. Teil 1 informiert knapp über Aufbau und Inhalt der Sacra Parallela (SP) (17–25). Teil 2 stellt das Textmaterial der Sirachzitate der wichtigsten Textzeugen mit dem Ziel der Erstellung eines kritischen Textes zusammen (27–172). Das gebotene Material, das z. T. über die Sirach-Ausgabe von Ziegler in der Göttinger Septuaginta hinausgeht, bietet SP-Belegstellen zu 953 von den insgesamt 1408 Versen des Sirachbuches und wird über das textkritische Interesse hinaus auch für die Exegese mancher Sirachstellen zu beachten sein. Einige nur spärlich belegte Lesarten der Lukian- und Origenes-Rezension werden bestätigt, einige bisher nur aus der lateinischen Fassung des Sirachtextes bekannte Lesarten erstmals griechisch bezeugt.

2. Monographien

Die erste große exegetisch-theologische Studie neueren Datums zu Ben Sira ist die schon erwähnte Studie J. Haspeckers zur Gottesfurcht bei Jesus Sirach. H. fragt in seiner römischen Diss. nach der Frömmigkeit des Sirachbuches, „für die ‚Gottesfurcht' nur die allgemeinste Formel ist" (V).

Teil I zeigt die zentrale Bedeutung der Gottesfurcht bei Ben Sira. Schon ein statistischer Überblick über die auch textkritisch eingehend behandelten Gottesfurchtstellen (47–86) zeigt etwas von ihrer Bedeutsamkeit durch das ganze Buch hindurch. Die grundlegenden Ausführungen findet H. in Sir 1–2. In Verbindung mit der Buchunterschrift 50,28f erscheint die Gottesfurcht als rahmende Grundorientierung.

Nach 25,7–12 und 40,18–27 rangiert sie ausdrücklich in der Wertliste am höchsten Rang. Ben Sira hat auch bei der Ausgestaltung von Lehreinheiten ihren Primat herausgestellt, sei es durch Einfügen eigener Lehrstücke zum Thema Gottesfurcht, sei es durch redaktionelle Bearbeitung von Einheiten in diesem Sinn, wie die Exegese von über 20 Lehreinheiten zeigt (119–195). Gottesfurcht ist damit als das pädagogische Grundanliegen des Buches aufgewiesen. – Neben dieses, von H. etwas zu ausschließlich hervorgehobene Bildungsanliegen[14] kann aber mit nicht minderem Recht die theologische Konzeption des Weisheits- und Schöpfungsthemas gestellt werden. Die geistige Einheit des Buches (198f) liegt also sicher nicht nur auf einer (d. pädagogischen) Ebene.

Gottesfurcht begegnet am häufigsten im Zusammenhang mit Weisheit (als deren Voraussetzung oder Kern), aber auch mit Gesetzeserfüllung und Sünde. Sie offenbart sich vornehmlich als innere Zucht und Ernstnehmen der Verantwortung vor Gott, als Mittel, die Sünde zu meiden. Auch in der Meisterung der personalen Beziehungen zu den Menschen ist sie entscheidend für das Gelingen.

Teil II, fast eine eigene selbständige Arbeit (205–343), fragt nach der inhaltlichen Struktur der Gottesfurcht. Der grundlegende Text, der im Laufe des Buches dabei erklärend und ergänzend aufgefüllt wird, ist Sir 1,26–2,18. Gottesfurcht erweist sich nach der inhaltlichen Analyse als intensives und lebendiges personales

[7] H. P. Rüger, Text und Textform im hebräischen Sirach. Untersuchungen zur Textgeschichte und Textkritik der hebräischen Sirachfragmente aus der Kairoer Geniza (BZAW 112), Berlin 1970.

[8] Th. Middendorp, Die Stellung Jesu Ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus, Leiden 1972.

[9] F. Vattioni, Ecclesiastico. Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriaca (Pubblicazioni del Seminario di Semitistica, Testi I, Istituto Orientale di Napoli), Napoli 1968.

[10] H. P. Rüger, Zum Text von Sir 40, 20 und Ex 10,21, ZAW 82 (1970) 103–109. P. W. Skehan, Sirach 40,11–17, CBQ 30 (1968) 570–572.

[11] Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Das Alte Testament. Herausgegeben im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz, des Bischofs von Luxemburg und des Bischofs von Lüttich in der Katholischen Bibelanstalt Stuttgart, Stuttgart 1974: den Sirachtext s. S. 1229–1309.

[12] Spr bn sjr' – hmqwr, qwnqwrdnṣjh wnjtwḫ 'wṣr hmljm. (The Book of Ben Sira. Text, Concordance and an Analysis of the Vocabulary), Published by the Academy of the Hebrew Language and the Shrine of the Book, Jerusalem 1973.

[13] D. Barthélemy / O. Rickenbacher, Konkordanz zum hebräischen Sirach. Göttingen 1973. Mit syrisch-hebräischem Index. Vgl. bereits O. Loretz, ThRv 70 (1974) Sp 277f.

[13a] O. Wahl, Der Sirach-Text der Sacra Parallela. Forschung zur Bibel 16, Würzburg 1974

[14] R. E. Murphy, Rez. zu Haspecker, Gottesfurcht, Bibl 49 (1968) 121f. J. Marböck, Weisheit im Wandel, Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira (BBB 37), Bonn 1971, 15f.

Verhältnis zu Gott und entfaltet sich in zwei zusammengehörenden Linien: als Vertrauen auf den guten und gnädigen Gott, und als Demut, die sich dem Willen Gottes ausliefert und fügt. Vertrauen wird als das zentrale Element des Gottesverhältnisses dargestellt (vor allem in Sir 2). Dies entspricht dem auch sonst zu beobachtenden Grundzug, daß Ben Sira beim Innern des Menschen ansetzt. Die Rolle des Gebetes in seinem Buch bestätigt ebenfalls die tragende Bedeutung der personalen Gottesbeziehung in seinem Denken (339f). H. führt mit seiner Arbeit weit über die Ansätze von O. Kaiser und D. Michaelis[15] zur Religiosität Ben Siras hinaus. Seine Methode, ohne Bezug auf geistesgeschichtliche Einordnungen und Zusammenhänge nur die Strukturen und den Text sprechen zu lassen, führt zu einem sehr gründlichen Hören auf Ben Siras Aussage. Breite Ausführungen und manche Wiederholungen tun der Wichtigkeit und dem Wert des Buches keinen Abtrag.

Eine schon vor der Publikation von Haspecker entstandene, aber erst 1970 erschienene Diss. an der Sorbonne aus dem Jahre 1964, zu einem Spezialproblem der Anthropologie Ben Siras ist die Studie von J. Hadot, Penchant mauvais et volonté libre dans la sagesse de Ben Sira (L'Ecclésiastique)[16]. Die subtile Studie verfolgt den in der rabbinischen Literatur bedeutsamen Begriff *jṣr* (böse Neigung, freier Wille) auf dem Weg über IV Esra – IV Makk – Weisheit Salomos-Paulus-Qumran – Test XII Patr zurück zu Ben Sira.

Ben Sira ist der größte Teil des Buches (Teil 2 u. 3: 75–210) gewidmet. Nach der Analyse von Sir 15,14–17 ist die Bedeutung von jṣr (διαβούλιον) die Fähigkeit zur freien Willensentscheidung. Der Mensch kann die Sünde meiden, indem er den Weg des Lebens wählt. jṣr ist noch nicht Gebundenheit an (Neigung zur) Sünde wie die böse Neigung bei den Rabbinern. H. untersucht die Texte zum Begriffsfeld διαβούλιον / διανόημα / διάνοια und ἐνθύμημα / ἐνθυμεῖσθαι, die zu jṣr in Beziehung stehen. Ben Sira verwendet sie im Kontext der Lehre von den zwei Wegen und steht darin sachlich den Testamenten der zwölf Patriarchen sehr nahe (167), aber auch den Qumranschriften. Sein Gebrauch von jṣr hat auch einen deutlich willentlichen Aspekt. Der Gebrauch im Sinn von „böser Neigung" ist bei Ben Sira noch nicht nachzuweisen, der Ausdruck enthält aber die Elemente, die nachfolgende Autoren auf je verschiedene Weise entwickelt haben. Ben Sira steht so am Anfang der Entwicklung eines Schlüsselbegriffes für das spätere jüdische Denken.

Die Thematik der Willensfreiheit im Rahmen der Anthropologie Ben Siras wird auch aufgenommen in der Tübinger Diss. (1969) von G. Maier[17], in der die Auffassungen Ben Siras, der Sadduzäer, der Qumranschriften und der Psalmen Salomos zum Thema des freien Willens dargestellt werden.

Ben Sira ist der erste schriftliche Zeuge, daß im palästinensischen Judentum die Frage nach der Willensfreiheit Diskussionsgegenstand geworden ist. In Auseinandersetzung mit der epikuräischen Philosophie verbindet der Sirazide die dezidierte Bejahung der Willensfreiheit (vgl. 15,11–20) mit der individuellen, irdischen Vergeltung (85–97). Daneben sieht Maier vor allem in Sir 33 (36), 7–15 eine Sir von der Tradition vorgegebene prädestinatianische Linie (84f; 98–112), die den doppelten Aspekt alles Geschaffenen zur Erklärung der gleichzeitigen Existenz von Sündern und Gerechten heranzieht. Diese ‚prädestinatianische' Linie wird allerdings von Maier selber als ‚hodegetischer Dualismus' (115) bezeichnet, der nicht zur Konsequenz eines psychologischen vorangetrieben wurde.

Eine kleine Schrift zum Thema Weisheit und Torheit an Hand von Sir 21–22 ist die Neubearbeitung eines Kapitels einer Diss. von A. J. Desečar am Studium Biblicum Franciscanum in Jerusalem[18].

Keine Sirachmonographie aber eine bei aller Gedrängtheit sehr reichhaltige Darstellung der geistesgeschichtlichen und theologischen Position des Siraziden sind M. Hengels Ausführungen in seinem Werk ‚Judentum und Hellenismus'[19]. H. charakterisiert das Werk des Weisen durch „eine im ganzen antihellenistische Tendenz"[20] und einen „apologetisch polemischen Grundzug"[21]. Er weiß freilich sehr wohl um die popularphilosophischen Einflüsse in Ben Siras Werk und um dessen Bemühen, sich der gelehrten Argumentation seiner Zeit anzupassen[22]. So kennzeichnet er Ben Sira denn auch als „wenig aggressiven Gelehrten"[23].

Daß diese Einordnung Ben Siras als antihellenistisch seiner Geisteshaltung und seinem Werk nicht gerecht werden dürfte, ebensowenig wie die Bezeichnung ‚konservativ' gegenüber der ‚progressiven' Weisheit Salomos durch Di Lella[24], sucht die Studie von J. Marböck nachzuweisen, die Ben Siras Offenheit in der Begegnung mit der hellenistischen Kultur an Beispielen aufzeigt[25]. Hauptanliegen der Arbeit ist aber der Nachweis, daß über das pädagogische Anliegen hinaus Ben Sira auch ausgesprochen theologisch-systematisch reflektiert hat, wie in seiner Konzeption der Weisheit deutlich wird, die als einheitsstiftendes Element das Leben des einzelnen bestimmen soll (vgl. die Weisheitsperikopen Sir 4,11–19; 6,18–37; 14,20–15,10), aber auch den weiten Raum von Schöpfung und Geschichte Israels durchwaltet[26]. Ein letztes Anliegen ist schließlich der Versuch einer ‚Ortung' des Werkes Ben Siras an einer Wende in Israels Geschichte. Ben Sira trägt keimhaft die Ansätze zu vielfältiger Ausgestaltung innerhalb des Judentums in sich[27].

Die Frage der Stellung Jesu Ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus wird in der Leidener Diss. von Th. Middendorp[28] wieder aufgriffen. M. geht sein Thema von verschiedenen Seiten her an. Kap. I: Griechisches Gedankengut bei Ben Sira (7–34) behandelt die Frage nach Entlehnungen von Spruchgut Ben Siras aus der griechischen Literatur mit einer umfassenden Übersicht über verwendete griechische Autoren; in der Tat überzeugen eine Anzahl von Beispielen. Daß Ben Sira sein Werk als Schulbuch nach griechischem Muster mit Anleihen aus der Klassik abgefaßt habe, ist ein beachtenswerter Vorschlag (S. 32).

Bei der Untersuchung der Stellung Ben Siras zum Alten Testament (35–91) beobachtet M. im Lauf der Textüberlieferung vielfach eine „Rückbiegung" von Stellen auf alttestamentliche Formulierungen. Der Überblick über die Verwendung des AT ergibt wertvolle Rückschlüsse auf die Haltung des Autors: seine Vorsicht gegenüber den Ptolemäern erhellt aus dem Übergehen der Josefsgeschichte und der Exodustopik (vgl. auch die Nichterwähnung Esras). Einer Ansetzung des Werkes vor Qohelet wird man schwerlich folgen können. M. E. läßt sich z. B. Sir 39,14–55 ebensogut als Antwort an Qohelet verstehen.

Die textgeschichtlichen Ausführungen (92–112) wurden bereits erwähnt.

Kap. IV ist literarkritischen Fragen gewidmet (113–136). So faßt M. Sir 51,1–12 als Zusatz auf; Sir 51,13–29 sei Ben Sira bereits als Akrostichon vorgelegen. Bedenkenswert ist vor allem die These, das Gebet Sir 36,1–12, das unter den sonst so maßvollen Äußerungen des Siraziden tatsächlich fremd wirkt, den Chasidim der Makkabäerzeit zuzuschreiben. – Das letzte Kapitel behandelt Ben Siras Verhältnis zu Volk und Obrigkeit (137–174): M. plädiert darin bei einem Großteil der Sprüche für eine Abfas-

[15] O. Kaiser, Die Begründung der Sittlichkeit im Buch Jesus Sirach, ZThK 55 (1958) 51–63. D. Michaelis, Das Buch Jesus Sirach als typischer Ausdruck für das Gottesverhältnis des nachalttestamentlichen Menschen, ThLZ 83 (1958) 601–608.

[16] J. Hadot, Penchant mauvais et volonté libre dans la Sagesse de Ben Sira, (L'Ecclesiastique), Brüssel 1970.

[17] Gerhard Maier, Mensch und freier Wille. Nach den jüdischen Religionsparteien zwischen Ben Sira und Paulus (WUNT 12), Tübingen 1971: zu Ben Sira S. 24–115.

[18] Der Titel der Dissertation: A. Desečar, De conceptu stultitiae in libro graeco Jesu Sira, Diss. Stud. Bibl. Franciscanum, Jerusalem 1963; Die Neubearbeitung eines Abschnitts: La sabiduria y la necedad en Sirac 21–22, Rom 1970.

[19] M. Hengel, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr. (WUNT 10), Tübingen 1969, 241–278. 284–292. 455. Vgl. ThRv 68, 1972, 107–111.

[20] A.a.O., 270.

[21] A.a.O., 252.

[22] A.a.O., 267f.

[23] A.a.O., 275.

[24] A. Di Lella, Conservative and progressive Theology: Sira and Wisdom, CBQ 28 (1966) 139–154.

[25] S. die A. 14 genannte Studie: J. Marböck, a.a.O., bes 154–173. Vgl. ThRv 69, 13ff.

[26] A.a.O., 132f.

[27] A.a.O., 177.

[28] S. A. 8; für eine ausführliche Besprechung verweise ich auf VT 24 (1974) 510–513.

sung vor 200 v. Chr. Im ‚Grausamen' (8,15; 13,12; 35,18c; 37,11) vermutet er den Tobiaden Joseph u. seinen Sohn Hyrkan. – Eine „antihellenistische Tendenz" sei nur im Eintreten für die Priesterherrschaft u. die Tora als Verfassungsgrundlage zu sehen.

Ben Siras Werk stellt sich demnach als Versuch der Vermittlung und Begegnung zwischen Judentum und Hellenismus dar, eine Konzeption, die im Detail noch differenziert werden kann, sich aber m. E. für das Gesamtverständnis des Buches bewähren dürfte.

Die neueste ausführliche Arbeit von O. Rickenbacher zu den Weisheitsperikopen bei Ben Sira[29] leistet mit ihrer philologischen und stilkritischen Akribie, vor allem mit der sorgfältigen Textkonkordanz (Hebr, Syr, Gr) zu wichtigen Themen und Begriffen bei Ben Sira wertvolle Basisarbeit für eine künftige solide theologische Exegese. Einige Ansätze dazu werden dankenswerterweise einige Male gegeben. Als besonders bedeutsam seien die Aussagen zum Thema Schöpfung – geschaffene Welt – Weisheit (141–158) genannt, auch die Beobachtungen zu den Gottesnamen (19–22), zu Gesetz und Gebot (85–89), zu Bund (166f) und zum Gebet bei Ben Sira (192–195). – Eine Fortsetzung dieser allerdings entsagungsvollen Kärrnerarbeit wäre überaus wünschenswert und könnte als Ergänzung und Korrektiv zu den genannten Versuchen einer großen Gesamtschau (Hengel, Marböck, Middendorp) wichtige Bausteine für eine heutigen Anforderungen entsprechende Exegese des Sirachbuches bieten.

Eine Behandlung der Gestalt der Weisheit bei Ben Sira sowie in den anderen atl. und außerkanonischen Texten findet sich auch in der Göttinger Diss. von B. L. Mack, Logos und Sophia[30], die die Beziehung zwischen der Gestalt der Weisheit und dem Begriff des Logos und Eikon bei Philo untersucht. Die Studie hebt den Einfluß der Maat- und Isisvorstellungen hervor.

3. Kommentare

Die wenigen innerhalb des letzten Jahrzehnts erschienenen Kommentare sind vom genannten Ziel noch ein gutes Stück entfernt. H. Duesberg – I. Fransen bieten in ihrer Erklärung in der Garofalobibel[31] eine ausführliche Einleitung (1–90), die vor allem unter dem Titel ‚Problemi storico-letterari' (28–90) eine gute Zusammenstellung der Themen des Sirachbuches bietet (z. B. Religiosität Ben Siras, Verhältnis zu Prov, zum Kult in Jerusalem, Geschichtsschau), während sich die fortlaufende Kommentierung des Textes im wesentlichen mit Anmerkungen zur Textkritik und zu einzelnen Ausdrücken begnügt. Positiv ist die Berücksichtigung der hebräischen, syrischen und griechischen Textüberlieferung. Ein künftiger Sirachkommentar wird allerdings nicht mehr hinter die Forderungen und Ergebnisse der inzwischen erschienenen Monographien zurückkönnen.

Ähnliches gilt für die Erklärung der Weisheit Ben Siras durch A. van den Born[32], der freilich das Hauptgewicht seines Kommentars auf die Erläuterungen zum Text selber gelegt hat. Neben den gediegenen Erklärungen mutet es seltsam an, daß als ‚grondtekst', von dem die Kommentarreihe ausgeht, für Ben Sira die griechische Übersetzung des Enkels Ben Siras gewählt wurde[33].

Auf dem griechischen Text der Ausgabe von Rahlfs beruht auch eine Übertragung und kurze Erklärung Ben Siras durch H. Lamparter[34]. Ebenfalls zur Gattung der haute vulgarisation gehört die zuletzt erschienene kurze aber sehr gehaltvolle Sirach-erklärung von J. Snaith zum Text der New English Bible[35].

Die noch anstehenden Fragen sind im vorausgehenden bereits da und dort genannt worden. Es sind dies neben der kaum jemals völlig abzuschließenden Arbeit am Text vor allem weitere Untersuchungen zum zeitgeschichtlichen Kontext und zur literarisch-theologischen Struktur des Buches, sowie zu seiner Entstehungsgeschichte. Auch Einzelthemen aus Ethik und Theologie warten noch auf gründliche Bearbeitung: Sünde, Vergeltung, Priestertum und Kult sowie die Geschichtsschau des Weisen[36] einschließlich der bereits von A. Caquot behandelten Frage des Messianismus bei Ben Sira[37].

Das sich in der protestantischen Verkündigung und Exegese durch Textausgaben und Erschließung für weitere Kreise bekundende Interesse an der deuterokanonischen bzw. apokryphen atl. Literatur[38] sollte m. E. gerade die katholische Exegese daran erinnern, der wissenschaftlichen und kerygmatischen Erschließung dieser Schriften ebenfalls ihr Augenmerk zu widmen. Es wäre zweifellos sehr verdienstlich, im deutschen Sprachraum als Ergänzung zu den großen Kommentarwerken der protokanonischen Schriften des Alten Testaments – vielleicht in interkonfessioneller Zusammenarbeit – jene Bücher dem heutigen Stand der Wissenschaft entsprechend auszulegen, die schon drei oder vier Jahrzehnte keine entsprechende Bearbeitung mehr erfahren haben. Ben Sira und auch die Weisheit würden es vordringlich verdienen.

[29] O. Rickenbacher, Weisheitsperikopen bei Ben Sira (Orbis Biblicus et Orientalis 1), Freiburg/Schweiz-Göttingen 1973.

[30] Burton Lee Mack, Logos and Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum. Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 10, Göttingen 1973; zu Sirach s. S. 23–27. 40f.

[31] H. Duesberg / I. Fransen, Ecclesiastico (La Sacra Bibblia), Torino-Roma 1966.

[32] A. van den Born, Wijsheid van Jesus Sirach (Ecclesiasticus) uit de grondtekts vertaald en uitgelegd (De Boeken van het Oude Testament VIII/5), Roermond 1968.

[33] P. Skehan, Rez. zu van den Born, Wijsheid, CBQ 31 (1969) 78f.

[34] H. Lamparter, Die Apokryphen I, Das Buch Jesus Sirach, Stuttgart 1972.

[35] J. G. Snaith, Ecclesiasticus or the Wisdom of Jesus Son of Sirach. The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible, Cambridge 1974. – Dieser Kurzkommentar berücksichtigt dankenswerterweise auch die deuterokanonischen Schriften.

[36] Vgl. B. Noack, Spätjudentum und Heilsgeschichte, Stuttgart 1971, 40–46; K. H. Müller, Geschichte, Heilsgeschichte und Gesetz, in: Literatur und Religion des Frühjudentums, hrg. von J. Schreiner, Würzburg 1972, 75–77.

[37] A. Caquot, Ben Sira et le Messianisme, Semitica 16 (1966) 43–68.

[38] Zur Weisheit Salomos u. Ben Siras s. G. von Rad, Weisheit in Israel, Neukirchen 1970; H. Lamparter, Die Apokryphen I, II (Die Botschaft des Alten Testamentes), Stuttgart 1972. – Vgl. auch die begonnene Edition und Neuübersetzung: Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, bei G. Mohn, Gütersloh. Bisher sind erschienen:
Band I/1: H. Bardtke, Zusätze zu Esther
Otto Plöger, Zusätze zu Daniel, Gütersloh 1973.
Band II/1: E. Hammershaimb, Das Martyrium Jesajas/Norbert Meisner, Aristeabrief, 1973.
Band III/1: J. Becker, Die Testamente der zwölf Patriarchen, 1974.
Band IV/1: E. Oßwald, Das Gebet Manasses/A. S. van der Woude, Die fünf syrischen Psalmen, 1974.
Band V/1: W. Hager, Die griechische Baruch-Apokalypse/K. G. Eckart, Das Apokryphon Ezechiel, 1974.

Stoebe, Hans Joachim: **Das erste Buch Samuelis.** – Gütersloh: Mohn 1973. 544 S. (Kommentar zum Alten Testament, Bd VIII, 1) Lw. DM 140.–

Dem auch in der Exegese zunehmend wirksamen literaturwissenschaftlichen Interesse bietet sich in den Samuelbüchern besonders reizvolles Textmaterial an. Dies beruht gewiß nicht zuletzt darauf, daß die deuteronomistische Redaktion im Vergleich zu Jos, Ri und Kön hier weitaus schwächer spürbar ist. Für die kritische Erprobung und Modifizierung formaler Kriterien für „erzählende" Gattungen gewährt gerade das erste Buch Samuel ein breites Arbeitsfeld. Ein hinreichend überzeugendes Beispiel für die Textbehandlung neuen Stils liegt in der Analyse von 1 Sam 9,1–10,16 durch W. Richter (Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte, 1970, 13–56) vor. Nach Vorarbeiten dieser Art möchte man wohl nach dem auslegungsgeschichtlichen Stellenwert eines Kommentars fragen, der nach dem Vorwort des Autors einer „eher konservativen Textbehandlung" (11) folgt und offensichtlich keinen Anteil an jenen methodischen Reflexionen nimmt, die zum Operationsgebiet Textlinguistik gehören, wie unterschiedlich auch deren Richtungen sein mögen. Trotz der Pionierrolle der Exegese auf mancherlei Wegen des Umgangs mit Texten wäre es zweifellos ganz unangemessen, wollte man zu diesem Zeitpunkt umfassende und programmatische Analysen eines ganzen Buches erwarten, wo das literaturwissenschaftlich orientierte Textbewußtsein in der Schriftauslegung eben doch nur eine Erscheinung zu jungen Datums ist, um den Verlauf eines derart großangelegten und lange präparierten Kommentars von Grund auf und kontinuierlich bestimmen zu können. Hier liegt denn auch eines der Hauptprobleme künftiger Kommentatoren: kann die „kontinuierliche Auslegung des Textes", die G. Lohfink (BL 15, 1974, 15) als das Spezifikum der „Gattung" Kommentar (u. E. kann nur mit großem Vorbehalt von einer eigenen „Gattung" die Rede sein, da auch die Kontinuität als Strukturmerkmal

zu wenig profiliert erscheint) ansehen möchte, überhaupt noch ohne Arbeitsteilung, ohne Korrespondenz mit Textwissenschaftlern verschiedener Provenienz usw. geleistet werden? Es soll hier freilich auch nicht verschwiegen werden, daß eine linguistische Euphorie dem Fortschritt in der Durchdringung der überlieferten Textzusammenhänge alles andere als dienlich ist: die Bildung einer neuen oder Übernahme einer anderwärts geprägten Terminologie kann für sich allein noch kein Weiterkommen in der Sache der Interpretation garantieren, ja vielleicht eher noch die Einsicht vernebeln (Die Gefahr erkennt jüngst auch F. Schicklberger, VT 24, 1974, 324, der sich freilich trotzdem fragen lassen muß, ob sein Versuch einer Lösung der Verhältnisse in 1 Sam 14,1–23a („Jonatans Heldentat") auf dem Wege über „textlinguistische Beobachtungen" in möglichst einschlägiger Sprache und mit auch unter Linguisten nicht unumstrittener Begrifflichkeit wirklich mehr einbringt als eine zunächst literarkritische, dann formkritische Analyse im Stil der Richterschen Untersuchungen).

Von der hier ansatzweise erwogenen Problematik unberührt vermag das dokumentarische Werk Stoebes dennoch und gerade wegen seiner Gebundenheit an traditionelle Auslegungsmethoden eine wesentliche Funktion zu erfüllen. Fast ein halbes Jahrhundert später als Casparis in der gleichnamigen Reihe (KAT) erschienener Kommentar (1926) liegt nunmehr für das erste Samuelbuch ein Kompendium vor, das einerseits die Differenziertheit der Beobachtungen verschiedenster Interpreten der älteren und jüngeren Vergangenheit verdeutlicht und schon dadurch dem heutigen Exegeten Respekt vor der Auslegungsgeschichte abnötigt, andererseits aber auch den gebotenen Lösungen abwägend und zurückhaltend zugleich begegnet. So zwingt das Werk zum Hinhören auf bereits Erkanntes und bereitet den Boden für eigene Auseinandersetzungen. Die klassische Textkritik mit der Diskussion von Versionen, Varianten und Emendationen nimmt einen breiten Raum ein, doch niemals so, daß das Auge des Lesers einen Selbstzweck zu erkennen glaubt. Mit Akribie und brevitas loquendi ausgeführt, trägt das „Kleingedruckte" als Unterbau einen Hauptteil der Interpretation.

Nach der Vorstellung des Autors ist ein Kommentar „nicht nur ein Hilfsmittel für die, die ein biblisches Buch von Anfang bis Ende durcharbeiten", sondern auch eine Art Nachschlagewerk für solche, die „sich nur mit abgegrenzten Komplexen beschäftigen können oder lediglich auf einzelne Fragen Antwort suchen" (11). Beiden Postulaten soll dadurch entsprochen werden, daß zu den sukzessiven, versorientierten Abhandlungen in den drei (trotz der räumlichen Trennung miteinander verknüpften) Arbeitsgängen der Übersetzung (schon die Wiedergabe ist ein Modus des Kommentierens), der philologischen sowie theologischen (etwas vergröbernd von uns differenziert) Erläuterung inhaltlich übergreifende Einleitungen treten, die eine vorbereitende und vorläufige Übersicht erlauben. Eine gewisse Rahmenfunktion erfüllen die Ausführungen über „Die Entstehung des ersten Samuelbuches" (52–68) und „das Königtum Sauls und seine geschichtliche Bedeutung" (533–537). Das Buch wird in vier Abschnitte untergliedert, wobei neben den thematisch bestimmten Teilen I. „Silo, die Eliden und Samuel" (1,1–7,1), III. „Der Anfang des Königtums Sauls" (8,1–15,35) und IV. „Sauls Niedergang. Davids Aufstieg" (16,1–31,13) ein „Redaktionelles Zwischenstück" (7,2–17) mit der Überschrift „Samuels Sieg bei Mizpa und sein Richteramt" als eigener Teil (II) geführt wird, da es „nicht nur dem Inhalt, sondern auch der Herkunft nach eine Sonderstellung" (170) einnehme und deuteronomistische Züge trage. Nur die umfassenderen Stücke erfahren jeweils eine weitere, auch thematisch bestimmte Disposition. Die Wahl der Überschriften wird methodisch nicht reflektiert; daß dies ein gewisses Risiko darstellt (vgl. auch Schicklberger a.a.O. 326), scheint dem Autor aufgrund seiner Voraussetzungen zu entgehen. Eine thematische Festlegung ist u. E. grundsätzlich selbst dann, wenn die Einheitlichkeit nachgewiesen ist, an den Vorgang subjektiver Interpretation gebunden; daß sie häufig Geschlossenheit des Textes suggeriert, wo diese sich bei kritischer Analyse auflöst, sei hier nur angemerkt.

Der Kommentar enthält nur einen einzigen Exkurs: „Die Lade Jahwes" (154–166). An seiner Abfassung läßt sich vielleicht demonstrieren, wo Möglichkeiten und Grenzen übergreifender Darstellungen innerhalb eines traditionellen Kommentars liegen. Die unterschiedlichen Positionen zur Geschichte und Funktion der Lade können, wie es hinlänglich geschieht, bis zu einem bestimmten Zeitpunkt referiert werden. Doch tritt gerade hier als Schwäche zutage, daß die mit dem Ladethema befaßte Diskussion der letzten Jahre (seit 1967) nicht mehr verarbeitet wird. Daß darunter ausgerechnet der von Stoebe (11) anvisierte Informationswert leidet, versteht sich von selbst, wo doch namentlich in der jüngsten Vergangenheit die Ladetraditionen samt deren Verhältnis zu den Überlieferungen vom „Zelt der Begegnung" besonderes Interesse gefunden haben (vgl. zuletzt R. Schmitt, Zelt und Lade als Thema alttestamentlicher Wissenschaft. Eine kritische forschungsgeschichtliche Darstellung, Gütersloh 1972; F. Schicklberger, Die Ladeerzählungen des ersten Samuel-Buches. Eine literaturwissenschaftliche und theologiegeschichtliche Untersuchung, Würzburg 1973 u. a.). Schwerer als der forschungsgeschichtliche Rückstand wiegt der Versuch von kritischen Stellungnahmen, ohne daß die zu Rat gezogenen Belegstellen in ihrem Kontext eingehend behandelt werden und eine begleitende Kontrolle der Beobachtungen ermöglicht bzw. provoziert wird (was nur durch ausgiebige Teilstudien geschehen kann). Die Behandlung eines den Rahmen des Samuelbuches überschreitenden Themas kann nicht in einem Exkurs dieser Art bewältigt werden.

Auch wenn man Lohfinks in Frageform gekleidete Forderung nach einer „radikalen Vereinfachung unserer Kommentare" (a. a. O. 15) nicht teilt (die von ihm verlangte ‚Kanalisation' der „Unsummen historischer Materialien" in „Biblische Wörterbücher und Lexika" schafft dort das gleiche Problem), muß sich die wissenschaftliche Textauslegung in Zukunft ‚bescheiden' und noch bewußter auf den Text als Text konzentrieren, um originäre und kontrollierbare Ergebnisse vorweisen zu können. Vielleicht sollten Kommentare künftig noch entschiedener nach Zielgruppen geschrieben werden.

Mit Recht erkennt Stoebe, daß die früher „postulierten Stränge nicht einheitlich genug und in ihren Einzelheiten zu spannungsreich" (53) sind. Wenn er freilich bei der von ihm so bezeichneten „vertikalen Aufgliederung" nicht genügend zwischen der Annahme größerer Komplexe bzw. ‚Geschichten' (zur Uneinheitlichkeit der „Ladeerzählungen" vgl. Schicklberger a.a.O. 235) und der Erforschung von „kleinsten Einheiten" unterscheidet („am Grundsätzlichen ändert sich aber damit nichts"), muß doch nicht nur zur Ehrenrettung derer, die um die Befragung der „Kleinen Einheiten" bemüht sind, vermerkt werden, daß erst diese Untersuchungen die Vielschichtigkeit der Überlieferungen eröffnen und die diversen Tendenzen der ‚Einheiten' in ein (dann freilich imaginäres) ‚Gesamtbild' der Samuel-, Saul- oder Davidtradition einbringen können. Man wird es dem Autor dennoch nicht verdenken, daß er bei den ihm vorliegenden Analysen zurückhaltend urteilt.

Abschließend sei der Blick auf das ‚theologische Konzept' des Kommentars gerichtet. Vielleicht ist ein Zitat aus dem Abschnitt über die „Entstehung" des Buches kennzeichnend: „Es ist wohl eine im letzten rational nicht mehr ableitbare, vielmehr in einem Offenbarungsgeschehen wurzelnde Tatsache, daß Israel in allen Ereignissen ein ihm zugewandtes zielstrebiges Handeln Gottes erkannte" (55). Ob man bei allem Respekt vor diesem Bekenntnis in der zweifellos vorhandenen Präzedenz Israels in der Entfaltung geschichtsbezogener Reflexionen noch unbefangen den Erweis von „Offenbarung" glaubhaft machen kann, soll hier nur angefragt werden. Wenn man wissen will, was Israel voraus hat, muß man die Literatur der Umwelt mit den gleichen Methoden, die nunmehr bei den Texten des AT Verwendung finden, zu erschließen suchen. Damit stehen wir aber erst am Anfang.

Bochum Manfred Görg

Simian, Horacio: **Die theologische Nachgeschichte der Prophetie Ezechiels.** Form- und traditionskritische Untersuchung zu Ez 6; 35; 36. – (Würzburg): Echter (1974). 381 S. (Reihe Forschung zur Bibel, Bd 14) br. DM 36.–

Die umfangreiche Würzburger Diss. untersucht drei Kapitel des Ezechielbuches, „die in einer ersten Lektüre wie Bestandteile einer einzigen Schicht aussehen" (3).

Als neues Instrument der Analyse wählt sie die literaturwissenschaftliche Methode W. Richters und wendet sie kreativ auf prophetische Texte an. Im Dreischritt von Literar-, Form- und Traditionskritik lotet sie paradigmatisch die Beziehungen der literarischen Einheiten innerhalb der drei Kapitel aus. Dabei stellt sie bewußt die „Echtheitsfrage" zurück, weil sie nur entschieden werden kann, wenn Analysen gleicher Art vom Rest des Ezechielbuches vorliegen. Sie verwandelt dabei die angebliche terra cognita des Ezechielbuches in teilweises Neuland und gibt der weiteren Ezechielforschung wichtige Impulse.

Der ausführliche Forschungsbericht (9–58) belegt gleich zu Beginn das Methodenbewußtsein des Autors. 11 Exegeten, angefangen von Gustav Hölscher (1924) bis Dieter Baltzer (1971), werden in Bezug auf ihre Analysemethoden und ihre Interpretation der Kapitel 6; 35; 36 vorgestellt. Dem Bericht schließt sich eine Rezension der vorgestellten Arbeiten an

mit der Vorstellung und Rechtfertigung der eigenen Untersuchungsschritte (58–65).

Dann folgt die literarkritische Analyse der drei Kapitel (67–126). Sie konzentriert sich auf die Frage der Einheitlichkeit des zu sezierenden Textes, d. h. wieviele ‚Kleine Einheiten' und welche Fragmente den vorliegenden Text konstituieren. Im Anschluß an W. Richter und E. Zenger markiert Vf. die ‚Kleine Einheit' „durch einen neuen Einsatz, die folgerichtige Entfaltung eines Themas oder Geschehens ohne Widersprüche oder zerstörende Doppelungen und das Erreichen des angestrebten Ergebnisses" (62). Die literarkritischen Beobachungen werden jeweils zusammengetragen, eingeteilt, katalogisiert und gewissenhaft literarkritisch bewertet. Abschließend folgt die Beschreibung des nun strukturierten Textes. Die Kleinen Einheiten trennen sich von den Fragmenten, und so kann vorläufig das Wachstum des analysierten Textes vom Grundtext zum Endtext rekonstruiert werden.

Der zweite Teil der Untersuchung, die Form- und Gattungskritik der Kleinen Einheiten (128–239), gehört von der Präsentation wie von der Dichte der Analyse her zu den stärksten Partien der Diss. Zuerst wird der hebräische Text der zu behandelnden Kleinen Einheit durchlaufend abgedruckt. Darauf folgt eine präzise Beschreibung des Textes auf Satz- und Wortebene, die die schematische Darstellung ihrer spezifischen Struktur ermöglicht. Aus der individuellen Struktur läßt sich das Ziel der Einheit bzw. ihre Intention bestimmen. Die Untersuchung der „geprägten Wendungen" wie der Formeln eruiert den „Horizont" der Einheit. Haben sich auf dieser Stufe der Untersuchung verwandte Einheiten auffinden lassen, kann ein Strukturvergleich mit der nächstverwandten Einheit helfen, die Gattung zu bestimmen. Der Autor analysiert auf diese Weise sieben Kleine Einheiten: 36,1–11*; 36,16–32*; 35,1–4; 6,1–7*; 36,26–28; 36,33–36 und 36,37–38.

Der dritte Teil der Diss. (241–272) widmet sich der Wortschatzuntersuchung der Fragmente, um den Beziehungen der drei Kapitel 6; 36; 36 auf die Spur zu kommen.

Im vierten und letzten Teil, der Traditionskritik (273–350), plädiert der Autor für eine „Traditionskritik im weiteren Sinne", die zuerst inhaltliche Parallelen aufspürt in der Hoffnung, auf Texte zu stoßen, die sowohl in Inhalt wie in Form eine Verwandtschaft mit der untersuchten Einheit zeigen. Die Postulate der „strengen Traditionskritik" à la W. Richter werden aus heuristischen Gründen lockerer gehandhabt. Von den sieben kleinen Einheiten scheiden 36,33–36 und 36,37–38 wegen rein ergänzender Thematik als unerheblich aus, 6,1–7* kann wegen der sich selbst auferlegten Grenzen der Arbeit nicht berücksichtigt werden. So bleiben vier Einheiten, die sich je auf ein Motiv konzentrieren; dieses Motiv dient als Detektor der alttestamentlichen Parallelen.

Auf den Seiten 351–358 schließt Vf. die Diss. mit einer Zusammenschau der Ergebnisse ab und bringt die Kapitel 6; 35; 36 auf eine Linie. Als Kern einer späten Kommentierung des Ezechielbuches sieht er 36,1–11* an. Durch Zusätze wurde dieses Kernelement zum Gerichtswort gegen die Völker umgestaltet. Damit war die Voraussetzung geschaffen, 35,1–4 vorzuschalten und nach und nach auszubauen. 36,16–32* wurde als Kommentar zu 36,1–11 verfaßt. Zwischen dem Komplex Ez 35–36 und Kap. 6 bestehen starke Beziehungen aber auch distanzierende Unterschiede. So lautet das Ergebnis: „Unsere Studie macht es wahrscheinlich, daß Ez 6; 35 und 36 in seinem Kern zu einer theologischen Bearbeitung gehören, die ungefähr zwei Jh.e später als das Buch anzusetzen ist (357)." Drei Tabellen über einleitende Schemata und Parallelen zu Ez 36, 26–28 sowie ein Literaturverzeichnis und ein Stellenregister runden die Studie ab.

Da die Literarkritik (auch im neueren Verständnis der Prüfung von Texten auf Einheitlichkeit) für die weiteren Analysen die Weichen stellt, muß unsere volle Aufmerksamkeit zuerst sich ihr zuwenden. Das erste Problem stellt sich bei der Abgrenzung des zu analysierenden Textes. Kann man bei der Analyse wie der Autor „der Einfachheit halber von der Kapiteleinteilung ausgehen (61)"? Das mag in den Fällen angehen, wo Kapitelanfang und Textanfang zusammenfallen. Der absolute Textanfang wird im Ezechielbuch immer durch die Wortereignisformel oder eine ihr äquivalente Konstruktion markiert. So wird man z. B. die Analyse der Gogkapitel 38f nicht mit 39,1 beginnen. Zwar ist sich der Autor durchaus bewußt, daß 36,1–15 in einen größeren Kontext gehören (vgl. S. 67.140f) nämlich den von 35,1–36,15, aber im Verlauf seiner Studie behandelt er 36,1–15 wie eine eigenständige Größe, die erst auf einer späteren Stufe mit 35,1–15 zusammengewachsen ist. Eine mit der Wortereignisformel in 35,1 einsetzende Analyse aber hat den von dieser Formel regierten Kontext 35,1–36,15 im Blick und wird die Entstehung dieses Großtextes im Auge behalten. Warum ist der Grundtext 36,1–11* nicht unter eine eigene Wortereignisformel gestellt worden? Und wenn er Kernelement des Komplexes 35f war (s. o.), warum ist er dann 35,1–15 nachgeordnet worden? Kann die Kombination des Seirorakels 35,1–4 mit dem Wort an die Berge Israels 36,1–11* nicht eine Komposition verraten, die in weiterer Nacharbeit noch enger miteinander verklammert wurde? Die Konzeption des Autors, der Komplex 35,1–36,15 sei von 36,1–11* her gewachsen, scheint dem Rezensenten eher die Konsequenz aus der Analyseanordnung der Studie denn vom Makrokontext 35,1–36,15 her entwickelt.

Der Autor notiert richtig, daß die Anwendung Richterscher Methoden auf prophetische Texte nicht unproblematisch ist, vgl. S. 17 und 62. Vor allem die für die Kleine Einheit konstitutive folgerichtige Entfaltung des Themas ist schwierig festzustellen, sei es auf Grund der Kürze des prophetischen Statements, sei es auf Grund der prophetischen Freiheit in der Gestaltung. Umso wichtiger werden prophetische Redeformeln und ihre am gesamten Buch des Propheten abgetestete Funktion. Eine zentrale Stellung haben die Ein- und Ausleitungswendungen; sie sind als Strukturignale unentbehrlich. Der Autor hat das gesehen, aber nur teilweise in der Literarkritik berücksichtigt. Die grammatische Akribie des zweiten Teils der Studie (vor allem in der Formanalyse der Kleinen Einheiten) wird in der Literarkritik nicht erreicht. Die thematisch orientierte Beschreibung überwiegt gegenüber der präzisen Erfassung und Erklärung syntaktisch-stilistischer Phänomene.

So wird in 36,1ff der Aufmerksamkeitsruf zu wenig erörtert, dem bei Ezechiel immer ein Vokativ vorausgeht. Die Unterschiede der Aufmerksamkeitsrufe in V 2 und V 4 werden zu schnell überspielt. Das seltene Phänomen, daß die Botenformel in V 4 um eine Adresse erweitert wird, wo sie doch sonst direkt die wörtliche Rede einleitet, wird nicht berücksichtigt. Die Beschreibung der Aktionen Jahwes, die mit hinneni eingeleitet werden (73), ist zu undifferenziert. Wir unterscheiden im Ezechielbuch die Herausforderungsformel, den sogenannten Präsentativ (hinneni mit Partizip und anschließenden weqatalti-Formen) und hinneni als Eröffnung eines gewöhnlichen Verbalsatzes. Warum der Autor V 9 a b α nicht für den Grundtext zuläßt, obwohl er syntaktisch flüssig die Reihe der weqatalti-Verbformen einleitet, überzeugt nicht. Die Lösung des Autors läßt die Inversion von V 8 a zu V 9 b ß ungeklärt. Schwierig bleibt die Entscheidung, ob V 10 a α gegenüber V 11 den Vorzug haben soll (V 11 a enthält allerdings eine Wendung, die dem Ezechielbuch geläufig ist).

Viele Fragen ergeben sich aus der Literarkritik von 36,16–38. Welche Funktion haben die Inversionen von VV 17 b. 19 b? In V 23 wird die singuläre Kombination von Erkenntnisformel und Gottesspruchformel nicht gewürdigt; ebenso bleibt der Stammwechsel vom Piel zum Nifal beim selben Verb ohne Beachtung. Beide Phänomene raten zu einer Zäsur hinter V 23 b α.

Das syntaktische Muster der Exodusterminologie in V 24 wird übergangen. In V 25 wählt der Autor eine Satzeinteilung, die weder die Masora noch die Septuaginta decken. Im vorschnellen Analogieschluß nach V 18 a ß b trennt er einen Teil des V 25 b als Wiederholung ab. Schwerwiegender ist die Abtrennung von VV 26–28. Das Argument des neuen Themas sticht nicht, denn das gab es schon in V 24 und V 25. Die VV 26–28 passen genau in die Jahwerede ab V 23 b ß, die von den Rettungen Jahwes an seinem Volk handelt. Weiteres Kennzeichen dieser Rede ist das Verschwinden der Völker, die vorher eine so große Rolle gespielt haben. Ein zusätzliches Indiz liefert die parallele Themenabfolge von 11,17–20. Voll zustimmen kann man der Abgrenzung der VV 29f. Die Dreistufigkeit des Bekehrungsvorgangs VV 31f (vgl. 6,9f und 20,43f) und seine rahmende Funktion rät trotz der Umstellung in V 32 nicht zu den literarkritischen Operationen des Verfassers.

Die Analyse von Kap. 35 überzeugt bis auf die Lösung in V 8 (V 8 b α ist wegen des Personenwechsels abzutrennen; den V 8 b β übergeht der Autor; er kann dem Fragment VV 7.8 a zugeschlagen werden).

Insgesamt hätte man sich bei der Literarkritik eine stärkere Diskussion textkritischer Probleme gewünscht, das gilt besonders für die Analyse von Kap. 6.

Im zweiten Teil der Studie leiden die Strukturbeschreibungen und Strukturvergleiche unter der Überbetonung thematischer Etikettierung zu Lasten der Herausstellung von Struktursignalen.

So interpretiert der Autor z. B. die Einheiten 36,1–11* und 11,14–20 vom Schema des zweiteiligen prophetischen Gerichtswortes her. Er registriert die Spannungen und behilft sich mit der Gattungsbestimmung „theologische Abhandlung". Geht man konsequent von der Struktur aus, so kennzeichnet die besagten Einheiten die Dreiteiligkeit der Rede. Diese aber finden wir im Ezechielbuch als Charakteristikum von „Disputationsworten" (1. Zitat als corpus delicti 2. Stellungnahme Jahwes meist mit konstatierenden Perfecta 3. Ankündigung von Gegenaktionen Jahwes) – vgl. 11,2–8; 11,14–20; 12,21–25; 33,23–29. Darum könnte man in einer heuristischen Gegenthese unter Berücksichtigung der Besonderheiten von 36,1–11* formulieren: 36,1–11* stellt ein „nachgeahmtes Disputationswort" dar. Diskutiert wird der Anspruch des Feindes auf die Berge Israels.

Die Strukturbeschreibung von 36,16–32* harmonisiert die Unterschiede zwischen der Jahwerede an den Propheten und der Jahwerede zum Volk. Bei der Untersuchung des geprägten Wortpaares „Wandel-Treiben" (162f) wird die signifikante Differenz zwischen dem Sprachgebrauch des

Jeremiabuches und dem des Ezechielbuches eingeebnet (Jer: daeraek – ma'alāl; Ez: daeraek – 'alīlā). Das hat Konsequenzen für die Zugehörigkeit von 36,31 zum Grundtext. Bei der Form- und Gattungskritik von Ez 35,1–4 hätten noch Ez 21,1–4 und vor allem 29,1–6 (mit ähnlichen Erweiterungen wie Kap. 35) berücksichtigt werden können. Das hätte vorsichtiger gemacht, 35,1–4 als theologische Aussage im Kleid eines Fremdvolkorakels zu bezeichnen.

Mit der Verteilung des Stoffes auf die Form- und Gattungskritik der Kleinen Einheiten und auf die Wortschatzuntersuchung der Fragmente hat S. offensichtlich Schwierigkeiten. Die Kleine Einheit 36,13–14 (vgl. 86) wird übergangen, dagegen wird 36,9 bß – nach Angabe der Seiten 83. 86 und 128 Teil des Grundtextes – überraschend unter den Fragmenten behandelt (246). Die Wortschatzuntersuchung der Fragmente von 36,16–32* (vgl. 103) fällt völlig unter den Tisch, dafür wird das Fragment 36,26–28 wie eine Kleine Einheit behandelt. Die Kleine Einheit 35,14f (115) taucht bei den Fragmenten auf (259) ebenso die Kleine Einheit 6,11–13 (vgl. 126 mit 261ff). Die literarkritische Differenzierung von 6,11–13.14 wird in der Wortschatzuntersuchung aufgegeben.

Die Traditionskritik durchforstet große Partien der atl. Literatur und kann dabei die Texte nur flächig untersuchen. Allerdings hätten manche Resultate an Präzision gewonnen, wenn der Autor z. B. die neueren Arbeiten zum Jeremiabuch berücksichtigt hätte (vgl. die Arbeiten von Holladay, Hyatt, Thiel, die vor 1972 schon vorlagen). Der Rezensent teilt nicht die totale Skepsis des Autors in Bezug auf die historischen Anspielungen der Edomorakel. Stellen wie Klgl 4,21; Pss 137,7; 60 und auch Ez 25,12–14 lassen Übergriffe der Edomiter nach dem Untergang Restjudas durchaus als möglich erscheinen. Sehr großzügig geht der Autor mit den Epochen (vorexilisch-exilisch-nachexilisch) um. Da wird Ez 20 als vorexilisch betrachtet (342), Ezechiel als exilisch-nachexilischer Prophet bezeichnet (342) und überhaupt die Zeit des Exils als Epoche dichter theologischer Arbeit kaum berücksichtigt.

Daher hält der Rezensent die These einer gemeinsamen theologischen Bearbeitung der Kapitel 6; 35; 36 für bedenkenswert, obwohl hier der mehrstufige Redaktionsprozeß differenzierter auch mit Hilfe anderer Textpassagen angegangen werden müßte. Die Konzeption einer linearen Entwicklung von 36,1–11* her wird bezweifelt (s. o.). Die Datierung der gesamten Bearbeitung aber in die Zeit des Chronisten ist keineswegs zwingend.

Bei einer so umfangreichen Diss. schleichen sich notgedrungen Druckversehen und Flüchtigkeitsfehler ein (z. B. der Ausschnitt des Inhaltsverzeichnisses auf Seite 116; im hebr. Text von S. 128 hat sich in die vierte Zeile ein 'adonai verirrt; im hebr. Text von S. 156 fehlt in der drittletzten Zeile ein we'al. Verwirrung stiftet die Vertauschung von Personenwechsel und Numeruswechsel 78.111.112; 177 vierte Zeile: Redeauftrag statt Aufmerksamkeitsruf; für die falschen Stellenangaben muß es heißen auf den Seiten 90 (Ex 29,44 statt Ez 29,44), 107 (Ez 37,22 statt Ez 37,11), 206 (Ez 34,25.28 statt 34,24), 241 (V 3 b α statt V 36 b α), 320 (Mal 1,4 statt 1,3); der Tabelle I fehlt in der dritten Zeile letzte Kolumne ein * und in der achten Kolumne sind die sechste und siebte Zeile vertauscht; die Tabelle II hat Ez 11,4f und Ez 21,19 nicht beachtet).

Insgesamt gesehen unternimmt die Diss. den interessanten Versuch, komplexe Texte des Ezechielbuches mit neuem Instrumentarium anzugeben. Sie bietet eine Fülle von Detailbeobachtungen und anregende Lösungsvorschläge, wenn auch einige nicht überzeugen. Sie belegt, wie stark die Ezechielforschung noch oder wieder in Bewegung ist.

Münster Frank-Lothar Hossfeld

Perrin, Norman: **Was lehrte Jesus wirklich?** Rekonstruktion und Deutung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1972). 298 S. (Sammlung Vandenhoeck) kart. DM 20.–

Unter dem sicherlich aus verlegerischen Gründen etwas marktschreierischen Titel liegt die im Vergleich zum Original unveränderte Übersetzung des im Jahre 1967 erschienenen Werkes „Rediscovering the Teaching of Jesus" des bekannten Chicagoer Exegeten vor. Bereits in englischer Sprache wurde dieses Werk von der exegetischen Fachwelt positiv aufgenommen.

Die deutsche Übersetzung, sorgfältig und gut lesbar angelegt sowie mit Stellen- und Namenregister versehen, verdient aus mehreren Gründen auch jetzt noch breiteren wissenschaftlich theologischen Kreisen angezeigt zu werden: 1. informiert P. den Leser kenntnisreich und keineswegs trocken über die Forschungsgeschichte der anstehenden Fragen, die sich seit 1967 methodologisch kaum wesentlich weiterentwickelte; 2. bei der Herausschälung eines zwar quantitativ kleinen, aber inhaltlich um so gewichtigeren Grundbestandes an Worten Jesu zeigt P. ein hervorragendes didaktisches Geschick (vgl. die Verbindung von Einführungen, Einzelexegesen und Deutungen); 3. der Ansatz bei den Gleichnissen, bei der Verkündigung von der Gottesherrschaft und beim Vaterunser zeigt sich in der Durchführung als wohlüberlegt; 4. der Leser ist ständig aufgefordert, die in der Einleitung erarbeiteten Kriterien einer wissenschaftlich verantwortbaren Rückfrage (Kriterium der Unähnlichkeit, der Kohärenz, der vielfachen Bezeugung; vgl. dazu jetzt ausführlich M. Lehmann, Synoptische Quellenanalyse und die Frage nach dem historischen Jesus, Berlin 1970, bes. 163–205) bei den jeweiligen Interpretationen kritisch anzulegen; 5. schließlich vertritt P. in Auseinandersetzung mit seinem Lehrer J. Jeremias eine ausgewogene Position im „Zentrum", nach P. nahe bei Bultmann (280).

Zur hier vertretenen Deutung der apokalyptischen Menschensohnworte (182–227) sowie zur These: Jesus habe nicht vom Kommen des Menschensohnes sprechen können (226), die Stellen Mk 13,26; 14,62 u. a. seien also auf frühchristliche Auslegungstraditionen zurückzuführen (209), sei zur religionsgeschichtlichen Korrektur jetzt u. a. auf H. R. Balz, Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie, Neukirchen 1967, 48–118, auf C. Colpes Artikel Menschensohn im ThW VIII (1969) 403–481 sowie auf U. B. Müller, Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes, Gütersloh 1972, hingewiesen. An diesem Punkt ist die Diskussion noch in vollem Gang, wobei allerdings – soweit ich sehe – die Thesen von P. nirgends aufgegriffen wurden. Dies sollte spätestens mittels der vorliegenden Übersetzung nachgeholt werden!

Münster Hubert Frankemölle

Lange, Joachim: **Das Erscheinen des Auferstandenen im Evangelium nach Mattäus.** Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Mt 28,16–20. – Würzburg/Stuttgart: Echter/Kath. Bibelwerk (1973). 573 S. (Forschung zur Bibel, Bd 11) kart. DM 42.–

Die Würzburger Diss. setzt bei dem Konsens darüber an, daß Mt 28,16–20 die „theologische Voraussetzung" (O. Michel) sei, unter der das ganze Evangelium geschrieben ist. Dies geschieht, indem zugleich darauf hingewiesen wird, daß die Meinungen hinsichtlich des traditions- und redaktionsgeschichtlichen Charakters dieses Textes weit auseinandergehen. Aus dieser Sicht erklären sich Methode und Anlage der respektablen Untersuchung: „Der Schlüsseltext des ganzen Buches ist zugleich auch der Text, in dem sich wie in keinem anderen die Probleme des ganzen Buches wie in einem Brennpunkt sammeln" (19). Vf. unternimmt es, sich in den so gekennzeichneten Zirkel einzulassen: durch Untersuchung des Ganzen, den Charakter des „Schlüsseltextes" zu bestimmen und durch Analyse dieses Textes, das Ganze zu erschließen. Dieses Vorgehen bedingt breite Darlegungen der einzelnen Elemente, die die Unermüdlichkeit des Vf. bezeugen und beim Leser in kaum geringerem Maße beanspruchen.

Im ersten Teil (22–354) werden die Worte des Auferstandenen (Mt 28,18b–20) untersucht. Die Fassung des ἐξουσία-Begriffes bei Mt, die aus syn. Vergleich erhoben wird, bildet die Basis für die Untersuchung von Mt 28,18. Die ἐξουσία offenbart sich „grundlegend an der ‚Lehre' Jesu" (89). Sie ist bestimmt vom Wissen um die nahegekommene Basileia und „von einem letzten Vertraut- und Einssein Jesu mit Gott" (ebd.), das sich auch im Verhalten Jesu in seinem eschatologischen Anspruch kundtut. Nachösterlich auf den Begriff gebracht, findet sich ἐξουσία „im Kontext alter מרא/Kyrios-Menschensohn-Christologie" (90), und Vf. (1) (21) (94) sieht sich in dieser Einsicht durch die Darstellung des theol. Gehaltes der mt Formulierung ἐν οὐρανῷ – ἐπὶ τῆς γῆς im Zusammenhang mit der Verwendung von ἐξουσία bestärkt (149), dem auch durch das ἐδόθη μοι πᾶσα, das aus Q (Mt 11,27/Lk 10,22) stammt, inhaltlich oder qualitativ nichts wesentlich Neues hinzugefügt wird (175). So stellt sich Mt 28,18b (– 20) als „Grund- und Schlußstein mattäischer Menschensohn-Christologie" (180f.) dar, die Vf. als Neuauflage von Mt 11,27 (28–30)" (180) beschreibt. Die Schwierigkeit, daß nun gerade an diesen Stellen der Terminus „Menschensohn" nicht begegnet, wird gesehen und eingehend erörtert (211–217). Mt 11,27/Lk 10,22 ist schon in Q ein entscheidend wichtiges Menschensohnwort, „in dem der Menschensohnname selbst nicht vorkommt" (211). Diese Annahme, die sich dem Vf. aus inhaltlichen wie traditionsgeschichtlichen Erwägungen nahelegt, wird begründet mit der im ganzen syn. Sprachgebrauch zu beobachtenden Indirektheit der jesuanischen Rede vom Menschensohn. – In der Auseinandersetzung mit verschiedenen Möglichkeiten, die mt Christologie zu charakterisieren, die hier notwendigerweise einsetzen muß, vermag Vf. seine Position

konsequent zu verfolgen (218–241). Doch wird man die Frage nicht los, ob eine vom joh. Dualismus herkommende Interpretation des Q-Wortes nicht zu anderen Schlüssen würde geführt haben. Fernzuliegen scheint ein solcher Versuch nicht, nachdem Beziehungen zwischen der Q-Überlieferung und der joh. Tradition nicht von der Hand zu weisen sind.

Das Q-Wort weist bereits auf eine Gemeinde, die nach der Katastrophe des Jahres 70 sich an die Heiden wendet und in dem Unheil das Gericht über Israel erblickt. Die Rede vom Verkünden des Evangeliums εἰς πάντα τὰ ἔθνη, die Mt aus Mk 13,10 übernimmt, weist eine vergleichbare – wenn nicht dieselbe heidenchristliche Tendenz auf (287–295). Damit ist die Wendung zu den Heiden dem Evangelisten von der Q-Tradition und von Mk vorgegeben. Er ist aber der Q-Tradition stärker verpflichtet, so daß man sagen möchte, Mt habe den Mk von Q her neu geschrieben (403). So ist die göttliche Gegenwart, die dem neu zu bildenden Volk nach dem Ausfall Israels zugesagt ist, zugleich Verpflichtung auf die Lehre Jesu, die im Endgericht den Maßstab für das eschatologische Urteil bildet (489). Das geschieht gerade im Hinblick auf das Gericht an Israel, an dessen Stelle nun das neue Volk getreten ist. So konsequent diese Darstellung ist, man fragt sich eben doch nach der Bedeutung von Kirche aus Juden und Heiden im mt Konzept. Die Frage ist Vf. verschiedentlich bewußt. Vielleicht hätte ihre Reflexion die sehr klare Aussage, die hier vorgelegt wird, etwas beschattet? Immerhin führt der Weg der Heiden Mt 2 zum Christus über die jüdische Auslegung der Propheten!

Der zweite Teil (355–486) ist der Begegnung mit dem Auferstandenen gewidmet, in dem zunächst die Ortsangaben (Galiläa; Berg) und dann der Geschehensablauf selbst dargestellt sind. Insbesondere die Zusammenschau der zu den Ortsangaben herangezogenen Texte vermag im Sinne des Vf. redaktionsgeschichtlich manches zu verdeutlichen: „Galiläa ist *das* Gebiet des Wirkens Jesu in Israel" (387). Der Aufbruch zurück nach Galiläa bezweckt die „definitive Begründung der Jüngerschaft" (388). Es geht darum, „die Ekklesia des Menschensohnes Wirklichkeit werden zu lassen" (ebd). Die im Anschluß erörterten traditionsgeschichtlichen Fragen haben in diesem Zusammenhang ihr eigenes Gewicht: man wird Vf. zustimmen, daß das Mk und Mt zugrunde liegende Konzept „noch ein Reflex des Selbstbewußtseins galiläischer Gemeinden sein könnte" (391).

Das „Berg"-Motiv hat stärker kompositorische Funktion. „Er ist der Ort des Menschensohnes, der Israel als Messias zugedacht war und der wahrhaft Gottes Sohn ist" (441). Zugleich ist er der Ort der Sammlung der Jüngerschaft, die dort ihre innere Form erhält (Bergpredigt: 5,1) und ihre Ermächtigung und Sendung (28,16). Sinai- und Mosetypologie treten demgegenüber zurück.

Abschließend geht Vf. der Frage nach dem historischen Ablauf der Osterereignisse nach (451–470). Die hier angestellten Überlegungen erhalten ihre Ergänzung in Fragen nach der Verbindlichkeit der „apokalyptischen Kategorie" (504–506), die die Untersuchung abschließen und zugleich offen halten.

In der bis ins einzelne Detail gehenden Erörterung ist der Gesamtzusammenhang immer erkennbar. Der christologische und ekklesiologische Entwurf ist klar herausgestellt. Ob er so der des Mt ist, wird man weiterhin fragen. Dem Vf. gebührt Dank und Anerkennung dafür, das reiche Material in diesem Rahmen dargestellt und konsequent entfaltet zu haben.

Augsburg Herbert Leroy

Thysman, Raymond: **Communauté et directives éthiques.** La catéchèse de Matthieu. Théologie morale du Nouveau Testament. Essai de synthèse. – Gembloux: Éditions J. Duculot (1974). 110 S. (Recherches et synthèses. Sect. d'exégèse I) kart. bfr 350.–; FF 40.–

Es geht dem Vf. um die ekklesiologischen und moraltheologischen Akzente in der matthäischen Redaktion; dabei werden die beiden Kapitel der Kindheitsgeschichte ganz ausgeklammert (warum eigentlich?). Viele wichtige Texte werden gar nicht behandelt und rein exegetische Fragen verbannt; es wird die Aktualität der Aussagen für die heutige Kirche untersucht.

Im 1. Kap. fragt der Vf. mit Hilfe einer Exegese von Mt 28,16–20 nach den Charakterzügen des mt. Kirchenbildes und verifiziert diese sehr knapp im übrigen Text des Evangeliums. Im 2. Kap. folgt eine Darstellung des Grundgedankens der Sittenlehre dieser mt. Kirche in der Vorstellung von einer „größeren Gerechtigkeit": unter welchem Gesetz ist dieses Volk Christi angetreten, und wie formuliert Mt den ethischen Radikalismus für die eschatologische Gottesgemeinde? Das 3. Kapitel versucht an Hand der Sonderlehren von Mt 5,21–48; 6,1–18 die pastoralen Weisungen zusammenzutragen, die Mt für alle Mitglieder der Gemeinde hat, während das 4. Kapitel die Richtlinien für die „Pastoren" und Gemeindeleiter aus den Texten Mt 10,5–42; 18,23 und 24–25 aufzeigen will.

Einwände erheben sich zunächst gegen die Rekonstruktion des mt. Kirchenbildes, wie sie hier versucht wird. H. Frankemölle (Jahwebund und Kirche Christi, Münster 1974) hat uns soeben die Problematik und Schwierigkeit solcher Darstellung aufgezeigt. Von diesen Schwierigkeiten erfährt man bei T. wenig. Für ihn ist diese Kirche hierarchisch strukturiert, hat verantwortliche Seelsorger mit amtlichen Funktionen, sie existiert in einer Vielzahl von Ortsgemeinden, die (so die Übersetzung von 28,18) die Nation in die Schule Jesu bringen sollen. Gemeindeleiter und Missionare sind für den Vf. im Mt identisch. Mit diesem einer späteren Entwicklung entlehnten Kirchenbild als Ausgangspunkt versucht der Vf. danach vergeblich, eine „moraltheologische Synthese" zu zeichnen. Dabei werden fälschlich die „Jünger" des Mt mit den „Verantwortlichen" in der christlichen Gemeinde identifiziert; es werden die judenchristlichen Traditionen des Mt als Aussagen der letzten Redaktion hingestellt; der Radikalismus der Antithesen wird abgeschwächt zugunsten einer irenischen und harmonisierenden Auffassung. Die Polemik des Mt (und Jesu) wird in der Sicht des Vf. zu einer Auseinandersetzung mit dem Rabbinismus und dem Talmud, nicht auch mit dem AT. Wichtiger als die in diesem Buch aufgezählten zwei Grundtypen der Morallehre (1. Christliche „halakah"; 2. Christliche Praxis in Almosen, Beten und Fasten) wären die über solche traditionellen Gegebenheiten der mt. Texte weit hinausragenden Prinzipien der Sittenlehre des Matthäus, die W. Trilling u. a. längst aufgezählt haben und die hier fehlen. Das Matthäusevangelium enthält viele moraltheologische Aussagen; in dieser wenig ergiebigen Arbeit darf man sie nicht suchen. Dieser Gesamteindruck wird bestätigt, wenn dann auch noch in den folgenden Kapiteln hierarchische Strukturen nachgewiesen werden, etwa Mt 18 ausschließlich als Handreichung für Gemeindeführer erklärt wird und die geringe Betonung des sakramentalen Lebens (und der Einzelsakramente) auf eine Arkandisziplin, die das „Intimleben" der Gemeinde schützte, zurückgeführt wird.

Der Exeget muß m. E. alle Moraltheologen davor warnen, die Untertitel dieser Studie wörtlich zu nehmen.

Mainz Wilhelm Pesch

Dietrich, Wolfgang: **Das Petrusbild der lukanischen Schriften.** – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1972). IV, 348 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 5. Folge, Heft 14, der ganzen Sammlung Heft 94) kart. DM 56.–

Die im Dezember 1970 vom Fachbereich Evangelische Theologie der Univ. Münster angenommene, von K. H. Rengstorf betreute Diss. behandelt der Reihe nach die Petrus-Stoffe des lukanischen Doppelwerks mit dem Ziel, das „redaktionsgeschichtliche" Petrusbild (vgl. 11) und damit ein Leitmotiv der lukanischen Redaktion zu erfassen. Der Vf. will durch seinen Beitrag „Verkrustungen aufbrechen, wie sie doch wohl den gegenwärtigen Stand der Lukasforschung kennzeichnen" (1). In erster Linie geht es dabei um die Überwindung bestimmter Klischees der Lukasforschung hinsichtlich des Petrusbildes. Gegenüber der gängigen These, das Petrusbild des Lukas unterscheide sich von dem des Markus insbesondere durch die Idealisierung des Petrus und durch die Betonung seiner amtlichen Vorrangstellung als Missionar und Kirchenhaupt, bemüht sich Dietrich um eine Widerlegung des ersten und eine Relativierung des zweiten Elements.

Die Untersuchung führt hinsichtlich der Konzeption des lukanischen Petrusbildes zu folgendem Ergebnis: Petrus erscheint in allen von Lukas redigierten Petrus-Traditionen als der Apostel Jesu κατ' ἐξοχήν.

Dies kommt in der ersten Phase der lukanischen Petrus-Darstellung (Lk [4] 5-Apg 1) in der Zwischenstellung des Petrus zwischen Jesus und den Jüngern bzw. Aposteln zum Ausdruck. Bildung und Reorganisation des Jüngerkreises sind jeweils ermöglicht durch besondere Begegnungen zwischen Jesus und Petrus; die Polarität Jesus-Petrus und die Sonderstellung des Petrus gegenüber dem Kreis der Jünger bzw. Apostel sind strukturell merkmalhaft (auch im Komplex der Verleugnungsperikope). Die Vorrangstellung des Petrus hängt wesentlich zusammen mit seinem christologischen Erkenntnisvorsprung (vgl. 80 u. ö.). In der zweiten, der „missionarischen" Phase der Petrus-Darstellung zeigt sich das Apostelsein κατ' ἐξοχήν des Petrus darin, daß Lukas die Eröffnung der drei großen Etappen der Ausweitung der nachösterlichen Mission (Jersusalem – Samaria – Heiden) dadurch kennzeichnet, daß „das Pneuma sich jeweils im Zusammenhang mit Petrusereignissen Bahn bricht" (331).

Der lukanische Petrus als Zeuge Jesu sei mit dem „Sachverhalt eines dreimaligen Pfingsten ... verbunden" (ebd.; vgl. 294f.) Von daher erkläre sich das Zurücktreten der Petrusfigur nach Kapitel 12 der Apostelgeschichte. (Das Auftreten des Petrus in Apg. 15 hält D. primär für traditionsbedingt; dazu unten.) Charakteristisch für das Petrusbild ist auch in

der Apostelgeschichte, daß Petrus „unter dem Eindruck bestimmter Begebenheiten zu neuen Einsichten" (292) kommt, also in einem Erkenntnisprozeß stehend dargestellt wird (vgl. 326), dessen Stadien je durch die nachfolgenden überboten werden. Im Blick auf den Gesamtbefund faßt D. zusammen: „Für Lukas repräsentiert Petrus, als der Apostel in exemplarischem Sinne, den Durchbruch des Evangeliums von der Keimzelle der Gefolgschaft Jesu bis hin zum Universalismus" (332).

Es wäre nicht schwer gewesen, dieses Resultat mit Grunderkenntnissen der Lukasforschung insbesondere seit 1954 in Beziehung zu bringen. Daß D. diesen Versuch erst gar nicht unternimmt – die Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur wird strikt in die Fußnoten verbannt –, hängt unmittelbar mit seinem Anspruch zusammen, die „Verkrustungen" der Lukasforschung „aufbrechen" zu wollen. Denn statt der Frage nachzugehen, welche Konsequenzen sich für die Interpretation des lukanischen Doppelwerkes daraus ergeben, daß die Spitzenfigur Petrus ihre Vorrangstellung nicht zuletzt ihrem die Ereignisse rezipierenden Erkennen und Verstehen verdankt, betont D. im Schlußteil seiner Arbeit in offenkundiger Fixierung auf das abgelehnte Apostelfürsten-Klischee den umgekehrten Gedanken: Dadurch, daß es nicht Petrus sei, sondern der Geist selber, der die bahnbrechenden Ereignisse bewirke, Petrus dagegen lediglich die jeweils neuen Situationen nachträglich rezipiere (vgl. 326), werde „trotz der Zeichnung einer exponierten Stellung des Petrus" sichtbar, daß es Lukas nicht um die Idealisierung des Petrus gehe (327). Damit verbaut sich D. selber den Weg zu der möglichen Einsicht, daß die Grundprobleme und die Hauptintentionen des lukanischen Werkes im wesentlichen hermeneutischer Art sind und daß sich von daher erklärt, weshalb Petrus als lukanische Spitzenfigur sich vor allem durch Erkenntnisvorsprünge (nämlich bzgl. der sich erfüllenden βουλή Gottes) auszeichnet.

Methodisch liegt das Schwergewicht der Arbeit im Bereich der literarkritischen Argumentation auf der Basis semantischer und syntaktischer Beobachtungen. Die Frage nach der Tradition wird verbal zwar eindringlich gestellt (sowohl hinsichtlich einzelner Texte als auch hinsichtlich des Petrusbildes), aber in der Regel sehr vage beantwortet. Zusammenfassend formuliert D.: „Aufs Ganze gesehen, lassen sich für beide Teile des lukanischen Werks ältere Schichten im Petrusmaterial erkennen, die zwar nicht präzise zu bestimmen sind, die aber ihren heuristischen Wert darin haben, daß sie den landläufig auch für die Petrusstücke veranschlagten hohen Grad der ‚Lukanizität' differenzierter zu betrachten Anlaß geben" (323). Angesichts einiger Fehlleistungen in der Beurteilung der Traditionslage wirkt diese docta ignorantia allerdings wenig überzeugend.

Dazu nur ein Beispiel: D. beurteilt das Auftreten des Petrus auf dem Apostelkonzil wegen Apg 12,17 als „unerwartet" (297) im Sinne der redaktionellen Linienführung. Das Auftauchen des Petrus in Apg 15 sei primär traditionsbedingt (vgl. 312f.). Man beachte: Im Zentralkapitel der Apostelgeschichte taucht nach D. eine der lukanischen Spitzenfiguren „überlieferungsbedingt" auf! Traditionsbedingt sei nicht etwa Apg 12,17, sondern in Komplex Apg 15 „zeichnet sich mit den Versen 7.13–15 (bzw. bis 18) ein Traditionsstück ab, demzufolge Petrus das Recht auf seine Heidenmission mit seiner Vorrangstellung begründete ..." (320), wobei nicht etwa nur auf die Korneliusepisode, sondern auf eine längere Tätigkeit des Petrus als Heidenmissionar angespielt werde, an der Lukas als Redaktor nicht interessiert sei. Eine stilkritische Analyse der angeblichen traditionellen Verse – es handelt sich übrigens um Bestandteile zweier Apostelreden – wird in diesem Fall nicht unternommen; sie hätte zu einem anderen Resultat geführt.

Insgesamt: Eine Arbeit, der ihr eigener Originalitätsanspruch im Wege steht.

Münster Karl Löning

Crouch, James E.: **The Origin and Intention of the Colossian Haustafel.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1972). 176 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 109. Heft der ganzen Reihe) Lw. DM 38.–; br. DM 34.–

In diesem Buch, das von der Ev. Theol. Fak. Tübingen als Diss. angenommen wurde, wird mit einem charakteristischen Text aus dem Kolosserbrief (3,18–4,1) und der Frage nach Ursprung und Intention der Haustafel im Kolosserbrief ein wesentlicher Abschnitt urchristlicher Paränese erneut bearbeitet.

C. stellt im 1. Kap. die Selbständigkeit von Kol. 3,18–4,1 und den vorkolosseischen Ursprung heraus (10/11). Zusammenstellungen von Pflichten in Volk und Familie waren in der populären Morallehre der Stoa und im hellenistischen Judentum weit verbreitet. Im NT finden sich Aufzählungen in Eph. 5,22ff. 1. Petr. 2,13ff. Tit. 2,1–10 (vgl. noch 1. Kor. 7,21ff.) und in der urchristlichen Literatur außerhalb des NT z. B. Did. 4,9–11 und Barn. 19,5–9. Das relativ festgefügte Schema „Eltern, Frauen, Kinder, Sklaven" – außerneutestamentlich noch Götter und Vaterland – hat immer wieder die Frage aufgeworfen:

Sind die Stücke mehr oder weniger als einzelne aus der Tradition in das NT übernommen und wie sind sie möglicherweise verändert worden, oder müssen sie in einem größeren Zusammenhang etwa eines urchristlichen Katechismus eingeordnet werden? Die These Sebergs vom urchristlichen Katechismus wird abgelehnt (S. 14 Anm. 11). Vf. setzt sich mit den Ergebnissen der Arbeiten von M. Dibelius, K. Weidinger, K. H. Rengstorf und D. Schroeder auseinander. Gegenüber der Abhängigkeit der Haustafel von hellenistischen Parallelen, die im NT lediglich „christianisiert" seien (23), werden ebenso Bedenken angemeldet wie gegenüber einer Ableitung aus dem Judentum (24–26) und dem Versuch des Nachweises eines im wesentlichen christlichen Ursprungs, der eher einer theologischen Konstruktion als einer historischen oder literarischen Realität gleicht (26–31). Da die historischen Studien der christlichen Haustafeln in eine Sackgasse geraten sind, wie C. meint, sucht er nach einem neuen Weg (32). Einmal geht es ihm um eine nochmalige Untersuchung der nichtchristlichen Quellen – vor allem in den Unterschieden zwischen Stoa und hellenistischem Judentum – und die Frage einer vorgegebenen christlichen Haustafel. Aber wichtiger ist noch ein methodisch anderes Vorgehen: die Untersuchung der charakteristischen Merkmale der Haustafel im Kolosserbrief. Dafür sprechen zwei Gründe:

– die Einmaligkeit der Haustafel im Kolosserbrief und
– die älteste noch vorhandene Haustafel, die soweit wie möglich an den Anfang der Haustafeltradition zurückgeführt.

In Aufnahme und Kritik der bisherigen Arbeiten an den Haustafeln stellt C. fest, daß hellenistischer Einfluß im Anfang nicht zu leugnen ist, aber z. B. direkte Ähnlichkeiten der Haustafeln im Kolosserbrief mit dem stoischen καθῆκον, wie schon Weidinger nachwies, nicht zu finden sind (33). C. will zeigen, daß es sich nicht einfach um eine christlich variierte Übernahme eines stoischen Schemas handelt (34), daß nicht krampfhaft nach einem vorgegebenen Original gesucht werden muß, so wahrscheinlich es ist, daß schon vor dem Kolosserbrief solche Haustafeln existierten (35/36).

Im 2. Kap. (37–46) untersucht Vf. einschlägige Quellen aus der griechischen Popularethik im Blick auf vergleichbare stoische Aufzählungen. Es finden sich zahlreiche gemeinsame Bräuche, die aber nicht kodifiziert waren. Die Pflicht gegenüber Göttern und Eltern wird oft genannt. In der Pseudo-Isokratischen Rede Πρὸς Δημόνικον Ende des 4. Jh.s v. Chr. findet sich eine Pflichtenliste, die dem stoischen καθήκοντα ähnelt (45), und im 5. Jh. sind Pflichten gegenüber Göttern, Eltern, Freunden und dem Tod nachdrücklich betont (45).

In der Schultradition der Stoa (3. Kap., S. 47–56) wird an den entsprechenden Quellen aufgezeigt, daß mit der Grundeinstellung des τῇ φύσει ζῆν die „ungeschriebene Sitte" herrschte. Später (von Zenon) ist sie unter der Bezeichnung καθήκοντα in das Schema eingeordnet worden. Im ganzen spielen in diesen Schemata Götter, Eltern, in der mittleren Stoa der Staat im besonderen Maße und dann später menschliche Beziehungen im Blick auf Familie und Verwandtschaft eine Rolle, wobei z. B. bei Seneca (De Beneficiis) die Familie als eine Einheit gesehen wird (56).

Die Pflichtenlisten der Popularphilosophie im Römischen Reich werden im 4. Kap. (57–73) abgehandelt. Anhand bekannter Quellen wie z. B. Seneca und Epiktet konstatiert der Vf., daß das „bemerkenswerteste Charakteristikum" (71) dieser Listen der Mangel an Übereinstimmung ist. So lassen sich auch keine unmittelbar vergleichbaren Parallelen aufweisen, aber ein gewisses Schema der Pflichtenlehren ist zu beobachten. Zu diesen Pflichten gehören diejenigen der Eheleute und Frauen, Väter, Kinder, Meister und Sklaven – mit den ntl Haustafeln vergleichbare Aufzählungen.

Hellenistisch-jüdische Listen werden im 5. Kap. (74–83) anhand der Quellen Sirach- und Tobit-Buch, Aristeas-Brief, Pseudo-Phocylides, IV. Makkabäer, Philo und Josephus untersucht. Die Parallelen sind unterschiedlich. Manche Listen sind mit stoischen identisch, andere unterscheiden sich auffällig im Blick auf das traditionelle καθῆκον-Schema. C. zieht den vorläufigen Schluß, daß eine direkte Abhängigkeit von stoischen Quellen nicht länger aufrechterhalten werden kann. Vielmehr finden sich auffällige Ähnlichkeiten an Beispielen aus dem hellenistischen Judentum mit der kolosseischen Haustafel (83). Diesem Zusammenhang wird im folgenden 6. Kap. (Der Sitz im Leben des stoischen Schemas im Judentum, 84–101) genauer an den Quellen Pseudo-Phycilides, Josephus' Contra Apionem und Philos Hypothetika nachgegangen. Es finden sich griechische und jüdische Parallelen (87). Eine hellenistische Aufzählung von Sozialpflichten spielt dabei eine Rolle. Als Sitz im Leben der hellenistischen Aufzählungen im Judentum wird die missionarische Aktivität der jüdischen Propaganda angenommen (91. 99. 101). Sie nahm weniger das Schema als die Formulierungen der Stoa auf, und diese zeigen eine Ähnlichkeit mit den ntl Haustafeln (101).

Die Quelle der kolosseischen Haustafel wird im 7. Kap. (102–119) auf Form und Inhalt hin untersucht. Gegen Dibelius/Weidinger wird festgestellt, daß aufgrund der Parallelen die These der Verchristlichung nicht-

christlicher Vorbilder nicht aufrecht zu erhalten ist (102). Ebenso wird eine spezifisch christliche Entstehung und die Leugnung jeglichen hellenistisch-jüdischen Einflusses gegen Rengstorf und Schroeder als unhaltbar erwiesen (103–104). Das Schema Mann-Frau/Vater-Kinder/Meister-Sklaven in der hellenistisch-jüdischen Apologetik erweist sich als die geschlossenste Parallele zu der kolosseischen Haustafel. Zu den einzelnen Formulierungen aus Kol. 3,18ff. werden dann auf S. 107ff. die entsprechenden Parallelen herangezogen. Der wahrscheinliche Ursprung der Inhalte der Haustafel war die Propaganda des hellenistischen Judentums. Die Haustafel-Ermahnungen haben in jedem Fall ihre Parallelen in hellenistisch-jüdischen Quellen, während dies im Stoizismus und im rabbinischen Judentum nur für einige Ermahnungen gilt.

Zur Struktur der christlichen Haustafel wird im 8. Kap. (120–145) grundsätzlich festgestellt, daß sie weder einem urchristlichen Katechismus angehört noch in den verschiedenen Gliedern der Aufzählung unbedingt ein spezifisches Problem der Adressaten anspricht (121). Sicher hat die Parusieverzögerung zur Ausbildung auch dieses Teiles ntl Ethik in Form von Haustafeln beigetragen (120/121). Die Haustafeln werden weiter als Reaktion auf die pneumatischen Auswüchse verstanden, die die Stabilität der paulinischen Gemeinden bedrohten. Im einzelnen wird hervorgehoben, daß besonders die untergebenen Mitglieder – Frauen und Sklaven – angesprochen werden. ὑποτάσσεσθαι kommt in allen Belegen der Vorschriften für Frauen vor. Hier sieht Vf. einen Einfluß des „‚Gesetzes'" der hellenistisch-jüdischen Propaganda. Ursprünge der Haustafeln sollen sich mit Frauen und Sklaven befaßt haben. Mit der Formalisierung entstand unter Einbeziehung der Kinder das Dreier-Schema. Der Einfluß der jüdisch-orientalischen Praxis mit der Betonung der Gegenseitigkeit der sozialen Pflichten wirkte auf die Gestaltung der Haustafel, so daß Ehegatten, Väter und Meister mit eingefügt wurden. Die wechselseitigen Ermahnungen waren weniger umfassend als die an die untergeordneten Mitglieder, und da sich das „Original" vor allem mit diesen Mitgliedern befaßte, hat dieser Tatbestand eine Prägung für die Form der Ermahnungen hinterlassen (144/145).

C. zieht im 9. Kap. (Der Ursprung und das Ziel der christlichen Haustafel, 146–151) die Schlußfolgerungen: Das Material stammt aus dem hellenistischen Judentum und ist nicht spezifisch christlich. Es wurde aber als Sittenkodex von christlichen Lehrern formuliert, weil sie sich mit entsprechenden Problemen in christlichen Gemeinden auseinandersetzen mußten. Deshalb ist es nach C. legitim, von der Haustafel in einem „begrenzten und relativen Sinn als einer christlichen Schöpfung" zu sprechen (147). Die Art, in der die Haustafel Gestalt annahm, bleibt allerdings verborgen. Daß die Ermahnungen für Frauen und Sklaven ursprünglich waren, gilt als sicher. Die Ermahnung für Kinder wurde hinzugefügt; ob die Ermahnungen an Ehegatten, Väter und Meister im Original eine Rolle spielten, ist ungewiß. Der Impuls oder die Motivation dafür ist für C. sehr eng mit der Zurückdrängung enthusiastischer Kreise – vgl. die Auseinandersetzung des Paulus mit bestimmten korinthischen Kreisen – verbunden.

Über die historische Fragestellung hinaus wird im 10. Kap. (152–161) die Relevanz der Haustafel untersucht. Die Grundfrage ist: Welche Bedeutung gewinnen solche Aufforderungen für bestimmte soziale Bereiche, die ihrem Inhalt nach sozusagen nicht spezifisch christlich sind, vielmehr aus der Umwelt übernommen wurden, als christliche Aussagen? Ἐν κυρίῳ, ἐν Χριστῷ, κύριος und Χριστός sind die formelhaften Stichworte, in denen in Kol. 3,18ff „das Christliche" unmittelbar zum Ausdruck kommt. Von C. wird die Bedeutung dieser beiden Begriffe innerhalb der paulinischen und deuteropaulinischen Theologie betont (154). Aber der Gebrauch dieser Formeln kann das Problem der Bedeutung der Haustafel nicht befriedigend lösen. „Die Hinzufügung von ἐν κυρίῳ verändert nicht den Inhalt der ethischen Ermahnungen" (154). Die für die Haustafel vergleichbaren Normen der sozialen Ordnung aus der Umwelt bleiben in ihrer Substanz unverändert (vgl. dagegen W. Schrage, Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese, 203/204, der allerdings in seinen allgemeinen Formulierungen nicht überzeugend wirkt). Eine theologische Begründung der sozialen Normen wird auch bei Paulus nicht versucht. Dem Vf. liegt alles daran, die Bedeutung der historischen Situation als konstitutiv zu begründen. Er will nachweisen, daß der historische Kontext der Haustafel der Konflikt zwischen hellenistischen und jüdischen Formen der Religiösität, spezieller ausgedrückt, zwischen hellenistischen und nomistischen Tendenzen im hellenistischen Judentum ist. Er nimmt an, daß die Haustafel in nomistischen Kreisen formuliert wurde, um der Gefahr von „enthusiastischen Auswüchsen" (157) entgegenzuwirken. Dies ist die historische Situation, in der die Formel ἐν κυρίῳ ihre Bedeutung für die Haustafel gewinnt. Damit wollte der Autor den Argumenten der Enthusiasten begegnen.

Die „Wahrheit" der Haustafel liegt darin, daß der Glaubende seine eigene Endlichkeit bejaht und die „Gegebenheit" des Lebens innerhalb der sozialen Ordnung akzeptiert. Die Haustafeln dürfen aber nicht so verstanden werden, als ob sie für alle Zeiten eine bestimmte soziale Ordnung festschreiben. Es geht je um die Wahl zwischen „Anpassung an die soziale Ordnung und radikalem Gehorsam" (159). Das unmittelbare Interesse liegt nicht im Bereich der Sozialethik, sondern beim Individuellen. Die Spannung zwischen der radikalen Forderung der Mitmenschlichkeit und dem Gegebensein der eigenen Situation ist zunächst für den einzelnen von Bedeutung. Die Haustafel weist auf diesen Aspekt hin. Wahre Liebe mag die soziale Ordnung übertreffen, aber die Formen, in denen sie sich ausdrückt, tun es nicht (160). Die Haustafel ist ein Ausdruck radikaler Mitmenschlichkeit wie sozialer Ordnung. Sie fordert Interesse für den Nächsten in der Lage, die er innerhalb der sozialen Ordnung einnimmt. Der Kampf gegen eine soziale Ordnung im Namen der Liebe schließt das Leiden für den Nächsten mit ein. Die Haustafel fordert, das Gegebensein der eigenen historisch bedingten Situation und die Liebe zum Nächsten innerhalb der Grenzen zu bejahen, die eine soziale Ordnung auferlegt (161).

Dem religionsgeschichtlichen und traditionsgeschichtlichen Problem der kolosseischen Haustafel wird in gründlicher Erörterung der einschlägigen Quellen nachgegangen. Dabei zeigt sich in der vorchristlichen Literatur ein bestimmtes Schema mit vergleichbaren Inhalten. In der Frage, ob dem Schema oder den jeweiligen Inhalten in der Beurteilung der Abhängigkeit bzw. Eigenständigkeit bei Vergleichen der Vorrang zu geben ist, urteilt Vf. ausgewogen: Beide Aspekte sind angemessen zu berücksichtigen. Das Ergebnis, Parallelen zur Haustafel in Kol. 3,18ff in der hellenistisch-jüdischen Propaganda nachzuweisen, ist akzeptabel. Es führt über die bisherigen jeweils zu einseitigen Beurteilungen – stoische Parallelen oder genuin christliche – hinaus. Die Übernahme des vorgebildeten Traditionsgutes wird durch Formeln wie ἐν κυρίῳ qualifiziert. Damit wird der Inhalt der Haustafel nicht verändert. Es werden auch nicht etwa soziale Normen für bestimmte Verhältnisse unveränderbar durch eine theologische Formel für alle Zeiten festgeschrieben.

Intention und Ergebnis im Blick auf den historischen Ort der Haustafel in Kol. 3,18ff führen folgerichtig zu weiteren, die bisherigen Forschungsergebnisse weiterführenden grundsätzlichen Aussagen. Die innere Spannung zwischen Anpassung und radikalem Gehorsam weist auf den umgreifenden paulinischen Liebesbegriff hin. Diese Liebe verwirklicht sich zunächst im individuellen Bereich; eine Sozialethik in unserem Sinn ist noch nicht angesprochen. Aber in dem umfassenderen ntl Zusammenhang (vor allem auch im Blick auf die Verkündigung Jesu) zeigt sich die über den individuellen Bereich hinausgehende Bedeutung dieser Liebe. Liebe als radikaler Gehorsam, die in jedem Fall auf das Menschsein aus ist, fragt auch nach den Bedingungen der jeweiligen sozialen Ordnungen. Diese Bedingungen wie die Antworten auf diese Fragen sahen zu Zeiten des Paulus anders aus als heute. Damit ist aber grundsätzlich die mögliche Infragestellung jeder Sozialordnung nicht zu bestreiten. Im Zusammenhang der Haustafel hätte man erwarten können, daß Vf. auf diese grundsätzlichen Fragen von teilweise negativen Auswirkungen eines statischen Verständnisses derartiger Haus- und Sozialordnungen eingegangen wäre.

Die Gefahr der Ideologisierung bestimmter Ordnungen ist immer groß, und die Zuwendung zu den jeweils Schwachen darf nicht als „Almosen" mißverstanden werden. Daß Liebe in diesem Sinne Veränderung – nicht wahllos und beliebig, sondern gezielt und durchdacht – fordert und dabei die sehr differenzierten Zusammenhänge etwa unserer Gesellschaft mitbedacht werden müssen, versteht sich leider immer noch nicht von selbst. Diese Überlegungen müssen auch schon von der ntl Exegese her angesetzt und ausgeführt werden – eine Forderung, die allerdings in größerer Breite an die biblische Exegese allgemein zu richten ist. Die im ganzen gründliche Arbeit, die das spezielle Problem der Haustafel im Kolosserbrief relativ überzeugend löst, bietet für diese Forderung erste gute Ansätze.

Mainz Siegfried Wibbing

Kertelge, Karl: **Gemeinde und Amt im Neuen Testament.** – München: Kösel (1972). 176 S. (Biblische Handbibliothek, Bd X) Lw. DM 28.–

Eduard Schweizer hat in der ThLZ 98 (1973) Sp. 344f bereits festgestellt, daß eine Darstellung wie die vorliegende „das ökumenische Gespräch ermöglicht". Wenn ein evangelischer Neutestamentler nun das Buch Kertelges in der ThRv bespricht, dann ist das eine Bestätigung dafür, daß selbst bei Problemen wie Ekklesiologie und Amtsverständnis eine interkonfessionelle Diskussion nicht mehr dazu dienen kann, lediglich gegensätzliche Positionen abzustecken, sondern in der Erhebung gemeinsamer Grundlagen voranzukommen. Daß ein solcher Versuch gerade von der Exegese her besonders sinnvoll und ergiebig ist, hängt sicher damit zusammen, daß hier eine grundsätzliche Einigung über methodische Fragen und eine weitgehend übereinstimmende Beurteilung historischer Tatbestände bereits erreicht ist, auch wenn

deren Tragweite und Relevanz zum Teil noch verschieden eingeschätzt wird. Ein solcher Versuch ist aber erst recht von der Sache her lohnend, wenn Vf. des vorliegenden Buches eine „Theologie des Amtes" fordert, „die sich auf das Schriftzeugnis gründet" (S. 30).

Daß die Arbeit nicht nur für die ntl. Fachdiskussion bestimmt ist, zeigt gleich das 1. Kap. (S. 9–30), wo im Blick auf die „heutigen Fragestellungen" neben exegetischen Beiträgen auch charakteristische „systematische Positionen" (S. 10ff) und das „Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt" von 1969 (S. 21ff) Berücksichtigung finden. Es zeigt sich ebenso darin, daß die exegetischen Erörterungen in einer außerordentlich präzisen, aber zusammenfassenden, mehr auf Problemstellung und Ergebnis als auf Einzelanalyse abzielenden Darstellung vorgelegt werden. Wer sich über den Stand der exegetischen Arbeit orientieren will, greife zu diesem übersichtlichen, zuverlässigen und flüssig geschriebenen Buch, das zudem in Anmerkungen genügend Hinweise auf sonstige Literatur und auf Einzelprobleme enthält.

Ist die traditionelle „enzyklopädische" Beschreibung des priesterlichen Dienstes, die im wesentlichen entwicklungsgeschichtlich und phänomenologisch vorging, unmöglich geworden (S. 9), muß in ganz anderem Maße der Dienstcharakter des Amtes, die charismatische Struktur der Kirche, die christologische und ekklesiologische Begründung aller Dienste beachtet werden (S. 10ff), darf zudem nicht übersehen werden, daß wir es schon im NT „nicht mit einer ganz kontinuierlichen und einheitlichen Entwicklung" zu tun haben (S. 18), dann sieht Vf. mit Recht seine Aufgabe zunächst einmal darin, die „hermeneutischen Voraussetzungen" genauer zu umreißen (S. 26ff). Er benennt folgende fünf Punkte: a) eine direkte Ableitung der besonderen Dienste der Kirche von Jesus selbst ist „exegetisch nicht möglich", um so wichtiger wird daher die „mittelbare Ableitung" (S. 27f); b) bei den Einzelämtern handelt es sich im Neuen Testament um „Teilnahme an der einen Grundfunktion, die der Kirche aufgetragen ist: der Verkündigung des Evangeliums" (S. 28); c) geht es entscheidend darum, daß Jesus und sein Evangelium zur Geltung kommen kann, dann „dürfte sich ein tragfähiges und weiterführendes Verständnis jedes Amtes als ‚repraesentatio Christi' ergeben" (S. 28f); d) die Sendung der Kirche in die Welt ist Kriterium für alle Dienste in der Kirche, weswegen neben dem sich langsam ausbildenden Amt, das „dem Bestand und der Funktionsfähigkeit der Kirche" dient, das „Charisma", dessen Funktion die „dienende Teilnahme am Dienst der Gesamtkirche" ist, unaufgebbar bleibt (S. 29f); e) obwohl die theologische Begründung des Amtes letztlich eine dogmatische Aufgabe ist, hat die Exegese einen entscheidenden Beitrag dazu zu leisten, denn sie vermag die „Geschichte der Anfänge des Christentums" aufzuhellen und hat diesen Befund so zu deuten, daß sie die „eigentliche und zentrale Sache des Christentums, also das Evangelium Jesu Christi ... in den Blick nimmt und alle einzelnen Phänomene der urchristlichen Geschichte darauf zu beziehen sucht", so daß von daher auch die Frage nach dem „Wesen des Amtes" ihre Antwort erhält (S. 30).

Von Bedeutung ist, daß K. das ntl. Verständnis der Dienste und Ämter nicht isoliert, wie das häufig geschieht, sondern im Zusammenhang mit der urchristlichen Ekklesiologie behandelt. Das 2. Kap. ist der „Gemeinde im Neuen Testament" gewidmet (S. 31–76). Ausgehend von Sprachgebrauch und Begriffsbestimmungen (S. 31ff) werden „Ursprung und Anfänge der Gemeinde Jesu" eingehend erörtert (S. 40ff); abschließend werden dann „Wirklichkeit, Ort und Funktion der christlichen Gemeinden" besprochen (S. 66ff). Die Bezeichnung „ekklesia" bringt das Selbstverständnis der Urgemeinde am deutlichsten zum Ausdruck. Da der Begriff erst schrittweise seine gültige Ausprägung gefunden hat, formuliert Vf. zutreffend: Dieser Begriff definiert „nicht ihren Anfang, wohl ihren theologischen Ursprung" (S. 39). Bei der Frage nach der „Intention Jesu" wird zunächst Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft und die damit verbundene Nachfolge erörtert (S. 42ff); denn die Nachfolge dürfte „die eigentliche und ursprüngliche Intention Jesu bezüglich seiner Jünger" sein (S. 44). Sie ist das unbedingte Ja zu Jesu Botschaft und Autorität, wobei „Sache" und „Person" nicht zu trennen sind (S. 44). Die Jüngerschar als das „neue Gottesvolk" ist die „Gemeinde der Reich-Gottes-Anwärter" (Schnackenburg) und eine grundsätzlich offene Gemeinde (S. 47f). Da wir in den Evangelien einem „schon kirchlich ausgelegten Wort und Willen Jesu" begegnen (S. 10 vgl. S. 41), ergibt sich für Mt 16, 17–19 einerseits, daß die Gründung der „Gemeinde Jesu Christi", wie auch das Futur zeigt, als österliches Geschehen verstanden werden muß, andererseits ist aber der bewußte Rückbezug auf die vorösterliche Geschichte Jesu zu beachten, weil sich darin das Bewußtsein der Gemeinde ausdrückt, „in ihrer Zeit nichts anderes zu betreiben, als was Jesus gewollt hat"; Petrus wird in diesem Zusammenhang als „Garant für die Treue zur Lehre Jesu" verstanden (S. 50ff). Bei der Untersuchung der nachösterlichen Anfänge in Jerusalem, Galiläa und im Umkreis des Paulus lassen sich wesentliche Grundzüge der Ekklesiologie erkennen, was sowohl im Blick auf die Gesamtgemeinde wie die Einzelgemeinden ausgeführt wird (S. 67ff). Wichtig ist dabei das Ergebnis, daß zwischen den Gemeinden eine lebendige Kommunikation bestand, aber „kein rechtlicher Zusammenhang", auch nicht gegenüber Jerusalem; die dortige Gemeinde nimmt lediglich aus Gründen ihrer Tradition einen besonderen Rang ein (S. 74).

Damit ist der sachlich maßgebende Rahmen abgesteckt für die Behandlung der „Dienste und Ämter in der Gemeinde" im 3. Kap. (S. 77–151). Die für das Leben der Gemeinde erforderlichen Funktionen und Dienste werden selbst entwickelt, „ohne daß diesem Prozeß ein fertiges System von Ämtern zugrunde liegen müßte"; um so mehr ging es jeweils um die sachgerechte Begründung (S. 77). K. setzt bei dem Apostelamt ein, behandelt zunächst die umstrittenen begriffs- und religionsgeschichtlichen Probleme (S. 77ff) und geht dann zu der genuin urchristlichen Auffassung dieses Amtes über. Die apostolische Grundfunktion ist die Verkündigung des Evangeliums, wenngleich auch der „apostolischen Existenz" eine wesentliche Bedeutung zukommt (S. 84ff). Die dem Apostel vom auferstandenen Herrn aufgetragene „Repräsentation" Christi, die er im Sinne von 2 Kor 5,20 zu vollziehen hat (S. 90), und die „Integration seines Wirkens in die Gesamtkirche" gehören zusammen: „Der Apostolat ist nicht ohne die Kirche da, sondern immer zusammen mit der Kirche und auf sie bezogen" (S. 90f). Nicht im historischen, wohl aber im streng theologischen Verständnis ist insofern der Apostolat das „Uramt" der Kirche (S. 23). – Im Anschluß daran werden die „Gemeindeordnungen in frühester Zeit" besprochen (S. 97ff). Es stehen bereits in ältester Zeit zwei Gemeindeordnungen unverbunden nebeneinander, die Ältestenordnung Jerusalems und die charismatische Ordnung der paulinischen Gemeinden. Wichtig ist, daß in beiden Modellen der Charismatiker eine wesentliche Funktion hat, allerdings in Jerusalem aufgrund jüdischer Traditionen früher in eine stärker institutionelle Form der Gemeindeleitung eingefügt wird (S. 101f). Von Paulus wird gegenüber den Enthusiasten die Einheit der Gemeinde, die Hinordnung jedes Charismatikers auf die anderen betont, jedoch an der Freiheit als dem „Grund-Charisma" festgehalten (S. 103f). Die „Gnadengabe", die dem einzelnen gewährt wird, ist nicht vom Geber ablösbar, das Wort „Charisma" bezeichnet daher auch gegenüber „Geistesgabe" eindeutiger das „unterscheidend Christliche" (S. 105f). Kann es aufgrund der je besonderen Begabung keine feste Ordnung der Charismen geben, so ist doch, wie 1 Kor 12,28 zeigt, ein „Ansatz für die Unterscheidung der besonders in Verantwortung stehenden Funktionen von den übrigen" zu erkennen (S. 109f). Bei diesem „charismatischen Ordnungsprinzip" (Schürmann) gibt es keinen Unterschied, eher schon eine gewisse Dialektik zwischen „Geist" und „Recht". Was im Sinn des Paulus als „Amt" zu bezeichnen ist, ergibt sich aus seinem Kirchenbegriff; dabei spielt der Rechtsaspekt durchaus eine gewisse Rolle, aber „primär ist der zugleich theologische und pastorale Aspekt: die Funktionsfähigkeit der Gemeinde in der Treue zum Evangelium des Apostels" (S. 116). So bedarf es der Dienste, die das Wirken des Apostels fortführen und den weiteren Aufbau der Gemeinde verantwortlich wahrnehmen. Von hier aus wird daher verständlich, was von Paulus im Blick auf die „amtlichen" Aufgaben der Propheten, der Lehrer und der Vorsteher im einzelnen gesagt wird (S. 116ff).

Im letzten Teil des 3. Kap. wird die „Entwicklung der Ämter in der nachapostolischen Zeit" erörtert (S. 127ff). Vf. verweist darauf, daß die Tendenzen zu fest institutionalisierten Ämtern aus der wachsenden Sorge um die Kontinuität der sich mehrenden und sich weiterentwickelnden Gemeinden erwachsen seien, daß aber die verschiedenen Versuche, eine entsprechende Konzeption des kirchlichen Amtes zu entwickeln, nicht nach dem geläufigen, schon in 1 Clem 42 ausgebildeten Gedanken der „apostolischen Sukzession" verstanden werden dürfen (S. 128f). Geradezu mit Spannung liest man den Abschnitt über die „Nachfolge der Apostel" (S. 129ff). K. zeigt, daß dieser Gedanke schon sehr früh vorhanden ist, wie Kol und Eph bezeugen, daß aber zunächst nicht an eine personale Nachfolge gedacht ist, sondern sich wie in den Evangelien auf die Bindung an die apostolische Verkündigung und Lehre bezieht. Das gilt auch für Mt 16, 17–19. Hier kommt ein „persönlicher Nachfolger des Petrus im Sinne einer monarchischen Kirchenleitung nicht in den Blick", wenngleich die Möglichkeit einer solchen Entwicklung als „legitime Anwendung der von der Kirche ausgeübten Vollmacht des Petrus" nicht ausgeschlossen werden darf; aber daß „die monarchische Lösung die einzige Möglichkeit darstelle, wird man aus dem neutestamentlichen Befund schwerlich erheben können" (S. 137). Joh 21 und die beiden Petrusbriefe lassen darüber hinaus erkennen, wie eine Vermittlung zwischen verschiedenen Traditionskreisen und -trägern angestrebt wird. Insgesamt aber ist den späteren urchristlichen Schriften zu entnehmen, „daß das Apostelamt als solches keine unmittelbare Fortsetzung gehabt hat". Für eine theologische Betrachtung springen die nachapostolischen Schriften „sozusagen in diese ‚Lücke' ein ... Jedes später in Erscheinung tretende Amt, auch der monarchische Episkopat des 2. Jahrhunderts, hat an diese ‚Brücke' einer theologischen ‚Nachfolge der Apostel', wie sie in den besprochenen Schriften des NT entwickelt ist, um der apostolischen Tradition willen anzuschließen" (S. 139f). – „Das kirchliche Amt in den Pastoralbriefen" wird im letzten Abschnitt dieses Kapitels behandelt (S. 140ff). So wenig in den Pastoralbriefen das hierarchische Kirchenverständnis einer späteren Zeit angelegt ist, so wird doch erstmals die „Identität der apostolischen Kirche" im Amt garantiert; damit ist die Frage nach der Funktion des Amtes

neu gestellt (S. 141). Hierbei gilt Paulus als der „repräsentative Zeuge der apostolischen Zeit und damit auch der wahren Glaubenslehre" (S. 143). Seine Mitarbeiter Timotheus und Titus sind keine Erzbischöfe oder Patriarchen, sondern zuständig für die Weitergabe apostolischer Anordnungen. Aufgrund solcher Vermittlung hat das Amt „die wahre und gesunde Lehre in der Gemeinde zu garantieren... Es geht um die successio fidei und in diesem Sinn auch um die successio apostolica" (S. 144). Das in der Handauflegung mitgeteilte Amtscharisma betrifft „die Befähigung des Amtsträgers, aus dieser Kontinuität heraus zu handeln und seinen Dienst auszuüben" (S. 149), sowohl hinsichtlich der pastoralen Führung der Gemeinde als auch in den anstehenden Auseinandersetzungen mit Gegnern, was beides der „ständigen Ausrichtung am Evangelium" bedarf (S. 150f). Im übrigen werden Elemente einer ursprünglich presbyterialen und einer episkopalen Gemeindeverfassung verschmolzen.

In einem Schlußteil werden Folgerungen gezogen (S. 153–168). Erlangt das Amt „seine letzte und eigentliche Legitimation durch Christus selbst" (S. 153), dann hat das seine Bedeutung für das Verständnis der Autorität der Gemeinde und der Autorität in der Gemeinde; die den Glaubenden übertragene Vollmacht Jesu muß sich dienend, brüderschaftlich und in geistgewirkter Repräsentation des Herrn vollziehen. In kritischer Abgrenzung gegen das Schlagwort von der Demokratisierung der Kirche zeigt K., daß die Gemeinde nicht nur der Koordination verschiedener Kräfte, vielmehr der ständigen „Erinnerung" daran bedarf, „wozu sie in der Nachfolge da ist". Ist dies die besondere Aufgabe des Amtes und beruht darin der „kerygmatische und katechetische Dienst wie auch die sakramentale und pastorale Vermittlung der Wirksamkeit Jesu", so schließt das nicht aus, daß die Gemeinde als ganze in Dienst genommen und zur Mitverantwortung gerufen ist (S. 165ff). Ein Abschnitt über die Spiritualität des Amtes beschließt das Buch. Denn wenn sich die Amtsträger der Kirche auch nicht von einem elitären Bewußtsein bestimmen lassen dürfen, „haben sie sich vor der Gemeinde doch gerade als solche auszuweisen, die immer bemüht sind, die Sache, die sie vertreten sollen, bei sich selbst beginnend einzuüben" (S. 168).

Rückblickend ist festzustellen, daß, von einigen Einzelheiten abgesehen, hinsichtlich der Darstellung nur an wenigen Stellen Wünsche offen bleiben. Vielleicht wäre es gut gewesen, in dem Kapitel über die „Gemeinde im Neuen Testament" neben dem Abschnitt über Ursprung und Anfänge und den zusammenfassenden Erörterungen über Gesamtgemeinde und Einzelgemeinden noch in kurzer Linienführung die sehr verschiedenartige Ausprägung der Ekklesiologie in den urchristlichen Schriften zu berücksichtigen. Ebenso wäre es aufschlußreich gewesen, in dem Kapitel über die „Dienste und Ämter" auch auf die urchristlichen Zeugnisse einzugehen, die wie die Johannesoffenbarung, der Hebräerbrief oder das Johannesevangelium samt Johannesbriefen zwar nur indirekt etwas über die Verfassung erkennen lassen, ihrerseits aber durchaus eigenständige Gemeindemodelle vertreten.

Weit wichtiger als diese möglichen Ergänzungen ist jedoch, daß hier ein katholischer Autor im Zusammenhang mit der exakten historischen Behandlung des ntl. Befundes zu einer theologischen Begründung des kirchlichen Amtes vorstößt, die höchste Beachtung verdient. Dabei unterscheidet er mit Recht zwischen der im NT erkennbar werdenden Grundintention und der faktischen Entwicklung in der Frühgeschiche der Kirche. Ist eine bloße „Imitation der ursprünglichen Gemeindeordnungsmodelle in späterer Zeit nicht mehr möglich" (S. 98), so stellt sich die Frage nach der „Kontinuität des Amtes im zeitlichen Wandel" (S. 22). Von Bedeutung für das interkonfessionelle Gespräch ist dabei vor allem die These, der ich uneingeschränkt zustimme, daß die geschichtliche Entwicklung und Ausgestaltung des kirchlichen Amtes eine mögliche, unter den äußeren Bedingungen der nachapostolischen Zeit sogar unumgängliche gewesen sei, aber keineswegs die einzig mögliche und einzig legitime darstelle. Das wird besonders deutlich an der Besprechung von Mt 16,17–19 (S. 136f). Aber auch die Stellungnahme zur „Nachfolge der Apostel" insgesamt (S. 129ff) oder zur erst nachträglichen Verschmelzung einer presbyterialen und episkopalen Verfassung in den Pastoralbriefen sind in dieser Hinsicht von erheblichem Belang (S. 140ff). Es geht keineswegs darum, aus einer solchen Veröffentlichung Kapital für das evangelische Amtsverständnis zu schlagen, aber die konsequente Rückfrage nach dem, was das Wesen des Amtes in der Sicht des NT ist, kann ebenso zu einer kritischen Überprüfung wie zu einer positiven Wertung der konkreten Geschichte des Amtes in unseren beiden Konfessionen führen. Insbesondere aber kann ein solcher Versuch, eine schriftgemäße Theologie des Amtes zu gewinnen, zu einem neuen Verständnis verhelfen, das nicht mehr durch die konfessionellen Gegensätze von einst bestimmt ist, sondern dazu beiträgt, daß der der Kirche heute aufgetragene Dienst in einer der Intention ihres Herrn voll entsprechenden Weise erfüllt werden kann.

Hochheim Ferdinand Hahn

Hagner, Donald Alfred: **The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome.** – Leiden: Brill 1973. X, 394 S. (Supplements to Novum Testamentum, Vol. XXXIV) Lw. hfl 88.–, Subskr. hfl 76.–

Aufgrund neuerer ausgedehnter Forschungen zum Klemensbrief, die sich z. T. eingehend mit den biblischen Quellen dieses Schreibens befaßten, war eine Zusammenfassung längst überfällig, die sowohl die Methoden zur Feststellung der zitierten bzw. verwandten biblischen Schriften und Traditionen erneut prüft, das Gesicherte feststellt und offene Fragen einer weiteren Klärung zuführt. Das dabei Gewonnene ist sowohl für die Frage nach dem Umfang des Kanons des AT und NT, der schriftlichen Fixierung der ntl. Überlieferung und der Bildung von Schriftgruppen bzw. Sammlungen (Evangelien, Paulinen, Kath. Briefe), der Art und Weise des Schriftgebrauchs wie auch der Eigenart des Textes bei schriftlichen Vorlagen von nicht geringer Bedeutung. Man kann es dabei vorweg als Glücksfall bezeichnen, mit welchem philologischen Können, mit welcher Akribie, mit welcher Urteilsfähigkeit, Literatur- und Materialkenntnis und vor allem welcher „ideologischen" Unvoreingenommenheit der Autor sich dieser Aufgabe einer sichtenden und wertenden Zusammenfassung unterzogen hat. Seine Untersuchung wird auf längere Zeit hin als Standardwerk seinen Platz behaupten. Außerdem lassen die Studien des Vf. weitere Untersuchungen fortführender Art erwarten. Sowohl für die Frage der Kanon-Fixierung des AT durch die Christen wie auch für die Erhellung des Prozesses der Schriftwerdung, Kanonisierung, der Kenntnis und des Gebrauchs der ntl. Überlieferung in der Zeit zwischen 90 und 120 bzw. 150 n. Chr. ist dieses Summarium künftig unentbehrlich. Als großer Vorzug erweist sich dabei, daß H. Vermutungen, neuen Ideen und Hypothesen, Konjekturen und wenig bewiesenen Annahmen gegenüber sehr kritisch ist und sich hütet, die Zahl der Hypothesen zu vermehren. Zwar ist die Lektüre dadurch wenig aufregend, doch ist das Dargelegte um so überzeugender. Außerdem sind Gedankenführung und Stil klar und durchsichtig. Die Zitate sind knapp und hilfreich. Der Aufbau ist geradezu selbstverständlich vom Ziel der Arbeit her. Von besonderem Wert ist, daß H. nicht nur die deutsch- und französisch-sprachige Literatur, sondern vor allem die englisch-sprachige Literatur in ihrer ganzen Breite gesichtet und ausgewertet sowie im Anhang verzeichnet hat. Gerade darum aber wird das Fehlen einer Übersicht über die bisherige Forschungsgeschichte – H. verweist dafür auf andere Werke – als deutlicher Mangel empfunden.

H. untersucht zunächst die atl. Zitate, die Zitationsformeln, die benützten oder vorausgesetzten Schriften, die Verwendung von Apokryphen als Schrift, die Treue der Zitation gegenüber der Vorlage, die theologische Wertung des AT als kanonische Autorität und die hermeneutische Verwertung der atl. Vorlagen. Das Ergebnis unterstreicht, was bisher weithin bereits bekannt war: Lange Passagen werden wörtlich zitiert und zwar nach der LXX; kürzere Passagen werden frei zitiert, häufig wird auf sie angespielt, wobei oft nicht auszumachen ist, welcher Textfassung Klemens folgt. Es läßt sich aber wahrscheinlich machen, daß Klemens auch hier sich auf die LXX stützt. Bei der Frage nach dem Umfang des atl. Kanons, wobei H. inkonsequenterweise die protestantische Auffassung von kanonisch (= hebr. Kanon), apokryph (= deuterokanonisch, z. B. Weisheit, Judith) und pseudepigraphisch (Eldad und Modad; Himmelfahrt des Mose; Apokryphon zu Ezechiel) zugrundelegt, obwohl Klemens ebenso wie das NT und die Mehrheit der Apost. Väter keineswegs der hebr. Bibel mit ihrer Kanonabgrenzung verpflichtet ist (s. S. 68f; 86f), stellt er fest: „Es erscheint als wahrscheinlich, daß der Gebrauch eines weiteren Kanons nicht nur auf der Grundlage der Situation in Alexandria oder in Palästina vor der Synode von Jamnia erklärt werden kann. Es könnte gut sein, daß beide, Alexandria und Palästina, zu der Unsicherheit der Kirche, welche Schriften in die Hagiographen (3. Teil des AT-Kanons) aufgenommen werden sollten und welche nicht, beigetragen haben. ... Die genaue Festlegung des genauen Umfangs des AT in der frühen Kirche blieb für eine beachtenswerte Zeit unentschieden. Es ist aber überraschend festzustellen, daß die dann auftauchenden christlichen Verzeichnisse der atl. Bücher weitgehend dem Inhalt des hebr. Kanons entsprechen, trotz der Tatsache, daß eine weitere Anzahl von Schriften gebraucht und zitiert werden" (i. e. als heilige Schrift; S. 115 unter Berufung auf A. C. Sundberg, The OT of the early Church, Cambridge Mass. 1964). H. räumt dann ein, daß diese Tatsache sich durch die Rücksichtnahme auf die Juden erklären könnte, mit denen die Christen sich auseinander-

zusetzen hatten. Für Klemens jedenfalls ist der Umfang des AT noch offen, auch läßt sich ein Unterschied in der Wertschätzung nicht sicher ausmachen. Immerhin stellt H. fest: „The Apocrypha (im prot. Sinn!), however, primarily because of their association with the LXX, never managed to be completely repressed, even to the present day" (S. 120). Sollte diese Feststellung einen Fachmann für Apostol. Väter und frühe Kirche nicht dazu führen, die ungenügende protestantische Auffassung von „kanonisch" in bezug auf das AT wenigstens für die Zeit der frühen Kirche aufzugeben?

Die hermeneutische Verwendung des AT ist denkbar einfach: Klemens verwendet Stellen, die helfen, den Zweck des Schreibens zu unterstreichen, in direkter, literarisch einliniger Weise, versteht also das AT als immer gültiges Mahn- und Erziehungswort Gottes. Nur an 2 Stellen ist deutlich typologisch ausgelegt, beim Rahabbeispiel (12,7) und bei der Deutung des Tors, das den Gerechten offensteht, auf Christus (48,2ff = Ps 117, 19ff). Eine allegorische oder mystische Deutung schließt H. bei Klemens aus. Er bleibt damit aber eine Antwort schuldig auf die bewußte Umdeutung von Jes 60,17 an der berühmten Sukzessionsstelle 42,5. Obwohl H. einsichtig macht, daß die hier begegnende Einleitungsformel „irgendwo" (sagt die Schrift) auf Zitation aus dem Gedächtnis weist (S. 106), wobei Klemens der genaue Fundort nicht deutlich bewußt ist, vertritt er gleichzeitig die Annahme, hier könnte auch eine uns unbekannte Textrezension der LXX vorliegen oder ein Targum oder eine Testimoniensammlung (S. 67). Dies zeigt, wie unsicher H. hier ist. Und während Klemens an wichtigen Punkten seiner Argumentation möglichst texttreu zitiert, ist dies hier nicht der Fall, was entweder auf bewußte Veränderung oder auf eine besondere Auslegungsmethode hinzuweisen scheint. Gerade dieser Frage kommt dabei in Hinsicht auf die Theorie vom „frühkatholischen Sündenfall", die sich vor allem auf diese Zitatveränderung stützt, besonderes Gewicht zu.

Hier stellt sich bereits die Frage nach sog. Testimonienbüchern, d. h. Sammlungen von z. T. bewußt kombinierten und bearbeiteten Zitaten des AT und NT zu theol. wichtigen Themen, eine Frage, die vor allem für die Klärung der ntl. Zitate und Hinweise von Bedeutung ist. Denn bei ntl. Texten werden die heute greifbaren ältesten Textfassungen, speziell bei der synopt. Tradition, nur wörtlich zitiert. Das zeigt einerseits, wie vertraut Klemens mit der ntl. Überlieferung ist; andererseits bildet dieser Tatbestand zusammen mit den verwendeten Zitationsformels ein Zeugnis dafür, daß für die ntl. Schriften die Autorität Jesu Christi und der Apostel ausschlaggebend ist, nicht der Charakter des „Geschriebenseins" (s. „der Herr sagt", „Paulus sagt" usw.). Die Art der Verwendung der ntl. Überlieferungen zeigt, daß diese grundlegend aus dem Gedächtnis geschieht. Diese Zitationsweise verhindert aber, im Einzelfall die (mündliche oder schriftliche) Vorlage genauer bestimmen zu können.

H. weist nach bzw. macht wahrscheinlich, daß Klemens folgende ntl. „Schriften" kennt: die syn. Evangelien; die Apg; Kor. (1, wohl auch 2), Röm, Gal, Phil, auch Eph (wohl auch Kol); daß er auch die Past kannte (1 Tim, Tit, vielleicht auch 2 Tim) nimmt H. als einigermaßen begründbar an. Sicher aber kannte Klemens den Hebr; wahrscheinlich ist die Kenntnis von 1 Petr (nicht 2 Petr und Jud), wohl von Jak; kaum aber von Joh Ev. und 1–3 Joh; nicht von Apk. Es scheint nach Klemens, daß die einzelnen Schriften je für sich umliefen, abgesehen von den paulinischen Briefen, die wohl als Sammlung mit 1 (2) Kor an der Spitze Klemens zur Verfügung standen. H. stellt daher mit Recht fest, daß für die Schriftkenntnis des Klemens dasselbe gilt wie für jene des Ignatius von Antiochien oder des Polykarp von Smyrna. Die Entwicklung auf den heutigen ntl. Kanon mit seinen Teilsammlungen (Evgl., Briefe des Pl; kath. Briefe) hin lag daher schon am Ende des 1. Jh.s, also noch vor Marcion, in den Grundzügen vor (ausgenommen Hebr, der nach Klemens wieder verschwand aus dem röm. Kanon). Marcion hat diese Entwicklung lediglich beschleunigt und deutlicher bewußt gemacht. Abgesehen davon, daß über die Kenntnis der Past gestritten werden kann, dürfte dieser Aufweis durchaus zu Recht bestehen. Ein besonderes Problem bilden aber gerade bei der synopt. Überlieferung, ebenso wie bereits an manchen Stellen des AT, die zusammengesetzten Zitate von Jesusworten, 13, 1f und 46, 7f, die beide von den synopt. Evangelien deutlich abweichen, durch rhythmische und mnemotechnische Elemente geprägt sind, also eine Art katechet. Charakter aufweisen und je eingeleitet werden durch die Formel: „Denkt an, erinnert euch an die Worte des Herrn...". Die Formel weist wohl, hier dürfte H. recht haben, auf mündliche Überlieferung. Damit ist aber nicht geklärt, wie es zu der eigenartigen Form dieser „Mischzitate" kommt. Obwohl H. das Vorhandensein katechetischer oder sonstiger geprägter Vorlagen von Herrenworten (und Worten des AT), d. h. von sog. Testimonien nicht ausschließen will, wie er immer wieder betont, ist er doch der festen Überzeugung, daß alle der infrage kommenden „Mischzitate" mit eigengeprägtem formalem Charakter sich am leichtesten als freie Wiedergaben der bereits schriftlich fixierten atl. bzw. ntl. Überlieferung erklären bzw. als Wiedergabe von Traditionsstoff, der in der mündlichen Überlieferung entsprechend feste Formen annahm. Kann man dies H. auch für den größten Teil der bei Klemens begegnenden Zitate und Hinweise mit gutem Grund zugestehen, so widerstreiten aber wohl doch einige dieser Stellen einer solchen Erklärung. Hierher gehört vor allem das Zitatenglomerat 23,5, das aus Jes 13,22; Hab 2,3 und Mal 3,1 zusammengesetzt scheint. H. nimmt diese Verbindung an als „quite possibly the result of quotation from memory, which would also account for the variants in Clement's text" (S. 61). Auffällig ist aber, daß hier die klassische Stelle zur Bewältigung der Verzögerung als nahe erwarteter (und angesagter) eschatologischer Ereignisse begegnet, Hab 2,2f, die sowohl in Qumran als auch im Spätjudentum und im NT verwendet wird (s. die Nachweise bei August Strobel, Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem, Suppl Nov Test II, 1961, ein Werk, dessen Bedeutung H. leider entging). Vor allem ist von Bedeutung, daß die entscheidenden Stichworte des „Zitats" sich an anderer Stelle im NT finden, nämlich in den Verzögerungsstücken Lk 12, 45f (chronizein, ho kyrios, erchesthai), Mt 25, 2ff, und daß darüber hinaus diese Stichworte sich als Schlüsselworte in parallelen Zitatenkombinationen atl. Stellen im NT zum Thema Verzögerung finden, so Hebr 11, 37f, vgl. 2 Petr 3,8 (s. meinen Exkurs in: Die Eschatologie im theol. Aufriß des 1. Clemensbriefes, Bonn 1964, S. 129–32; auch 111–125, den H. anscheinend nicht beachtet hat). Darf angenommen werden, daß eine solch kunstvoll arbeitende, zugleich weitverbreitete, jüdisch-christliche Verzögerungsapologetik, die sich derselben (Hab 2,3) oder doch verwandter atl. Stellen bedient, lediglich mündlich vorlag, nachdem nachgewiesen ist, wie sorgfältig gerade die Apokalyptiker ihre Texte „am Schreibtisch" bearbeiteten? Zu beachten ist, daß in diesem Zusammenhang ausdrücklich „die Schrift" zitiert wird – aber welche ist damit gemeint?

Eine weitere Frage ist angesichts der Auffassung von H. zu stellen, daß auch die liturgischen Stücke in ihren biblischen Anspielungen ursprünglich auf freie Zitation und Verwendung zurückgehen, ob nämlich dies auch für die so umfänglichen liturgischen Partien bei Klemens zutrifft, die doch deutlich auch stilistisch einheitlich geprägt sind und von Klemens doch wohl weithin wörtlich zitiert werden? Gerade in diesen Stücken spielt das AT eine große Rolle. Ist nicht eher anzunehmen, daß diese liturgischen Stücke auch schriftlich vorlagen, so daß es sich bei ihnen um Gottesdienstagenden handelte? Gerade an diesen Stellen ist die Feststellung zu bezweifeln, alle ntl. Zitationen und Anspielungen bei Klemens könnten in ihrer Eigenart befriedigend durch mündliche Tradition und durch Zitieren aus dem Gedächtnis erklärt werden. Es fällt überhaupt auf, daß Hagner sich wenig mit Fragen katechetischer, juridischer, ekklesiologischer und christologischer, ethischer, disziplinärer und martyrologischer Tradition beschäftigt, und fast gar nicht mit liturgischem Überlieferungsgut. Wenn auch K. Beyschlag in seiner Studie über den 1. Klemensbrief: Clemens Romanus und der Frühkatholizismus, 1966, die Vorgegebenheiten traditionsgeschichtlicher Art übertrieb, H. hat deren Bedeutung aber sicher unterbewertet. Es wäre ein Desiderat von einiger Gewichtigkeit, wenn er nun der Bedeutung und dem Umfang solcher vorgegebener Traditionen nachginge, die auch bereits mit festen biblischen Verweisen und biblischer Begrifflichkeit arbeiteten, und überprüfen würde, wie sich diese Traditionen in den Schriften der Apostol. Väter niedergeschlagen haben.

Diese Anmerkungen schmälern nicht den Wert dieser so umsichtig erstellten, ausgewogenen Gesamtdarstellung, für die man dem Vf. aufrichtige Anerkennung aussprechen muß.

Passau Otto Knoch

Baumeister, Theofried: **Martyr invictus.** Der Martyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche. Zur Kontinuität des ägyptischen Denkens. – Münster: Regensberg (1972). 219 S. (Forschungen zur Volkskunde, Heft 46) kart. DM 50.–

In einer Zeit, die durch zunehmende Spezialisierung in allen Disziplinen gekennzeichnet ist, sind Untersuchungen besonders zu begrüßen, in denen ein Wissenschaftler die (künstlichen) Grenzen wissenschaftlicher Disziplinen überschreitet, um ein Thema umfassend zu bearbeiten. Zu diesen, heute leider selten gewordenen Untersuchungen zählt die hier zu besprechende Arbeit. Um diese Untersuchung durchführen zu können, hat der Vf. nach seinem Theologiestudium noch ein Zweitstudium der Koptologie, Ägyptologie und Religionsgeschichte unternehmen müssen, um das Rüstzeug für diese Arbeit zu gewinnen. Außerdem galt es erst einmal, neben den in griechischer Sprache geschriebenen Märtyrerlegenden die Fülle der in den koptischen Hauptdialekten erhaltenen Märtyrerlegenden zu sammeln (leider hat der Vf. auf den Druck dieser Zusammenstellung verzichtet) und danach im Hinblick auf das Thema zu bearbeiten. Außerdem mußte der Vf. sich in das weit verästelte Gebiet der Legendenforschung einarbeiten.

Die in vier Kap. unterteilte Untersuchung beweist, daß der Vf. sehr gut gerüstet die schwierige Arbeit gemeistert hat. Das läßt schon die Einführung über ‚Ursprung und Bedeutung des Martyrerbildes der Legende' (S. 11–31) erkennen, vor allem, wenn man sie mit der Bonner Phil. Diss. von W. Kosack (Die Legende im Koptischen. Untersuchungen zur Volksliteratur Ägyptens,

Bonn 1970) vergleicht. Diese Diss. wird S. 29 A. 93 richtig und dennoch zurückhaltend beurteilt.

Sehr wichtig sind die Erkenntnisse bzw. Ausführungen, daß die religiöse Überzeugung vom Sieg des Märtyrers trotz seines Todes (martyr invictus) der Ausgangspunkt der Märtyrerlegende ist, daß in den koptischen Märtyrerlegenden der Topos der Wiederherstellung der völligen leiblichen Integrität des Märtyrers vor seinem endgültigen Zeugentod das zentrale Anliegen des christlichen Ägypters darstellt (und darin ein Fortleben alter ägyptischer Vorstellungen nachweisbar ist), daß die koptische Märtyrerlegende als Kultätiologie zu interpretieren ist und der im Totenkult verwurzelte Märtyrerkult eine Steigerung des Totenkultes darstellt, der in Ägypten immer die zentrale Rolle gespielt hat. Wichtig sind auch die ermittelten Daten der koptischen Märtyrerlegenden: zwischen der 1. Hälfte des 5. Jh.s und 600 (S. 73), die Deutung des Weiterlebens ägyptischer Vorstellungen im koptischen Ägypten (S. 80ff) und die Erörterung der Kanäle, durch die diese Vorstellungen einmündeten (S. 77f).

Daneben wäre eine Fülle von Einzelerkenntnissen, vor allem in den Kap. III und IV, zu nennen, von denen nur einige herausgegriffen werden sollen. Sie ergeben sich z. T. aus dem Vergleich der verschiedenen Versionen der Märtyrerlegenden (Sahidisch-Bohairisch bzw. Griechisch-Koptisch) miteinander (vgl. z. B. S. 110 A. 106f; S. 117, 124). Koptische Texte konnten als Übersetzungen aus dem Griechischen (z. B. S. 127 u. A. 181), als Überarbeitungen griechischer Vorlagen (z. B. S. 131ff) bzw. als Neuschöpfungen (S. 133ff) erkannt werden. Textlücken wurden nach dem Synaxar ergänzt (z. B. S. 124) oder Seiten geordnet und bestimmt (z. B. S. 135). Der Vf. erlag nicht der Versuchung, zu generalisieren: neben dem vorherrschenden Typ der koptischen Legende S. 96ff. (von ihm als ‚Legende des koptischen Konsens' bezeichnet) hat er auch alle Legenden aufgeführt, die von diesem Typ abweichen (S. 138ff.). Die Bezeichnung dieses vorherrschenden Legendentypus in Anlehnung an einen von Zwierzina geprägten Terminus als ‚Legenden vom unzerstörbaren Leben' (S. 148) erscheint gerechtfertigt.

In Kap. IV wird durch den Vergleich der Georg-, Paphnutius- und Anublegende m. E. überzeugend nachgewiesen, wie es zur Ausbildung des vorherrschenden Typus der koptischen Legende kam: der Topos vom „unzerstörbaren Leben", der bereits in den in griechischer Sprache in Ägypten bezeugten Legenden, wenn auch nur vereinzelt, nachweisbar ist (Lokalisierung der Georgslegende in Alexandria S. 155ff) wird wiederholt und gesteigert, weil dieser Topos das zentrale Anliegen auch des christlichen Ägypters war. Hinzukommt die Lokalisierung des Martyriums. Wichtig ist auch die Erkenntnis, daß diese Legenden Kultätiologien und Zeugnisse einer bestimmten Religiosität sind, zu denen noch – typisch für den Orient – unterhaltende Motive hinzukommen.

Das vernichtende Urteil Delehayes über die koptischen Legenden (S. 28) ist somit nicht mehr aufrecht zu erhalten.

Ein Abkürzungs- (S. 185–191) und Literaturverzeichnis (S. 192–205) schließen die Untersuchung ab, ausführliche Indices (S. 207–219) erhöhen den Wert der Arbeit.

Von dem Vf., der hier seine erste Arbeit vorgelegt hat, die sich durch großen Fleiß auszeichnet und eine Fülle neuer Erkenntnisse bringt, wird man noch viel erwarten können. Erfreulich wäre, wenn die vom Vf. genannten weiterführenden Untersuchungen (vgl. S. 93 A. 47; S. 137 A. 234; S. 150 A. 8) von ihm selbst noch durchgeführt werden würden.

Münster Martin Krause

Ritter, Adolf Martin: **Charisma im Verständnis des Joannes Chrysostomos und seiner Zeit.** Ein Beitrag zur Erforschung der griechisch-orientalischen Ekklesiologie in der Frühzeit der Reichskirche. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1972). 232 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd 25) kart. DM 48.–

Die Rolle, welche den Charismen in der Kirche zugeschrieben wird, ist für die Ekklesiologie nicht unerheblich. Als geistgewirkte Gnadengaben haben sie das Leben des Gläubigen im Ursprung geprägt; sie wurden aber im Laufe der Geschichte zusehends an die Peripherie der kirchlichen Gemeinschaft gedrängt bzw. von Ordnungsstrukturen überlagert. Dieser Vorgang ist schon mehrfach Gegenstand historisch-theologischer Untersuchung gewesen; erinnert sei nur an die Arbeiten von M. Lauterburg, F. Grau, H. U. von Balthasar oder G. Hasenhüttl. Das „Charismatische in der Kirche" (K. Rahner) scheint in der Tat ein Objekt des Suchens zu sein; um so dringlicher ist die kritische Prüfung jener Epochen und Zeugnisse, in denen eine Uminterpretation dieses kirchlichen Wesenselementes sichtbar wird.

A. M. Ritter setzt mit seiner Untersuchung, die als Göttinger Habil.schrift eingereicht wurde, an der Wende vom 4. zum 5. Jh. an, einmal deshalb, weil darüber wenig gearbeitet wurde, zum andern, weil in dieser Zeit „die patristische Exegese und Theologie sozusagen in den Vollbesitz ihrer Möglichkeiten gelangte" (S. 16). Auch wenn über die Bedeutung einer Epoche historisch nur schwer Kriterien namhaft zu machen sind, bildet die gleichzeitige Tendenz einer Verrechtlichung des Kirchenwesens doch einen interessanten Kontrapunkt.

Johannes Chrysostomos bildet in seinem umfänglichen exegetischen Werk gute Möglichkeiten, sein Charisma-Verständnis zu eruieren. Ausgehend von den urchristlichen Charismen, die ihm in ihrer Außerordentlichkeit als erloschen gelten, hebt er besonders auf die Gegenwärtigkeit ab, die er in der einen, allen Glaubenden zuteil werdenden Gnade erkennt (S. 40f.). Nicht zuletzt hier erhält die Taufe und die darin gründende Spiritualität für den Christen hohe Bedeutung. Wenn auch die sinnenfälligen Äußerungen des Pneumas vergangen sind, so wird im Glauben eine neue Dimension faßbar, die durchaus im konkreten Leben zum Ausdruck kommt. Entscheidendes Kriterium des so verstandenen Charismas, das sich in sittlichen „Leistungen" oder auch im Amt ausdrücken kann, bleibt, daß „alles zum gemeinsamen Nutzen" geschehe (vgl. 1 Kor 12,7). Gerade durch die Betonung des Dienstcharakters des kirchlichen Amtes wird eine mögliche Spannung zwischen Institution und Charisma ausgeglichen; zu einer Kritik der bestehenden kirchlich-rechtlichen Verhältnisse gelangt er freilich nicht.

In das gleiche theologische Milieu wie Chrysostomos gehört auch Theodor von Mopsuestia, für den Charismen primär als Schmuck der Kirche in der Apostelzeit gelten (S. 130). Die Gegenwärtigkeit der Gnadengabe erblickt auch er in der Taufgnade; insofern gibt es praktisch auch keine Vielfalt der Charismen. Ähnlich wie Chrysostomus versteht auch er das Amt charismatisch.

Eine Eingrenzung der Wirkmacht des Charismas kennt hingegen Theodoret von Kyrrhos nicht. Über das Amt hinaus wirken nach ihm die „apostolischen Charismen" fort, und zwar insbesondere im Vollkommenheitsstreben des Mönchs, das offenbar seinen Sinn in sich selbst trägt. Die Hinordnung der asketischen Lebensweise auf die οἰκοδομή der Kirche steht nicht so sehr im Vordergrund, während das priesterliche Amt gekennzeichnet ist durch seinen Dienstcharakter. Darin unterscheidet sich Theodoret von dem Alexandriner Kyrill, der die Konkretisierung des Charismas im institutionalisierten kirchlichen Amt erblickt.

Die Arbeit Ritters prüft ein weitgestreutes Quellenmaterial auf das Verständnis des Charismas hin und vermag so Zusammenhang und Abstand zur urchristlichen Auffassung zu demonstrieren. Aus der Diskussion mit der bisherigen Forschung ergeben sich profilierte Nuancierungen, die nicht zuletzt zur Klärung des oft undifferenzierten Begriffs Charisma beitragen. Vor allem ist die Klärung des jeweiligen Amtsverständnisses bedeutsam, weil hierdurch das Problem der Institution angesprochen wird; bemerkenswert erscheint dabei Ritters Urteil, daß nach Chrysostomos die Würde des Priestertums den Kultdiener nciht „qualitativ aus der Gesamtheit der Gliedschaft der Kirche" heraushebt (S. 160). Für die frühchristliche Ekklesiologie bietet die Untersuchung einen höchst aufschlußreichen Einblick, und zwar deshalb, weil sie detailliert vorgeht. Die wenigen Druckfehler (z. B. die Seitenüberschriften von S. 53–97) mindern nicht den Wert des Ergebnisses.

München Peter Stockmeier

Scot, Jean: **Commentaire sur l'évangile de Jean.** Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Édouard Jeauneau. Paris: Cerf 1972. 488 S. (Sources Chrétiennes n°180) br. FF 80.–

Nach der 1969 erfolgten Edition der Homilie zum Johannesprolog des Scotus Eriugena (nr. 151 der Reihe) legt E. Jeauneau hier die kritische Neuausgabe und die französische Übersetzung des Johanneskommentars des bedeutenden vorscholastischen Theologen vor. Der Aufbau und die Anlage dieses Werkes sind ähnlich gehalten wie die erstgenannte Edition. Die ausführliche Einleitung (S. 11–92) informiert zunächst über die Frage nach der Authentizität des Kommentars, der anonym und unvollendet überliefert ist (er umfaßt nur die Kapitel 1,11–29; 3,1–4,28a; 6,5–14). Den Argumenten F. Ravaissons († 1900), des Wiederentdeckers des Kommentars folgend und sie ergänzend, begründet J. die Zuweisung an den Iren mit sprachlich-stilistischen wie mit inhaltlich-theologischen Argumenten, die in sich überzeugend sind. Die weiteren Untersuchungen zu den Quellen des Kommentars bei Origenes, in der lateinischen wie in der griechischen Patristik und in der Karolingerzeit, zu seiner literarischen Komposition und seinem Lehrgehalt führen unter sachkundiger Berücksichtigung der bisherigen Forschung in das Verständnis der Eigenart und

Bedeutung dieses exegetischen Werkes ein, in dem die Verwendung des geistigen und des Literalsinnes zu einer eigentümlichen Verbindung führt, die in manchem (wie etwa in der Deutung des Paradieses) modernen Vorstellungen nahekommt. Dabei erfährt die Vertrautheit des Iren als des „ersten Gräzisten der Karolingerzeit" (Cappuyns) mit der griechischen Tradition die entsprechende Hervorhebung. Die Aufnahme und Erörterung der inhaltlichen Fragen ist für die Erkenntnis der theologischen Eigenart des großen Iren bedeutsam, obgleich die Interpretation der einschlägigen Themen (Heilsökonomie, Gotteserkenntnis, Anthropologie) verständlicherweise mehr positiv als kritisch gehalten ist.

Was die Arbeit am Text selbst angeht, so ist dem Herausgeber zuzustimmen, daß die bisherigen Editionen (von Felix Ravaisson [1849] und Joseph Floss [PL 122,297–348]) den Anforderungen einer kritischen Ausgabe nicht genügen, obgleich J. Floss aufgrund eigener Studien schon verschiedenartige Lesarten zum Kommentartext anführte und so einen (allerdings nicht vollständigen) Lesarten-Katalog aufstellte. Die weiterführende Leistung J.s besteht darin, daß er in der allein zur Verfügung stehenden Hs 81 der Bibliothèque municipale von Laon, die Eriugena selbst noch benützte, drei Schichten abhebt: den unkorrigierten Text des Manuskriptes (L), die Korrekturen von der Hand der verschiedenen Schreiber (L^1) und die Verbesserungen wie Zusätze des „reviseur irlandais" (L^2), den schon L. Traube mit überzeugenden Gründen als Scotus Eriugena selbst identifizierte. J. vermerkt in seiner Bearbeitung des unkorrigierten Grundtextes (L) die bereits von Ravaisson, Floss und neueren Bearbeitern (J. Gross, B. Merlette) vorgeschlagenen Verbesserungen, weist aber seine Korrekturen an L^1 aus und nimmt vor allem die „notes irlandaises" (L^2) auf, die er dem Text in Fettdruck einfügt. Über Geist und Intention seiner Arbeit gibt der Satz Aufschluß: „Toutes ces conjectures se présentant comme des hypothèses; le lecteur est libre de leur préférer les lecons du manuscrit, consignées dans l'apparat critique" (S. 84).

Als ein Beispiel für die überlegte Arbeitsweise und die Stringenz des Verfahrens an Stellen, wo trotz L^2 eigene Konjekturen notwendig werden, kann die in c. XXXIII [Jn 1,29] 313 B (S. 190) vorgenommene Änderung des im Zusammenhang über die Wirkung der Erbsünde gebrauchten Ausdrucks „suos effectus" (so L; wofür J. Gross „sui effectus" setzt) in „suus effectus" gelten, wofür J. die Begründung gibt: „Je propose de lire suus, hypothèse plus économique sur le plan de la paléographie" (S. 190, Anm. 3). Daß sich in dem präzise ausgearbeiteten kritischen Apparat gelegentlich einige Fehler finden, wird bei der Subtilität der Materie nicht verwundern: So müßte es S. 282 zur Zeile 72 statt „transmigratio²" transmigratio L^2 heißen. An einigen Stellen ist der beabsichtigte Fettdruck der von L^2 übernommenen Lesarten nicht durchgeführt (so S. 332, Z. 41; S. 344, Z. 28). Neben dem kritischen Apparat verdient auch der reichhaltige Sachapparat Aufmerksamkeit, der die Interpretationen Eriugenas unter Heranziehung sowohl der Quellen als auch der neueren Forschung dem tieferen Verständnis erschließt und (ähnlich wie die am Ende des Bandes angefügten ausführlichen Indices) dazu beitragen kann, daß die ausgezeichnete Edition die theologische Denkergestalt des noch immer aus seiner Umwelt fremd herausragenden Theologen dem heutigen Verstehen näherbringt.

München Leo Scheffczyk

Zerfaß, Rolf: **Der Streit um die Laienpredigt.** Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1974). 400 S. (Untersuchungen zur praktischen Theologie. Hrsg. v. A. Exeler)

Auf der gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer wurde (1973) auch die Frage der Laienpredigt diskutiert. Diese kirchliche und theologische Diskussion hat eine lange Geschichte. Die vorliegende Habil.schrift (der kath.-theol. Fak. der Univ. Münster) hat eine wesentliche Phase dieser Geschichte aus der Zeit nach der gregorianischen Reform bis zum Beginn der Auseinandersetzung zwischen dem Weltklerus und den Mendikantenorden um die Pastoralprivilegien untersucht. Wo hat die Laienpredigt ihren (legitimen) theologischen Ort? Und wo hat der Laienprediger seinen (legitimen) Platz in der Kirche? Diese Fragen sind einst und jetzt umstritten. Und wer diese Diskussion im Pro oder Contra Laienpredigt mitführt, muß sich mit der Untersuchung von Zerfaß beschäftigen.

1. Die „Erben der ersten charismatischen Verkündigungsperiode der gregorianischen Reform" (177), die Waldenser, haben mit der Gründung der Predigergemeinschaft in Lyon 1177/82 diese Bewegung der Laienpredigt im 12. Jh. initiiert. Die zahlreichen jüngsten Untersuchungen über die Waldenser (von G. Gonnet, H. Grundmann, K. V. Selge, Chr. Thouzellier u. a.) haben die ursprüngliche missionarische Idee des früheren Kaufmanns von Lyon, in der Lebensform der Apostel die Heilbotschaft allen zu verkünden, von jedem Verdacht der Häresie freigesprochen. Diese missionarische Idee, das ‚munus praedicationis' an die ‚vita apostolica' zu binden und von der Benefizialstruktur des mittelalterlichen Kirchenamtes frei zu machen, enthielt aber im Keim auch bereits den späteren Konfliktstoff der Auseinandersetzungen mit der römischen Kirche und den (bischöflichen) Ortskirchen (c. 1182–1200). Dieser Streit wurde dann auf allen Ebenen geführt, auf Synoden, von denen besonders jene in Verona (1184) und das IV. Laterankonzil (1215) untersucht werden, – in den Bekenntnisschriften der Waldenser (vor allem im Liber antihaeresis des Durandus von Osca 1186/87) und in den Streitschriften gegen die Waldenser, von denen der Autor nur eine Auswahl berücksichtigen konnte, – in den Lehrschreiben Innozenz III., der in seinen pastoralen Bemühungen um die Waldenser auch einmal von der Seelsorge her gesehen wird, – und am Ende wurde dieser Streit auch auf der „schiefen Ebene" der Gewalt ausgetragen, in den Albingenserkriegen; diese bleiben aber am Rande der Untersuchung liegen (mit Recht!).

In dieser theologischen „Auseinandersetzung" wurden in einem sehr mühsamen Ringen Wesen und Bedeutung der kirchlichen Predigt umschrieben. Die apostolische Predigt ist nicht eine unter vielen anderen Funktionen des kirchlichen Amtes – vielmehr ist umgekehrt das kirchliche Amt eine Stiftung und Setzung der apostolischen Verkündigung. Die ‚missio' des Predigers ist dessen Bindung an die Kirche, die ihrerseits durch die Predigt im Glauben begründet und erneuert wird. Der ‚ordo praedicatorum', der Beruf des Predigers, steht in einer ursprünglichen und urtümlichen Beziehung zum Apostelamt. Die gregorianische Reform und deren Erben, die Waldenser und (franz.) Wanderprediger, die oberitalienischen Eremitengemeinschaften (um Romuald von Ravenna, Petrus Damiani und Johannes Gualberto), die Humiliaten und die Pataria in Mailand, die Hirsauer Prediger, die (weißen) Mönche und Regularkanoniker – haben die Reformkraft der Predigt erkannt und sich zu eigen gemacht. Der Beitrag der frühscholastischen Theologie in den Kloster- und Kathedralschulen des 11. und 12. Jh.s könnte noch ausführlicher gewürdigt werden. Und das inhaltsschwere Kapitel über die apostolische Predigt aus Henri de Lubac's „Exégèse médiévale" (I. Teil, 2. Halbband, Lyon 1959, 668–681) müßte dann fortgeschrieben werden. Zugegeben, daß damit die Grenze zur systematischen bzw. biblischen Theologie überschritten würde, die pastorale und ekklesiale Erneuerung der Predigt in der Geschichte und Gegenwart kann durch eine solche Grenzüberschreitung tiefer begriffen werden.

Das Experiment Laienpredigt bei den Waldensern blieb auf der Strecke. Gründe: Binnenkommunikation und Selbstbefangenheit, mangelnde Organisation und erlahmende Querelen auf ortskirchlicher Ebene. Aber selbst die Rückführung und Rekonziliation einzelner Gruppen von Waldensern in Südfrankreich entbehrt nicht der Größe, und auch die Römische Kirche unter ihrem Bischof, Papst Innozenz III., beweist Größe, sofern sie den Rekonziliierten ihren Lebensraum in der Großkirche einräumte. Aus den „bösen Erfahrungen" dieses ersten Experiments der Laienpredigt band das kirchliche Lehramt die Predigt noch enger an das kirchliche Amt. Gregor IX. radikalisierte das Verbot der Laienpredigt und Raimund von Peñaforte brachte diese Entscheidung bei der Kodifizierung der päpstlichen Rechtsprechung im Ketzerkapitel (des Liber ‚extra') unter. Der Begriff des Laien wird nun mit negativen Bedeutungsgehalten angefüllt: ‚vir saecularis', ‚subditus', ‚illitteratus'.

2. In die unheilvolle Geschichte der waldensischen Bewegung der Laienpredigt stiftete Dominikus Guzman von Caleruega (bis 1207 als Mitarbeiter seines Bischofs Diego von Osma) die neue Predigtbewegung des 13. Jh.s ein, die zunächst auf die „Ketzermission" in Südfrankreich ausgerichtet war. Als klerikale Predigergemeinschaft von S. Romains in Toulouse und als Predigerorden verhalfen Dominikus und seine Predigerbrüder der Idee der ‚praedicatio Jesu Christi' zur weltweiten fruchtbaren Anerkennung. Durch die evangelische Lebensform vom ortskirchlichen ‚officium' und ‚beneficium' befreit und gestützt auf permanente Empfehlungen des Römischen Bischofs trugen sie das Werk der Evangelisation in kurzer Zeit (bis zum Tod des Dominikus 1221) weit in die Länder Mitteleuropas hinein. Die Schwächen der Laien-Predigt-Bewegung der Waldenser fing der Predigerorden auf: Wille zur Kommunikation und Integration auf ortskirchlicher Ebene, Befähigung zur Predigt durch intensives Studium der Theologie, Organisation durch das Generalkapitel (erstmals 1220 in Bologna).

Franziskus von Assisi gab der Laienpredigt seiner Brüdergemeinde dadurch eine spezielle Note, daß er die Lebensform und Predigt der Minderbrüder unter den biblischen Gedanken der Buße und Umkehr firmierte. Diese Bußpredigt sollte nach dem ursprünglichen Willen des Ordensstifters existentielle Weisung und Ermahnung sein (‚exhortatio' im Unterschied zur ‚praedicatio'), die weder ein gelehrtes Studium voraussetzt, noch mit der Predigt der Pfarrseelsorger konkurriert. Der Unterschied zwischen Laien und Klerikern sollte schon deshalb keine Bedeutung erlangen, weil die Brüderlichkeit die Grundidee der äußeren und inneren Verfassung des Ordens sein sollte. Diese Gemeinschaft der Fratres Minores war vom Ursprung her in der glücklichen Lage, nach allen Seiten hin offen zu sein. Der 2. Orden (für die Frauen) und die Drittordensbewegung sind ein Zeichen und Zeugnis dieser Freiheit. – Die ursprüngliche Zielsetzung ließ sich nicht durchhalten: die brüder-

liche Weisung zur Buße mußte (allein schon von der Hl. Schrift her) den Charakter der Predigt gewinnen; diese forderte das Studium und provozierte den Einspruch des Weltklerus; überdies gewannen die Kleriker mehr und mehr Einfluß im Orden. Das Laienpredigtverbot Papst Gregors IX. (1228/34) hat nachweislich im Orden keinen Widerstand mehr gefunden. Und je mehr sich die beiden Mendikantenorden auch der Tertiarenbewegung des 13. Jh.s annahmen, ging auch dort die Verantwortung der Laien zurück.

Die weitere Geschichte der Mendikantenpredigt gehört streng genommen nicht mehr zum Thema „Laienpredigt". Der langwierige Streit zwischen den Bettelorden und dem Weltklerus über das den Mendikanten durch die Päpste eingeräumte Pastoralstatut und also auch über deren freie Predigt- und Bußvollmacht hat zwar den theologischen Blick für das Unterscheidende der (sakramentalen) Vollmacht und (kirchlichen) Beauftragung geschärft – die begriffliche Unterscheidung zwischen ‚potestas', ‚licentia' und ‚iurisdictio' ließ allerdings noch geraume Zeit auf sich warten! – die einseitige Betrachtung der Predigt als eines hierarchischen Aktes verdeckte aber zugleich den Blick für die unterschiedlichen Formen und Funktionen der Verkündigung des Wortes Gottes in der Kirche. Den nicht unbedeutenden Unterschied zwischen einer Verkündigung (der Mendikanten), welche der Evangelisation der Heiden, Abständigen, Unwissenden usw. dient, und der Predigt der Pfarrseelsorger der Gemeinde, – ein Unterschied, den Duns Scotus (bzw. Ps.-Duns) in seiner Schrift *De perfectione* entwickelte, berücksichtigte die Untersuchung nicht mehr. Sie kommt am Ende ohnehin etwas großspurig voran!

Nach einer kurzen Zusammenfassung der historischen Ergebnisse sucht Vf. diese für die gegenwärtige Diskussion über die Laienpredigt fruchtbar zu machen: Die Verkündigung ist eine zentrale Lebensfunktion der Kirche und in sich ebenso differenziert wie das Leben, das vom lebendigen Wort begründet wird. Das Laienpredigtverbot der Kirche kam dazwischen; es hatte präservatorische Funktion gegen die Sektenbildung und Privatkommunikation. Die Kirche kann grundsätzlich jeden getauften und gefirmten, aktiven Christen für den Dienst am Wort des Glaubens zurüsten und beauftragen, unbeschadet der Tatsache, daß die Ordination in jedem Falle auch Beauftragung zur Verkündigung ist. Die apostolische Überlieferung ist der vorgegebene, einende und sammelnde Grund jedweden kerygmatischen Dienstes in der Kirche, die auch für das charismatische Wort Raum haben muß. Das charismatische Wort ist an die apostolische Lebensform gebunden und durch sie ausgewiesen.

Die Arbeit hat eine Fülle von Primärtexten und Untersuchungen in kritisch-wägender Auslegung verwertet und einen bleibenden Beitrag zum Verständnis der mittelalterlichen Laienpredigt (und besonders auch der „Ketzerpredigt") geleistet. Die notwendige theologische Beschreibung des Ortes der Verkündigung des Bischofs, der Presbyter und Gemeindeglieder heute muß diese Geschichte kennen!

Corrigenda:
S. 37 Anm. 99 obs e q uium; S. 45 Anm. 138, S. 53 Anm. 170 (und anderswo) fehlen Anführungszeichen bei Zitaten; S. 52 Anm. 162 usurp a nt (vgl. Denz. 770); S. 47 Z. 10 v. o. und S. 203 Anm. 729 articul i; S. 187 Anm. 686 Honorius von A u t u n wird an anderen Stellen (s. Index) richtig Honorius A u g u s t o d u n e n s i s genannt.

Bochum Ludwig Hödl

Busa, Roberto SJ: **Sancti Thomae Aquinatis operum omnium indices et concordantiae.** – Stuttgart: Frommann – Holzboog (1973). 45 S.

Aus dem Titel geht nicht hervor, daß es sich im Grunde nur um einen Verlagsprospekt handelt. Die Bedeutung des damit angekündigten Unternehmens mag jedoch an dieser Stelle einen Hinweis rechtfertigen. R. Busa SJ, Prof. an der Philosoph. Fakultät „Aloisianum" in Gallarate (Oberitalien), hat sich schon seit 1946 mit dem Plan befaßt, einen vollständigen Index der Werke des Thomas von Aquin zu erstellen. Zu diesem Zweck setzte er sich schon früh mit der Gesellschaft IBM (International Business Machines) in Verbindung, die mit der elektronischen Datenverarbeitung die entscheidende technische Hilfe leisten konnte. Der Umfang des so in jahrzehntelanger Arbeit in die Wege geleiteten Werkes wird beträchtlich sein. In einer ersten Serie sollen etwa 10 Bände Indices und ca. 26 Bände Konkordanz der als authentisch angesehenen 118 Schriften des hl. Thomas erscheinen. Während die Indices rein alphabetische Listen sind, die in der Sprache der modernen Elektronik über jedes bei Thomas vorkommende Wort, ja jede einzelne Form, sei sie auch nur eine unbedeutende Abkürzung wie e t c., statistische Auskunft geben, sind die 26 Bände der (Haupt-)Konkordanz für den technischen Laien offensichtlich leichter zugänglich. Sie verzeichnen sämtliche Substantive und Verben der thomasischen Werke in ihrem Kontext.

Die Darstellungsweise der Broschüre (in Latein, Italienisch, Französisch, Englisch und Deutsch) ist für den Benutzerkreis, der normalerweise in Frage kommt, Mediävisten, Theologen, Philologen, viel zu technisch. Deshalb greift man dankbar zu dem lesbareren Bericht – allerdings ohne Specimina – von F. R u s s o, L'Index Thomisticus = RechSR 61 (1973) 361–369. Eine ausführliche Würdigung des Unternehmens kann erst nach Erscheinen der ersten Bände geschehen.

Gerleve Pius Engelbert O. S. B.

Schröder, Brigitte: **Mainfränkische Klosterheraldik.** Die wappenführenden Mönchsklöster und Chorherrenstifte im alten Bistum Würzburg. – Würzburg: Schöningh 1971. XII, 242 S. und 26 Tafeln. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, Bd 24) br. DM 35.–

Die vorliegende Arbeit wurde von der Phil. Fak. Würzburg 1970 als Diss. angenommen.

Die Grenzen des zu bearbeitenden Raumes entsprechen der Ausdehnung des alten Bistums Würzburg. Unter den dem ehemaligen Bistum zugehörigen Klöstern fallen hinsichtlich ihrer heraldischen Auswertbarkeit von vornherein diejenigen weg, die im 16. Jh. aufgelöst wurden, da diese keine wirklichen Wappen ausgebildet haben konnten. Weiterhin werden die Klöster der Bettel- und Ritterorden ausgeklammert, da diese zwar ein allgemeines Ordenswappen, jedoch kein eigenes Klosterwappen kennen.

„Als repräsentativ für die Klosterheraldik des Würzburger Bistums bieten sich demnach die bis zur Säkularisierung bestehenden Männerklöster der Orden der Benediktiner und Cisterzienser, der Augustinerchorherren und Prämonstratenser an. Weiterhin sind es die Ritter- und Kollegiatstifte, und schließlich sollen auch die weder bei Siebmacher berücksichtigten noch für den altbayerischen Raum untersuchten Wappen der Kartausen bearbeitet werden" (4).

Damit hat Sch. den Rahmen ihrer Arbeit abgesteckt. Die vorliegende Untersuchung erscheint um so wertvoller, wenn man bedenkt, daß die einzige Zusammenstellung der Wappen der Abteien und Propsteien des Bistums Würzburg bislang nur auf dem Wappenkalender der Abteien und Propsteien des Bistums zu finden war.

Der erste große Abschnitt behandelt die B e n e d i k t i n e r-Abteien: Amorbach, Banz, Münsterschwarzach, Neustadt/Main, Theres, Würzburg/St. Jakob und Würzburg/St. Stephan. Methodisch geht Sch. so vor, daß sie zunächst das Wappen beschreibt, dann kurz die Klostergeschichte bringt, um so den Entwicklungsweg des Wappen nachvollziehen zu können. Sie gelangt dann zu einer gültigen Interpretation des Wappens. Ein Beispiel soll dies verdeutlichen:

„Die Abtei Theres nahm im Jahre 1718 einen Wappenwechsel vor. Das älteste Wappen zeigt sich zuletzt als Doppelschildwappen: Im vorderen Schild aus einem dreifüßigen Ölkessel wachsend eine unbekleidete nimbierte Jünglingsfigur, im zweiten Schild das persönliche Wappen des Abtes. Das neue Wappen besteht in seiner letzten bezeugten Vollform aus einem Dreischildwappen: Rechts oben auf Blau ein goldener Adler, links oben auf zehnfach von Schwarz und Gold geteiltem Feld ein schrägrechter grüner Rautenkranz, unten das persönliche Wappen des Abtes" (59).

Theres ist das einzige Kloster im alten Würzburger Diözesanbereich, das statt einer Wappenehrung die Ablösung eines alten durch ein völlig neues Wappen beschließt und vornimmt und darüber eine genaue chronikalische Notiz hinterläßt (60). An der exakten Interpretation der Wappen gelingt es Sch., nochmals den Werdegang einer Abtei aufzurollen und einen interessanten Einblick in Denken und Handeln von Menschen zu gewähren.

Der zweite Abschnitt der Arbeit behandelt die C i s t e r z i e n s e r-Abteien, und zwar Bildhausen, Bronnbach, Ebrach, Schöntal. Hinsichtlich der Methode gilt hier das gleiche, was bereits zu den Benediktiner-Abteien gesagt wurde.

Kloster Schöntals Wappengeschichte bietet ein besonderes Ereignis, denn Schöntal ist die einzige klösterliche Institution des Würzburger Bistums, der jemals ein kaiserlicher Wappenbrief ausgestellt wurde. Die kaiserliche Wappenverleihung erfolgte 1491.

Der dritte Abschnitt behandelt die K a r t h a u s e n: Astheim, Grünau, Ilmbach, Tückelhausen und Würzburg/Engelgarten.

Von den R i t t e r- u n d K o l l e g i a t s t i f t e n werden untersucht: Komburg, Würzburg/St. Burkard, Würzburg/Stift Haug und Würzburg/Neumünster.

Ferner widmet sich Sch. den A u g u s t i n e r-C h o r h e r r e n s t i f t e n Heidenfeld und Triefenstein sowie den Prämonstratenser-Klöstern Oberzell mit Gerlachsheim.

Sch. ist es hervorragend gelungen aufzuzeigen, daß jedes der behandelten fränkischen Klosterwappen sehr individuelle Züge

und eine individuelle Geschichte aufweist. Sie hat es verstanden, die Wappen zum Sprechen zu bringen.

Ihr ist zuzustimmen, wenn sie sagt, daß die Zahl der Beispiele, „der Varianten und Motive groß genug ist, um sie als exemplarisch ansprechen zu dürfen oder wenigstens als geschlossenen Bestand vorzulegen, dem andere Räume Vergleiche oder Ergänzungen hinzufügen können" (233).

In einem Bildteil, auf 16 Tafeln werden die inzelnen Wappen abgebildet.

Die Arbeit stellt nicht nur einen sehr guten Beitrag zur Mainfränkischen Klosterheraldik dar, sondern auch einen Beitrag zur mainfränkischen Klostergeschichte.

Münster (Westf.) Klaus Wittstadt

Frank, Barbara: **Das Erfurter Peterskloster im 15. Jahrhundert.** Studien zur Geschichte der Klosterreform und der Bursfelder Union. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. 465 S., 3 Abb., 2 Karten (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 34. Studien zur Germania Sacra 11) br. DM 75.–

Die Arbeit von B. Frank (phil. Diss. Göttingen 1969) ist eine sehr willkommene, sorgfältige Untersuchung einer der wichtigsten Abteien der Bursfelder Benediktinerkongregation im 15. Jh. An einem bedeutenden Einzelbeispiel wird der Übergang von einem unreformierten norddeutschen Benediktinerkonvent zur Bursfelder Observanz überzeugend dargestellt.

Das Kloster, das keineswegs in miserablem Zustand war, zählte damals 25 Mönche. Allerdings führte der Abt ein ziemlich aufwendiges Leben in einem Gebäude außerhalb der Klausur. Die Unsitte des Peculiums (Eigenbesitz), von der Regula Benedicti (c. 33) so leidenschaftlich abgelehnt, war, wie anderswo auch, nicht nur de facto seit langem eingerissen, sondern durch verschiedene Maßnahmen legalisiert (z. B. Präsenzgelder für die Teilnahme an Memorien und Festgottesdiensten); der Chorbesuch ließ zu wünschen übrig.

Der Anstoß zu einer Reform kam vom zuständigen Mainzer Erzbischof Dietrich von Erbach, der die Abtei 1440 kennengelernt hatte; aber auch Stadt und Universität Erfurt zeigten sich an einer Reform der Petersabtei interessiert. Das Ergebnis einer vom Erzbischof angeordneten Visitation war die Suspension des bisherigen Abtes von seinem Amt (1447) und die Übernahme der Leitung durch den Abt von Bursfeld (die Vf. gebraucht stets die heute übliche Form des Ortsnamens: Bursfelde), Johannes Hagen, als Administrator. Noch im Jan. 1447 kamen die ersten Bursfelder Mönche als Reformgruppe nach Erfurt. Im alten Konvent gab es begreifliche Widerstände: mehrere Konventualen verließen nach und nach das Kloster. Nach dem Tode des früheren Abtes (1451) wählten die 16 reformierten Mönche (so S. 37, dagegen heißt es S. 46: 14) den bisherigen Prior Christian Kleingarn zum neuen Abt; er hat den Aufstieg des Petersklosters in die Wege geleitet, wenn auch die eigentliche Blütezeit des Klosters in die Amtsperiode seines Nachfolgers Gunther von Nordhausen (1458–1500) fällt.

Man muß der Vf. dankbar sein, daß sie sich viel Mühe gegeben hat, ein möglichst genaues Bild gerade des innerklösterlichen Lebens im reformierten St. Peter zu zeichnen.

Dabei hat sie mit Erfolg auch die Bräuche anderer zeitgenössischer Benediktinerreformen, vor allem die der italienischen Kongregation von St. Justina, zum Vergleich herangezogen. Der Eindruck, den man schon seit den Forschungen von Paulus Volk O. S. B. von der Spiritualität der Bursfelder gewonnen hatte, wird durch die detaillierte Unterschung des Erfurter Beispiels erhärtet: die Bursfelder Observanz strebte zwar eine möglichst wörtliche Beobachtung der Regula Benedicti an (wie übrigens alle Reformverbände), konnte und wollte allerdings nicht die hochmittelalterliche Entwicklung überspringen. So blieb z. B. das übermäßig ausgedehnte Offizium (mit mitternächtlichen Vigilien) im Prinzip unangetastet, wenn man sich auch der Problematik der Zusatzoffizien bewußt war und sie zu reduzieren suchte. Das private Frömmigkeitsleben der (streng kontemplativen) Mönche war stark beeinflußt von der Devotio moderna, vor allem jedoch von den Kartäusern, deren Spiritualität von den Bursfeldern als besonders vorbildlich empfunden wurde (119). Für eigentlich intellektuelle Interessen blieb dagegen wenig Raum. Einzig die (Kloster-)Geschichtsschreibung erfreute sich der Ermutigung durch Abt Gunther, der 1481 sogar einen entsprechenden Traktat an die Äbte der Union richtete (abgedruckt S. 382–387). Diesem Anstoß verdanken wir immerhin das anschaulich geschriebene Chronicon ecclesiasticum des Erfurter Mönches Nikolaus (Bottenbach) von Siegen (entstanden 1494/95).

Das Erfurter Peterskloster war in der zweiten Hälfte des 15. Jhs. das vielleicht bedeutendste Kloster der Bursfelder Kongregation. Bis zum Ende des Jhs. tagte dort nicht weniger als zwanzigmal das Generalkapitel der Union. Als man die Kongregation wegen der großen Zahl der Klöster in übersichtlichere Verwaltungseinheiten aufteilen mußte, wurde Erfurt Mittelpunkt des sächsisch-thüringischen Kreises. Es ist daher nicht verwunderlich, daß St. Peter in Erfurt an der Reform von allein 33 Mönchsklöstern beteiligt war, und dies unter größten eigenen personellen Opfern, zählte doch die Abtei damals im Durchschnitt nur etwa 35 Professen.

Der Materialreichtum der Arbeit von F. kann hier nur angedeutet werden. Im Anhang findet man genaue biographische und statistische Angaben (z. B. ein Verzeichnis sämtlicher Klosterangehörigen für den Zeitraum von 1391–1501), ferner eine Sammlung von Urkunden, Statuten und anderen Texten aus dem Erfurter Kloster, darunter die *Carta reformationis*, der „wohl früheste bisher bekannt gewordene Statutenentwurf Bursfelder Observanz" (79).

Hin und wieder sind der Vf. kleinere Versehen unterlaufen. Es ist zumindest mißverständlich, wenn sie S. 97 schreibt, daß das Zeichen zur Arbeit durch „Glockengeläut" gegeben wurde. Es handelt sich vielmehr um das Anschlagen der kleinen Konventglocke *(nola)*, die noch in heutigen Benediktinerabteien üblich ist. S. 110 muß es nach der scholastischen Terminologie *opus operantis*, nicht *opus operans* heißen. In den S. 147 zitierten Bestimmungen über die Totenmessen ist nicht von einem zweiten und dritten Psalm in der Messe die Rede, sondern von der zweiten und dritten Oration (*collecta*), die bis zur jüngsten Liturgiereform häufig als Kommemorationen an die eigentliche Tagesoration angeschlossen wurden. Auch haben sich die Mönche nicht an bestimmten Tagen geißeln lassen, sondern selbst gegeißelt; dies bedeutet nämlich der lateinische Ausdruck *disciplinam accipiant* (zu deutsch in der „Mönchssprache": „die Disziplin nehmen").

In der Edition der *Carta reformationis* ist mir S. 369[7] eine Konjektur aufgefallen, die nicht berechtigt ist. Das *que* (= *quae*) der Vorlage kann so bleiben; es bezieht sich auf die Prim (*prima*), die zeitig gehalten werden soll, um den Brüdern genügend Zeit zur Lesung zu lassen.

Gerleve Pius Engelbert OSB

Hentze, Willi: **Kirche und kirchliche Einheit bei Desiderius Erasmus von Rotterdam.** – Paderborn: Bonifacius-Druckerei (1974). 236 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd 34) Lw. DM 26.–

Die vorliegende Diss. wurde an der Gregoriana in Rom betreut. Wenn sich der Leser erinnert, daß der hl. Ignatius nach dem Zeugnis seines ersten Biographen den Mitgliedern der Gesellschaft die Lektüre des Erasmus verbot, so kann er sich über die kritische Offenheit freuen, mit der hier der Einheits- und Vermittlungstheologe der Reformationszeit studiert wird. In seiner grundsätzlichen Wertung des Erasmus ist Vf. Rudolf Padberg verpflichtet.

Nach den Untersuchungen von G. Gebhardt und J. B. Payne (nebst einigen angelsächsischen und französischen kürzeren Umfangs) erfüllt das Thema in mehrfacher Hinsicht ein wichtiges Desiderat. Zunächst geht es wohl um die Erschließung zu Unrecht verdrängter katholischer Lehrtraditionen. Vf. will dabei seinen „auctor" sicherlich nicht überfordern, wenn auch jeder Freund des Erasmus versucht ist zu fragen, was etwa die konziliare Theologie der Gegenwart an Neuem gebracht hat, das wesentlich über die Konzeptionen des Erasmus hinausginge. Dazu ist die „Kirchlichkeit" des Erasmus ein springender Punkt, der den Historiker im Hinblick auf das gesamte Reformationsgeschehen interessiert, ein Punkt, der grundsätzliche Bedeutung gewinnt, wenn wir die vom Vf. zitierte und schon im Zeitalter des Modernismus gestellte Frage wiederholen: „Haben wir uns des Erasmus zu schämen?"

Die Diss. wird den Historiker wie den Systematiker insofern in gleicher Weise bereichern, als hier ein breites Spektrum von Texten mit erstaunlichem Fleiß erschlossen wird. Jeder, der einmal mit der Leidener Ausgabe gearbeitet hat, wird diese Leistung zu würdigen wissen.

Was als Vorzug der Arbeit gesehen werden darf, wird aber auch zu ihrer methodischen Gefahr. Das Gewicht der Argumentation leidet, wo auf Grund der Fülle disparater „loci" die Kraft für die Einzelinterpretation nicht mehr gefunden wird. Auch die säuberlichste Systematik kann dann Analyse und Reflexion nicht ersetzen. Vf. ist sich zwar dieser methodischen Gefahr bewußt, entgeht ihr aber ebensowenig wie E.-W. Kohls mit seiner angesehenen Arbeit. Er meint S. 17f. die Skylla der hist.-kritischen Methode meiden zu müssen (weil er mit dem Erasmusbild der Historiker nicht einverstanden ist), nähert sich dabei jedoch, ohne es recht zu wollen, der Charybdis einer eigentlich unerasmischen Systematik. Das gilt vor allem für den ersten Teil der Arbeit. Kapitalüberschriften, die einer modernen Ekklesiologie entnom-

men sind, mögen den Systematiker erfreuen, sie geben jedoch schon optisch den dann angeführten Belegstellen ein Gewicht, das sie im Kontext nicht besitzen. Vielleicht wäre ein Verzicht auf eine Erasmische Ekklesiologie in gewisser Vollständigkeit ein Gewinn gewesen. Der zweite Hauptteil der Arbeit scheint hier den adäquateren Weg zu gehen, wo die Erasmische Konzeption der „concordia", der „pax" und des „consensus" Kristallisationskern theologischer Erörterung wird.

Die Schwierigkeit darf an Beispielen erläutert werden.

S. 45ff zitiert H. in extenso unter dem Titel „Die Kirche als Volk Gottes" (übrigens in Übersetzung) die bekannte Stelle aus der (nicht „dem") Methodus, Ausgabe Welzig III, S. 59: „Christus hat auf Erden ein neues Volk eingesetzt, das gänzlich vom Himmel abhängig ist, etc." Es folgt dann ein Tugendkatalog nach Art der Bergpredigt, sozusagen eine Quintessenz des Evangeliums. Der Zusammenhang macht nun deutlich, daß es Erasmus hier gar nicht um eine ekklesiologische Frage, sondern um ein hermeneutisches Problem geht: nämlich die Erarbeitung von „scopi", Kurzformeln, unabdingbare Essentials für die Erstellung des Glaubens-Konsensus.

S. 124ff übernimmt Vf., etwas undifferenziert, wie mir scheint, das Urteil u. a. von G. Gebhardt, daß Erasmus dem Papst die Infallibilität abspräche. Dabei gilt eine Stelle aus der „Ratio verae theologiae", Ausgabe Welzig, III, S. 206ff als Beleg: „... Sunt enim, qui corpus universum ecclesiae in unum contrahunt Romanum pontificem, quem unum negant errare posse, quoties de moribus aut fide pronuntiat, etc." Aus dem Zusammenhang dieser Stelle zeigt sich, daß Erasmus die Lehrmeinung einer exklusiven Infallibilität ablehnt, wie sie nicht einmal das „ex sese, non ex consensu ecclesiae" des Vaticanum I aussprechen wollte. (Vgl. den offiziellen Kommentar des damaligen Bischofs von Brixen.) Erasmus fügt kennzeichnenderweise in einer Ausgabe von 1520 (Ausgabe H. Holborn, S. 206) das zweite „unum" ein: von dem manche „allein" (ausschließlich) behaupteten, er könne nicht irren. Vf. fällt hier wie an manch anderer Stelle auch zu dezidierte Urteile, die der Kompliziertheit des Sachverhalts jedoch nicht ganz gerecht werden. Vielleicht ist es aber zu viel verlangt, schon bei einer Doktorarbeit dieses Maß an Ausgeglichenheit zu verlangen. Das gilt wohl auch über abschließende Urteile, wo Vf. (S. 127) über Ehrenprimat und Historizität des römischen Primats zu sprechen kommt. Man sollte eher das Problembewußtsein loben, das Erasmus auf Grund seiner Väterkenntnis damals schon in diesem Zusammenhang besaß.

Im übrigen scheint mir spekulativ noch viel mehr in der Kirchenkonzeption des Erasmus zu stecken, als es in der Arbeit zur Geltung kommt. Nicht so sehr, was die Kirchenmetaphern anlangt. Das wird wohl unerheblich sein. Ob „Leib Christi" oder „Volk Gottes", da will Erasmus die biblischen Vorstellungen referieren, aber kaum theologisch reflektieren. Wo es jedoch um die „regula" der rechten Auslegung im Insgesamt der kirchlichen Tradition geht, da spekuliert er sehr wohl auf seine Art. Wenn bei ihm das kirchliche Amt (übrigens auch bei Morus), besonders aber auch das Papstamt eine Friedensfunktion hat, so ist das für ihn eine Angelegenheit der Wahrheit. Denn die Friedlosigkeit verfälscht nach seiner Meinung die Wahrheit. Von daher müßte die Frage Julius II. (119) interpretiert werden.

Das Kapitel S. 25ff „Vom Sichtbaren zum Unsichtbaren" erscheint mir sehr wichtig. Was den sog. Spiritualismus des Erasmus anlangt, hätten die Spätwerke gegenüber dem frühen Enchiridion besser Auskunft gegeben. „Fleisch" und „Geist" sind für Erasmus ein sprachphilosophisches Problem. Für ihn sind Formulierungen, Lehrmeinungen, Zeremonien und Institutionen, auch die konkrete Kirche der Renaissance-Päpste eine Art Bild und Gleichnis, die es jeweils reformerisch nach der „summa parabolae" zu befragen gilt, nach dem eigentlichen Sinn, der ursprünglichen Funktion und dem intendierten Wesen. Der Dualismus zwischen „fleischlicher" und „geistiger" Kirche liegt ihm nicht. Er fragt sich nur jeweils nach dem Grad, in dem ihm seine „philosophia Christiana" verwirklicht scheint.

Es wäre in der Arbeit noch manches zu ergänzen gewesen, etwa den ganzen Fragenkomplex Kirche und Kreuz („innocentia"), den man zunächst bei Erasmus nicht vermutet. Es wäre jedoch Beckmesserei, hier weiter zu fahren, sind es doch nicht die schlechtesten Früchte, an denen die Wespen nagen.

Regensburg Gerhard B. Winkler

Klemm, Hans Gunther: **Das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter.** Grundzüge der Auslegung im 16./17. Jahrhundert. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1973. 184 S. (BWANT, 6. Folge, Heft 3, der ganzen Sammlung Heft 103) kart. DM 36.–

Die Arbeit ist Teilveröffentlichung der Erlanger Diss. des Vf. (1967), die wohl seinerzeit durch das ebenfalls 1967 erschienene Buch von W. Monselewski, Der Barmherzige Samariter, teilweise überholt worden ist. Die nunmehr von Klemm vorgelegte Studie ist eine wertvolle und notwendige Ergänzung zu Monselewskis Arbeit.

Es ist die Absicht des Vf., eine für das NT und die gesamte christliche Tradition so zentrale Stelle wie das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25–37) auf ihrem „Weg in die Neuzeit" zu verfolgen. Ausgehend von der altkirchlichen und mittelalterlichen Auslegung des Gleichnisses werden dann die Hauptrichtungen der Exegese des 16. Jh.s behandelt, und zwar die humanistische, die reformatorisch-lutherische, die vermittelnde reformatorisch-humanistische, die durch die Beschäftigung mit antiken Texten geprägte historisch-poetologische und schließlich die römisch-katholische Auslegungsrichtung. Drei Strömungen verfolgt K. noch weiter, bis etwa zur Mitte des 17. Jh.s: die durch Calvin bestimmte antiallegorisch-ethische Linie, die nachlutherische Neo-Allegorese und die römisch-katholische Exegese. Neben den großen Auslegern Erasmus, Luther, Melanchthon, Calvin, Grotius, denen natürlich das Hauptinteresse der Untersuchung gilt, erfahren auch die zahlreichen Kleinmeister eine ausgiebige sachliche Würdigung.

Besondere Aufmerksamkeit verdient der große Abschnitt über Luthers Auslegung von Lk 10, 25ff (38–57).

Mit Recht betont K., daß die stark allegorisierende und kirchenpolitisch aktualisierende Deutung des Wittenberger Reformators ganz von seinen dogmatischen Voraussetzungen her bestimmt ist – was übrigens für Luthers gesamte Synoptiker-Exegese, und gerade für sie, gilt. Seine durch Paulus und Augustinus bestimmte, gegen jede Art von Synergismus und Werkgerechtigkeit allergische theologische Grundhaltung hat Luther daran gehindert, den existenzialen, für alle Zeiten gültigen Kern des Gleichnisses zu erfassen. Sein bewußtes Festhalten an der Allegorese zeigt einmal mehr, wie sehr er im konkreten Fall fähig war, seinen Christus auch gegen den Wortlaut der Schrift durchzusetzen. „Daß nicht nur der Überfallene, sondern auch der Samariter ein Mensch ist, daß also für beide – falls man hier einmal von den Räubern und den Tempelklerikern absehen will – gewisse positive Voraussetzungen gelten müßten, die sie gemeinsam wenigstens als menschliche Möglichkeit besitzen, darüber hat Luther sicher nachgedacht, aber es hat ihn nicht dazu veranlaßt, seine Allegorese grundsätzlich aufzugeben. Man möchte fast meinen, daß es gerade solche Erwägungen sind, die das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter in den Augen Luthers nur als Allegorie möglich machen. Hat man erst den von Jesus als Exempel hingestellten Samariter seines theologischen Kostüms entledigt, so steht er ja als Mensch vor uns, und niemand kann mehr behaupten, daß der Mensch nach Jesu Ansicht nicht auch etwas vermöchte, was vor Gott irgendwie anerkannt wird" (42–43).

Obwohl der Vf. also nachdrücklich auf die Grenzen Luthers hinweist, so versucht er anderseits doch, Luthers Verdienst an der Relativierung der allegorischen Auslegung hervorzuheben, die dann später zur völligen Ausschaltung aller textfremden Momente führe (55). Ein solcher Rettungsversuch würde besser unterbleiben. Von der Entwicklung der biblischen Exegese und Theologie in der Neuzeit her gesehen hat nicht nur das Schriftverständnis von Luthers Epigonen (175), sondern auch sein eigenes eher verzögernd gewirkt – womit die Bedeutung Luthers als Theologe und Reformator der Kirche in keiner Weise geschmälert werden soll. Letzteres wird um so deutlicher, wenn man dagegen hält, mit welcher Entschlossenheit nicht nur Humanisten wie Erasmus und der große Grotius, sondern auch an den Texten der Antike geschulte Reformatoren, wie Melanchthon und Calvin, auf die Hauptsache des Gleichnisses losgehen. Besonders eindrucksvoll ist Melanchthons feine Erklärung des verbums σπλαγχνίζεσθαι (91f), wie überhaupt seine Detailexegese, in der er sich als vollkommener Schüler des Erasmus erweist und die unter den älteren Exegeten nur noch von Grotius übertroffen wird.

Auf die nicht zu unterschätzende Bedeutung dieses großen Niederländers auf dem Wege der Bibel in die Neuzeit an Hand eines besonders ergiebigen Beispiels hingewiesen zu haben, darin liegt eines der Verdienste dieser Arbeit. Von seinen eigenen theologischen Voraussetzungen her wertet K. allerdings letztlich (so wie er Luther positiv wertet) Grotius negativ, und das vor allem wegen der Rolle, die das Naturrecht in dessen Auslegung spielt. „Doch das Skandalon heißt nicht ‚Grotius Papista', sondern das Gleichnis selbst ist ein Ärgernis, darum wollte bereits Luther ausgerechnet hier keinen Verzicht auf die Allegorese leisten, darum entwickelte Erasmus, nachdem er im griech. σπλαγχνίζεσθαι die ‚innere Bewegung eines unverdorbenen und reinen Herzens' entdeckt hat, auch noch einen Geheimsinn, darum sicherten sich Melanchthon und Calvin so betont hamartiologisch oder theozentrisch ab." (140).

Die Untersuchung von K. ist nicht nur ein wertvoller Beitrag zur biblischen Auslegungsgeschichte, sondern darüber hinaus zur christlichen Geistes- und Theologiegeschichte. Es wäre zu wünschen, daß der Vf. bald mit der gleichen, unmittelbar an den Quel-

len selbst orientierten, methodischen Akribie den weiteren Weg des Samaritergleichnisses in die moderne Zeit verfolgen würde. Daß er dazu fähig ist, beweisen sowohl das vorliegende Werk wie auch seine übrigen Veröffentlichungen.

Würzburg Helmut Feld

Weber, Leo SDB: **Veit Adam von Gepeckh, Fürstbischof von Freising 1618 bis 1651.** – München: Seitz u. Höfling 1972. 656 S., 1. Abb. (Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte, Bd 3/4) kart. DM 39.80

Daß Kirchengeschichte mehr ist als eine Reihung von Papst- und Bischofsviten, ist keine Frage, aber trotzdem kommt der Historiker ohne die eingehende Kenntnis des biographischen Elements keinesfalls aus. Die Erforschung des politisch-kirchlichen Wirkens bayerischer Kirchenfürsten, wie sie G. Schwaiger mit seiner Schule schon vor Jahren in Angriff nahm, ist deshalb sehr zu begrüßen, zu begrüßen ist auch die Fragestellung, die nicht einseitig Persönlichkeit und Leistung allein zur Untersuchung stellt, damit also staatliche und kirchliche Verwaltung, religiöse Führung, die Rolle in der Politik, sondern die auch auf ein allgemeines Bild der Diözese gerichtet ist, jedenfalls soweit es das kirchliche Leben und die kulturelle Bedeutung angeht. Daß bei einer kirchengeschichtlichen Arbeit die Analyse der staatlich-gesellschaftlichen Struktur zurücktritt, wird man verstehen, jedoch nicht ohne Bedauern; wer sich durch die zu bewältigenden Aktenberge hindurchgearbeitet hat, sollte festhalten, was ihm begegnet, denn wer wird sich diese Mühe noch einmal machen können? Allerdings sollten ihm entsprechende Methoden zu eigen, entsprechende Gesichtspunkte vertraut sein.

Die Darstellung von Leben und Wirken des Freisinger Fürstbischofs Veit Adam v. Gepeckh, die W., auf einer imponierenden Quellenbasis fußend, vorlegt, erfüllt viele der an eine solche Arbeit zu stellenden Forderungen, auch wenn der Schwerpunkt eindeutig im Biographischen liegt, d. h. beim persönlichen Wirken des Bischofs, und hier die apologetische Tendenz zu sehr stört.

Dabei macht, wie bei allen politischen Biographien, der Aufbau der Arbeit Schwierigkeiten, die Darstellung des persönlichen Wirkens und die Beschreibung der sachlichen Gegebenheiten sind schwer in ein überzeugendes Gliederungssystem zu bringen. Der Vf. wählte eine lose Folge von Kap., deren Überschriften (Lebenslauf vor der Wahl, politische Rolle, kirchliche Tätigkeit, Regierung des Hochstifts, kulturelles Wirken, „die eigene Person und ihr Lebenskreis", „Ende und Wende") deutlich machen, daß das Dilemma nicht überzeugend gelöst werden konnte. Diese Gliederung hat freilich auch den Vorteil, daß sie es erlaubt, ohne Systemzwang die Gewichte nach besonders wichtig erscheinenden Gesichtspunkte zu verteilen und die besonderen Möglichkeiten, welche die Quellen bieten, nach Belieben auszunützen.

Besonders eindrucksvoll sind dabei die Ergebnisse einer minutiösen Durchforschung der Quellen zur Finanzlage des Hochstifts, auch wenn sie leider nicht in einem eigenen systematischen Kap. erscheinen, sondern der Argumentation zur politischen Haltung bzw. zur reichsrechtlichen Stellung Freisings untergeordnet sind.

Eingehend diskutiert wird die politische Haltung des Fürstbischofs während der Kriegszeit; besonders die Voraussetzungen und Motive für eine selbständige Politik Freisings zwischen Kaiser und Liga beschäftigen den Vf. mehr, als dem ruhigen Fluß der Darstellung zuträglich ist. Die eingeschobenen Partien mit einer Zusammenfassung der allgemeinen Entwicklung sind dabei gleichermaßen zu anspruchsvoll wie mit ihren dezidierten Thesen ungebührlich vereinfachend. Für die Behandlung des Themas sind sie unnötig, ohne umfassende Kenntnis des Forschungsstandes sind sie gefährlich. Im Abschnitt über die Liga ist die Diss. von Neuer-Landfried[1] nicht beigezogen (19), zum Restitutionsedikt wird ein sehr ansprechender, aber anachronistischer Standpunkt eingenommen, ohne Kenntnis der jüngsten Diskussion[2] (S. 82ff), die Bedeutung des Krieges um Mantua, wie sie M. Ritter erstmals entwickelt hat, wird ohne Auseinandersetzung mit den maßgebenden Arbeiten der letzten Jahre[3] und deshalb auch ohne Verständnis für die seit 1624 gewandelte europäische Situation bagatellisiert (S. 85f), die Ziele von Gustav Adolf werden beschrieben nach Riezler und M. Ritter (85).

Während für die politische Rolle, die dem Fürstbischof von Freising zugemessen war, die konkreten Grundlagen erst in einem späteren Kap. gelegt werden, leider nur zum Teil – man erfährt einiges über Gebietsumfang, Regierungsorgane, Regierungspraxis, hier wieder sehr viel Anekdotisches bzw. Singuläres, biographisches Detail zumeist – wird das Kap. über die kirchliche Tätigkeit eingeleitet mit einem Überblick über den Umfang und die Organisation der Diözese wie die geistig-religiöse Situation. Dann folgt die Darstellung der Reformtätigkeit des Bischofs, die dank der breiten Ausschöpfung reicher Quellen ein bisher völlig unbekannt gebliebenes Bild energischer Bestrebungen zeigt. Dabei steht freilich der Urheber nicht immer fest, trotzdem erhält der Bischof das Verdienst daran zugemessen. Daß infolge des Krieges vieles Stückwerk blieb, wird man allerdings nicht dem Bischof zurechnen dürfen; das gängige Urteil von einem generellen Versagen der Bischöfe wird man, darin ist dem Vf. zuzustimmen, für Freising unter Gepeckh nicht aufrechterhalten können.

Das besondere Interesse des Vf. – ebenfalls ein Ergebnis der Quellenlage – gilt dem Verhältnis Freisings zum Kurfürstentum Bayern, das bereits das Kap. über die politischen Ereignisse beherrscht, das im Kap. über die kirchliche Tätigkeit fast 50 S. füllt und dem dann noch einmal ein eigenes Kap. gewidmet ist, das im wesentlichen die Zusammenfassung des Vorausgegangenen darstellt. Das Gesamturteil geht dabei von der Selbsteinschätzung des Bischofs aus, nicht von der politisch-historischen Wirklichkeit. Allein ein quantitativer Vergleich schon der auf Bayern bzw. auf Freising entfallenen Archivalien im Vatikanischen Archiv hätte gezeigt, daß das Verhältnis beider auch in den Augen Roms so war, wie es Maximilian I. vielleicht tatsächlich einschätzte; der Bischof jedenfalls nahm sich entschieden zu wichtig. Man kann sicher die Weltgeschichte auch von Freising aus betrachten, aber doch nicht mit den Maßstäben, die dort im Schwange sind. Das gilt nicht nur für das allgemeine Verhältnis Freisings zu Kurbayern, das nur dann nicht gespannt war, wenn in Freising ein Wittelsbacher als Fürstbischof regierte, sondern für die Zeit Gepeckhs vor allem für die Beurteilung der katholischen Gesamtpolitik während des Dreißigjährigen Krieges. Wie immer man auch zum Problem des Glaubenskrieges steht, von Freising aus sollte man die Politik Maximilians I. in dieser Zeit nicht beurteilen.

Trotz erheblicher Einschränkungen, die auch den Umfang betreffen – manches ist doch erheblich zu breit geraten – wird man diesem Lebensbild seine Verdienste zubilligen müssen. Besonders zu begrüßen ist, daß das kirchliche Leben um die Mitte des 17. Jahrhunderts schärfere Konturen gewinnt. Auch die politische und finanzielle Bedrängnis eines kleinen Hochstifts inmitten eines übermächtigen Fürstentums, die sich ergebenden kirchenrechtlichen Spannungen werden überzeugend herausgearbeitet, auch wenn man die Einzelurteile nicht akzeptieren sollte. Der Fürstbischof selbst hat aber, das muß auch gesagt werden, durch die ständige Gegenüberstellung mit Maximilian I. auch in Bereichen, wo beide einfach inkommensurabel sind, nicht gewonnen; das besagt aber nichts für die Gültigkeit des Zeitbildes, das man sich nur umfassender und mehr auf die Zeit als auf die kleine Gestalt des Bischofs bezogen gewünscht hätte.

Regensburg Andreas Kraus

Die Universität Würzburg und das erste vatikanische Konzil. Ein Beitrag zur Kirchen- und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. 1. Teil: Würzburger Professoren und Dozenten als Mitarbeiter und Gutachter vor Beginn des Konzils. Mit einem Anhang von Gutachten, Briefen und ergänzenden Aktenstücken. Anläßlich des 100. Jahrestages der Einberufung des Konzils in Verbindung mit dem Sebastian Merkle-Institut der Universität Würzburg dargestellt und herausgegeben von Theobald Freudenberger. – Neustadt a. d. Aisch: Verlag Degener 1969. XIX, 483 S. (Quellen und Beiträge zur Geschichte der Universität Würzburg, Bd. I, 1. Teil). Lw. DM 65.–, br. DM 60.–

Den Einstieg zu diesem hervorragend durchgearbeiteten Bd. bildet die Vorgeschichte des I. Vatikanums.

Am 17. November 1865 hatte der Präfekt der dirigierenden Kommission Kardinal Carterini die Nuntien aufgefordert, mindestens zwei Theologen oder Kanonisten ihres Nuntiaturbezirks zu benennen, die als Konzilskonsultoren in Betracht kommen könnten. Der Münchner Nuntius Gonella hatte in seiner Antwort vom 29. Dezember drei deutsche Theologen vorgeschlagen, die aus dem Collegium Germanicum hervorgegangen waren, also wenigstens einen Teil ihres Studiums in Rom hinter sich gebracht hatten: den Regensburger Domherrn Willibald Apollinaris und die beiden Würzburger Universitätsprofessoren Joseph Hergenröther und Franz Hettinger, der an Gelehrsamkeit und wissenschaftlicher Produktivität durch seinen jüngeren Kollegen Joseph Hergenröther weit

[1] Franziska Neuer-Landfried, Die katholische Liga. Gründung, Neugründung und Verfassung eines Sonderbundes 1608–1620 (= Münchner Historische Studien Bd. 9) München 1969.

[2] Helmut Urban, Das Restitutionsedikt. Versuch einer Interpretation, München 1968; Martin Heckel, Autonomia und Pacis Compositio. Der Augsburger Religionsfriede in der Deutung der Gegenreformation, in: ZRG Kan. Abt. 45 (1959), 141–248; Konrad Repgen, Die Römische Kurie und der Westfälische Friede. Idee und Wirklichkeit des Papsttums im 16. und 17. Jahrhundert, Tübingen 1962; Konrad Repgen, Restitutionsedikt, in: LThK Bd. 8, Freiburg 1963, S. 1257f.

[3] Dieter Albrecht, Die auswärtige Politik Maximilians von Bayern 1618–1635, Göttingen 1962; Hermann Weber, Richelieu und das Reich, in: Heinrich Lutz, Friedrich Hermann Schubert, Hermann Weber, Frankreich und das Reich im 16. und 17. Jahrhundert, Göttingen 1968, S. 36–52.

übertroffen wurde. Es wird dann die Berufung von Hettinger und Hergenröther zu Konzilstheologen beschrieben und damit ein sehr guter Beitrag zur Vorgeschichte des I. Vat. geleistet.

Interessante Einblicke in die Fakultätsgeschichte ergeben sich durch die Beschreibung der Vorgänge um die Beurlaubung von Hettinger und Hergenröther.

Nach einer sehr instruktiven Einleitung, die großes Einfühlungsvermögen in Vorgänge innerhalb einer theologischen Fakultät des 19. Jahrhunderts verrät, folgt der Abschnitt: Die Mitarbeit der Professoren Hettinger und Hergenröther in den vorbereitenden Kommissionen.

Hettinger hatte an insgesamt 14 Vollsitzungen der dogmatischen Kommission und einer Sondersitzung der Spezialdeputation teilgenommen. Doch läßt sich der Umfang seiner theologischen Mitarbeit schwer erfassen. Freudenberger vermittelt dann einen Einblick in die Arbeit der dogmatischen Kommission.

Im Anschluß daran wird Hergenröthers Mitarbeit in der Kommission für die Kirchendisziplin ausgearbeitet. Als besonderen Aufgabenbereich hatte Hergenröther bereits zu Beginn der Sitzung vom 12. März das Patronatsrecht durch Caterini zugewiesen erhalten. Das war notwendig, schreibt der Bearbeiter, weil man sich darüber im klaren war, daß Mängel im Pfründenwesen ihre Wurzel im Patronatsrecht hatten, ihre Beseitigung also nicht ohne Eingriffe in bestehende Rechtsverhältnisse möglich war. Nach den ausführlichen Darlegungen über die Diskussion über das Patronatsrecht, folgen Erörterungen zur Diskussion über die Visitatio liminum, sowie über die Frage der Einführung eines Einheitskatechismus, die Debatte über den Pfarrkonkurs, die Frage der Gültigkeit der gemischten Ehen und Ehen von Nichtkatholiken.

Ein zweiter großer Abschnitt behandelt die fünf Fragen Hohenlohes und ihre Beantwortung durch die theologische und die juristische Fakultät der Universität Würzburg.

Es handelte sich dabei um folgende fünf Punkte:

1. Welche Veränderungen in der Lehre von den Beziehungen zwischen Staat und Kirche, wie sie bisher in Deutschland praktisch und theoretisch gehandhabt werden, zu erwarten seien, wenn das Konzil die Sätze des Syllabus und die päpstliche Unfehlbarkeit zu Glaubenswahrheiten erhebe?

2. Es sollen sich die Fakultäten darüber äußern, ob sich unter den gleichen Voraussetzungen für die Dozenten der Dogmatik und des Kirchenrechts die Verpflichtungen ergeben werden, die Lehre von der göttlich angeordneten Herrschaft des Papstes über die Monarchen und Regierungen, sei es als potestas directa oder indirecta in temporalia, als jeden Christen im Gewissen verpflichtend ihren Lehrvortrag zugrunde zu legen?

3. Werde durch die zu erwartende Konzilsentscheidung für die Dozenten der Dogmatik und des Kirchenrechts die Verpflichtung entstehen, in ihren Vorträgen und Schriften die Lehre zu vertreten, daß die persönlichen und realen Immunitäten des Klerus göttlichen Rechts, also zur Glaubenslehre gehörig seien?

4. Gibt es allgemein anerkannte Kriterien, nach welchen sich mit Sicherheit bestimmen läßt, ob ein päpstlicher Anspruch ex cathedra, also nach der eventuell festzustellenden Conciliumsdoktrin unfehlbar und für jeden Christen im Gewissen verpflichtend sei, und wenn es solche Kriterien gibt, welches sind dieselben?

5. Inwieweit von den angestrebten neuen Dogmen und ihren Konsequenzen ein alternierender Einfluß auf den Volksunterricht in Kirche und Schule und auf die Volkslehrbücher zu erwarten sei?

Hergenröther war noch nicht lange aus Rom zurückgekehrt, als ihn eine neue Aufgabe erwartet. – In Bayern hatten schon seit Jahrzehnten ernste Spannungen zwischen Staat und Kirche bestanden. Es ging dabei um die Kirchenhohheit des modernen Staates, der zwar die Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts mit eigenem Aufgabenkreis anerkannte, sie aber seiner Schutzaufsicht unterstellt.

Bei dem Gutachten der Theologischen Fakultät trug die Hauptlast Hergenröther. Für die ins dogmatische Gebiet einschlagenden Fragen zog er Hettinger zur Unterstützung heran, dessen Mitarbeit aber anscheinend kein großes Ausmaß hatte.

Das Gutachten ist bemüht, die Bedenken der Staatsregierung gegen das Konzil zu zerstreuen. Der erste Abschnitt des Gutachtens behandelt den Syllabus Pius' IX. von 1864. Im zweiten Abschnitt wendet sich dann das Gutachten der angekündigten Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit zu.

Gleichzeitig mit der Theologischen Fakultät hatte Rektor Edel am 2. Juni 1869 auch der Juristischen Fakultät mitgeteilt, er sei beauftragt, ihr „Gelegenheit zu geben, ihre gutachtlichen Ansichten über die beigefügten fünf Fragen darzulegen".

Der dritte große Abschnitt der Arbeit trägt die Überschrift: „Franz Brentano und das Vatikanische Konzil".

Es wird der Werdegang Brentanos, der am 6. August 1864 die Priesterweihe empfing, geschildert. Seine Habilitation in der Philosophie fand am 14. Juli 1866 statt. Er blieb in Würzburg und entfaltete seit dem Wintersemester 1866/67 eine überaus fruchtbare Lehrtätigkeit, die mit Vorlesungen aus der Geschichte der Philosophie begann, sich dann aber vorwiegend der Metaphysik, bald auch der Logik und Psychologie zuwandte und gelegentlich auch Auguste Comte und den Positivismus in Frankreich behandelte. Brentano hatte einen außerordentlichen Lehrerfolg, der jedoch von Kollegen, die ihre Hörer nicht ebenso zu fesseln vermochten, nicht mit ungeteilter Freude beobachtet wurde, wie Brentano später schmerzlich erfahren mußte.

Es werden mit hervorragendem Sachverstand Brentanos Denkschriften zur Unfehlbarkeitsfrage interpretiert. Die erste Denkschrift (August 1869), die Denkschrift auf der Fuldaer Bischofskonferenz (September 1869), die Denkschrift als Vorlage für Dupanloups Brief an seinen Diözesanklerus (11. November 1869), die zweite Denkschrift (um die Jahreswende 1869/70).

Hochinteressant ist das Kap.: Franz Hoffmanns Verhältnis zu Brentano und seine Stellung zu Papsttum und Konzil.

Aus der Richtung, die Hoffmanns innere Entwicklung genommen hatte, erklärte sich sein Verhalten gegenüber Brentano, das die Hauptschuld daran trug, daß diesem der Aufstieg zum Extraordinarius erschwert und der Weg zum ordentlichen Lehrstuhl in Würzburg versperrt wurde.

Im Sommer 1869 hatte der damals erkrankte Hoffmann bei der Philosophischen Fakultät den Antrag auf Gründung einer zweiten ordentlichen Professur der Philosophie eingebracht, dem sich die Fakultät in ihrer Sitzung vom 5. August einstimmig angeschlossen hatte. Bei seinen außerordentlichen Lehrerfolgen glaubte Brentano, sich Hoffnungen auf den neuen Lehrstuhl machen zu dürfen. Um so mehr fühlte er sich darüber beunruhigt, daß ein Dozent, der ‚nicht mehr Semester gelesen' hatte, als er, ‚bereits Extraordinarius' in Würzburg geworden, ein anderer, der sich erst nach ihm habilitiert hatte, als Extraordinarius nach Erlangen berufen worden war, während seine eigene Beförderung zum ao. Professor auf sich warten ließ. Er hielt sich daher für berechtigt, sich in einer Eingabe vom 26. Juni an das zuständige Ministerium in Erinnerung zu bringen. Nicht ohne Selbstbewußtsein spricht er von seinen Lehrerfolgen. Hoffmann spricht vom hochfahrenden Ton des ganzen Gesuchs, der ihm nicht geziemend erschienen sei.

Dieses Gesuch Brentanos hatte nicht sofort Erfolg. Dekan Sandberger hatte es Hoffmann übergeben mit der Bitte, in der Fakultätssitzung vom 29. Juli 1870 darüber zu referieren. Ohnehin verärgert über die Lehrerfolge Brentanos und die zweifellos durch seine eigene Stellungnahme zur Unfehlbarkeitsfrage in seinem ‚Blitzstrahl wider Rom' verursachte wachsende Mißstimmung unter seinen Hörern, hatte Hoffmann jedoch darin ‚einen bösartigen indirekten Ausfall' gegen sich gesehen und das Referat abgelehnt ...

Freudenberger beschreibt die hochinteressanten Einzelheiten um das Hin und Her zum Beförderungsgesuch Brentanos. Gerade dieser Abschnitt vermittelt einen hervorragenden Einblick in Universitäts- und Fakultätspolitik.

Das fünfte Kap. behandelt die Ereignisse um die Professur für Philosophie.

„Brentanos Dienste waren unentbehrlich geworden, weil alle Bemühungen der Fakultät, für die Erstbesetzung des neuen Lehrstuhls eine geeignete Kraft zu gewinnen, gescheitert waren und Hoffmann vollständig ausfiel." Freudenberger schildert nun – geführt von den Quellen – die Einzelheiten um die Besetzung des Lehrstuhls. Am 22. Juli 1873 ernannte König Ludwig II Carl Stumpf zum ord. Professor der Philosophie in der Philosophischen Fakultät. Diese Berufung muß das Selbstbewußtsein Brentanos tief getroffen haben. „Einen kaum 27jährigen, dessen Leistungen die seinigen nicht erreichten und der sich in keiner Weise um die Universität verdient gemacht hatte, zog man ihm vor, der seit Jahren redlich und uneigennützig um ihre Interessen bemüht gewesen war" (219).

Aufschlußreich ist dann die Darstellung über Brentanos Ausscheiden aus der Universität Würzburg. Schon im Februar 1873 hatte er das Ministerium von seinem Entschluß unterrichtet, von dem er sich auch durch Versprechungen nicht hatte abbringen lassen. Sein Entlassungsgesuch vom 15. März 1873 war in lakonischer Kürze gehalten und hatte keine Gründe für diesen Schritt angegeben.

Im Februar 1873 stand sein Entschluß definitiv fest, sich von der Kirche loszusagen. Am 24. März 1873 wurde ihm durch König Ludwig II. die erbetene Enthebung mit Wirkung vom 1. Mai bewilligt. Nachdem nun die Brücken zu Stadt und Universität Würzburg abgebrochen waren, legte Brentano das geistliche Gewand ab. Seinen Austritt aus der katholischen Kirche vollzog er jedoch erst im April 1879 durch schriftliche Erklärung. „Für die künftige Gestaltung des akademischen Unterrichts hatte der Fall Brentano insofern Bedeutung, als er zum erstenmal das Problem der weltanschaulichen Ausrichtung der Philosophie-Vorlesungen für den Hörerkreis der angehenden Theologen aufwarf. Es wurde durch das Kultusministerium zunächst rein praktisch dadurch gelöst, daß es ungeeignet erscheinende Kandidaten für den zweiten philosophischen Lehrstuhl ablehnte und sich schließlich für Karl Stumpf entschied, bei dem mit Rücksicht auf seine Konfession und seine Vorbildung – er hatte vorübergehend katholische Theologie studiert – die nötigen Vor-

aussetzungen gegeben zu sein schienen. Erst später wurde eine grundsätzliche Regelung der Frage angestrebt und erreicht" (225).

Freudenberger leistet mit dieser Arbeit eine Erhellung der Vorgänge um das I. Vatikanum. Darstellung und Edition drücken die Freudenberger eigene Exaktheit und Interpretationskraft aus. Der Band ist auch für die Wissenschaftsgeschichte unentbehrlich.

In einem Anhang werden folgende Gutachten ediert:

1. Franz Leonhard Hettinger: Votum de Romano pontifice eiusdemque iuribus.
2. Franz Leonhard Hettinger: De Romano pontifice eiusdemque iuribus capita doctrinae et canones.
3. Joseph Hergenröther: Votum über die Verwaltung der Spitalstiftungen.
4. Joseph Hergenröther: Votum über das Patronatsrecht.
5. Joseph Hergenröther: Appendix zum Votum über das Patronatsrecht.
6. Joseph Hergenröther: Votum über die Mischehen und die Ehen der nichtkatholischen Christen.
7. Joseph Hergenröther: Zweites Votum über die Gültigkeit der Ehen der Nichtkatholiken unter sich.
8. Heinrich Denzinger: Gutachten über die fünf Fragen des Bayerischen Kultusministeriums.
9. Gutachten der Theologischen Fakultät Würzburg über die Fragen des Bayerischen Kultusministeriums.
10. Gutachten eines Mitglieds der Juristischen Fakultät der Universität Würzburg über fünf vom Bayer. Kultusministerium vorgelegte Fragen.
11. Gutachten der Juristischen Fakultät Würzburg über die fünf Fragen des Bayer. Kultusministeriums.
12. Franz Brentano unter Mitarbeit von Moufang im Auftrag von Bischof Ketteler. Denkschrift für die Fuldaer Bischofskonferenz (August 1869): Einige Bemerkungen über die Frage: Ist es zeitgemäß, die Unfehlbarkeit des Papstes zu definieren?

Es folgen Briefe und ergänzende Aktenstücke.

Münster (Westf.) Klaus Wittstadt

Der Friedensappell Papst Benedikts XV. vom 1. August 1917 und die Mittelmächte. Diplomatische Aktenstücke des Deutschen Auswärtigen Amtes, des Bayerischen Staatsministeriums des Äußern, des Österreichisch-Ungarischen Ministeriums des Äußern und des Britischen Auswärtigen Amtes aus den Jahren 1915–1922, bearb. und hrsg. von Wolfgang Steglich. – Wiesbaden: Verlag Franz Steiner 1970. XII, 675 S. br. DM 118.–

In den sechziger Jahren bildete die deutsche Politik während des Ersten Weltkrieges ein bevorzugtes und teilweise leidenschaftlich diskutiertes Thema der Forschung, wobei die Aufmerksamkeit mehr dem Problem des Militarismus (G. Ritter) oder den deutschen Kriegszielen (Fischer-Kontroverse) galt als den Friedensbemühungen der Mittelmächte in den Jahren 1917/18, über die W. Steglich 1964 den Band 1 einer minutiösen Untersuchung vorgelegt hat, deren 2. Band noch aussteht. Dort hat St. auch sehr ausführlich den später so umstrittenen Friedensappell Benedikts XI., der auf den 1. August 1917 datiert war und den vom Vatikan erhofften Erfolg nicht gebracht hat, behandelt.

Die 1970 erschienene Aktenedition stützt diese Darstellung ab. Es handelt sich um eine sehr sorgfältig gearbeitete Publikation, die „das wichtigste Material" zu diesem Thema aus den Archiven in Bonn, Wien und München erfaßt (18). Von den britischen Akten, die G. Ritter noch vergeblich gesucht hatte und die St. heranziehen konnte, ist hier nur wenig abgedruckt, weil das Ms., als sie entdeckt wurden, bereits fertig war. St. will sie an anderer Stelle verwerten. Die wichtigste Lücke der Publikation ist das Fehlen der vatikanischen Akten, über die einiges durch Angelo Martini SJ in La Civiltà Cattolica 113 (1962), 4, 119–132 sowie 417–429 (vgl. auch ders., in: Benedetto XV, i Cattolici e la Prima Guerra Mondiale, hrg. v. G. Rossini, Roma [1963] S. 363–399) bekannt geworden ist. St. hat, wie man erfahren konnte, sich zwar um den Zugang zu diesen, bekanntlich noch nicht benutzbaren, Beständen bemüht, aber, wie zu erwarten war, dabei keinen Erfolg gehabt.

Was die formale Editionstechnik anbetrifft, so erfüllt St. alle Forderungen, die man stellen könnte. In einer knappen, aber sehr instruktiven Einleitung behandelt er die Kontroverse über den päpstlichen Friedensappell, die aus einem tagespolitisch motivierten Angriff des Zentrumsabgeordneten und Reichsfinanzministers Erzberger gegen die Weimarer Rechte am 25. Juli 1919 erwachsen ist und noch in den fünfziger Jahren zu heftigen Diskussionen geführt hatte. Schade, daß der Bearbeiter die von ihm selbst entwickelte Position (1964), aber auch die Stellung F. Fischers und G. Ritters nicht ebenfalls noch skizziert hat. Es folgt eine editionstechnische Einleitung, in der auch die notwendigen aktenkundlichen Erläuterungen geboten werden (20f). Da St., wie der Benutzer dankbar begrüßen wird, jedes Aktenstück mit allen Bearbeitungs- und Geschäftsgangsbemerkungen abdruckt, erspart diese Publikation dem Historiker in aller Regel für jedes hier abgedruckte Aktenstück den erneuten Weg ins Archiv, was für die Publikationen, mit denen St. sich teilweise überschneidet (vor allem A. Scherer und J. Grunewald: L'Allemagne et les problèmes de la paix pendant la première guerre mondiale. Documents extraits des archives de l'Office allemand des Affaires Etrangères. I, II. Paris 1962. 1966 sowie F. Engel-Janosi, in Zusammenarbeit mit R. Blaas und E. Weinzierl: Die politische Korrespondenz der Päpste mit den österreichischen Kaisern 1804–1918. Wien, München. [1964]) nicht gilt. Es sind im Prinzip die gleichen Editionsregeln, welche die Kommission für Zeitgeschichte in ihren Quellenpublikationen anwendet, was allgemein anerkannt worden ist. Das sorgfältige Personenregister, dessen Stichworte allerdings nicht untergliedert sind, so daß die Nachweise für fast ständig vorkommende Namen wie „Benedikt XV", „Czernin", „Kühlmann", „Michaelis", „Pacelli" usw. für den Benutzer zu zahlreich sind, wird vor allem bei weniger häufig vorkommenden Namen gute Dienste leisten. Ein Sachregister hat St. nicht angefertigt, brauchte dies auch nicht, weil die Akten nicht streng chronologisch geordnet sind, sondern in sechs großen Teilen mit insgesamt 35 kleineren Abschnitten einzelne Sachzusammenhänge gebildet werden. Die dabei unvermeidlich zahlreichen Querverweise erfolgen nicht durch Anmerkungen, sondern unter Hinweis auf die Dokumenten-Nummer als Zufügung des Bearbeiters in zweiwinkligen Klammern [ ]. Dieses System hat den Vorteil, daß man den Sachzusammenhang, der meist, aber nicht immer, auch einen Zusammenhang im Geschäftsgang darstellte, präsent hat; der chronologische Bezug geht aber weitgehend verloren; und da der Bearbeiter ein chronologisches Register nicht angefertigt hat, wird ein künftiger Archivbenutzer oft viel Zeit verschwenden müssen, ehe er feststellen kann, ob ein Aktenstück, welches er findet, bei St. abgedruckt ist oder nicht. Gerade auch im Hinblick auf eventuelle künftige Möglichkeiten der elektronischen Datenverarbeitung sollten Aktenpublikationen stets ein chronologisches Register aller von ihnen erfaßten Stücke enthalten, ebenso ein Verzeichnis der herangezogenen Aktenbände. Gewiß, „bis zu einem gewissen Grad" (18) ist das Material in den Hauptteilen und den Unterabschnitten chronologisch angeordnet – aber eben: nur bis zu einem gewissen Grad.

Der Inhalt der Aktenstücke läßt sich in zwei Sätzen schlecht zusammenfassen. Ihrer Provenienz nach bieten sie am meisten Aufschluß für die deutsche Diplomatie und und am wenigsten für die vatikanische, die durch Tradition und Situation auf besondere Diskretion angewiesen war. Immerhin ist der Vorwurf Erzbergers, daß die deutsche Reichsleitung das Friedensvermittlungsangebot des Vatikans aus protestantischer Voreingenommenheit abgelehnt habe, eindeutig widerlegt. Wenn Deutschlands Außenpolitik sich über den spanischen Diplomaten Villalobar günstigere Verhandlungsmöglichkeiten mit England versprach, so ließ Staatssekretär Kühlmann sich von politischen Erwägungen leiten, die sich, wie man weiß, als falsch erwiesen haben. Ob der Weg über den Vatikan mehr Erfolg versprochen hätte, ist historisch nicht zu verifizieren oder falsifizieren, weil man ihn nicht gegangen ist. Die Umstände sprechen aber nicht dafür, daß die Entente damals bereit gewesen wäre, von ihren Kriegszielen so weit abzugehen, daß eine Verständigung mit den kompromißbereiten Kräften im Lager der Mittelmächte möglich gewesen wäre. Der spektakuläre moralische Appell des Papstes endete, außenpolitisch gesehen, in einem Fiasko.

Bonn-Ippendorf Konrad Repgen

Schaeffler, Richard: **Die Religionskritik sucht ihren Partner.** Thesen zu einer erneuerten Apologetik. – Freiburg: Herder (1974). 109 S. (Theologisches Seminar) kart. lamin. DM 14.80

Die Auseinandersetzung mit der Religionskritik gehört zu den vordringlichen Aufgaben, die für das christliche Denken seit langem anstehen. R. Schaeffler stellt mit der hier zu besprechenden Schrift diese Auseinandersetzung insofern auf einen neuen Boden, als er von der These ausgeht, Theologie und die philosophische Kritik an Religion seien keine geborenen Feinde, die darauf angewiesen seien, den anderen als das ihnen jeweils gegenüberstehende Objekt zu vernichten. Vielmehr seien beide sowohl dialogfähig wie auch dialogbedürftig und könnten deshalb in ein fruchtbares Wechselverhältnis treten.

Die Darlegungen Sch.s, die in ihrer ersten Hälfte auf einen dies academicus über das Thema „Atheismus" an der Univ. Bochum zurückgehen, beinhalten zunächst einmal eine deutliche und begründete Kritik an der überkommenen und – sofern man davon überhaupt sprechen

kann – zeitgenössischen christlichen Apologetik. Die herkömmliche Apologetik habe danach getrachtet, die Thesen der Religionskritik dadurch zu vernichten, daß sie die völlige Andersartigkeit des menschlichen Bewußtseins vom Göttlichen gegenüber jedem sonstigen Welt- und Selbstbewußtsein (41), daß sie die Realität „jenseitiger Gegenstände" (48) und die historische Umwandelbarkeit des Glaubensverständnisses (58) behauptet habe. Die neuere Apologetik hingegen übernehme einfachhin die religionskritische Argumentation und suche lediglich zu erweisen, daß sie auf das Christentum nicht zutreffe. Gerade dadurch aber verfalle sie „friedensstiftenden Mißverständnissen", reinige das Christentum zu Tode und werde dialogunfähig, weil sie von vornherein darauf verzichte, selbst etwas zu sagen.

Es gelingt Sch. nun vorzüglich, gegenüber der dargelegten Situation die Möglichkeit und Notwendigkeit eines wirklichen Gespräches zwischen der Religionskritik und der Theologie aufzuzeigen. Und zwar gelingt ihm dies dadurch, daß er als Philosoph vorab deutlich macht, daß die Religionskritik selbst einem ganz bestimmten, nämlich dem abendländischen, auf der Subjekt-Reflexion beruhenden Denken zugehört. Auch die marxistische Dialektik zeigt sich trotz ihrer Polemik gegen den Subjektivismus noch als eine „konsequente Vollendung der europäischen und Subjektivitätsphilosophie" (87). Das Problem, das diesem sich als Auslegung der *reditio in se completa* begreifen müssenden Denken aber bleibt, ist die Frage, wie es denn selbst zu neuen Erfahrungen komme. Das Denken, welches die Kritik an Religion begründet, zeigt sich selbst als geschichtsunfähiges Denken, welches die Wirklichkeit nur unter der Bedingung begreifen kann, daß sie sich nicht als das Unvorhersehbar-Kontingente und das Eigenständig-Fremde zeigt (81). Diese Aporie ist in der Geschichte des neueren Denkens seit Kant nach Sch. sowohl in den Theorien des Erkennens wie in der praktischen Philosophie offenbar geworden. Zwischen ideologischem Dogmatismus und ideologiekritischem Skeptizismus hindurch scheine es für das heutige Denken keinen Weg zu einer wirklich neuen, befreienden Erfahrung zu geben. Dies aber sei die Situation, die Römer 7 beim Namen nenne. Deshalb habe das philosophische Denken angesichts seiner eigenen Problematik heute an sich einen Zugang zu dem Bekenntnis des Christen, ihm sei ungeschuldet und ohne daß er sich dessen rühmen dürfe, das schlechthin Neue widerfahren, das ihn verwandle.

Diese negative Offenheit der gegenwärtigen philosophischen Situation für das christliche Bekenntnis bedeutet nun allerdings nicht – denn das würde wiederum auf eine Immunisierungsstrategie hinauslaufen –, daß der Glaubende sich nicht selbst von den Einsichten der Religionskritik betreffen und angehen lassen muß. Vielmehr gehört zu der theologischen Kritik an Philosophie wesentlich die genuin theologische Erkenntnis, daß die Zusage der Gnade im Gericht die „Individuen und Institutionen erst fähig macht, diejenige Kritik, die sie an der Welt üben, auch auf sich selber anzuwenden" (65).

Der Glaube erhebt den Anspruch, „eine verpflichtende Wahrheit anzusagen" und weist zugleich jeglichen Versuch zurück, „darauf einen Anspruch auf Rechtfertigung oder gar auf Macht zu gründen" (103). Theologie, die sich als Auslegung dieses Glaubens versteht, wird so fähig, zur Partnerin des philosophischen und religionskritischen Denkens zu werden. Sie hat selbst etwas zu sagen, was angesichts des Problems des Menschen einerseits eine Kritik an der abendländischen und insbesondere spätabendländischen, d. h. isoliert idealistischen und materialistischen Weise des Philosophierens erlaubt, zum andern aber gerade für sie selbst ein Gespräch mit der Philosophie sinnvoll macht.

Allerdings ist Sch. der Ansicht (und er kann diese Ansicht insbesondere aus Platon belegen), daß das abendländische Denken, das wir „die Philosophie" nennen, selbst nicht ohne eine religiöse, d. h. die bloße Subjekt-Reflexion übersteigende und entsetzende Erfahrung zustandegekommen sei; eine Erfahrung, die nur theologisch artikuliert werden kann. Dies zeigt sich auf dem Gebiet der praktischen Philosophie auch bei Kant (95). Deswegen müsse zumindest gefragt werden, ob zwischen der Möglichkeit von Philosophie und dem, was nur theologisch artikuliert werden kann, nicht ein „konstitutiver Sachzusammenhang" (96) besteht.

Die Darlegungen Sch.s, die im Grunde Überlegungen zu der Frage sind, wie sich das heutige, vom Erbe seiner abendländischen Geschichte zehrende und zugleich in ihr befangene philosophische Denken u n d christliche Theologie, die sagt, was sie wirklich zu sagen hat, zueinander verhalten könnten, haben weitreichende Konsequenzen. Es ist deshalb folgerichtig, wenn Sch. von seinen Einsichten her für die Fundamentaltheologie im ganzen ein neues Programm zu entwerfen sucht, welches den drei, theologiegeschichtlich gesehen aus der Aufklärung stammenden Demonstrationes einen neuen Sinn zu geben sucht. Ich stimme Sch. zu, wenn er meint, der Sinn der *demonstratio religiosa* könne es dann nur sein, „dem philosophischen Bewußtsein deutlich zu machen, wovon die Rede ist, wenn die Religion von ‚Gott' spricht" (76). Wenn Sch. sodann sagt, die *demonstratio christiana* habe „nun freilich nicht formal von der Schrift als norma normans fidei ... zu handeln ..., sondern inhaltlich von dem proprium der christlichen Botschaft, vom Heil aus Gnade und Glaube", dann nimmt er damit eine These auf, die ähnlich bereits im 19. Jahrhundert von J. E. v. Kuhn vorgetragen wurde. Diese These hätte dann wohl auch für die *demonstratio catholica* zu gelten.

Welche Konsequenzen das für die theologische Fächereinteilung und die theologischen Studienpläne hat, wäre dringend zu bedenken. Und ebenso wäre dringend die philosophische Aufgabe wahrzunehmen, die dieses gedankenreiche und in der gegenwärtigen Situation hilfreiche Buch nahelegt: nämlich die Ausarbeitung einer Logik der (geschichtlichen und dialogischen) Erfahrung, einer Ethik der Hoffnung und einer Ontologie der sinnstiftenden Zeichen.

Augsburg Bernhard Casper

Bruaire, Claude: **Die Aufgabe, Gott zu denken.** Religionskritik – Ontologischer Gottesbeweis – Die Freiheit des Menschen. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1973). 186 S. kart. DM 25.–

Seit Moltmanns „Theologie der Hoffnung" endlich wieder ein theologischer Entwurf aus einem Guß: Claude Bruaire „Die Aufgabe, Gott zu denken"! Wer noch Zeit findet, ein Buch streckenweise zweimal zu lesen, wen noch die Aufgabe fasziniert, streng zu denken, wer es weder intuitionistisch noch existentialistisch noch biblizistisch verlernt hat, Gott zu denken – dem sei die Denkaufgabe des Gabriel-Marcel-Schülers und Hegelforschers Bruaire empfohlen: „Es wird Zeit, daß sich die Theologen selbst fragen, welches ihr Gott sei, wenn sie die Menschen noch zu ihm hinführen wollen" (109). Bruaire, der Philosoph, stellt sich der Frage, die den Theologen aufgetragen ist.

Das wäre fast beschämend, würde es nicht gegen mitleidheischende Schweiger, gegen ekstatische Mystiker und auch gegen biblizistische oder dogmatistische Positivisten dennoch wahr bleiben: Theo-logie kann nicht auf den Logos, auf das vernünftige Denken (44f), auf die Sprache (113–114) verzichten, die streng und ohne Kompromisse Erfahrung reflektieren, die Gottes Offenbarung „wiedererkennt" im universal ausgreifenden Akt des menschlichen Geistes: „Wer Gott suchen will, ... muß die Präsenz seines Geistes suchen ... Die Möglichkeit einer solchen Erfahrung ist universal, oder es gibt sie nicht: Gott könnte nicht in einer Offenbarung erkannt werden, wenn er darin nicht wiedererkannt würde" (110). Gegen allen schon überwunden geglaubten und heute weithin wieder neu aufgelegten Hang zur „negativen" oder auch nur „dialektischen" Theologie, die sich auf der Basis einer nicht weiter bedachten Kirchlichkeit „fromm" gibt und doch nur der positionelle Positivismus gegen die andrängende Negation ihrer eigenen Atheismuskonsequenz ist, schreibt B.: „Die negative Theologie ist die Negation jeder Theo-logie. Ihre Wahrheit ist der Atheismus" (25). – In der Tat, schon viel wäre in der Theologie zurückgewonnen, würden Lehramt wie Theologen wieder einsehen: Modernismus bricht nicht da in die Theologie ein, wo Gott gedacht, sondern überall dort, wo um einer „Frömmelei" willen das Denken einem Gehorsam geopfert wird, der zuletzt doch nichts anderes ist als eine Technik, auch dann, wenn solche Technik sich als „Meditation" verkaufen will. Intellektuelle, die nicht mehr unterscheiden können zwischen rationaler Technik und praktischer Vernunft, rufen eben nach Rezepten, nach Meditationsanleitungen, statt den Akt ihres eigenen Geistes um ihrer Freiheit willen streng zu bedenken. Modernismus in heutiger Theologie, das ist die des Denkens überdrüssige, verdrossene Einpaukerei der Pietisten oder Traditionalisten in allen Weltreligionen. Modernisten sind jedenfalls (und ohne „Steinwurf auf den Nächsten" gesagt) nicht die Theologen wie B., die in der Theologie philosophisch streng Gott denken: „In der Welt, die wir (rationalistisch) abgeriegelt haben, ist die menschliche Angst heruntergekommen auf die Furcht einer alten Rasse, die zu überleben trachtet ... Alles muß neu in Frage gestellt werden" (68), weil „die Affirmation Gottes mit der Entdeckung der Realität des Geistes zusammenfällt ... Hier ist der Ort der Anbetung, die nicht in der Wahrheit ist, wenn sie nicht im Geist ist ... Daß der Geist nicht die Abstraktion der Welt, daß die Welt vielmehr die Entbehrung seines Seins ist, gerade das ist ... in der christlichen Affirmation Gottes unabdingbar eingeschlossen" (109).

Das ist die Aufgabe, die B. sich und den Theologen stellt: Wer Gott suchen will, muß die Präsenz seines Geistes suchen. Suchen, nicht behaupten: „Kein Modell im Voraus bevorzugen, das den Realitäten entliehen ist, denen Geist mangelt, die aus Mangel an Gott gemacht sind" (110): Die Transzendenz Gottes gilt es nicht als „Faktum", sondern als „Akt" zu denken (93). Das war schon die Aufgabe, die Hegel und die Humanisten sahen, als sie das „unglückliche Bewußtsein" des in Systemen verfangenen Menschen zu überwinden trachteten (50ff, 83ff). Doch selbst Hegel entrann dem System nicht, weil in „Hegels Kreis" sowohl die Zeit als verzögerte Ewigkeit (128) als auch der Geist, der geschichtlich noch des ihm eigenen Seins entbehrt (109), als auch der situativbegrenzte Akt letztendlich doch „absolut" gesetzt wurden (79), um die Vollkommenheit und mit ihr Gott zu benennen (115f). B. entlarvt dieses

Gott-Denken als allzu „natürliche Lösung" (142) eines ontologischen Denkens, das das unglückliche Bewußtsein von seinen Mängeln zu befreien begehrt. Dagegen weiß er zu sagen, daß Freiheit und Begehren sich gegenseitig den Weg vertreten (148), weil der Mensch als der nur relativ-Freie Gott als dem absolut-Freien von sich aus nicht begegnen kann: „Man kann dem Ganz-Anderen nicht begegnen" (143). Es sei denn, Gott als der absolut-Freie kommt selbst und die Menschen sind Gottes fähig – wie es das Christentum sagt (131, 141ff).

Freilich steht dann der Einwand ins Haus: Wenn B. im ontologischen Beweis die Idee der Vollkommenheit ersetzt durch die Idee der absoluten Freiheit, hat er dann nicht im gleichen Zug das Nichtsein der menschlichen Freiheit bewiesen (144)? Gibt es einen Ort, in dem sich die verstümmelte Existenz des Menschen und mit ihr das „Begehren" vermitteln mit der universal-absoluten Existenz Gottes und seiner „Freiheit"? B. vermeint, diesen „Ort" in der Sprache ausmachen zu können: Klar, rational, artikuliert, bestimmend und bemessend und zugleich in ihrer grenzenlosen Forderung universal vermittelt die Sprache begrenztes Begehren mit universaler Freiheit (152–155). Zeigt sich demnach in der Dialektik von Bestimmen und grenzenlosem Fordern nicht nur die Logik von Sprache, sondern auch die „Logik unserer Freiheit" und also Sinn, so läßt es B. doch nicht bei dieser Sprachhermeneutik bewenden. Weil die Freiheit der realen Mittel zu ihrer Verwirklichung bedarf, wird zum Schluß die Differenz von politischem Recht und politischer Vernunft bedacht mit Hilfe einiger Kriterien, die zwischen „Gewalt" und „Macht" unterscheiden helfen: Gewalt ist ein Verfügen, Macht aber ein Haben, eine Stärke, um den Freiheiten Rechte zu geben (172ff). Solcher Macht bedarf es, will der Mensch in der Sprache nicht nur seiner Gottfähigkeit inne werden, sondern auch Gottes Unerschöpflichkeit ausprobieren: „Wenn Gott sich (als Wort und im Wort) geoffenbart hat, dann ist das Unerschöpfliche gegeben ... Daher die Notwendigkeit, sich etwas einfallen zu lassen in der Theologie wie auch in den Formen des Apostolats" (137).

Ich breche hier die Skizze der bedachten, weil distinguierenden Gedankenführung B.s ab. Vielleicht ist selbst in der Kürze der Rezension dem Leser schon klar geworden, mit welchen weiterführenden Überraschungen er im Entwurf dieses französischen Denkers zu rechnen hat. Das Buch ist nicht nur faszinierend in seinen je neuen Eröffnungen, es besteht in der Tat die von vielen schon in Pension geschickte Aufgabe, Gott zu denken. Notwendige Gedankenzüge werden bei B. noch weit konsequenter durchgezogen als in vergleichbaren Arbeiten von H. Ogiermann (in: Scholastik 37 [1962] 481–513 und 38 [1963] 481–518; Theol. Phil. 42 [1967] 89–101) und H. Krings (Freiheit. Ein Versuch, Gott zu denken. In: Phil. Jb. 77 [1970] 225–237). Die an und mit Heidegger gescheiterte deutsche Fundamentaltheologie würde sich einen Dienst erweisen, wollte sie B.s Arbeiten zur Logik der Existenz, zur „Raison politique" und nicht zuletzt die hier anzuzeigende philosophische Theologie beachten.

Die genaue und lesbare Übersetzung aus dem Französischen von Maria Otto bereitete solcher Beachtung einen leicht gangbaren Weg.

Regensburg Norbert Schiffers

Splett, Jörg: **Reden aus Glauben.** Zum christlichen Sprechen von Gott. – Frankfurt/M.: Knecht (1973). 144 S. Engl. br. DM 16.–

Den sieben Kapiteln des Buches liegen Beiträge von S. zugrunde, die seit 1969 in Zeitschriften und Sammelbänden erschienen. Alle Beiträge kreisten um Themen wie Glauben, Glaubensbewußtsein, Sprechen von Gott, Religionskritik und Glaubensentscheidung. S. überarbeitete die Artikel, reihte sie einer an Hegel orientierten Systematik ein und legte dies als einen Schwerpunkt seiner Arbeit vor.

Über diesen Schwerpunkt will S. zwar nicht eigentlich theologisch, aber auch nicht nur philosophisch, sondern „christlich"-philosophisch sprechen (42, 45 u.ö.). Das geht soweit, daß S. noch unter der Überschrift „Selbstkritik aus dem Glauben" auf eine Philosophie der Freiheit verzichtet (80). Erstaunlich, wo doch S. Philosoph ist. Doch liegt dem Erstaunlichen die Entscheidung zugrunde, auf die es S. für den Glauben ankommt (68ff, 80). Für ihn ist der Ernst des Glaubensbekenntnisses nur dort gegeben, wo sich der Glaubende zur Personalität, zu der Personalität Gottes wie der eigenen, bekennt (64). Das aber zieht eine vierfache Konsequenz nach:

Hegels und Wittgensteins Schweigegebote werden als Kurzsichtigkeit (62) ebenso gewertet wie das Beharren auf der Chiffre bei Jaspers (56). Geht es doch nicht darum, nur dies und jenes, das Verhalten des Menschen zu sich, zur Welt und zum Absoluten zu „vergegenwärtigen", sondern darum, im Symbol den „Aufgang von Wahrheit" zu erfahren (57f, 110ff). – Eben dies ist – zweitens – auch der Grund dafür, warum S., der die Hauptschriften der Oxforder Sprachanalytiker gut kennt, deren „pragmatisches Prinzip" ablehnt (28–32). – Es ergibt sich aus dem gleichen Verlangen – drittens – eine (wie dem Rezensenten scheint) Unterbewertung der Religionskritik, weil diese (so S. mit Gollwitzer und Rahner) die Sinnfrage durch Ethik niederschreie (77). – Viertens meint S. zu Recht, Existenzphilosophie bleibe Anti-Metaphysik (31, 35), weil sie weder die Erfahrung (34f) noch die Schwebe des Glaubens (54f) noch die Endgültigkeit im Tod (77) noch das Heilige (18, 24) für die personale Entscheidung bereite.

S. argumentiert in den Analysen dieses Buches insofern „christlich", als er die Botschaft Gottes und in ihr die Wahrheit selbst zu Wort kommen lassen will. Deshalb läßt er nicht gelten, daß sich in der Chiffre nur der Mensch auslege oder daß mit falscher Harmonie, mit Kritik oder Diskussion der Aufgang der Botschaft verstellt werde (125). Und doch argumentiert S. nicht nur als Christ (126), sondern eben auch „philosophisch", weil er „Vorüberlegungen" anstellt im Hinblick auf die Botschaft. Denn das „Uns-nahe-Kommen Gottes" muß sich auch nach S. der Frage Hegels und Kants stellen: Wie vermag Neu-Ankommendes ewig zu sein – wie Ewiges neu (126)? S. meint: Nur aus Gnade (19, 51, 130ff).

Mit dieser These steht S. in beständiger Nähe zu einer neuen „Praeambula-fidei"-Theologie, zu einer Hinordnung der Entscheidungs-Philosophie auf den Glauben und auf dessen Reflexion in der Theologie, wie sie im deutschen Sprachraum vertreten wird. Von K. Rahner (17, 37, 61, 77 u.ö.), B. Welte (18, 24, 54ff), W. Pannenberg (58, 119); von H. Krings (55), H. Rombach (97, 100), H. Ogiermann (34f) u. a. übernimmt S. Argumente. Nicht beachtet werden hingegen die strenger philosophischen Argumentationen bei E. Schillebeeckx, W. Kasper, C. Bruaire u. a. Dieses Ausweichen vor der Philosophie mag nicht immer ein Fehler sein. Es ist es aber wohl dort, wo sehr schnell Freiheit mit Mut und dann einseitig nur mit Gnade zusammengelesen wird (19, 140ff). Bezogen auf den Menschen könnte man das Wagnis der Freiheit jedenfalls auch und zuerst einmal so lesen: Freisein ermöglicht dem Menschen einen humorvollen Umgang mit sich selbst – und von da aus mit Gott und der Welt.

Doch Humor beim Reden aus dem Glauben steht bei S.s Entwurf nicht an. Vielleicht trägt sein Aufnehmen von Argumenten aus einer bestimmten Religionsphilosophen- bzw. Theologenschule zu stark den „blik" des Sachbuches. Ein sprachlich elegantes, an seinem Thema bleibendes Sachbuch aber ist es gewiß.

Regensburg Norbert Schiffers

Splett, Jörg: **Gotteserfahrung im Denken.** Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott. Freiburg, München: Karl Alber (1973). br. ca. DM 36.–

Philosophisches Reden von Gott ist seit langer Zeit nicht mehr gebräuchlich. Die Philosophen haben es vermieden und viele Theologen haben es abgelehnt. Aber es mehren sich die Zeichen, daß diese Zeit vorüber ist. Das neue Buch von S. darf in diesem Zusammenhang besonders begrüßt werden, es verdient alle Aufmerksamkeit.

Das Buch ist aus Vorlesungen hervorgegangen. Man merkt ihm das an, z. B. an der Reihung der Kapitel und an der lockeren Weise der Sprache.

Die ersten drei der neun Kap. bilden eine Art Einführung in die Problemlage. Im 1. Kap. wird das Verhältnis von Glaube und Theologie einerseits und philosophische Reflexion andererseits erörtert. Daraus ergibt sich das Programm des Vf.s Philosophie zu treiben, diese aber für den Glauben zu entwerfen. Glaube wird dabei als Freiheitsgeschehen verstanden, zu dessen Vollzug Gründe gehörten, die einer Reflexion zugänglich und bedürftig seien. Die Gründe heben die Freiheit zum Glauben nicht auf, sondern begründen sie.

In den Rahmen dieser Grunderwägungen stellt sich das Vorhaben, philosophisch von Gott zu sprechen.

Das 2. Kap. geht näher darauf ein. Ist Philosophie Reflexion von Erfahrung, dann muß philosophisches Reden von Gott als Reden von Gotteserfahrungen verständlich gemacht werden. Dem steht aber gegenüber, daß es direkte und unmittelbare Erfahrungen von Gott nicht gibt. Aber in der Erfahrung des Seienden wird, zunächst unthematisch, Absolutheit mit-erfahren (37). Diese Absolutheit wird zunächst als Nicht-widersprüchlichkeit gezeigt, dann aber und energischer noch als Sinn-notwendigkeit etwa von der Form „etwas soll sein, was es sein soll" (40). Dies ist dann der methodische Ausgangspunkt des Weges zum philosophisch begründeten Sprechen von Gott.

Gegenüber aller theologischen Einrede wird – mit Recht – im 3. Kap. der anthropologische Ansatz in der Frage nach Gott verteidigt, nämlich der Ansatz bei der Sinnfrage des Menschen. Die Sinnfrage weist auf mögliche Sinnerfahrungen hin: von ihnen wird mit Recht gesagt, daß sie immer zugleich Erkenntnis und Entscheidung sind, d. h. sie können nicht gewonnen werden, ohne daß der Mensch sich nicht frei auf sie einläßt (58). Von solcher freien Sinnerfahrung aus ist zu fragen, ob sie auf Gott weise.

Sind damit die Voraussetzungen einigermaßen geklärt, so wird im 4. Kap. der erste Entwurf eines Weges zu Gott vorgelegt. Das Kapitel geht konsequent noch einmal auf den universalen Sinnentwurf des Menschen zurück. Dieser könne nicht auf unmögliches gehen, wie in einem interessanten Gedankengang gezeigt wird (67f). Die Möglichkeit des Sinnes ihrerseits könne aber auch nicht bloß ideelle Möglichkeit sein, es müsse vielmehr „Selbst-notwendigkeit" vorliegen.

Dieser Entwurf wird dann in einem zweiten Ansatz konkret gefüllt, indem das Grundphänomen dialogischer Mitmenschlichkeit untersucht wird, im Anschluß an F. Rosenzweig, B. Casper, K. Hemmerle und meine eigenen Versuche (70). Im Glücken der Mitmenschlichkeit leuchte – so wird gesagt – das Unbedingte, das im Anspruch von Wahrheit und Liebe liegt. Diese Unbedingtheit an Sinn und Forderung weist auf eine fraglose Sinnmacht hin, der ihrerseits Bewußtseins-, Freiheits-, Person-charakter eignen müsse (85).

Demgegenüber entwirft das 5. Kap. eine Art kosmologischen Gottesbeweises: großenteils im Anschluß an Untersuchungen von H. Ogiermann.

Die Ursache von Kontingenten können nur Nichtkontingentes, also Notwendiges sein, und zwar nur überweltlich Notwendiges (97ff). Dieser klassische Gedankengang wird durch anthropologische Erwägungen angereichert, bleibt aber doch – dies liegt an der Natur der Sache – formaler und abstrakter, als es sonst der Tendenz des Vf.s entspricht. Auch bedürfen wohl vor allem die Begriffe Welt und Überweltlichkeit einer genaueren Erläuterung.

Das 6. Kap. geht explizierend noch einmal auf die Kategorie der Ursache ein. Sie muß, wird unter ihr göttliche Schöpfungsursache verstanden, als freilassende Freiheit gedeutet werden und alles Geschaffene und insbesondere die geschaffene Freiheit sei demgemäß zu verstehen als Äußerung und Gabe der ersten Freiheit. In der Äußerung und Gabe gibt die Freiheit zwar das Andere ihrer, jedoch so, daß sie darin gleichzeitig sich selbst gibt. Darum werden wiederum von der dem Vf. so wichtigen Freiheit her neue Kategorien für das Verständnis von „Ursache" als Schöpfung gewonnen.

Das 7. Kap. entwirft von diesem Ansatz aus ein neues Verständnis von Analogie. Sie sei primär vom Freiheitsgeschehen zu verstehen, als sich gegenseitig äußernde Freiheit, die in der Äußerung sich zugleich von sich unterscheidet (denn die Äußerung ist das anderer ihrer), und nicht unterscheide (denn sie gibt in der Äußerung sich selbst). Demgemäß kann das Sein des Seienden als Gabe der Freiheit (Gottes) für Freiheit (des Menschen) verstanden werden und in der Gabe leuchtet die Analogie: die Unterscheidung, die zugleich Nicht-Unterscheidung ist.

Dies scheint mir ein bedeutender und neuer Ansatz zu sein, wenn er auch ziemlich weit vom überlieferten formalen Bedeutungsfeld des Begriffes Analogie wegführt.

Das 8. Kap. widmet sich schließlich dem Problem des Atheismus. Dabei verfolgt Vf. die Tendenz, Atheismus und Theismus einander struktural anzunähern. Atheismus könne eine Gestalt des Theismus, nämlich der negativen Theologie sein und dann wie Atheismus aussehen. Theismus (etwa als bloßer Lippendienst) könne auch eine Gestalt des Unglaubens sein, zumal er ohnehin viel „aufgehobenen" Unglauben enthalte.

Hier ist vieles recht gut gesehen, wenn auch ein wenig spielerisch gesagt.

Das 9. und letzte Kap. geht schließlich auf die Frage Hiobs ein, auf die alte Doppelfrage: Gott und das Leiden, Gott und das Böse. Es werden dazu – unvermeidlich etwas summarisch – Antworten des Denkens von den Vorsokratikern bis Hegel und weiter erörtert.

In der eigenen Stellungnahme weist Vf. mit großer Redlichkeit darauf hin, daß die Frage Hiobs theoretisch keine Lösung habe (239ff). Es komme aber zu ihrer Beurteilung auf die richtige Perspektive (244) an. Diese ist: Schuld zu betrachten, wenn der Betrachtende sich selber schuldig weiß, und Leid zu betrachten, wenn es selbst getragen werden muß. Dann schwindet die – scheinbare – Bedeutsamkeit objektivierender Fragen, aber es wächst die Hoffnung auf Vergebung und Erlösung.

Dies scheint mir ein wichtiger und bedeutender Ansatz zu sein, der die Erörterung des quälenden Problems auf die ihm angemessene Bahn bringen könnte.

Das Buch schließt mit drei Exkursen, einem ersten zu Kants Kritik der Gottesbeweise, der interessante Hinweise bietet, aber wohl zu knapp ist, um ganz energisch und tief sein zu können. Ein zweiter Exkurs erörtert im Anschluß an meine eigenen Bemühungen die Frage des nicht zwingenden, wenn auch sachlich gültigen Charakters der Gottesbeweise. Diese richten sich also an Freiheit, nicht um sie auszuschalten, sondern um sie aufzurufen. Der dritte Exkurs geht noch einmal auf die dem Vf. wichtige Kategorie des „Deus datus" ein.

Zum Ganzen ist zu sagen: Der Ton und der Stil sind ein wenig locker, entsprechend dem Vorlesungscharakter des Buches. Auch gehört es zur Eigentümlichkeit des Vf.s, seinen Gedanken sich beständig spiegeln zu lassen in vielen alten und namentlich neuen philosophischen, theologischen und literarischen Entwürfen. Dies ist einer der besonderen Vorzüge des Buches, es zeigt sich darin als sehr gescheit und vielseitig gebildet, allerdings hat diese Eigentümlichkeit auch den Nachteil, daß das Bild des Gedankens sich für den Leser bisweilen etwas verwirrt, und daß man bisweilen mit ein wenig Ungeduld auf den eigenen Gedanken des Vf.s wartet.

Man wartet indes nicht vergebens.

Der eigene Gedanke findet sich und er zeigt sich als durchaus bedeutend. Es geht immer wieder um die Freiheitsgeschichte. Dieses Motiv zieht sich durch das ganze Buch und kommt immer wieder zutage, Freiheitsgeschichte bietet sowohl den Ausgangspunkt des religiösen Bewußtseins wie das Modell desselben etwa im Gedanken der Schöpfung als Gabe oder der Analogie usw.

Man wünscht dem Vf., einmal die äußere und innere Ruhe zu haben, um diesen Ansatz, der hier mehr als Skizze erscheint, gründlich und konzentriert und damit in noch größerer Geschlossenheit und Einläßlichkeit auszuarbeiten.

Freiburg i. Br. Bernhard Welte

In principio. Interprétations des premiers verset de la Genèse. – Paris: Études Augustiniennes 1973. 313 S. (École pratique des Hautes Études. Laboratoire associé au C.N.R.S.no 152) br.

Die ersten Verse der Genesis haben eine sowohl theologisch als auch philosophisch aspektreiche Interpretationsgeschichte. Sie ist Index eines intensiven Zusammenwirkens von philosophischer Reflexion und offenbarungstheologischer Exegese: sie zeigt, daß nicht nur philosophische Denk-Formen, sondern auch sachliche Problemlösungen für einen christlichen Begriff von Schöpfer und Schöpfung konstitutiv geworden und dies trotz vielfältiger Modifikationen geblieben sind.

Die vorliegende Sammlung von Abhandlungen stellt Elemente einer Satzgeschichte vor, die mehr oder weniger einläßlich von verschiedenen Positionen her Wesentliches innerhalb der Grundfrage deutlich machen; sie vermitteln zugleich einen Einblick in die unterschiedlichen Auslegungsmethoden, in deren Voraussetzungen und Ziele. Die Beiträge betreffen im einzelnen die philologische und theologische Exegese von Genesis I, 1–2 (A. Caquot), kosmologische und mystische Interpretationen der Genesis im nachbiblischen jüdischen Schrifttum (G. Vajda), die jüdische Rezeption dieser Problematik im Mittelalter, besonders bei Gersonides (Ch. Touati), Strukturen einer Schöpfungstheologie, die sich erstmals mit der philosophischen Problemstellung auseinanderzusetzen hatte, in der griechischen Patristik (P. Nautin und J. Rousselet), die Entfaltung der entsprechenden Frageaspekte bei syrischen Kommentatoren und in der byzantinischen Theologie (A. Guillaumont, J. Gouillard), die für die westliche Theologie charakteristischen und folgereichen Explikationen des Genesis-Anfangs durch Augustinus, Eriugena, Bonaventura und Thomas von Aquin (A. Solignac, R. Roques, J. Jolivet). Die Reichweite der Fragestellung wird nicht zuletzt hervorgehoben durch Überlegungen zur christlichen Kabbala (F. Secret), zu Luthers und Calvins Exegese (R. Stauffer), zum gegen-reformatorischen Verständnis von Schöpfer und Schöpfung bei den katholischen Kommentatoren des 16. und 17. Jahrhunderts (J. Orcibal), sowie zu einem Specificum des 18. Jahrhunderts (martinistische Theosophie; A. Faivre).

Diejenigen Beiträge, die sich vornehmlich mit den philosophischen Implikationen der Schöpfungstheologie auseinandersetzen, reproduzieren teilweise bereits Bekanntes, vermitteln aber auch neue Impulse zu einem differenzierteren Verständnis der Grundfrage. (Hier seien René Roques' Erörterungen zu Eriugena als besonders aufschlußreich hervorgehoben). Durchgängig von allen Aspekten her kehrt die Frage wieder, wie Gott als eine in freier Spontaneität und Güte das Seiende insgesamt setzende, d. h. aktiv aus Nichts hervorbringende Personalität begriffen werden könne. Damit hängt die Frage nach dem Übergang zusammen: ob Schöpfung ein ewiger Akt, oder aber ein in Zeit sich vollziehender Prozeß sei; also die Kernfrage etwa für Thomas von Aquin, ob man die Nicht-Ewigkeit der Welt, den zeithaften Anfang von Welt, ihre Endlichkeit und Zeitlichkeit, philosophisch gegen die Thesen der aristotelischen Kosmologie beweisen könne, oder welche Konsequenzen sich aus der These, die Zeit sei geschaffen, für den Weltbegriff ergeben (Augustinus). Höchst bedeutsam für die gegenseitige Durchdringung von philosophischer Kosmologie und theo-

logischer Exegese ist die seit Theophilos vollzogene Identifikation von ‚Arché' (Anfang, Prinzip) in Genesis 1,1 mit der ‚Arché' des Johannes-Evangeliums und der ‚Arché' in Proverbia 8,22 („Der Herr schuf mich im Anfang seiner Wege"), so daß ‚Arché' identisch gedacht werden konnte mit ‚Logos', Weisheit, Christus. Damit wird der Akt des Schaffens von Welt zu einem wesentlichen Element einer Trinitäts-Theologie: der Vater, der die *causae primordiales*, d. h. die intelligible Welt oder den Sohn, ewig schafft, oder aber der Sohn, durch dessen worthaftes Sein der Vater das Endlich-Sein der Welt konstituiert. Die im Sinne der griechischen Metaphysik verstandene ‚Arché' als erster Ursprung von Allem ist also in der christlichen Schöpfungstheologie in den trinitarisch schaffenden Gott als den setzenden Grund umgeformt und bewahrt zugleich.

Obgleich die Beiträge insgesamt einem geduldigen Leser einen Einblick in die geschichtliche Entwicklung des Problems gewähren, ersetzen sie keineswegs eine Monographie der Satzgeschichte von Genesis 1,1. Eine eigentliche Organisation der *disiecta membra* gelingt deshalb auch nicht dem ohne Zweifel nützlichen Epilog von Charles Touati. Zu geringe Aufmerksamkeit ist aufs ganze gesehen – für ein primär philosophisches Interesse – den durch die griechische Kosmologie gegebenen Vorbedingungen einer christlichen Schöpfungslehre gewidmet (Wirkungsgeschichte des platonischen Timaios). Die Eigenständigkeit des Ansatzes christlicher Theologie hätte dadurch trotz ihrer Verbundenheit mit griechischem Denken klarer und verläßlicher konturiert werden können.

Freiburg i. Br. Werner Beierwaltes

Xhaufflaire, Marcel: **La „théologie politique".** Introduction à la théologie politique de J. B. Metz. Tome I. – Paris: Cerf 1972. 142 S. (Cogitatio fidei Bd 69) br. FF 19.80

Im vorliegenden Buch versucht Vf., ein ehemaliger Schüler von J.-B. Metz, die „politische Theologie" (= po. Th.) seines Lehrers Lesern des französischen Sprachraums zugänglich zu machen und sie kritisch zu würdigen. Dieses Ziel wird um so besser erreicht, als Vf. einen guten Teil der Diskussionsbeiträge um die Metzsche „po. Th." mit anführt und kritisch auswertet. Das Werk ist für zwei Bände geplant. Im zweiten Band soll untersucht werden, wie die „po. Th." die „Theorie einer neuen Praxis der Kirche" sein will, und „welche konkreten Änderungen sie von Kirche und Theologie verlangt", um ihnen über die Schwelle der gegenwärtigen „Identitätskrise" hinwegzuhelfen und sie im politischen Bereich wahrhaft „signifikant und befreiend" zu machen (142).

Das Buch gliedert sich in folgende Kapitel auf: 1. Der Streit um den Ausdruck „po. Th." – 2. Die Neuheit der po. Th. bei Metz – 3. Die theologischen Inhalte der po. Th. – 4. Die Vermittlungsinstanzen der politischen Dimension des eschatologischen Glaubens: die Kirche – 5. Die Ethik – 6. Die Praxis der po. Th.

Vf. solidarisiert sich weitgehend mit dem Grundanliegen seines Lehrers (13), so daß es ihm vorzüglich gelingt, diesen gegen Angriffe, die auf dem Unverständnis des Metzschen Ansatzes beruhen, zu verteidigen. Bei der Darlegung der „theologischen Inhalte" der po. Th. setzt Vf. den Akzent auf zwei Themen: den „eschatologischen Vorbehalt" und die „gefährliche Erinnerung Jesu Christi". Ob es angemessen ist, diese beiden Themen, die m. E. eher eine formale Funktion in einem bewußt fundamental-theologisch orientierten Ansatz erfüllen, als die Inhalte der Metz'schen Theologie zu bezeichnen, bleibt fraglich. Richtig ist jedenfalls, daß hinter beiden genannten Themen ausgesprochen inhaltliche Erkenntnisse stehen; hinter dem „eschatologischen Vorbehalt": Der Glaube an den „Gott vor uns" der Bibel, dessen Transzendenz mit unserer geschichtlichen Zukunft „dialektisch" korreliert (42), und hinter der „gefährlichen Erinnerung": die unveränderbare Tradition des Leidens, des Todes und der Auferweckung Jesu Christi sowie die darauf bezogene „fides quae" des Christentums (48f). – Es mag überraschen, daß die Kirche und die Ethik in vollkommener Parallelität als Vermittlungsinstanzen des politisch ausgerichteten eschatologischen Glaubens angesprochen werden. Daran kommt sicherlich die mangelnde Präzision der vorliegenden Darstellung, aber auch das Unvollendetsein des Metzschen Ansatzes selbst zum Vorschein. Der Gedanke an eine Kirche, deren eschatologische Aufgabe vorzüglich in einer moralischen Protestbewegung gegen die tiefgreifende Widersprüchlichkeit der gegenwärtigen Gesellschaft, ihre Technokratie (92f) und ihre mangelnde Humanisation (90) bestehen soll, reicht noch nicht aus, das Wesen der kirchlichen Sendung adäquat aufzuzeigen. Die Metzsche Ethisierung des ekklesialen Weltbezuges scheint mir eine wichtige formale Konsequenz des politisch dimensionierten Theologisierens zu sein, sie erhält jedoch ihre eigentliche Begründung nur dann, wenn sie auf das geschichtlich bestimmte Wesen der Kirche zurückgekoppelt wird. Auch an diesem Punkt sollten die formalen Früchte der po. Th. in ihrer unabdingbaren Bezogenheit zu den inhaltlichen Wurzeln erscheinen. – Für den Vf. liegt die entscheidende Frage anscheinend anderswo. Sie ist nicht die der „inhaltlichen Füllung" des gesellschaftlich ausgerichteten Theologisierens, sondern vielmehr die der „Praxis" der po. Th. Hier setzt Vf. auch mit seiner Metz-Kritik an. Er spricht vom Dilemma des Theologen, der einerseits jegliche Trennung zwischen Theorie und Praxis aufhebe, andererseits mit seiner Theologie nie eine bestimmte politische Aktion „legitimieren" wolle (118). Die Gründe, aus denen die po. Th. dieses Dilemma nicht zu überwinden vermag, liegen nach Vf. z. T. darin, daß Metz trotz seiner Nähe zur Frankfurter Schule doch stark abstrakt, idealistisch und liberal bleibe. Er habe vor allem die Kategorien der bürgerlichen Aufklärung, des politischen Liberalismus und des hegelianischen Idealismus (Gott als „Subjekt der Geschichte"!) übernommen (128–133). Deshalb könne er auch kein echt positives Verhältnis zu den analytisch arbeitenden Sozialwissenschaften haben (136f). Die von ihm intendierte „totale Kritik" an bestehenden Verhältnissen erschwere es ihm, Analysen durchzuführen und Alternativhypothesen aufzustellen (vgl. den Vorwurf H. Alberts, S. 58). So sieht sich Vf. gezwungen, folgendes vorläufiges Urteil zu fällen: Die po. Th. bleibt bis auf weiteres eine Absichtserklärung, ohne effektiven Beitrag zur Verwirklichung der erklärten Absicht (138). Ob dieses Urteil aufgrund der Weiterentwicklung der po. Th. seit 1971 nicht zu revidieren wäre, läßt sich ernsthaft fragen. Vermutlich wird Vf. in seinem zweiten Band daran denken.

Xhaufflaires Buch erreicht ohne große Mühe sein Ziel: eine Einleitung in die grundlegende Phase der po. Th. von Metz unter Berücksichtigung der sie begleitenden kritischen Stellungnahmen zu bieten. Eine mögliche Weiterführung des Metzschen Ansatzes deutet es nur sehr generell an.

Würzburg Alexandre Ganoczy

Silva, Sergio: **Glaube und Politik: Herausforderung Lateinamerikas.** Von der christlich inspirierten Partei zur Theologie der Befreiung. – Bern, Frankfurt: Lang 1973. 310 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII – Theologie, Nr. 15) br. DM 32.–

Die 1972 in Regensburg (Ref.: N. Schiffers) eingereichte Diss. widmet sich dem Problem, wie Glaube durch Theorie und Praxis der Politik zur Parteinahme und damit zur Reflexion über die eigene Lebendigkeit und zu neuer Praxis herausgefordert wird. Nun sind weder das Problem noch seine Bearbeitung etwas Neues; ja, es geht S. auch darum zu zeigen, wie weit und teilweise wie engagiert lateinamerikanische Theologie sich diesem Problem seit geraumer Zeit gewidmet hat.

Neu und bemerkenswert sind dagegen an dieser Arbeit einmal das als Exempel verarbeitete Material, zum anderen die Methode, mit der dieses Material für die theologische Durchdringung aufbereitet wird.

1) Als Material der Argumentation dienen S. nicht theologische oder politisch-philosophische Theorien über das Wesen von Glauben bzw. Politik, sondern aktuelle Dokumente einer konkreten politischen Auseinandersetzung mit ihrer unlösbaren Mischung von zufälligen und wesentlichen, taktischen und prinzipiellen, konkreten und abstrakten, religiösen und politischen Behauptungen, Hypothesen, Theorien. Es handelt sich a) um Material des Präsidentschafts-Wahlkampfes des chilenischen Christdemokraten E. Frei von 1964, geführt unter dem Motto „Revolution in Freiheit"; b) Material aus dem Wahlkampf seines Gegenkandidaten S. Allende; c) offizielle und offiziöse Texte der (chilenischen) katholischen Kirche, besonders sozialethische Fragen betreffend; d) Reden und Gesetzentwürfe der Administration Freis aus dem ersten Regierungsjahr, deren Verarbeitung den Zweck hat, die Pläne des Wahlkampfes an ihrer Realisierung zu messen; e) Schriften des kritischen, linken Flügels der Christdemokraten.

Diese stilistisch wie inhaltlich eindrucksvolle Dokumentation eines von allen Seiten engagiert geführten Kampfes um das politisch Richtige und natürlich auch um politische Macht wäre zweifellos für den Leser – besonders den europäischen – verwirrend, wäre sie nicht mit einer in

der Theologie neuartigen Methode penibel, aber übersichtlich aufgeschlüsselt und für Interpretation fruchtbar gemacht.

2) Diese Methode ist die von A. J. Greimas im französischen Strukturalismus entwickelte Methode der aktantiellen Analyse. Sie wurde zwar an unpolitischen Texten (insbesondere Volksmärchen) entwickelt. Eine Bemerkung von Cl. Bremond erschließt aber die theoretische Möglichkeit ihrer Anwendung auch auf ideologisch-politisches Material (18–20; 37–107).

Diese ungewöhnliche Methode wird nun im zweiten Teil auch auf lateinamerikanische theologische Texte angewandt (125–149), deren erhobene Probleme 149–192 theoretisch, 192–231 praktisch vermittelt werden. Außer einer Menge hilfreicher Anmerkungen findet sich am Schluß des Buches ein nicht leicht durchschaubares Register aller Belegstellen sowie ein 25 Seiten umfassendes Literatur-Verzeichnis, die das Buch nicht nur zum einmaligen Lesen, sondern auch zum häufigeren Benützen geeignet machen.

Die Neuheit und Kompliziertheit der angewandten Methode, die bereits traurige Wirklichkeit gewordene Vergänglichkeit der Aktualität der dokumentierten politischen Auseinandersetzung, schließlich auch die umständliche, oft holperige deutsche Übersetzung – dies alles zusammengenommen wird dem Buch nicht viele Freunde gewinnen.

Dabei könnte ein Blick insbesondere in den interpretativ-theologischen letzten Teil jeden Kundigen überzeugen, wie wichtig und wie aufregend das ist, was dort abgehandelt wird. Es handelt sich – um Probleme der analysierten Dokumente gruppiert – um eine systematische, höchst durchdachte, kaum ein Problem auslassende Darstellung der „Theologie der Befreiung" und zugleich um eine einleuchtende Erklärung ihrer Herkunft und Entstehungsgeschichte. Ohne der Gefahr der Anwendung einer allzeit erklärungskräftigen Geschichtsphilosophie oder -theologie zu verfallen, trägt S. aus strukturaler Analyse Elemente einer Theologie zusammen, die in der Lage ist, in der historischen und politischen Herausforderung ihrer konkreten Situation zu bestehen.

Theologie hat sich kritisch mit den Ergebnissen der Sozialwissenschaften auseinanderzusetzen, aber auch für bestimmte sozioökonomische Theorien zu optieren, die den konfliktiven Charakter des Geschichtsprozesses theoretisch artikulieren. Schon aus dieser Option, aber auch, weil Glaube letztlich Praxis ist, hat er eine unaufgebbare politische Dimension, die sein eigentlicher „Ort" ist (149–160). Materialiter ist der Fortgang der Geschichte ein Prozeß der Befreiung, geöffnet auf Zukunft hin. In diesem Prozeß hat der Glaube die prophetische Funktion der Anklage und Hoffnung. Aber nicht die Gläubigen sind einfachhin Subjekt dieses Prozesses, auch nicht eine quasi ab ovo markierbare Klasse, sondern die Armen, Unterdrückten, Marginalen. Indem der Glaube für sie und ihre Befreiung optiert, wird er notwendig ideologisch. Diese Option darf keine theoretische bleiben, sondern hat sich praktisch zu kompromittieren: Wer so optiert, muß als Armer unter Armen leben, muß am Befreiungskampf teilnehmen. (Hier fallen interessante Bemerkungen zum Problem der Gewalt ab. 206f). Diese Forderungen können aber nicht nur für den einzelnen Christen gelten, sondern sind gültig für die ganze Kirche, wenigstens in Lateinamerika: materielle und politische Armut, Solidarität, Protest, Kampf zusammen mit den Armen. Eine so völlige Umorientierung kirchlichen Handelns kann nur durch eine Neustrukturierung von kleinen Gruppen her erfolgen.

Auch S. wird bewußt sein, daß eine Reihe von Fragen ungelöst bleiben, deren Ausblendung freilich z. T. durch den akzidentellen Charakter der analysierten Dokumente begründet ist. Aber auch die interpretierenden Passagen lassen oft nur ungenügend erkennen, wie denn ein so neu geformtes Bild von Praxis des Glaubens, der Kirche, der Theologie verbunden werden soll mit deren „status quo", der apolitischen Option (die gewiß auch eine politische ist). D. h. es müßte mehr reflektiert werden die praktische und strukturelle Vermittlung der jetzigen Praxis der Kirche mit der als besser bezeichneten; es müßten Strategien der Umwandlung artikuliert und theoretisiert werden. Sonst bleibt zu befürchten, daß die konkrete Realität von Politik und Kirche so bleibt, wie sie ist, weil die kritischen Theoretiker dieser Realität sich in abstrakten, unvermittelten Utopien ergehen.

Der Autor identifiziert sich über weite Strecken mit den aus den Dokumenten erhobenen Forderungen, so daß die Arbeit teilweise bekenntnishafte Züge annimmt. Mag der wissenschaftliche Leser darüber die Nase rümpfen, so wird er doch die Intention nur fassen können, wenn er die Existenz einer solchen politischen Lage und einer daraus erwachsenen Theologie als „brüderliche Herausforderung" (231) an europäische Theologie und Kirche empfindet.

Regensburg Joachim Herten

Koptisches Christentum. Die orthodoxen Kirchen Ägyptens und Äthiopiens. Hrsg. von Paul Verghese. – Stuttgart: Evang. Verlagswerk (1973). 284 S. (Die Kirchen der Welt, Bd 12) Linson DM 35.–

Das Werk ist ein Sammelband. Der Oberbegriff „koptische Kirche" ist sehr weit zu verstehen, weil er im gewissen Sinne die äthiopische Kirche miteinschließt. Diese war zwar jahrhunderte lang in hierarchischen Fragen von der koptischen Kirche Ägyptens abhängig, doch führte sie praktisch stets ein Eigenleben. Seit 1959 hat die äthiopische Kirche einen Patriarchen und ist damit nach allen Seiten hin völlig unabhängig. Es ist daher nicht berechtigt, wenn man heute die äthiopische Kirche irgendwie der koptischen beiordnet.

Das Buch beginnt mit der koptisch-orthodoxen Kirche (11–129).

P. Verghese, Die Kirche von Alexandrien, eine kurze historisch-theologische Einführung: Markustradition. Der Schädel des hl. Markus ist im Besitze des koptischen Patriarchen, die Gebeine wurden im Anfang des 9. Jh. von venedischen Kaufleuten nach Venedig geschmuggelt (Markusdom). Von Anfang an war die koptische Kirche eine Märtyrerkirche. Sie fand eine starke Stütze im Mönchtum. Katechetenschule mit zwei Traditionen: eine wissenschaftliche und eine kirchliche. Doch eine wirkliche Scheidung konnten wir nicht feststellen. S. 18 wird Gregor von Nazianz irrtümlich als Patriarch von Konstantinopel bezeichnet. Gregor war Bischof dieser Stadt. Vf. vertritt den Monophysitismus (Einnaturenlehre in Christus). Der arabische Einfall (gegen 650) wird geschildert, ebenso die Kreuzzüge in ihrem Mißerfolg. Nach dem Konzil von Ferrara-Florenz bildete sich eine mit Rom unierte koptische Kirche, der keine Bedeutung zugemessen wird.

Bischof A. Samuel, Der Beitrag der koptischen Kirche zum universalen Christentum: Der Weg führt über die Katechetenschule, ökumenische Konzilien, das Mönchtum, den missionarischen Beitrag bis in die neueste Zeit.

P. Verghese, Gottesdienst und Disziplin in der koptischen Kirche: Dargestellt werden: eucharistische Liturgien, die kanonischen Stunden, besondere Gottesdienste, Taufe, Buße, Ehe, Krankensalbung, Ordination, Konsekration des Patriarchen, Hauptfeste, Kalender, Fastenzeiten.

M. Assad, Ägyptisches Mönchtum – noch immer eine einflußreiche Macht. Eine heutige Deutung des Mönchstums.

N. Mikhail, Die koptische Kirche von 1800–1970: Der Beitrag berichtet über den heutigen Zustand und die Tätigkeit. Wir lesen folgende Überschriften: Teilnahme am Leben des Landes, das Regime Nassers, Aspekte der koptischen Gemeinschaft, berühmte Persönlichkeiten, Religionsunterricht, Jugendarbeit, theologische Ausbildung, Studien, Laientätigkeit.

A. Athanasius, Die koptische Kirche heute: Das Mönchtum (praktische Lebensweise), diakonische Orden (Männer und Frauen, die sich zum Zölibat verpflichten und gemeinsam leben), Liste der Patriarchen ab 1789, jüngste Ereignisse.

M. Assad, Prägung der koptischen Identität (Selbstbewußtsein): Geschichtliche, familiäre, pädagogische Fragen, Kindergottesdienste, Religionsunterricht, landwirtschaftliche Ausbildungsstätten, Mission in den Dörfern.

M. Assad, Theologische Ausbildung und koptische Kultur. Soziologie, Lehrpläne für Seminare, kulturelle Einrichtungen, Zeitschriften und Bücher.

Die äthiopisch-orthodoxe Kirche (133–207).

P. Verghese, Die äthiopische Kirche heute: Bestandsaufnahme, liturgische Reform, Kirchenverwaltung, Kirche und Staat in Äthiopien, Laien- und Missionsbewegungen, eine Studentenorganisation, Beziehungen zum ökumenischen Rat der Kirchen, die finanzielle Lage der Kirche.

P. Verghese, Die Frühgeschichte der Kirche: Ursprünge, Aksum-Periode (4.–9. Jh.), die Ankunft der neun Heiligen, Entstehung der Kirchenmusik, der Aufstieg des Islam.

T. Tamrat, Die Kirche von 700–1600: Die Ausbreitung des Islam, die Anfänge der Zagwē-Dynastie, Neubelebung der Kirche (1200–1526), die salomonische Dynastie, Klosterleben und Ausbreitung des Christentums, Entwicklung der christlichen Literatur, Verfolgungen und religiöse Kontroversen, von Achmed Gran geführte Kriege, Äthiopien und Europa.

V. C. Samuel, Der Glaube der Kirche: Vf. bezeugt die christologische Einnaturenlehre (Monophysitismus).

P. Verghese, Die äthiopische liturgische Tradition: Beschreibung der Liturgie, Kalender.

P. Verghese, Beziehungen zu anderen Kirchen und ausländischen Missionen in Äthiopien: Hier werden einige Schwerpunkte in dem Verhalten zur weiteren Christenheit hervorgehoben, besonders zur katholischen und evangelischen. Die Beziehungen zur römisch-kath. werden durchweg zu negativ beurteilt. Die römisch-kath. hat 50 000, die evangelische 200 000 Mitglieder. Beide Kirchen machen nur ein Prozent der Gesamtbevölkerung aus.

Die Anmerkungen finden sich auf 211–222, eine Chronologie 223–27, eine Gliederung, Leitung und Anschriften 228–31, zuletzt eine Dokumentation 232–66, die sich auf Tagungen und Konferenzen unter den Ost-

kirchen bezieht. Biographie 267–84. Aus dem Vorwort: „Mit den Beiträgen kommen Angehörige möglichst der jeweiligen eigenen Kirche zu Wort. Dadurch ist natürlich eine große Verschiedenheit der Aufsätze zustande gekommen, bei denen es auch Überschneidungen gibt, die wir nicht in jedem Falle eliminiert haben."

An Orientierungen über das vorgetragene Thema fehlt es nicht. Wir verweisen nur auf die neuesten Hauptwerke: K. Algermissen, Konfessionskunde, Paderborn[8] 1969, 126–37: die Kirche der Kopten, 138–147 die äthiopische Kirche, beide von H. de Vries; Aziz S. Atiya, A history of Eastern Christianity, London 1968, 13–145, die koptische, 146–66 die äthiopische Kirche (gründlich und umfassend). Und doch nimmt das vorgelegte Werke eine bestimmte Eigenstellung ein, die geeignet ist, die Literatur nach dem Praktischen hin zu ergänzen. Die deutsche Übersetzung ist gut.

Amelsbüren Paul Krüger

Geschichte der ökumenischen Bewegung 1948–1968. Im Auftrag des Ausschusses für ökumenische Geschichte, Genf, hrsg. von Harold E. Fey. Deutsche Ausgabe bearbeitet von Günther Gaßmann. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1974). 639 S. (Theologie der Ökumene, Bd 13) Lw. DM 98.–

Nach den 1957 und 1958 von R. Rouse und S. Neill herausgegebenen zwei ersten Bänden der „Geschichte der ökumenischen Bewegung", die sich mit der Zeit von 1517 bis 1948 befassen, ist jetzt der dritte, von H. E. Fey herausgegebene Bd über die Zeit von 1948–1968 erschienen. In ihm beschreiben fünfzehn maßgebliche Persönlichkeiten aus der Ökumene den Weg des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) und der damit verbundenen Bewegung, von dessen Gründung und Ersten Vollversammlung in Amsterdam bis zur Vierten Vollversammlung in Uppsala.

H.E. Fey wie auch der Herausgeber der deutschen Ausgabe, G. Gaßmann, weisen in ihren jeweiligen Vorworten darauf hin, daß die 20 Jahre, denen die Beiträge dieses Bandes gelten, noch nicht durch eine umfassende und abschließende Darstellung erfaßt werden können. Es ist ihnen beiden bewußt, daß die einzelnen Vf. durch den kurzen zeitlichen Abstand von den Ereignissen, die sie zu beschreiben haben, und bei denen sie z. T. selber Protagonisten waren, in der richtigen Sicht der Dinge und Perspektive nicht ungefährdet sind. Die daraus tatsächlich resultierende Unfertigkeit des ganzen Werkes, die eklatante Unausgeglichenheit zwischen den einzelnen Beiträgen und die unzähligen Wiederholungen bilden auch einen dominierenden Aspekt, der den Leser von Anfang bis Ende des Bandes begleitet. Das Unbehagen fängt wohl bei der Frage an, welche Zielsetzung das Werk hat und unter welchen Gesichtspunkten und mit welchen Kriterien es folglich in seiner Absicht und seinem Inhalt zu beurteilen ist. Wird in ihm nicht mindestens teilweise etwas unter falschem Titel angeboten? Handelt es sich inhaltlich wirklich um Zeitgeschichte? Von einigen Beiträgen kann man das wohl sagen. Andere wiederum sind viel eher als Selbstdarstellung eigenen 20jährigen Handelns zu verstehen, und zwar eines Handelns, dessen unmittelbare Folgen das nicht allseits unproblematische Geschehen unserer heutigen Tage bestimmen. Kann bei dieser Form von Gegenwartsgeschichtsschreibung das apologetische Moment in re propria ausbleiben?

Aber auch wenn man den Band als Selbstdarstellung des ÖRK betrachtet, kann man damit nicht glücklich werden. So fundiert und einsichtverleihend die ersten Kap. von W. A. Visser't Hooft („Die allgemeine ökumenische Entwicklung seit 1948") und H. Krüger („Leben und Wirksamkeit des Ökumenischen Rates der Kirchen") sind, so konfus, mittelmäßig und langweilig sind viele der darauffolgenden. Die letzten, thematisch wohl wichtigeren Kap., die in die Zukunft weisen, enttäuschen zutiefst. Bei der Lektüre ist man sich anfänglich nicht ganz sicher, ob es die mangelhaften Übersetzungen, der teilweise nach unkorrigierten Druckfahnen anmutende Satz, der schlechte Darstellungsstil oder der Inhalt selber ist, der enttäuscht. Aber gerade die programmatischen Kap. wie die von E. C. Blake („Uppsala und danach"), P. Abrecht („Zur Entwicklung des sozialen Denkens und Handelns in der Ökumene") und D. L. Edwards („Zeichen von Radikalismus in der ökumenischen Bewegung") zwingen zur Frage, ob der ÖRK tatsächlich die letzten 20 Jahre mit so wenig Substanz, mit einer so naiven Theologie und einer so geringen Einsicht in die Tiefe und Breite der Gesamtproblematik hat überleben können. Immer wieder ist man bei der Lektüre dieser Beiträge gezwungen, nach dem Ökumeneverständnis zu suchen, das diesen Darstellungen zugrunde liegt.

Für D. L. Edwards etwa ist die Pfingstbewegung, die Anfang dieses Jahrhunderts in den USA und Wales ihren Anfang nahm, schon darum ökumenisch, weil sie die „Einfachheit und den Eifer, wie wir sie in der Apostelgeschichte vorfinden, wiederaufleben lassen wollte" (495).

Die Prioritäten, die E. C. Blake setzt, lassen wahrlich daran zweifeln, ob das ungeordnete Konglomerat der Dinge, die er unter dem Begriff Ökumene subsumiert, tatsächlich als christlich oder nicht doch vielmehr als synkretistisch zu bezeichnen ist. Seiner Meinung nach stand die Vierte Vollversammlung des ÖRK in Uppsala vordringlich vor der Frage, „... ob man die durch die neue gegenseitige technologische Abhängigkeit heute geforderte Weltgemeinschaft werde rechtzeitig schaffen können, um die seit Hiroschima drohende nukleare Selbstzerstörung zu vermeiden. Gleichzeitig stand die Vollversammlung vor der sekundären Frage, ob der in Jesus Christus offenbarte Glaube an Gott, der die Kirchen im ÖRK zusammengeführt hatte, stark genug sei, um einen Beitrag zu den menschlichen Erfordernissen des Jahres 1968 zu leisten" (538, vgl. auch 550). Entspricht diese fragwürdige Reihenfolge der Dinge tatsächlich der Überzeugung der Mitgliedskirchen des ÖRK?

P. Abrecht versucht in seinem Beitrag das soziale und politische Engagement des ÖRK zu rechtfertigen. Er bedient sich hierfür eines Schlüsselbegriffes, nämlich der „ökumenischen Sozialethik" (310). Da es ihm im Verlauf seiner Ausführungen aber keineswegs gelingt, diesen Begriff inhaltlich zu füllen oder zu explizieren, werden auch für den zuvor nicht unbedingt festgelegten Leser die sozialpolitischen Aktionen des ÖRK eher noch fragwürdiger als sie es vielleicht zuvor waren.

Anders steht es, wie schon anbedeutet, mit den ersten Kap. des Bandes, verfaßt von Visser't Hooft und H. Krüger, die in abgewogener, selbstkritischer und differenzierter Weise schon in ihrem Aufbau im wesentlichen den Inhalt des ganzen Bandes vorwegnehmen. Sie zeigen, wie es zur Erweiterung der theologischen Basis des ÖRK kam, zur Vertiefung der ekklesiologischen Dimension, zur Klärung grundsätzlicher ekklesiologischer Fragen, zur Integrierung der Mission, aber gleichzeitig auch, wie es im Laufe der Jahre zu einer Verdichtung der Problematik kam: einmal dadurch, daß sich die moderne Theologie in dem Maße, in dem sie sich in den Mitgliedskirchen etablierte, auch im ÖRK bemerkbar machte, zum andern dadurch, daß immer mehr Kirchen dem ÖRK beitraten, die so stark mit den politischen Führungen ihrer Länder in Verbindung standen, daß sie die politische Polarisierung nicht vor den Türen des ÖRK lassen konnten und dadurch die Gemeinschaft nicht unerheblich belasteten. Drittens durch die immer lauter werdenden Stimmen aus den Kirchen der Dritten Welt, die doch wesentlich stärker, als dies in der kirchlichen Tradition des Abendlandes der Fall ist, das Heil innerweltlich realisiert wissen wollen. Über diese Probleme geben Visser't Hooft und Krüger einen sachlichen Überblick und registrieren gleichzeitig nüchtern sowohl Kritik, Mißverständnisse und Widersprüche.

Die weiteren Kap. sollten diesen ersten Überblick in den Einzelheiten entfalten. Teilweise sind sie unter informatorischem Gesichtspunkt nützlich, teilweise bringen sie inhaltlich kaum mehr als das von Visser't Hooft und Krüger Gesagte. H. R. Weber schreibt über die kontinentale und regionale Entwicklung ökumenischer Organisationen; F. Short berichtet über die nationalen Christenräte, trifft dabei aber mehr das Soll als das tatsächliche Haben dieser Organisationen. H. E. Fey schildert den nicht reibungslosen Ablauf des Verhältnisses zwischen den konfessionellen Weltbünden und dem ÖRK. Trotz guter Information über Zahlen und Strukturen vermißt man in diesem Beitrag eine klare Differenzierung zwischen Konfession und Konfessionalismus. Etwas schematisch berichtet M. B. Handspicker über die einzelnen Studienarbeiten und sonstigen Aktivitäten der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung. Über das Verhältnis von Mission und Ökumene schreibt L. Newbigin. Die Arbeit der Abteilung für zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst wird von G. Murray, die Tätigkeit der Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten von F. Nolde beschrieben. V. T. Istavridis berichtet über die innerorthodoxen Bziehungen sowie etwas schematisch über die Verbindungen mit den einzelnen Kirchen des Westens und dem ÖRK. In seinem Beitrag über die ökumenische Bewegung und die römisch-katholische Kirche liefert L. Vischer eine ausgezeichnete Monographie über die katholische ökumenische Bewegung seit 1948. Zutreffend und plastisch schildert er als Nichtkatholik die eigentlichen Bewegmotive der verschiedenen Schritte der katholischen Kirche vor, in und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, insbesondere auch gegenüber dem ÖRK. Schließlich schreibt H. J. Margull in einem kurzen und übersichtlichen Kapitel über die Verwirklichung der ökumenischen Dimension in den Ortsgemeinden.

Zusammenfassend wird man sagen können, daß das Werk vielleicht zu früh geschrieben wurde und darum auch keinen wirk-

lich wesentlichen Fortschritt in der Erforschung und Darstellung der neueren ökumenischen Bewegung leisten konnte. Eine wesentlich kürzere und besser ausgewählte Sammlung von Monographien hätte eher zum Ziel des Werkes geführt, wie es E. Gaßmann in seinem Vorwort beschreibt: „. . eine vorläufige Bestandsaufnahme . . . , die der gegenwärtigen Information und Orientierung und einer späteren Geschichtsschreibung dienen kann und soll" (11). In der jetzigen Form wird die spätere Geschichtsschreibung einige Vorsicht walten lassen müssen in der Verwertung.

Frankfurt a. M. Hans-Jörg Urban

Mühlen, Heribert: **Morgen wird Einheit sein.** Das kommende Konzil aller Christen: Ziel der getrennten Kirchen. Mit einem Beitrag von Lukas Vischer. – Paderborn: Schöningh 1974. X, 214 S. kart. DM 16.80

La Conférence oecuménique d'Uppsala, août 1968, puis le Comité central du Conseil oecuménique des Eglises, à Addis Abeba, janvier 1971, enfin la Commission «Foi et Constitution» réunie à Louvain en août 1971 ont demandé que les Eglises chrétiennes tendent à tenir un jour un concile «vraiment oecuménique» de toutes les Communions chrétiennes. Elles doivent s'y préparer en actualisant au maximum leur conciliarité foncière. A Louvain on a précisé ce qu'il faut entendre par conciliarité: «Unter Konziliarität verstehen wir das Zusammenkommen von Christen – örtlich, regional oder weltweit – zu gemeinsamem Gebet, zu Beratung und Entscheidung in dem Glauben, daß der Heilige Geist solche Zusammenkünfte für seine eigenen Zwecke der Versöhnung, Erneuerung und Umgestaltung der Kirche benützen kann, indem er sie zur Fülle der Wahrheit und der Liebe hinführt.» H. Mühlen reprend la distinction entre une conciliarité comme «Wesenseigenschaft der Kirche» qui s'exerce dans la vie ordinaire de l'Eglise et qui exprime sa nature profonde, et une conciliarité se produisant dans un concile proprement dit, qui est de l'ordre de l'Ereignis. Au fond, la «conciliarité ecclésiale» est ce qui se pratique déjà dans l'oecuménisme, mais Mühlen pense que l'idée de concile et la visée de tenir au jour un concile universel de tous les chrétiens peuvent donner à l'effort oecuménique un visage concret, lui tracer une voie concrète.

Il éclaire cette voie 1) en précisant une méthode de comportement «conciliaire» caractérisée par les termes «Selbstfindung» (grâce au dialogue), «Öffnung» (qui permet la convergence: c'est cela l'essentiel), «Rezeption» (par le consentement à la vérité de l'autre). Redisons-le: il n'y a rien de neuf ici, c'est ce qui se pratique dans l'oecuménisme théologique. Mühlen se limite à cet oecuménisme théologique, certes bien important et toujours nécessaire, mais il ne parle ni de l'oecuménisme spirituel, sauf sous la forme des groupes de type pentecostal, ni de l'oecuménisme séculier de service ensemble des libérations humaines, qui a cependant tenu une grande place à Uppsala et que beaucoup préconisent aujourd'hui comme seul vraiment efficace, ce qui est l'exagération d'une réalité authentique. Il manque aux réflexions de ce livre l'aspect de rapport de l'Eglise au monde de son «pour le monde» . . .2) En développant, à partir de l'Ecriture, une certaine notion de vérité. 3) En illustrant la démarche à faire par deux exemples historiques, celui du Synode des Apôtres à Jérusalem (Actes 15) et celui du concile de Florence qui admit deux voies différentes d'expression d'une même réalité: Procession du Saint-Esprit «ex Patre Filioque» ou «a Patre per Filium». L'Ecriture ne parle pas de vérités, au pluriel, mais de «vérité». Elle en donne une conception qui dépasse l'aspect de contenu (Inhalt) conceptuel mais englobe les valeurs de «Wahrhaftigkeit, Übereinstimmung einer Aussage mit der Wirklichkeit und Ganzheit». Quand donc on dit que «die Einheit ist nur in der Wahrheit möglich», principe de tout oecuménisme qui n'est pas un «faux irénisme», il s'agit d'une vérité qui ne se réduit pas à une identité matérielle de contenu conceptuel et de formule, mais fait appel à d'autres valeurs que Mühlen fonde dans un 4e apport que voici:

4) C'est sans doute l'apport le plus personnel de Mühlen, en tout cas celui qui lui tient le plus à coeur. Il y revient dans tous ses écrits d'une manière ou d'une autre: une vision trinitaire, une pneumatologie, une ecclésiologie des charismes. Nous opérons trop souvent avec un monothéisme prétrinitaire, duquel découle une conception monarchique et pyramidale de l'Eglise: Mühlen donne quelques exemples historiques typiques. Mais Dieu est uni-trinité, et le Saint-Esprit donne des charismes différents «pros to sympheron» (1 Cor. 12,7), ce que Mühlen traduit «in Hinblick auf das, was vereinigt, was zur Übereinstimmung führt».

Si l'on fait confluer tous ces éléments fondant un cheminement oecuménique conciliaire, on aboutit à ceci: reconnaître les dons de chacun, reconnaître leur caractère partiel; l'hérésie consisterait à isoler et absolutiser son don en refusant de reconnaître celui de l'autre. Ne pas chercher un accord d'identité matérielle, mais une convergence: cf. l'exemple du concile de Florence et de celui des Apôtres, qui n'a pas éliminé entièrement la différence entre judéochrétiens et paganochrétiens, mais a empêché que les premiers imposent leur tradition propre à toute l'Eglise. L'unité ne sera pas celle d'une unique confession rigidement formulée et qui s'imposerait à tous, mais celle d'une expérience du Christ seul Seigneur, faite sous l'action de l'Esprit qui donne à chacun ses dons sans que personne puisse prétendre en avoir la totalité. Convergence, réception, consentement! Dans son chapitre V Mühlen propose une application de ces idées à la question de l'Amt. Avouons notre déception: ces considérations sont vraiment très élémentaires, insatisfaisantes. Il termine sur une évocation du mouvement actuel de Pentecôte et, dans un Nachwort, le cadinal Suenens fait de même. Mais l'évocation est tout juste esquissée sans qu'on pose aucune des questions que ce mouvement appelle, quelle que soit la sympathie avec laquelle on l'approche.

Nous sommes ainsi amené à exprimer rapidement nos réactions personnelles devant ce nouveau livre de Mühlen: d'abord un accord, ensuite des questions critiques. Un accord. 1) nous sommes reconnaissant à Mühlen pour sa critique du monothéisme prétrinitaire et ses suggestions d'application à l'Eglise d'une vision pleinement trinitaire de Dieu. Il avait déjà exposé cela dans «Entsakralisierung» (Schöningh 1971). 2) Quelles que soient les questions que pose sa théologie du Saint-Esprit („das Wir in Person», etc.), Mühlen apporte une contribution précieuse à la Pneumatologie, c'est-à-dire, au delà d'une théologie de la Troisième Personne, à la vision de son rôle dans l'Eglise et dans l'ecclésiologie. Il faut sortir d'une vision d'unité par uniformité et aller vers une vision d'unité par convergence, consentement et communion. Cela à l'intérieur de notre ecclésiologie catholique. L'application en oecuménisme est délicate: elle doit être faite, mais elle a ses exigences et difficultés propres. Ici commencent nos questions, car Mühlen nous semble aller trop vite et passer outre, allègrement, à des difficultés qui ont leur poids de vérité. Nous le critiquerons donc pour l'empêcher de tomber dans le travers qu'il dénonce: absolutiser sa part de vérité.

1) Comme c'est souvent le cas dans les études allemandes (H. Küng!), l'horizon oecuménique est celui du protestantisme. L'Orthodoxie est absente. Or elle s'accorderait avec Mühlen sur les deux points où nous sommes nous-même d'accord, elle ne le suivrait pas dans sa relativisation de la vérité dogmatique ni dans une renonciation à se considérer et s'affirmer elle-même comme étant la plénitude. Ne pas inclure l'Orthodoxie dans sa problématique oecuménique est s'exposer à ce qu'elle remette tout en question après qu'on aura déroulé son discours. L'optimisme oecuménique de Mühlen risque d'être manque de réalisme, voire même d'exigence responsable.

2) Peut-on, comme Mühlen le fait, appliquer aux Eglises comme telles et aux Eglises séparées, ce que S. Paul dit des chrétiens ou des communautés particulières dans le cadre de l'Eglise une? Par exemple appliquer aux Eglises divisées non seulement 1. Cor. 1,10–13 (p. 44) mais 1 Cor. 12,4–27 (p. 56, 60, 199 et passim)? Peut-on leur appliquer de même le mot du Concile (Lumen gentium 23,2) sur l'Eglise «corpus ecclesiarum»? Est-ce que l'Eglise du Christ et des Apôtres existe aujourd'hui dans un corps ecclésial désignable ou n'existe-t-elle que dans une «Eglise universelle» qui serait l'ensemble de toutes les communautés ecclésiales actuellement séparées? Telle formule, de la p. 199 par exemple, oblige à poser la question. Le mot «Eglise» est-il employé dans son sens fort et précis? Mühlen ne force-t-il pas l'exemple du concile de Florence? On n'y a déclaré la formule «per Filium» également valable que prise au sens où elle exprime la visée du «Filioque». Mais nous sommes d'accord pour tenir l'exemple de Florence comme intéressant et important. Mühlen aurait pu y ajouter la déclaration de Paul VI à Istanbul le 15 juillet 1967.

3) Mühlen semble parler parfois comme si l'hérésie n'existait pas ou consistait seulement à absolutiser la part de vérité (c'est-à-dire de dons de l'Esprit) que l'on tient. Une formule comme «das Wahre das Ganze ist» a quelque chose d'ambigu. Une vérité particulière est vérité: par exemple la présence substantielle du Christ glorieux dans l'Eucharistie. Mühlen ne risque-t-il pas de diminuer l'importance des vérités, au pluriel, pour chercher une vérité (au singulier) qui soit la convergence et la communion de toutes les expériences du Christ? Nous sommes profondément d'accord pour nous ouvrir à l'interprétation du christianisme donnée et vécue, par exemple, dans la tradition luthérienne. Oui, profondément d'accord. Mais cela nous autorise-t-il à renoncer à

considérer comme «hérésie» la négation des positions de l'Eglise indivise du premier millénaire sur, par exemple, le ministère ordonné ou les sacrements? Certainement, je ne parlerai pas dans un vocabulaire de controverse. Mais puis-je taire cette vérité particulière (partielle)? Les développements de Mühlen sur cette question de la vérité appellent des élucidations plus satisfaisantes.

Suis-je devenu «intégriste»? Dieu m'en garde. Mais Dieu me garde aussi d'illusions qui s'insinueraient à la faveur de certaines imprécisions dans un projet généreux mais manquant de réalisme. Cela dit, «un concile vraiment oecuménique» est-il une utopie? Peut-être. Mais 1) si la conciliarité, fondée dans le mystère de l'Eglise, ne peut s'exprimer pleinement que dans l'unanimité de la foi et de la célébration eucharistique, elle admet des expressions mineures. Il y a eu des conciles de bien de sortes. 2) Une utopie peut être un mythe moteur, qui suscite et polarise des énergies. Dieu, par le ministère de Jean XXIII, a réouvert dans des conditions toutes nouvelles le chapitre de la conciliarité. C'est devenu un thème actuel et commun. Mühlen nous apporte, pour le mieux élaborer et mettre en oeuvre, des réflexions intéressantes. Nous souhaitons que beaucoup en tirent intelligemment profit.

Paris Yves Congar

Wickler, Wolfgang: **Die Biologie der Zehn Gebote.** – (München): Piper (1971). 225 S. Lw. DM 18.–

Wickler geht es, ähnlich wie in einer anderen Veröffentlichung (Sind wir Sünder? Naturgesetze der Ehe – München/Zürich 1969), um das Anliegen, mit den im vorliegenden Buch angestellten Überlegungen Denkwege anzubieten, die der Mensch benutzen kann, wenn er nach Herkunft und Sinn sittlicher Normen fragt. Die Zehn Gebote sind dafür nach W. ein naheliegender Modellfall, doch ist das Verfahren, wie er betont, auf andere ethische und moralische Vorschriften ebenso anwendbar (vgl. 11).

W. hat in dieser Schrift auch wichtige Ergebnisse seiner verschiedenen zum Thema gehörenden Publikationen in der naturwissenschaftlichen Fachliteratur berücksichtigt (z. B. Vergleichende Verhaltensforschung und Phylogenetik, in: G. Heberer [Hrsg.], Die Evolution der Organismen Bd. I, Stuttgart ^{3}1967, 420–508) und dadurch einem größeren Leserkreis zugänglich gemacht.

W. versucht, die Zehn Gebote, vor allem jene mit sozial-relevantem Charakter, mit Gesetzmäßigkeiten des tierischen Soziallebens in Zusammenhang zu bringen. Dabei zeigt sich, daß biologisch gegebene Strukturen im Moralverhalten des Menschen sicherlich eine Rolle spielen. Eine Ableitung moralischer Normen des Menschen in evolutionistischer Sicht liegt dabei aber nicht in der Absicht des Vf.s. Die Zehn Gebote bilden gewissermaßen den roten Faden, an dem Wickler seine Aussagen über ethische Weisungen für den Menschen aus der Sicht des Verhaltensforschers aufreiht:

Im ersten Teil des Buches werden vor allem einige grundsätzliche methodische Fragen des Vergleichens von tierischem und menschlichem Verhalten behandelt. Dabei interessiert in dem Abschnitt über „Verhaltensforschung und Moral – Theologie und Ethik" der Hinweis, daß Vf. den Versuch machen will, Methoden anzuwenden, durch die „der Biologe dem Vorwurf entgeht, die Grenzen seines Arbeitsbereiches überschritten zu haben" (25). Gründlich beschäftigt W. sich dann mit den ethologischen Arbeitsweisen. Für die weiteren Ausführungen wesentlich erscheint besonders wieder der Abschnitt „Moral-analoges Verhalten bei Mensch und Tier", der an einen ähnlichen Artikel von Konrad Lorenz aus dem Jahre 1954 anknüpft. „Moral-analoges Verhalten" bei Tieren bedeutet hier bestimmte Verhaltensformen, die Ähnlichkeiten mit menschlich-ethischem Verhalten (z. B. gegenseitige Hilfe) aufweisen, die aber natürlich nicht moralisch-einsichtigem Verhalten entspringen. Wickler stellt dann die Frage, „ob dem Menschen moral-analoges Verhalten etwa fehlt oder ob es beim Menschen keine Rolle spielt. Moral-analog wäre bei ihm jedes Verhalten, das, obwohl unüberlegt ausgeführt, nicht anders ausfällt, als wenn es vorher überlegt gewesen wäre, also einer nachträglichen moralischen Überprüfung standhält" (67). Anhand von Beispielen schließt der Autor, daß auch dem Menschen in diesem Sinne das „instinkthaft gute Handeln" zukommt (71).

Im zweiten Teil behandelt W. die „Gebote" der innerartlichen Aggression („Du sollst nicht töten"), der gegenseitigen Verständigung („Du sollst nicht lügen"), des Eigentums („Du sollst nicht stehlen"), der sexuellen Partnerschaft („Du sollst nicht ehebrechen") und des Erbens erworbener Eigenschaften („Du sollst das Alter ehren"). In der Behandlung der ethologischen Aggressionstheorie folgt W. im wesentlichen seinem Lehrer Konrad Lorenz, zeigt aber in der Kausal-Analyse ein vorsichtigeres und differenzierteres Vorgehen als dieser (vgl. bes. 118–129).

Einen besonderen Hinweis verdient der Abschnitt über „Die sexuelle Partnerschaft". Hier geht es W. im wesentlichen um folgende Schlußfolgerungen: Verhaltensbiologische Beobachtungen zeigen die Möglichkeit einer Neumotivation von Verhaltensweisen. Z. B. können Formen des Brutpflege- und Sexualverhaltens in neuer Funktion dem Sozialverhalten und der Partnerbindung dienen. Die Ethologie kann in diesem Zusammenhang auch nachweisen, daß Paarung (Kopula) und Fortpflanzung nicht naturgesetzlich untrennbar verbunden sind. Wie neumotivierte Veraltensmuster bei Tieren soziale Funktionen für das Zusammenleben übernehmen, so kann man auch beim Menschen von einer Wandlung sexueller Verhaltensformen zu gemeinschaftsbezogen-personaler Bedeutung sprechen. Dies gilt auch für die Kopula, die nicht naturgesetzlich auf Zeugung ausgerichtet zu sein braucht. W. betont in diesem Zusammenhang, daß sich die immer noch umstrittene Anwendung von sogenannten „Verhütungsmitteln" mit den Forderungen der Biologie ebenso in Einklang bringen läßt wie mit den Forderungen der Ethik. Denn eine Geburtenregelung ist typisch menschlich, weil außer dem Menschen wohl kein Lebewesen die nötige Einsicht hat, an dieser Stelle gezielt in die natürlichen Abläufe einzugreifen. Widernatürlich wäre nach W. auch eine Sexualmoral, die nicht berücksichtigt, daß viele Verhaltenselemente aus dem Begattungsvorspiel der Bindung der Partner dienen. „Die meisten Zärtlichkeiten außerhalb des unmittelbar sexuellen Geschehens sind nicht etwa fehl am Platze, sondern für die Aufrechterhaltung einer echten Partnerschaft unumgänglich" (163–164).

Im dritten Teil schließlich zieht W. aus dem bisher Gesagten einige biologisch-ethische Folgerungen. Er schreibt: „Der hier unternommene Versuch, unsere geltenden ethischen Grundforderungen auf biologische Wurzeln zurückzuführen, ist – soweit ich das beurteilen kann – sowohl biologisch wie ethisch legitim" (191). W. wehrt sich aber dagegen, mit dem Begriff „zurückzuführen" evolutionistisch mißverstanden zu werden, er bedeutet für ihn etwas anderes als „ableiten aus". W. geht es einfach darum, wie er schreibt, die Gesetzmäßigkeiten menschlicher Eigenschaften aus tierischem Verhalten heraus besser zu verstehen und gewisse Gesetzmäßigkeiten allgemeiner Art zu erforschen. „Solche Gesetzmäßigkeiten zu kennen gestattet, begrenzte Vorhersagen über mögliche und wahrscheinliche weitere Entwicklungen und gestattet die Ausnutzung dieser Gesetzmäßigkeiten beim Versuch, die Weiterentwicklung zu steuern" (191). W. betont ferner, daß es ihm in diesem Buch um das Aufzeigen bestimmter, den Zehn Geboten vergleichbarer, Verhaltensziele geht, wobei er sich der kulturspezifischen Varianten durchaus bewußt bleibt. Daher sollte man, so betont er, statt „Norm" vielleicht besser „Weisung" sagen (196), wobei W. hier ganz dem Anliegen des Münchener Moraltheologen Gründel folgt. Für die Entfaltung und Weiterbildung solcher sittlichen Weisungen, auch im Zusammenhang mit der Epikie, folgt W. ganz der heutigen Moraltheologie, wobei er sich deutlich von einer einseitigen „Situationsethik" abgrenzt (198–199).

Die Bedeutung des Werkes liegt darin, der heute immer mehr auch empirisch fundierten Moraltheologie im Sinne der „Konvergenzargumentation" Arbeitsmaterial zu liefern. Die theologische Seite wird sich bei der Aufarbeitung dieses Materials ebenso vor Grenzüberschreitungen hüten müssen, wie W. es mit Recht für die biologische Seite gefordert hat. Der ihm verschiedentlich gemachte Vorwurf, daß andere mit ethischen Fragen beschäftigte Disziplinen aus dem Buch wenig Konkretes schöpfen können, ist nicht berechtigt. Trotz der methodischen und terminologischen Schwierigkeiten, in denen die Verhaltensforschung als junge Wissenschaft sich befindet, kann man aus W.s Ergebnissen – selbst wenn man dem Autor nicht in allem folgen kann – für andere Wissenschaften ethisch relevante Resultate herauslösen und extrapolieren.

Für die Theologie soll hier nur exemplarisch auf eine Konsequenz aus diesem Buch hingewiesen werden: Sie kann mit ihren Methoden nicht ohne weiteres entscheiden, was im Liebesleben des Menschen naturgemäß und was naturwidrig ist. Sie kann nicht zeigen, daß der künstlich unfruchtbar gemachte eheliche Akt, sofern er den Erfordernissen der Liebe genügt, unsittlich – weil unnatürlich – sei. Das kirchliche Lehramt sollte demgemäß biologische Fakten sinnvoll in sittliche Weisungen integrieren, deren wahre Aufgabe sein müßte, dem Menschen liebend zu helfen, seine eheliche Partnerbindung ohne Schuldkomplexe in gegenseitiger Liebe zu vollziehen. Wenn auch naturwissenschaftliche Ergebnisse nie aus sich eine normative Kraft des Faktischen fordern können, so zeigt das vorliegende Buch dennoch, daß sie eine komplementäre ethisch-normative Funktion beinhalten, wenn es um den Aufweis zeitbedingter, im sich wandelnden Sein des Menschen gründender sittlicher Weisungen geht.

Der wissenschaftlich interessierte Leser würde einen ausführlicheren Anmerkungsapparat begrüßen. Ergänzend zu dem vorliegenden Bd und dem einleitend erwähnten Buch von W. „Sind wir Sünder? Naturgesetze der Ehe" sei noch auf folgende Publikationen hingewiesen: I. Eibl-Eibesfeldt, Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung. Ethologie (München ²1969); ders., Liebe und Haß. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen (München 1970); ders., Der vorprogrammierte Mensch (Wien, München, Zürich 1973); P. Overhage, Der Affe in Dir (Frankfurt 1972); A. Plack (Hrsg.), Der Mythos vom Aggressionstrieb (München 1973); A. Remane, Sozialleben der Tiere (Stuttgart 1971); G. Roth (Hrsg.), Kritik der Verhaltensforschung. Konrad Lorenz und seine Schule (München 1974).

München Fritz Rauh

Gauly, Heribert: **Wissen um Schuld.** Die Bedeutung der nachtridentinischen Lehre über die subjektiven Bedingungen der Todsünde für die Pastoraltheologie. – Mainz: Matthias Grünewald (1972). 192 S. kart. DM 34.–

Vf. formuliert als Anliegen seines Werkes (Habil.schrift, Würzburg 1969): „Es möchte einen Beitrag leisten zum besseren Verständnis eines Urphänomens menschlicher Existenz, nämlich der Schuld. Es möchte vor allem Anstöße geben zu einer der Sache gemäßeren und damit christlicheren Pastoral am schuldig gewordenen Menschen" (Vorwort, 7).

Es ist dem Vf. zuzustimmen, wenn er die beobachtbare Situation der Seelsorgspraxis als entscheidenden Grund benennt, der die Betonung des pastoralen Anliegens rechtfertigt (vgl. 9–20): da läßt sich vor allem eine Unsicherheit im Hinblick auf den Sündenbegriff beobachten („Die Frage ist einfach, was unter diesem Wort ‚Sünde' verstanden wird", 11); da spielen die „tiefgreifenden Erschütterungen unseres gesamten gesellschaftlichen und geistigen Lebens" eine große Rolle; da ist ein neues Bewußtsein menschlicher Personalität, ein Wissen um die Kompliziertheit menschlicher Motivation, zu konstatieren (vgl. 11–13).

Es geht nicht um eine abstrakt definierende Sündenlehre, es geht um den Menschen, der als handelndes Subjekt sündigt und in seiner Auseinandersetzung mit sich als Sünder Hilfe braucht (20). G. glaubt im Sinne der anzustrebenden pastoralen Hilfe als Ergebnis seiner Ausführungen abschließend formulieren zu können: „Der Mensch möchte gern wissen, wie es um ihn steht. Aber so nützlich eine Gewissenserforschung auch sein mag – sie stößt an eine Grenze, die nicht überschreitbar ist. Sich damit nicht abfinden zu können legt den Verdacht nahe, daß hier nicht Abscheu vor der Sünde und Eifer für die Ehre Gottes am Werk ist, sondern eine recht sublime Egozentrik, die das Heil letztlich doch in der eigenen Gerechtigkeit begründen möchte und es nicht ertragen will, daß wir alle vor Gott nicht mehr zu sein vermögen als begnadete Sünder. Die Ungewißheit, ob eine Todsünde begangen wurde oder nicht, mag beunruhigen; einen Menschen, der sich in Sehnsucht nach Gott ausstreckt, braucht sie nicht zu schrecken: Denn ‚wenn unser Herz uns anklagt, so ist Gott größer als unser Herz – und er weiß alle Dinge' (1 Jo 3,20)" (186).

Es bietet sich an, dem Vf. folgend den Einstieg in die Thematik zu nehmen beim Konzil von Trient. Die dort vorgenommene Dekretierung, daß die Todsünde Inhalt der auferlegten Beichtpflicht ist, hat die Frage nach der Todsünde in den Mittelpunkt gerückt und die Frage nach den Bestimmungen einer Todsünde zum ausschlaggebenden Thema werden lassen. (Interessant ist ja, daß beim IV. Lateranense 1215 zwar die jährliche Beichtpflicht jedoch ohne Begründung von der Todsünde her eingeführt wurde; vgl. den Artikel von H. Weber „Todsünde – läßl. Sünde" in der Trierer Theol. Zeitschrift 2/1973, 93ff).

G. selber schreibt: „Die Kirche muß über die Sünde reden. Aber es ist nicht nur eine Frage der Pädagogik oder Taktik, sondern eine Frage der theologischen Redlichkeit, was und wie sie über Sünde redet. Und hier setzt diese Untersuchung ein. Sie möchte an einem abgegrenzten Bereich (eben dem der nachtridentinischen Lehre, d. R.) aufzeigen, was die Theologen über die Sünde lehren, sie möchte prüfen, warum sie es so und nicht anders taten", und weiter: „Im Blickfeld steht der sündigende Mensch als handelndes Subjekt. Außer Betracht bleibt fast vollständig der sachliche Inhalt der sündigen Tat, in der Terminologie der Schule: das Objekt der Handlung, die Materie. ... Hier soll nur gefragt werden, welcher Einsatz des Menschen, welches Maß an Erkenntnis und freier Entscheidung notwendig ist, damit ‚Todsünde' sich ereignet" (beide Zitate 15).

G. bringt nun einen geschichtlichen Durchblick, um die „Voraussetzungen der nachtridentinischen Lehre über die subjektiven Bedingungen zur Todsünde" herauszuarbeiten (I. Teil, 21ff), denen sich „Die Lehre der nachtridentinischen Theologie über die subjektiven Bedingungen zur Todsünde" im II. Teil (77ff) anschließen.

Es würde den Rahmen einer Rezension sprengen, die einzelnen geschichtlichen Daten nachzuzeichnen und neu zu explizieren. Einige Aspekte nur mögen zur Verdeutlichung genügen.

Eine zunächst nur praktisch-organisatorische Entscheidung begründete eine tiefgreifende Entwicklung in der moraltheologischen Lehrentfaltung. „Die Ausbildung der Studenten in Moraltheologie wurde auf zwei Lehrstühle verteilt. Der eine davon sollte sich den mehr spekulativen Fragen dieses Bereiches widmen, der andere die mehr praktische Vorbereitung der zukünftigen Seelsorger auf die Verwaltung des Bußsakratmentes im Auge haben. Dieser zweite Lehrstuhl gewann besondere Bedeutung in den Fällen, in denen die Heranbildung des Diözesanklerus den Jesuiten übertragen worden war. Im Zuge der Reformmaßnahmen hatte das Trienter Konzil bestimmt, daß ein mit Seelsorge verbundenes Benefizium nur demjenigen verliehen werden dürfe, der in einem Examen nachgewiesen hatte, daß er die zu diesem Amte nötigen Kenntnisse besitzt. Dieser Vorschrift Genüge zu tun, erwies sich jedoch in praxi als recht schwierig. Nicht nur, weil die – ebenfalls vom Konzil geforderte – Gründung von Priesterseminarien nur sehr schleppend erfolgte, sondern auch weil oft die mangelhafte Vorbildung der Alumnen eine tiefgründige Einführung in die Theologie unmöglich machte. Dazu kam, daß geeignete Lehrbücher zunächst fehlten" (23).

Damit war der Ansatz gegeben, daß die Moraltheologie aus dem Anspruch, den Beichtvater für alle anfallenden Beispiele pastoral fähig zu machen, zu einer uferlosen Kasuistik „entartete" (24). Die Entwicklung von „Moralsystemen" war nur ein konsequenter Schritt im Bemühen, die Problematik für die Beichtpraxis zu lösen.

Es ist begrüßenswert, wenn angesichts dieser Entwicklung auch die Stimmen ins Gedächtnis gerufen werden, die sich schon zu den Anfangszeiten dieser Entwicklung kritisch, die Anliegen des Pönitenten vertretend, äußerten; so z. B. Johannes Sanchez: „In langer Erfahrung habe ich darüber nachgedacht, daß sehr vieles, was Pönitenten im Beichtstuhl als Sünden bekennen, keineswegs Verbrechen sind, sondern sehr oft Tugenden darstellen. Es ist offenkundig, daß dieser Mißstand von den Beichtvätern ausgeht, die darauf nicht achten. Um dieses Übel zu beseitigen, habe ich mich angestrengt: Ich möchte die Beichtväter lehren, was Sünde ist und was nicht Sünde dessen, was gewöhnlich die Pönitenten in der Beichte vorbringen. Ich möchte sie auch lehren, was als unnütz aus der Beichte ausgeschlossen werden sollte, damit den Beichtvätern (dieses Sakrament) nicht lästig werde. Ein Anliegen von wahrlich großer Bedeutung! Denn wenn diese Last vermieden wird, dann wird auch die Flucht der Beichtväter vom Beichthören vermieden werden. Und nur dann, wenn die Beichtväter die Pönitenten darüber aufklären, worin sie sündigen und worin nicht, werden sie ihr Amt richtig verwalten – und das Gewissen der Pönitenten bleibt frei von Fallstricken, in die sie andernfalls notwendigerweise ob ihres Irrtums hineingeraten" (zitiert 29/30; vgl. auch 96/98).

Damit ist eine Problematik gekennzeichnet, die bis auf den heutigen Tag in der Seelsorgspraxis zu beobachten ist: hie Moralsystem und der oder die Vertreter des Systems, hie der einzelne Pönitent, der sich mit seinem Bewußtsein um sich als Sünder in diesem System nicht wiederfinden kann. Die weitere Entwicklung läßt erkennen, daß diese Problematik zwar zu allen Zeiten mehr oder weniger bewußt war und sich aufzeigen läßt, daß jedoch für die kirchliche Praxis das kasuistisch systematisierende Denken den Ausschlag gab. Austragungsort war im kirchlichen Leben die Beichtpraxis, in der wissenschaftlichen Diskussion immer wieder die Frage nach der Abgrenzung Todsünde – läßliche Sünde.

(Die Möglichkeit – und auch die Berechtigung – des vorliegenden Werkes ist der beste Beweis für diese Beobachtung; vgl. im Buch auch einige der Aussagen über Opstraet 45ff).

„So sehr sich aber die Moraltheologen darin einig waren, daß man zwischen einer Todsünde und einer läßlichen Sünde unterscheiden müsse, so gab es doch lange Diskussionen darüber, worin denn nun der Unterschied bestünde" (45).

Im 3. Kap. des II. Teiles (53–75) bringt Vf. einen Überblick über „Philosophische und anthropologische Grundlagen" der Problematik. Mit Recht wird ins Bewußtsein gehoben, wie sehr vom anthropologischen Befund her der Mensch als handelndes Subjekt zu sehen ist, wie sehr nicht vom äußeren Tatbestand des Handelns allein, sondern von der Abhängigkeit seines Willens und seiner Vernunft (und damit sicher auch von der jeweiligen Subjektivität seines Bewußtseins) her moralische Beurteilung und deshalb auch moralnormierender Anspruch zu artikulieren sind.

Daß in diesem Zusammenhang von der Moraltheologie die heutigen Kenntnisse der Humanwissenschaften – z. B. der Psychologie und der Verhaltensforschung – beachtet und verarbeitet werden müssen, ist eine notwendige Schlußfolgerung (die z. T. schon vollzogen ist; s. die Arbeit von Fritz Rauh „Das sittliche Leben des Menschen im Licht der vergleichenden Verhaltensforschung", Kevelaer 1969, und die von Werner Lauer „Schuld – das komplexe Phänomen", Kevelaer 1972); daß Thomas das Problem bereits differenziert beurteilte, bestätigt erneut die zeitlose Aktualität des Aquinaten (75).

Konsequent sein pastorales Anliegen im Auge habend bestimmt Vf. von diesem Formalprinzip aus auch die Auswahl der theologischen Beiträge, die zur Kennzeichnung der nachtridentinischen Entwicklung zitiert

werden. Das geschieht in zwei Kap. des II. Teiles nach der thematischen Einteilung „Die Notwendigkeit eines aktuellen Schuldbewußtseins" (77–122) und „Die präsumierte Verantwortlichkeit" (122–152). Das Problem stellt sich immer wieder als die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft, Sinnlichkeit/Willen und Bewußtsein, kurz als die Frage „Wer und was alles ist eigentlich das handelnde Subjekt", auf der einen Seite und demgegenüber der Tatbestand, der Tatinhalt, die Materie auf der anderen Seite und dem Anspruch, die Realität Sünde so zu begreifen und in den Begriff zu bekommen, daß eine pastoral handbare Anwendung möglich und als Lehrstoff vermittelbar wird.

Daß in der Auseinandersetzung mit dieser Problematik die Theologen abhängig sind von den jeweiligen erkenntnistheoretischen und erkenntnisphilosophischen und auch (noch nicht in eigenständiger Systematik durchreflektierten) psychologischen Kenntnissen ihrer Zeit, versteht sich von selbst.

Vor allem die Jesuitentheologen lassen sich als Repräsentanten dieser Diskussion zitieren.

Zusammenfassend stellt Vf. fest: „Mit einiger Einschränkung läßt sich sagen, daß die hier mit Zitaten von Vasquez belegte Auffassung von allen Jesuitentheologen geteilt wurde: ‚Voraussetzung zu jeglicher Sünde ist irgendeine Erwägung der moralischen Schlechtigkeit', stellt Thomas Sanchez fest. Mag noch so sehr der Aspekt des Angenehmen, Nützlichen, ja sogar die Relation zu einer natürlichen Tugend bedacht und erwogen worden sein – Sünde ist es nicht" (83).

„Die Jesuitentheologen fordern also eine ausdrückliche und aktuelle Erkenntnis der sittlichen Qualität einer Handlung, damit eine Sünde begangen werden könne. Sie machen aber auch Einschränkungen, die ihre Lehre wesentlich modifizieren" (84).

Schließlich: „Zusammenfassend läßt sich also sagen, daß die hier befragten Theologen der Gesellschaft Jesu zwar einmütig ein aktuelles Unrechtsbewußtsein als Voraussetzung der Sünde ansehen; daß sie jedoch differenzierte Auffassungen vertreten in bezug auf den Umfang der Bewußtseinsinhalte, die bei einer Todsünde gegeben sein müssen (90).

Ein Problem, das in der Moraltheologie bewußt ist, vielleicht aber einmal ausführlicher zu untersuchen und abzuhandeln wäre, ist das Verhältnis von Moraltheologie und juristischem Denken, wie weit Letzteres Moraltheologie beeinflußt und u. U. dominierend geprägt hat. Vf. erwähnt diese Problematik, wenn er feststellt: „Deutlich ist Azors Bemühen zu erkennen, den Zusammenhang einer jeden Sünde mit ihrem Wurzelgrund, dem menschlichen Geist, zu wahren und aufzuzeigen. Im Bereich der Sinnlichkeit kann es überhaupt keine Sünde geben, wenn nicht der Geist in irgendeiner Weise daran beteiligt ist. Auf der anderen Seite aber ist auch nicht zu übersehen, welch tiefgreifenden Einfluß das Rechtsdenken auf die Moralthologie ausübt: Wenn der Geist die sinnlichen Regungen nicht unterdrückt, dann wird seine stillschweigende Zustimmung präsumiert. Die psychologische Frage, warum der Wille in diesem Falle untätig blieb, ob die Vernunft den sündhaften Charakter des Geschehens überhaupt und in welchem Maße erkannt hat – diese Fragen werden nicht gestellt" (107).

Vf. beschließt das 1. Kap. des II. Teiles mit der Feststellung: „Zu sehr hatte sich die Meinung auch in der Theologie ausgebreitet, daß mit einem perfekten System rational faßbarer Begriffe die ganze Wirklichkeit sich aussagen ließe" (122).

Diese Feststellung hat große Bedeutung und verweist auf das oben bereits angesprochene Problem erkenntnisphilosophischer Zusammenhänge. Herrscht in der Moraltheologie nicht vielleicht ein zu großer Begriffsoptimismus, daß menschliche Verhaltenswirklichkeit auch so ist (und sein kann und soll), wie sie sich im Begriff deduzieren läßt? Dasselbe ließe sich auch fragen zum unterstellten Begriff Freiheit: wird hier nicht zu selbstverständlich eine Freiheit unterstellt, die von der komplexen Wirklichkeit des handelnden Subjekts nie entsprechend „eingeholt" ist, und wie wird die Moraltheologie mit diesem Problembefund fertig?

(Daß hiermit die erkenntnistheoretische Problematik apriorischer Begriffe, und für den Bereich der Moraltheologie und Ethik die Problematik normbegründender Normen angesprochen ist, sei nur am Rande vermeldet; vgl. dazu von W. Korff, Norm und Sittlichkeit, Mainz 1973).

Auch im Hinblick auf die „präsumierte Verantwortlichkeit" (Kap. 2 des II. Teiles, 122–152) wird die angesprochene Problematik bewußt, wenn mit dem Vf. festgestellt werden kann: „Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die nachtridentinische Moraltheologie dem voluntarium interpretativum eine unverhältnismäßig große Bedeutung beimißt. Sie geht von der sicher richtigen Erkenntnis aus, daß der Wille auch dort noch Einfluß und damit Verantwortung besitzen kann, wo ein aktuelles Bewußtsein dieser Ausstrahlung nicht mehr vorhanden ist. Bedenklich aber muß die – gewiß verschieden stark ausgeprägte – Tendenz erscheinen, die grundlegende Verbindung mit dem Ausgangspunkt allen sittlichen Handelns, nämlich einer vollbewußten Entscheidung des Menschen, zu lockern und sie durch juridische Statuierungen und Präsumptionen zu ersetzen" (137).

Im 3. Kap. des II. Teiles (152–157) wird kurz die Thematik „Das Problem der sittlichen Norm" angesprochen. Es geht um die Frage, wie entsprechend der thomasischen Lehre die „Ratio" als sittliches Normierungsprinzip" verstanden werden kann und die Rückkoppelung der menschlichen ratio an die lex aeterna zu verstehen und bewußt zu halten ist. Vor allem Opstraet in seiner Auseinandersetzung mit dem Probabilismus wird vom Vf. zitiert Es bleibt festzustellen, daß in der Beurteilung, was Sünde sei, ein sachorientiertes, auf den jeweiligen Tatbestand bezogenes Moment ausschlaggebend ist, trotz der Stimmen, die den personalen Bereich des Subjektes als Täter betonten (vgl. 157).

Im abschließenden III. Teil stellt sich Vf. die Aufgabe, eine „Kritische Würdigung" vorzunehmen und „Pastorale Konsequenzen" zu ziehen. Er stellt fest: „Völlige Übereinstimmung herrschte in der nachtridentinischen Theologie darüber, daß Voraussetzung jeglicher Sünde ein voluntarium sei, eine vom geistigen Erkennen und Wollen irgendwie beeinflußte Stellungnahme des Menschen" (159); und weiter: „... aufs Ganze gesehen drängt sich der Eindruck auf, daß die nachtridentinische Moraltheologie der interpretierten Verantwortlichkeit steigende Bedeutung beimißt. Dieser Trend war zweifellos dadurch verursacht und gefördert, daß die metaphysische und ethische Sicht durch juristische Kategorien unterwandert und ersetzt wurde. Der Bereich des Rechtes erstreckt sich auf die sachlichen, äußeren, nachprüfbaren Dinge; rein innere Vollzüge sind ihm grundsätzlich unzugänglich" (160).

Angesichts der Problematik, Sünde nur sachbestimmt zu definieren, ohne das Subjekt des Sünders, bzw. den Sünder als Subjekt, genügend zu berücksichtigen, sind die jesuitischen Theologen zu loben, denn „Den Theologen der Gesellschaft Jesu vor allem gebührt das historische Verdienst, mit Leidenschaft die Verteidigung des Menschen auf sich genommen zu haben" (163); wenn allerdings auch gesagt werden kann: „Auch die Jesuiten des 17. Jahrhunderts vermochten es nicht, das in Sachlichkeit erstarrte Denkschema der Moraltheologie konsequent zu überwinden, auch sie blieben Kinder ihrer Zeit"; zum Ganzen: „Auch die Abhandlungen über die Todsünde wirken nicht selten versachlicht, fast geschäftsmäßig. Von existentieller Betroffenheit und radikalem Einsatz, den doch eine Todsünde impliziert, ist wenig zu spüren. Das ist um so bedauerlicher, als Einstiege zu einem umfassenderen Verständnis des subjektiven Elementes in der Sünde durchaus vorhanden waren. Von der Bibel ganz abgesehen, hätte auch das theologische Erbe der Tradition ohne weiteres Ansatzpunkte zu einer solchen Vertiefung zu bieten gehabt" (beide Zitate 164).

Vf. bringt schwerpunktmäßig drei Akzente in seiner Kritik der nachtridentinischen Moraltheologie zur Sprache: „Die nachtridentinische Moraltheologie war in ihrer Sündenlehre wenig geprägt von den grundlegenden Aussagen der Heiligen Schrift; um so größeres Gewicht gewannen dafür philosophise Thesen und juridische Methoden".

„Völlig in Vergessenheit geraten scheint im 17. Jahrhundert der ekklesiologische Aspekt der Sünde, jedenfalls spielt er keinerlei Rolle." „Einen entscheidenden dritten Anlaß zu kritischen Einwänden bietet die nachtridentinische Lehre über die Sünde durch ihre verkürzte Sicht des Menschen, seiner Freiheit und seines Handelns" (167/168).

Im abschließenden Kap. (2. Kap. des III. Teiles, 175–186) kommt Vf. auf sein Hauptanliegen zu sprechen, er zieht die „Pastoralen Konsequenzen".

Im einzelnen benennt er folgende Anliegen: „1. Vor allem sollte die Verkündigung in Predigt, Katechese, im Einzelgespräch und auch im Beichtstuhl vorsichtiger mit dem Wort ‚Sünde' umgehen; ...

Wer dieses personale In-Anspruch-genommen-Sein durch den Glauben begriffen hat, wird sehr schnell merken, daß damit Christentum nicht zu Ausverkaufspreisen verschleudert wird; im Gegenteil. Hier wird vom Menschen weit mehr gefordert, als eine legalistische Moral es je getan hat...

2. Wenn schon die Sünde als ein die Person betreffendes Ereignis verkündet werden muß, gilt das erst recht für ihre Vollform, die Todsünde. Eine bestimmte Art von Missionspredigten und Exerzitienvorträgen sollte endgültig der Vergangenheit angehören. ...

3. Aus dem hier aufgezeigten Verständnis ergibt sich, daß Todsünden mit Sicherheit viel seltener begangen werden, als es den Anschein hat und über lange Zeit hin angenommen wurde. Denn dadurch, daß die Handlung eine materia gravis zum Gegenstand hat, ist sie noch lange nicht als Situation personaler Entscheidung realisiert. ..." (175–179). In weitere Punkten spricht Vf. die Notwendigkeit an, „warum es zwischen der Theologie und den anderen Wissenschaften, die sich mit dem Menschen befassen, also Anthropologie, Psychologie, Soziologie, Medizin usw., einen engen und ständigen Kontakt geben müßte" (180; vgl. bereits oben).

Auch muß neu bedacht werden, daß „die Einheit und der dynamische Charakter menschlicher Sittlichkeit" einsichtig zu machen ist und nicht durch ein zu einseitiges Bedenken nur der Todsünde übersehen wird (180). Diese pastorale Verpflichtung muß Gestalt annehmen in einer entsprechend neu bedachten und konzipierten Hinführung zu Buße und Umkehr. Dabei ist eine „Personalisierung des Bußgeschehens" notwendig und „Besondere Beachtung und eine Neubelebung verdienen in diesem Zusammenhang gut gestaltete Bußfeiern der Gemeinde. Darin könnte auch wieder stärker der lange vergessene ekklesiologische Aspekt der Sünde zum Vorschein kommen. Allerdings dürfte es in der inneren Logik solcher Feiern liegen, daß sie auch mit der sakramentalen Absolution beendet werden" (183).

Der Beichtvater ist mehr, als es in früheren Zeiten bewußt war, auf die personale Dimension von Sünde hin aufmerksam zu machen, daß aus

der Berücksichtigung dieser Dimension sich Konsequenzen für die Art des Beichtgespräches und für die Konstatierung von Sünde ergeben (vgl. 184).

„Tugend wie Sünde, als personale Entscheidung verstanden, setzt voraus, daß der Mensch einen bestimmten Reifegrad erreicht hat. Nun wurde schon auf den Einwand hingewiesen, viele Christen erfüllten diese Voraussetzung nicht. Das mag in gewissem Umfang stimmen. Daraus läßt sich allerdings nicht die Berechtigung ableiten, sich auch weiterhin mit einem sachhaften, präpersonalen Sündenverständnis zufriedenzugeben. Es gehört zum pastoralen Dienst, die Gläubigen zu dieser Reife zu führen" (184).

In diesem Zusammenhang ist auch die Aufgabe einer „zielstrebigen Gewissensbildung" anzusetzen.

Vf. verfolgt konsequent sein eigentliches Anliegen, die Beiträge aus der vor- und mehr noch nachtridentinischen theologischen Diskussion herauszuheben, die den Personcharakter des Täters (also auch des Sünders) betonen und die damit in der heutigen Diskussion um den Begriff ‚Sünde', daß Sünde nicht nur sachhaft, sondern ebenso personal zu sehen ist, diese Diskussion mit beleben können.

Daß dazu vorrangig die jesuitischen Theologen zu Worte kommen, ergibt sich aus dem Sachbefund konsequent.

Rechtfertigt die „beobachtbare Situation der Seelsorgepraxis" (s. o.) das Anliegen einer pastoralorientierten Besinnung, so macht das erarbeitete Material die Berechtigung der vom Vf. angesprochenen pastoralen Konsequenzen einsichtig. Hier werden sich jedoch auch am ehesten Diskussion mit dem Vf. und eventueller Widerspruch entzünden. Betrachtet man z. B. allein die in Gang gekommene Diskussion um die Qualifizierung von Bußfeier und/oder Bußandacht mit Lossprechung, werden sich die Gemüter erhitzen. Wenn Vf. von der „inneren Logik solcher Feiern ..., daß sie auch mit der sakramentalen Absolution beendet werden" (vgl. oben) spricht, nimmt er für seine Person Stellung, muß sich aber zurückfragen lassen, ob diese Stellungnahme aus dem aufgezeigten Material genügend begründet werden kann. Ging es doch um den Begriff der Sünde, und ist die Frage der Verwaltung des Bußsakramentes ein weiteres, jedoch noch nicht entsprechend ausgeführtes Thema. Sollte zur Berechtigung einer sakramentalen Lossprechung die Willens- und Bewußtseinsunsicherheit des Pönitenten genügen, werden sicher Gegenstimmen laut, die eine solche Begründung als zu schwach ablehnen. In der zugehörigen Anmerkung (13,, 183) gibt Vf. mit kurzem Hinweis zu erkennen, daß er sich der Problematik durchaus bewußt ist. An diesem Beispiel läßt sich jedoch aufzeigen, daß im Zusammenhang mit der besprochenen Thematik Bereiche und Fragenkomplexe angesprochen werden, die eine weiterführende Behandlung verlangen (wir nannten weiter oben bereits zwei andere Beispiele dieser Art, nämlich die Aufgabe einer erkenntnisphilosophischen Behandlung und die Behandlung der Frage um das Verhältnis von Moraltheologie und juridischem Denken, in ihrer Zugehörigkeit zueinander und Abhängigkeit voneinander, s. o.).

Insoweit, daß das Buch auf das pastorale Anliegen hin ausgerichtet ist und pastorale Konsequenzen anzeigen möchte, die dann weiter über dieses Werk hinaus zu verfolgen sind, ist das Anliegen des Verfassers erreicht und als erfüllt anzusehen.

Köln Gerhard Herkenrath

Robertson, Roland: **Einführung in die Religionssoziologie.** Mit einem Vorwort von Laszo Vaskovics. – (München/Mainz): Kaiser/Grünewald (1973). 265 S. (Gesellschaft und Theologie, Abteilung: Sozialwissenschaftl. Analysen Nr. 9) Sn. DM 34.–

Die Beschäftigung mit der Religionssoziologie ist in Deutschland nach einem gewissen Anstieg bis zur Mitte der 60er Jahre wieder zurückgegangen, nachdem in der zweiten Hälfte der 60er Jahre die literarischen Ergebnisse vorgelegt waren. Offensichtlich hat die soziologische Betrachtung des religiösen Lebens in Deutschland im Gegensatz zu den angelsächsischen Ländern nicht solch einen besonderen Stellenwert, daß fortgesetzte Arbeit in diesem Bereich ertrag- und auch erfolgreich erscheint.

Die Theologie sieht den soziologischen Zugang als nicht grundlegend und somit auch nicht ganz legitim, wenn nicht sogar gefährlich an. Umgekehrt wenden sich Soziologen nach Phasen religionssoziologischen Interesses und nach Teilergebnissen anderen Fragestellungen zu, die in der Gesellschaft einen höheren Aktualitätsgrad besitzen. Den in der Kirchensoziologie Tätigen bleibt angesichts der geringen Wandlungsbereitschaft der kirchlichen Institution die Resignation und der Rückzug auf Spezialfälle der neutralen Anwendung organisationssoziologischer Ergebnisse. Das Erkenntnisobjekt wandert in beiden Fällen aus und siedelt sich in der Kultur-, Wissens- oder auch Organisationssoziologie an. Die grundlegende theoretische Auseinandersetzung bleibt in der deutschen Religionssoziologie offen, weil gewissermaßen abgeschnitten. Die Fragen der Religion erscheinen dann im sich Begnügen mit dem einmal gewählten Ansatz wie ausgeforscht.

Daß dem nicht so ist, zeigt Robertson mit seiner über die Soziologie im engeren Sinne hinausgreifenden Einführung. Er geht dabei von den klassischen religionssoziologischen Theorien wie etwa von E. Durkheim und vor allem Max Weber aus und versteht es, die neueren Ergebnisse so einzugliedern, daß sich auch neue Sichtweisen, Einsichten und Ansätze für die Forschung ergeben. Dabei hat er auch den Mut, nicht abschließend zu diskutieren, wie es bei der Betrachtung der soziologischen Definitionsprobleme von Religion sein Versuch einer eigenen Definition zeigt. Gute Zusammenfassungen der religionssoziologischen Ergebnisse bieten seine Ausführungen über die sozialen und kulturellen Konsequenzen der Religion, die den Hauptteil seines Buches ausmachen. (Ein sinnentstellender Druckfehler, der dem ansonsten guten Lektorat durchgegangen ist, macht auf S. 197 aus Wahlverhalten – Wohlverhalten.)

Für den deutschen Leser wird geradezu handgreiflich deutlich, daß Forschungsergebnisse international nicht aufgenommen werden, soweit sie sich nicht wie etwa Thomas Luckmanns „Invisible Religion" auch auf dem internationalen Buchmarkt niederschlagen.

Gerade die Integration der Ansätze und Detailergebnisse aus dem deutschsprachigen Raum, und zwar auch in ihren kirchensoziologischen Versionen, die bei Luckmann den Ausgangspunkt der Kritik ausmachten, wäre angesichts der eingangs dargestellten Situation der religionssoziologischen Forschung in Deutschland hilfreich gewesen. Die ausgezeichnete Einführung von Laszo Vaskovics kann als editorische Ergänzung der für den deutschen Leser fehlenden Problemstellung diese Einordnung in den Robertsonschen Entwurf naturgemäß nicht bieten.

Daß eine Einbeziehung der deutschsprachigen Veröffentlichungen auch für das Werk von Robertson vorteilhaft gewesen wäre, wird an dem Nachwort genannten Kapitel zur Säkularisierung erkennbar. Die zahlreichen philosophischen, theologischen, historischen und soziologischen Beiträge aus dem deutschsprachigen Raum zu Säkularisierung und Säkularisierungsthese werden, wie das Fehlen von Namen wie Blumenfeld, Lübbe, Gogarten, Matthes oder Rendtorff zeigt, überhaupt nicht wahrgenommen.

Kirchhellen-Grafenwald Egon Golomb

Zum Religionsunterricht morgen IV. Konzeptionen und Modelle zu künftiger Praxis in berufsbildenden Schulen. Hrsg. von Wolfgang Schulz. – München/Wuppertal: Pfeiffer/Jugenddienst-Verlag (1973). 487 S. Ppb. DM 36.–

Der vorliegende Sammelband gehört in die von W. G. Esser begründete Reihe ‚Zum Religionsunterricht morgen': Kamen im 1. Bd. die „Perspektiven künftiger Religionspädagogik" zur Sprache und behandelte der 2. Bd. die Konzeptionen und Modelle des Religionsunterrichts für Haupt- und Realschule, Gymnasium und Gesamtschule sowie der 3. Bd. die Konzeptionen und Modelle für die Grundschule, so ist nunmehr vom Religionsunterricht in den berufsbildenden Schulen die Rede. Anders als in den bisher publizierten Bänden erschwert es jedoch der Herausgeber W. Schulz, die Vielfalt der dargebotenen Themen zu überschauen, da er nicht den vagesten Versuch unternommen hat, die Aufsätze unter irgendeinem Gesichtspunkt zu ordnen:

So ist von der allgemeinen und speziell gegenwärtigen Problematik der berufsbildenden Schule (H. Puschmann S. 7–28) sowie von den Perspektiven ihrer zukünftigen Entwicklung (H.-R. Laurien S. 211–22) die Rede. Weil diese Schule wesentlich geprägt ist durch die technisierte Welt, so hat sie in besonderem Maße mit dem „Problem krankhaften und schuldhaften Versagens in der technisierten Welt" zu rechnen (W. Schmidt S. 128–141). Die Lernprozesse und Verhaltensweisen werden insgesamt bestimmt durch Elternhaus, Schule und Lehre (U. Walz S. 168–180). Ebenfalls unter allgemeinerem Gesichtspunkt wird das Thema Religion (S. Vierzig S. 201–210), „die Lebenssituation des Lehrlings als Ansatzpunkt und Aufgabe der Verkündigung" (R. Bleistein S. 181–200) und schließlich eine allgemeine Theorie des Religionsunterrichts (R. Hagedorn: ‚Induktiver Religionsunterricht' S. 221–258) behandelt. Speziell

das Thema Religionsunterricht an den berufsbildenden Schulen wird in seiner heutigen Problematik analysiert (W. Schulz S. 142–152) und vor allem unter dem Aspekt der Curriculumtheorie (H. Schultze S. 153–167) mit der durch diese Theorie initiierten Lernzielüberlegung (G. Baudler S. 259–286) erörtert. Desweiteren wird der im Auftrag des Hessischen Kultusministeriums entstandene „Plan-Entwurf eines Curriculums für den Religionsunterricht der 3 Jahre Berufsschule" vorgelegt (H. Schlachter S. 372–413) und die „religionspädagogischen Grundsatzdiskussion im Spiegel der Lehrplanentwicklung für den katholischen Religionsunterricht – Brennpunkt: Berufsschule" wiedergegeben (G. Miller S. 428–448). Weiterhin findet sich ein Bericht über ein besonderes Ausbildungsverfahren „von Berufsschullehrern für das Religionsgespräch" am Hamburger Religionsdidaktischen Seminar (H. Gloy S. 414–427). In einem weiteren Einzelthema werden Möglichkeiten und Grenzen der Gruppendynamik im Religionsunterricht der Berufsschule erörtert (F. Kaspar S. 449–477). Das Verhältnis zur Gemeinde und Kirche behandelt der Aufsatz „Curriculum und Gemeinde. Überlegungen über die Konsequenzen der Lernzielforschung für Wertvorstellungen und Verhaltensmuster im Leben der kirchlichen Gemeinden" (M. Riener S. 29–74). Schließlich sei noch auf die Unterrichtsentwürfe, -modelle und -inhalte verwiesen (H. Klos S. 75–127; W. Schulz S. 287–301; E. Volandt S. 338–371; A. Thome S. 302–337).

Aus der Vielfalt der Themen soll hier besonders das Thema Religion kritisch beleuchtet werden. Der weitgehend an P. Tillich orientierte Religionsbegriff kann als Grundtenor aller Sammelbände angesehen werden, und da A. Exeler und K. Sieverding in ihrer umfangreichen Besprechung der religionspädagogischen Literatur in dieser Zeitschrift [68 (1972) 353–368] diesen kritischen Punkt der gegenwärtigen religionspädagogischen Diskussion allzu affirmativ behandelt haben, sollen folgende Bemerkungen ein gewisses Korrektiv zur genannten Rezension sein. Problematisch an der Tillich-Rezeption der modernen Religionspädagogik ist die Tatsache, daß nur eine abstrakte Definition von Religion übernommen wird, ohne dabei Tillichs systematische Überlegungen mit zur Sprache zu bringen (vgl. H. Puschmann S. 26, M. Riener S. 65, W. Schulz S. 151, S. Vierzig S. 203f, A. Thome S. 313, u. ö.). Man beruft sich bei dieser Rezeption auf einige wenige Studien von Tillich, die in dem Bändchen (114 Seiten!): ‚Die verlorene Dimension. Not und Hoffnung unserer Zeit' (Bd. 9 der Stundenbücher. Hamburg 1962) gesammelt sind: „Religion" – so zitiert S. Vierzig Tillich nicht ganz korrekt – ist „das Ergriffensein von dem, was mich unbedingt angeht" (Vierzig S. 204; vgl. Tillich: ‚Die verlorene Dimension...' S. 9. 26. 56. 106. u. ö.). Das, was mich unbedingt angeht, erläutert die andere, ebenfalls oft verwendete Definition: „Religion ist die Tiefendimension, sie ist die Dimension der Tiefe in der Totalität des menschlichen Geistes" (Tillich a.a.O. S. 26, vgl. 8. 9. 10. 12. 23. 45. 46. 100ff. u. ö.; vgl. dazu die oben angeführten Stellen). Das in der ersten Definition in besonderer Weise artikulierte Bedürfnis nach Religion entsteht nach Tillich durch den Verlust der Dimension der Tiefe, insofern vor allem heute der Mensch sich „mittels Wissenschaft die Welt unterworfen" hat und sie „mit Hilfe der Technik" ausnützt (Tillich a.a.O. S. 10). Aber gerade weil „die Religion ... keine besondere Funktion des Geisteslebens" ist (Tillich a.a.O. S. 23), muß es notwendigerweise zur Artikulation des Bedürfnisses nach Religion kommen (vgl. Tillich a.a.O. S. 34). – So plausibel dieser Religionsbegriff zu sein scheint, so wirft er doch Probleme auf: Eines der Grundprobleme – wenn nicht gar das Grundproblem – ist die Unbestimmtheit der Bezeichnung „Dimension der Tiefe". Dadurch wird es möglich, die Bezeichnung Dimension der Tiefe auszunutzen und – wie R. Hagedorn sagt – „den Religionsunterricht zum pädagogischen Ort des Geschwätzes zu machen, weil eben bei allem und jedem eine ‚Tiefendimension', eine Art religiöser Anmutung angeklebt werden kann" (Hagedorn S. 224). Doch nicht nur unter didaktischem Aspekt ist die Bezeichnung „Dimension der Tiefe" fragwürdig: Gerade die Begründung des Religionsunterrichts in einer emanzipatorisch ausgerichteten Schule vermittels der Bestimmung der Religion als „Tiefendimension" verweist den Religionsunterricht aus einer solchen Schule, da sie den sich befreienden Menschen restaurativ an eine quasi-mythische „unendliche Tiefe" (Tillich a.a.O. S. 106) binden will. (Die Abhängigkeit Tillichs von Schelling wird besonders in Tillichs ‚Religionsphilosophie' von 1925 deutlich; vgl. Tillich: ‚Gesammelte Schriften' Stuttgart 1959². 1,322f). Im Hinblick auf diese quasi-mythische Tiefendimension ist es fraglich, ob es einem nach ihr ausgerichteten Religionsunterricht gelingen kann, „den jungen Menschen in seiner existentiellen Situation anzusprechen, diese zu erhellen und zu deuten" (Puschmann S. 26; vgl. Schulz S. 151, Schultze S. 156. 158f. 161f; Thome S. 314–316). Aber auch der von Hagedorn propagierte „induktive Religionsunterricht", der sich kritisch gegen eine unmittelbare Didaktifizierung der Tillichschen Tiefendimension wendet (Hagedorn S. 224f. 232), hat seine Schwierigkeiten: „Gemeint ist eine Art der Unterrichtung, die der Denkweise des Menschen der Industriekultur Rechnung trägt, indem sie sich bemüht, die in der Wirklichkeit aufzeigbaren Sinnfragen, die möglichen Antworten aus der Heilsgeschichte und ‚das durch die Sinne Erfahrbare' zu kombinieren" (Hagedorn S. 235). Hier tritt die antwortgebende Heilsgeschichte an die Stelle der „unendlichen Tiefe" (ähnlich bei R. Bleistein die „Verkündigung" S. 188ff und bei G. Baudler die noch zu ermittelnde „genuin christliche Weise der Emanzipation" S. 275). Zu fragen bleibt hier, ob die Heilsgeschichte in der Sprache von Theologie und Kirche ohne weiteres Antwort geben kann auf das Bedürfnis nach Religion im Rahmen der emanzipatorischen Zielbestimmung. Gerade die Formulierung des Bedürfnisses nach Religion ist heute mehr und mehr kritisch gegen eine fixierte Antwort aus der heilsgeschichtlichen Vorstellungswelt gerichtet: Eine heilsgeschichtliche Antwort kann sich nur als legitim ausweisen, wenn sie sich als religiöse Antwort legitimiert. Das besagt im Rahmen der emanzipatorischen Zielbestimmung, daß Theologie und Kirche nur dann Antwort geben können, wenn sie sich selbst als Religion ausweisen, der es um die Befreiung des Menschen nicht nur im Jenseits bzw. in dem horizontal verlagerten Jenseits als Zukunft geht, sondern um die Befreiung des Menschen im Hier und Jetzt. Weil jedoch Theologie wie Kirche ihre Antwort unter „eschatologischem Vorbehalt" formulieren, erweisen sich beide zugleich kritisch gegenüber dem Bedürfnis nach Religion, insofern es von bestimmten singulären Interessen geleitet ist, die der Totalität der Verheißung Gottes notwendigerweise widersprechen müssen.

Bad Driburg Matthias Wilden

Kurzeja, Adalbert OSB: **Der älteste Liber Ordinarius der Trierer Domkirche.** London, Brit. Mus., Harley 2958, Anfang 14. Jh. Ein Beitrag zur Liturgiegeschichte der deutschen Ortskirche. Hrsg. und bearbeitet Adalbert Kurzeja, OSB. – Münster: Aschendorff (1970). XXI, 626 S., 3 Tafeln, 1 Faltkarte (LQF 52) kart. DM 120.–

Widrige Umstände haben die Rezension verzögert. Das ist um so bedauerlicher, als Edition und Kommentar des „Regiebuches" für den Chordienst in dieser Trierer Diss. (1966/67), die B. Fischer betreute, nicht mehr als Schülerarbeit, sondern als eine reife Meisterleistung – in bester monastischer Tradition – bezeichnet werden kann, und weil gerade für die älteste Bischofskirche im deutschen Sprachgebiet im Unterschied zu mehreren jüngeren Bistümern die Edition eines Ordinarius noch ausstand. Die von E. K. Farrenkopf (1969) und vom Vf. (5 Anm. 16) ergänzte Liste ganz oder teilweise edierter Regiebücher für den Chordienst bei A. Hänggi, Der Rheinauer Liber Ordinarius, Fribourg 1957, ist inzwischen weiter zu verlängern: F. Kohlschein, Der Paderborner Liber Ordinarius von 1324, Paderborn 1971, G. Wegner, Breviarium chori zwischen 1302 und 1306 (Würzburg; ohne Edition; vgl. ThR 69, 1973, 319ff).

Der wohl zwischen 1305 und 1307 geschriebene „Liber officiarius", wie er sich in singulärer Weise selbst bezeichnet, enthält leider nicht – wie manche anderen Ordinarien – die Ordnung der Meßfeier, sondern nur die Ordnung des Stundengebets und der Prozessionen.

Die mustergültige Edition mit ihrem doppelten Apparat (429–556; Beigabe: Litanei und Preces: 557–562) wird durch Register der Initien (563–605; leider fehlen die Initien der Psalmen und Cantica) und der Heiligenfeste (606–609) erschlossen, der Kommentar durch ebenso dankenswerte Register der Personen (leider nicht der benutzten Autoren bzw. Editoren, so daß die vielen Korrekturen zu deren Auffassungen nicht leicht ausgenützt werden können), Orte und Sachen (609–626). Hilfreich sind die Pläne des Domkreuzgangs und der kirchlichen Denkmäler, geistlicher Wohnhöfe und Pfarrfriedhöfe zu Trier bis 1780.

Einzigartig ausführlich, nach rückwärts, vorwärts und seitwärts ausgreifend, ist der Kommentar (Vf. spricht merkwürdigerweise im Untertitel von „bearbeitet", S. 5 dagegen von „Kommentar") mit reichen Verweisen auf Quellen, Ordnungen benachbarter Bistümer und Ordensbreviere. Er entgeht damit (fast immer) dem Fehler ähnlicher Arbeiten, zu schnell singuläre Eigenheiten anzunehmen. Der Kommentar bietet nicht nur dem Liturgiehistoriker

wertvolle neue Erkenntnisse in großer Fülle, sondern ist auch für die Trierer Topographie sehr ergiebig.

Behandelt werden nach den Vorfragen (Wesen und Bedeutung der Libri Ordinarii; Stellung der Handschrift im Rahmen der Liturgiegeschichte). Alter und Quellen des Ordinarius, jüngere Vergleichsquellen: Ordinarius von 1345, Ordinarius von St. Paulin ca. 1398, Trierer Brevier (2. Hälfte 14. Jh.) und – eigentlich an dieser Stelle unerwartet – Tonar des Regino von Prüm (um 900), Festkalender (verglichen mit dem erweiterten Hadrianum und dem Ordinarius von 1345), Besonderheiten im Kirchenjahr, sehr ausführlich (220–449) die Stationsfeiern und Prozessionen, die Struktur der Tagzeiten sowie (zusammenfassend) Quellen und Entwicklung des bis 1888 geltenden Stundengebets der Trierer Kirche), das (wie ähnlich allerdings auch andere Bistümer, z. B. Münster) im ganzen konservativer ist als das römische Brevier seit dem 12. und 13. Jh.

Es ist leider im Rahmen einer Rezension unmöglich, die – nicht selten bisherige Auffassungen korrigierenden – in meisterhafter Akribie und umsichtiger Urteilskraft gewonnenen Erkenntnisse zu nennen, die der Liturgiker – für die Lokalgeschichte und Topographie ist der Rez. nicht kompetent – aus der reichen Fundgrube schöpfen kann, manchmal nebenbei etwa zur aktuellen Frage liturgischer Ordnung oder Freiheit (3 Anm. 10; 4 Anm. 12; 7 Anm. 28; 8 Anm. 30; 29 Anm. 91) oder die Prinzipien des Radulph de Rivo († 1403) für Aufstellung liturgischer Kalendarien (63 Anm. 212). So seien exemplarisch nur einige der wichtigsten Ergebnisse erwähnt:

Regino von Prüm benutzte für seinen Tonar um 900 ein Antiphonar des Trierer Domes (57). Was in der Literatur leider oft übersehen wird: Kalendarien zu Beginn liturgischer Bücher bezeugen noch nichts über die wirkliche Feier (59f). Grundlage des (nicht nur Trierer) Festkalenders sind nicht die Junggelasiana (Baumstark), sondern ein „Reichssakramentar", welches das Hadrianum aus den Junggelasiana erweitert (61). Erstaunlich ist, wie lange sich – die in der nachkonziliaren Reform des Stundenbuchs wiederhergestellte – Pentateuchlesung (statt der Homilie) in der Fastenzeit erhalten hat (109f). Hingewiesen sei als Beispiel für manche andere auf die Exkurse zur Antiphon Media vita (116–120), zum Veni Creator in der Pfingstterz (158 Anm. 581), zur Einführung des Dreifaltigkeitsfestes (159f, Anm. 586; 160f Anm. 590: Edition des Aufbaus des ältesten monastischen Offiziums, Mitte 10. Jh.); Reimoffizium für Gregor I. (179f Anm. 696; etwa fünfzig Jahre früher als die älteste Quelle in der AH); die ziemlich sichere Tatsache, daß Ps.-Amalar, De divinis officiis im Trierer Raum, „höchstwahrscheinlich am Dom" entstanden ist (256–259).

Gegenüber den großen Vorzügen wiegen einige Mängel leicht.

Bedauerlich ist, daß von Hesberts Corpus Antiphonalium Officii nur Bd. I (1963), nicht II (1965), III (1968) und IV (1970, nach der Drucklegung des Buches erschienen) herangezogen sind. Nicht zu finden im Verzeichnis der Quellen und der Literatur und nicht oder kaum herangezogen sind ferner S. J. P. van Dijk, Sources of the Modern Roman Liturgy, I–II, Leiden 1963; die Ordines des Haymo von Faversham auch in HBS 85, Maidstone 1961 (nur 163f Anm. 597; 184 Anm. 712); F. J. Peters, Beiträge zur Geschichte der Kölnischen Meßliturgie, Köln 1951 (nur 171 Anm. 637); die Edition der MR 1474 und die Kollation mit den Ausgaben 1483–1574 von R. Lippe (HBS 17; 33); die Exzerpte aus Breslauer und Münsterer Ordinarien für die Hochfeste, die F. Schubert und R. Stapper (aus dem Domordinarius II um 1500) in den Opuscula et Textus. Ser. lit. 7–8, Münster 1936, edierten; R. Stapper, Liturgische Osterbräuche im Dom zu Münster: Westf. Zeitschr. 82 (1924) 19–51.

S. 1f und Anm. 3 fehlt als Bezeichnung der Ordinarien „breviarium" (erst S. 5 Anm. 10 und S. 45 erwähnt). – S. 12 Anm. 38 trifft nicht zu, zwischen OR 50 und PRG Kap. 99 bestehe „sachlich ... kein Unterschied", da Vogel-Elze für ihre eigenständige Edition des PRG neben nur der wichtigsten von 21 Hss, die Andrieu für sein Edition des OR 50 heranzog, zwei weitere wichtige Quellen benutzten. Die Aussage, mit der Perikope Joh 15,26–16,4 für das Dreifaltigkeitsfest „dürfte Trier ziemlich allein stehen" (162), trifft nicht zu; dieselbe Perikope findet sich auch in Münster (bis 1784) in Köln (z. B. Missale 1506; 1525) und Utrecht (Missale 1507), aber auch in den von Lippe edierten bzw. kollationierten römischen Missalien zwischen 1474 und 1561 (Ausnahme: 1516). Das Responsorium Videte miraculum verschwand nicht erst 1568 aus dem römischen Brevier (177f Anm. 681), sondern fehlt bereits im franziskanischen Brevier secundum consuetudinem Curiae, während Gaude Maria dort noch steht (van Dijk, II, 127f).

Während der 2. Apparat zur Edition dankenswerterweise die Fundorte der Orationen in den Sakramentarausgaben, der Hymnen in den AH, der Kapitel (Schriftstelle) und der Sermones (nach PL bzw. PG und Grégoire) angibt, fehlen entsprechende Angaben für Psalmen, Antiphonen und Invitatoria (wäre nach Hesbert I und III leicht möglich gewesen), Responsorien (nach Hesbert III; IV lag noch nicht vor) und Homilien (die allerdings nur aus den Trierer Brevieren hätten erschlossen werden können).

Druckfehler (Corrigenda: 626) sind selten. Es fehlen die Seitenverweise: 14 (zweimal); 25 Anm. 70; 464, 2. App. Sonst fielen mir nur auf: 115 Anm. 296, Z. 14; 180 Anm. 696, Z. 37 (Benedictusantiphon, nicht Benediktsantiphon); 205 Anm. 883, Z. 1; 514 App. zu 22: Strophe.

Münster Emil J. Lengeling

Müller, Josef: **Missionarische Anpassung als theologisches Prinzip.** – Münster: Aschendorff (1973). VIII, 322 S. (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, Bd 31. Veröffentlichungen des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen. Hrsg. von Josef Glazik MSC) kart. DM 58.–

Mit Adaptationsfragen hatte sich die Kirche wohl schon von ihren Anfängen an zu befassen, spätestens jedoch seit dem Vorstoß aus dem jüdisch-palästinensischen Mutterboden in den Bereich der hellenistisch-heidnischen Welt. Den Wegen, die sie in der Auseinandersetzung mit der Antike beschritt, sind manche Forscher nachgegangen; so wurde etwa ein J. Dölger von keinem andern Thema mehr gefesselt als gerade von der Akkommodationsmethode der alten Kirche (cf. H. Rahner, Neue Wege der antiken Missionsgeschichte, in: NZM 1 [1945] 12–23). Anpassung, darf man mit Recht behaupten, gehört zu den bleibenden Aufgaben der Kirche, andererseits aber nicht minder die Reflexion über diesen Vorgang. Gewiß begegnet man diesbezüglichen Überlegungen bereits bei den Vätern und, Jahrhunderte nachher, bei den Missionstheoretikern der Neuzeit, die sich über das Zusammentreffen des abendländischen Christentums mit fremden Kulturen und Religionen ihre Gedanken machten. Eine systematische Lehre über den Adaptationsprozeß bildete sich indessen erst in allerneuester Zeit heraus; die noch junge Missionswissenschaft nahm sich mit besonderer Intensität der Problematik an. Die vorliegende, von Prof. Glazik angeregte Diss. sucht, anstatt – wie ursprünglich geplant – die im katholischen Raum vertretenen Begründungen der missionarischen Adaptation zusammenzufassen und kritisch zu beleuchten, nach einem Neuansatz, den Vf. aus der Schrift, genauer aus dem Bedenken des Offenbarungsgeschehens selbst gewinnt. Es handelt sich also um eine vorab heilsgeschichtlich-hermeneutisch argumentierende Arbeit.

Im einleitenden Teil, „Akkommodation als Methode" (1–63), zeigt M. auf, wie das Interesse der katholischen Missionswissenschaft bei der Beschäftigung mit der Adaptation bisher eher um Fragen der rechten Praxis denn um die grundsätzliche Legitimierung kreiste. Dies trifft am offensichtlichsten auf die deutschsprachigen Autoren (Schmidlin, Huonder, Thauren, Aufhauser, Väth, Thieme und Ohm) zu. Wenn das Ergebnis ihrer Bemühungen als theologisch irrelevant bezeichnet wird, so muß man ihnen immerhin zugutehalten – was der Vf. nicht tut –, daß sie mit ihren Ausführungen damals nicht wenig zur Abkehr vom Europäismus beigetragen haben. In der französischen Schule (Charles, Masson, Otto und Loffeld) kam die theologische Bedeutung der Anpassung stärker zum Zug, und zwar dank ihres Inkarnations- bzw. Inkorporationsdenkens. Eigenständige Auffassungen finden sich bei den Akkommodationstheoretikern des spanischen Sprachraumes (Zameza, Mondreganes, Domínguez, Santos, Hernández); beeinflußt von augustinischen Ideen, leiten sie die Notwendigkeit der Anpassung vor allem aus der assimilierenden und transformierenden Kraft des Mystischen Leibes Christi ab. Zu den „Äußerungen des kirchlichen Lehramtes" (44–54), die, bei Gregor dem Großen beginnend und ‚en passant' die Instruktionen der Propagandakongregation von 1659 erwähnend, den letzten Päpsten (Benedikt XV. bis Johannes XXIII.) gelten, hätte abschließend das klassische Adaptationskonzept, wie es sich aus den Konzilstexten (Ad gentes, Lumen gentium, Gaudium et spes) erheben läßt, dargestellt und kritisch erörtert werden müssen. Die (46) eingestreuten geschichtlichen Bemerkungen zur Anpassungspraxis bedürften, um stimmig zu sein, erheblicher Nuancierung. Ein Satz wie etwa der folgende: „Neben der portugiesischen Reichsmission und der Hispanisierung ganzer Völker im 16. und 17. Jahrhundert entfalteten eine Reihe prominenter Jesuiten in Japan, Indien und China eine klug angepaßte Tätigkeit", ruft nach einer Berichtigung. Wer die Missionsgeschichte kennt, wird die zum Teil kühnen Adaptationsversuche der spanischen Missionare in der Neuen Welt nicht einfach verschweigen können (cf. R. Ricard, La ‚con quête spirituelle' du Mexique, Paris 1933). Weiter sei daran erinnert, daß es neben den adaptationsfreudigen Jesuiten im Fernen Osten auch andere Missionare gab, wie z. B. die Symbolisten, Franzosen, die – im Gegensatz zu Ricci und seinen Anhängern, welche beim Konfuzianismus anknüpften – den Buddhismus und Taoismus studierten und von dieser Basis her erstaunliche Anpassung betrieben (siehe J. Beckmann, Die katholischen Missionare und der Taoismus vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart, in: NZM 26 [1970] 1–17).

Nach der Sichtung des bisher zur Adaptationsproblematik Geleisteten hält es der Vf. für notwendig – soll die Diskussion überhaupt vorankommen –, an einem andern Punkt einzusteigen: bei

der Interpretation des Glaubens. „Anpassung wird damit zu einem theologischen Problem" (61). Dementsprechend ist der zweite, zentrale Teil der Dissertation, „Akkommodation als theologische Aufgabe" (64–239), der Rückbesinnung auf die Offenbarung Gottes, wie sie in der Schrift bezeugt vorliegt, gewidmet. Was J. Neuner seinerzeit (LThK² I 240–243) im Kern vorweggenommen, was J. Amstutz unlängst in einem Aufsatz skizziert hat (Über die missionarische Anpassung, in: Vermittlung zwischenkirchlicher Gemeinschaft, hrsg. von J. Baumgartner, Schöneck-Beckenried 1971, 235–246), das entwickelt M. nun in seiner These mit großer Breite und einer Fülle biblischen Belegmaterials. Schade, daß er den zuletzt genannten Artikel nicht mehr berücksichtigen konnte, welcher Entscheidendes zur missionarischen Adaptation aussagt. Während dieser von einigen Stellen der Konzilsdokumente ausgeht, zieht Müller die Ergebnisse der exegetischen und hermeneutischen Literatur ausgiebig bei. Man darf ihm bescheinigen, daß er den Stoff gut beherrscht und selbst schwierige Gedankengänge (cf. etwa die Erläuterungen zum Thema „Verstehen" 194ff) in bewundernswerter Einfachheit auszudrücken versteht, ohne sich dabei eines schwer verdaubaren Fachjargons zu bedienen. (Theologische Modeworte tauchen nur höchst selten auf.)

Ein erstes Kap. legt dar, wie Gottes Offenbarung erfolgt. Sie besteht nicht in der Mitteilung übernatürlicher Wahrheiten, in der Übergabe einer Summe fixfertiger Lehren, die Gott sozusagen von außen her an den Menschen herantrüge. Sie geschieht vielmehr als ein Gespräch in Ereignissen, als Dialog mit dem Menschen, dessen Antwort zu einem konstitutiven Moment der Offenbarung selbst wird. Offenbarung erreicht uns immer nur in der Vermittlung: vermittelt in Geschichte und Freiheit, im Ereignis und in der ‚Sage', in letzter Vollendung in Jesus Christus, durch den Glauben der Zeugen hindurch, via Schrift und Kirche. Daß bereits die Synoptiker die zuhandene Überlieferung theologisch deuteten und für die Situation ihrer Gemeinden vergegenwärtigend auslegten, beweist das folgende Kapitel, „Die evangelische Verkündigung als Glaubenszeugnis der Urkirche". Was M. hier auf 70 Seiten ausbreitet, dürfte heute jedem, der sich ein wenig in der ntl Wissenschaft auskennt, eine Selbstverständlichkeit sein; die Konsequenzen, die sich daraus für die Verkündigung ergäben, freilich weniger: nämlich den grundsätzlich unabschließbaren Prozeß der Auslegung in den verschiedenen Kulturräumen fortzusetzen. „Wenn die Theologie das leistet, nimmt sie ernst, daß Akkommodation ein Problem der Theologie selbst ist" (183). Wie dieser hermeneutische Vorgang abläuft, veranschaulicht das dritte Kapitel im Corpus der These: „Die Geschichtlichkeit des Verstehens und die Theologie". Auch beim Verstehen als theologischer Aufgabe gerät der Verstehende in einen Auslegungsprozeß, in dem er selbst ausgelegt wird (238); er bringt seine geschichtlich bedingte Situation mit in das Geschehen ein. Diese Tatsache erweist sich von noch unabsehbarer Tragweite für die missionarische Verkündigung; diese lebt geradezu von der ständigen Anpassung. Daraus erwächst die unerläßliche Pflicht, die Offenbarung immer neu in die jeweilige Situation der verschiedenen soziokulturellen Räume hinein verstehbar zu machen.

Im Schlußteil („Akkommodation als kirchlicher Auftrag", 240–299) konkretisiert der Vf. die Folgerungen, die aus einer so gearteten Hermeneutik der Heilsvermittlung zu ziehen sind. Dabei fällt dem ortskirchlichen Prinzip eine besondere Rolle zu, weil es allein die Eigenständigkeit und Eigentätigkeit der einzelnen Gliedkirchen zu garantieren vermag. Freilich bedarf es zur Bewerkstelligung der geforderten Adaptation größerer kirchlicher Territorien; wenn aber solche Teilkirchen „die Freiheit bekommen, sich ihren eigenen Charakter zu geben und das Mysterium Christi so zu durchdenken, zu verkünden, zu bezeugen und kultisch zu feiern, daß sie das grundlegende Daseinsverständnis ihrer Völker treffen, es kritisch zu sich selbst befreien und ihm in der eigenen Kirche Raum geben, kann die Kirche wirklich über den abendländischen Raum hinauskommen und zur Kirche für die Welt werden" (260). Wohl hat das Konzil sich zu dieser Einsicht durchgerungen, doch wird es noch Zeit und Weile brauchen, bis die jungen Kirchen ihre aktive Rolle in dem langwierigen Prozeß voll und ganz wahrnehmen, damit eine wirklich angepaßte Liturgie, ein wahrhaft angepaßtes Kirchenrecht entsteht. Das setzt allerdings das Bejahen eines kirchlichen Pluralismus voraus, der besonders auch zum Tragen kommen muß bei der Schaffung einer eigenständigen Theologie. „Dieser Aufgabe gegenüber werden alle anderen Probleme, die man bislang im Themenkreis rund um die Akkommodation behandelte, völlig in den Hintergrund treten" (266). Daß sich eine entsprechende Ausbildung der einheimischen Priester aufdrängt, leuchtet jedermann ein, denn es bleibt dem europäischen Theologen in der Regel verwehrt, das Daseinsverständnis eines fremden Volkes sich radikal anzueignen. Auf dem Gebiet der Adaptation Initiativen zu ergreifen, obliegt den jungen Kirchen selbst, wie es ja auch nicht in erster Linie Sache Roms sein kann, die Anpassung voranzutreiben. Deshalb klingen die zahlreichen Ermahnungen an die Adresse der Zentrale – Rom sollte, Rom müßte ... – in diesem Buch wenig überzeugend.

Im letzten Teil des Werkes empfindet man es als spürbaren Nachteil, daß Vf. nur den Verstehungsvorgang im Glaubensvollzug untersucht; seine Ausführungen erwecken so den Eindruck, als ob die Kirche ausschließlich im Wort ihr Wesen entfalte. Doch vergegenwärtigt sie Heil auch auf andere Weisen, etwa im Kult, in der Setzung von Recht, in der Ausübung der Diakonie, im Anspruch des Ethos. All diese Bereiche der Anpassung werden nur gelegentlich gestreift, so daß die Einheit des Bemühens um eine Ecclesia adaptata zu wenig in Erscheinung tritt. Bezüglich der Liturgie wären z. B. die zahlreichen Artikel eines Boniface Luykx – demnächst wird sein für eine authentische afrikanische Liturgie fundamentales Werk „La liturgie en Afrique après Vatican II" herauskommen – dazu angetan, den Blick für die gottesdienstliche Anpassung zu schärfen. Es geht auch hier um mehr als bloß methodisch-praktische Fragen, um mehr als eine pädagogisch-psychologisch kluge Taktik.

Im Verlauf der Diss. stößt man auf einzelne Wiederholungen (z. B. 268 letzter Abschnitt; 281), recht selten auf sprachliche Ungereimtheiten. 273 heißt es, bei dem inkarnationstheologischen Ansatz sei festzustellen, „daß das Osterereignis übersprungen wird. Gerade das aber wäre für einen ekklesiologischen Ansatz entscheidend"? Hinter die Aussage (297): „Die ganze Diskussion zum Thema Akkomodation wird sich mehr und mehr auf die Tendenz-Latenz einer noch ausstehenden Zukunft konzentrieren müssen", kommt man erst nach einiger Denkanstrengung. Muß auf 252 nicht stehen: „Die Ziffer sechs wendet sich an die Ostkirchen (statt Ortskirchen?). Druckfehler gingen dem Autor äußerst selten durch die Maschen (die zweitletzte Zeile des Buches ist eine der wenigen Ausnahmen), hingegen steht er mit den Akzenten im Französischen und Spanischen auf Kriegsfuß. Perbals Werk trägt den Titel „Premières (und nicht premiers) leçons de théologie missionnaire".

Wenn die vorliegende Diss. mit ihrem Ausgangspunkt auch nicht totale Neuheit beanspruchen darf, so kommt Vf. doch das Verdienst zu, den Ansatz gründlich vertieft und damit die Akkommodationsthematik ein Stück weitergeführt zu haben. Das Studium des Buches, dem ein Namens- und Sachwortverzeichnis beigefügt ist, dürfte sowohl dem (Missions-)Theologen wie dem Missionspraktiker einigen Gewinn einbringen.

Fribourg Jakob Baumgartner

Luykx, Boniface: **Culte chrétien en Afrique après Vatican II.** – CH-6405 Immensee: Verlag Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 1974. (Supplementa NZM Vol. XXII) kart. sfr 26.–

Wie kaum ein zweiter ist der belgische Prämonstratenser aus der Abtei Postel bei Retie befähigt, sich einem Thema wie dem vorliegenden zuzuwenden. Auf der einen Seite verfügt er über das nötige wissenschaftliche Rüstzeug; er tat sich durch seine liturgiegeschichtlichen Publikationen hervor (z. B. über den Advent) und bildete sich, bevor er in die Mission zog, in Afrikanistik aus. Auf der andern Seite blickt er auf eine längere monastisch-seelsorgliche Erfahrung in Schwarzafrika zurück. 1960 verreiste P. Luykx (nach einer mehrjährigen Vorbereitung) in den Kongo, um als Spezialist eine missionarische Equipe zu unterstützen. Als Frucht seiner Tätigkeit konnte er eine große Zahl Arbeiten über die Afrikanisierung des Gottesdienstes veröffentlichen, die weitherum Beachtung und Anerkennung gefunden haben. Auf Drängen mancher Seiten machte er sich daran, eine religiöse Gemeinschaft ins Leben zu rufen, die ganz dem afrikanischen Milieu und Denken angepaßt sein sollte. Es handelt sich um das Kloster Maria Himmelfahrt in Kiswenge, am Stadtrand von Kinshasa, in der Nähe der katholischen Universität Lovanium gelegen. Trotz enormer Schwierigkeiten wagte er die Gründung, um einem bodenständigen Monachismus den Weg zu bereiten, wobei er sich an das Leitbild der ersten Mönche hielt – es waren Afrikaner.

Erst auf diesem Hintergrund läßt sich die Bedeutung ermessen, die den Bemühungen P. Luykxs um die Afrikanisierung der Liturgie zukommt. Sein Kloster wirkte während Jahren als Zentrum liturgischer Experimente und Anpassungen in die Tiefe. In dieser Zeit, da er zugleich als Professor für Liturgiewissenschaft am Lovanium und als Inspirator der Liturgischen Kommission der Hauptstadt von Zaire tätig war – er wurde übrigens auch in die Vorbereitende Konzilskommission für die Liturgie und später in das Consilium für die Ausführung der Liturgiekonstitution berufen –, bot sich ihm mannigfache Gelegenheit, mit Priestern aus verschiedenen Ländern Afrikas zusammenzuarbeiten und die konkreten Ergebnisse seiner Bemühungen in der Praxis zu testen und ständig neu zu überdenken. Daneben beteiligte er sich an der Schaffung einer einheimischen liturgischen Musik. Bei all seinen Unternehmungen stand er in engem Kontakt mit afrikanischen Bischöfen, vor allem aber mit Kardinal Malula von Kinshasa, dem er, wie er in der Einleitung hervorhebt, sehr viel verdankt.

Diese biographischen Vorbemerkungen drängten sich auf, um das neueste Werk des Vf.s richtig würdigen zu können. Er bietet eine Art Synthese der Erkenntnisse und Einsichten, die er in den Jahren seines Afrikaaufenthaltes auf dem Gebiet des christlichen Gottesdienstes gewonnen hat. Ehe wir auf die einzelnen Kapitel eingehen, seien einige Charakteristiken namhaft gemacht, die seine Versuche und Überlegungen kennzeichnen. 1. Die Vorschläge entstanden nicht am grünen Tisch, sondern erwuchsen aus langer zäher Arbeit am Ort und aus der täglichen Gebetserfahrung des Konvents. 2. Bei allem Respekt gegenüber dem Erbe der römischen Tradition stützte sich P. Luykx stark auf das Erbe der östlichen Kirchen, speziell der koptischen und äthiopischen Riten (weil afrikanischen Ursprungs). Ein ausgewiesener Kenner der Materie, P. J. Mateos S. J., Professor am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom, lieh ihm seinen Rat und seine Hilfe. Die Gründe für die Berücksichtigung der östlichen Überlieferung leuchten ein: Einerseits stehen diese Liturgien afrikanischem Fühlen und Denken bedeutend näher als der nüchterne Geist der lateinischen Gebetsordnung; andererseits wollte man, rückgreifend auf älteste liturgische Tradition, dem Erbe der frühen Kirche – und damit des Herrn – möglichst getreu bleiben. Daraus resultiert auch die ganz und gar österliche Prägung und Färbung der vorgelegten Formulare. 3. Bei der Ausarbeitung afrikanischer Modell-Liturgien profitierte die Equipe P. Luykxs von den Schätzen anderer religiöser Gemeinschaften (Taizé, Benediktiner- und Zisterzienserabteien, östlichen Klöstern und Zentren), so daß hier eine Fülle von Gebeten, Formen und Riten aus der ganzen Ökumene vorliegt. 4. Vf. trachtete besonders danach, der religiösen Sensibilität des afrikanischen Menschen Rechnung zu tragen. Immer wieder knüpft er an den allen Bantu-Völkern gemeinsamen kulturell-religiösen Hintergrund an, um eine ihnen zu Herzen gehende Liturgie zu erreichen, in welcher das Moment der Festlichkeit und Freude, der Anschaulichkeit und Wärme, der Dramatik und des Spielerischen zum Tragen kommt. 5. Ein weiterer Vorteil dieser Liturgien besteht darin, daß sie den Reichtum der biblischen Welt mit ihren Symbolen entfalten; so ergibt sich eine religiöse Atmosphäre, die es dem Afrikaner ermöglicht, im Kult dem Heiligen zu begegnen und sich vom Mysterium ergreifen zu lassen. 6. Dem Bedürfnis des Afrikaners nach Mittun, nach dem Erleben des Göttlichen in der Aktion wird weitgehend entsprochen. Er kann in diesen Feiern die Versammlung als wirkliche Gemeinschaft erfahren, die den Kontakt mit Gott und den Brüdern vermittelt, in ständigem Engagiertsein durch Dialoge, Refrains und Akklamationen. Großer Raum ist auch der Improvisation belassen, damit der afrikanische Mensch sein Verlangen nach Spontaneität und Kreativität (in Tanz und Spiel) stillen kann. 7. Schließlich eignet den Modellen Volkstümlichkeit im besten Sinne des Wortes; sie sind also nicht bloß für eine aristokratische Elite gedacht und entworfen.

Der Besprechung einzelner Sachgebiete liturgischer Adaptation schickt Vf. die Frage voran, welche Aufnahme die nachvatikanischen Liturgiebücher gefunden haben (Kap. I: Die neuen römischen Liturgiedokumente und ihre Rezeption). Was Europa betrifft, lautet der Befund eindeutig negativ. Der Zeitpunkt ihrer Veröffentlichung – diese kam übrigens zu spät – fiel mit einer allgemeinen Krise des Glaubens und der Kirche und somit auch des Gottesdienstes zusammen, so daß die reformierten Riten auf viel Unverstand, ja Gegnerschaft stießen. „Eines Tages wird indes das Abendland, so darf man wohl erwarten, den Wert dieser neuen Dokumente – er ist zwar relativ, aber doch wesentlich für das Volk Gottes – neu entdecken" (19). Anders reagierten die jungen Kirchen. Sie empfanden ein gewisses Malaise angesichts des westlichen Charakters der verschiedenen Ordines. Vereinfachung, eines der Leitmotive der vatikanischen Reform, kann für Völker, welche die bunte Vielfalt, die Wiederholung, Prachtentfaltung und Poesie bevorzugen, eine kaum zu ertragende Verarmung bedeuten. Hier zeigt sich die ganze Problematik, die Liturgie einer Teilkirche, der lateinisch-römischen, zum Universalritus erklären und durchsetzen zu wollen. Fazit: die afrikanische Liturgie bleibt noch zu schaffen. In Kap. II (Der Kalender) unterzieht Luykx vorerst die bestehende Ordnung des Kirchenjahres einer Prüfung und gelangt zum Ergebnis, „daß der neue Kalender sich für die afrikanischen Kirchen nicht eignet" (33). Entsprechend ihrer unterschiedlichen Zeitauffassung – die Zeit wird als Dauer, als Gegenwart erfahren – gilt es, den dreifachen Zyklus (des Tages, des Monats, des Jahres) einzubeziehen. Der Monat, welcher in der römischen Liturgie nicht existiert, erhält durch die Zuteilung von (heilsgeschichtlichen) Themen einiges Gewicht. Um dem Bedürfnis nach Atemholen in längeren Feiern entgegenzukommen, erstreckt sich der Advent auf sechs Wochen (wie in den Ostkirchen); desgleichen erhält die Fastenzeit eine Verlängerung, nach rückwärts in die Septuagesima hinein, die Passionszeit bleibt wie ehedem. Die afrikanischen Christen, für welche die Begehung des liturgischen Jahres eine Schule des Glaubens und Gebetes – viel mehr als für aufgeklärte Europäer – darstellt, bedürfen des dramatischen Elements und der bunten Vielfalt, daher auch die starke Berücksichtigung der Heiligen, insbesondere der biblischen und afrikanischen (speziell der äthiopischen) Gestalten. Bei der Erörterung einer afrikanischen Leseordnung (Kap. III: Das Lektionar) plädiert der Autor für die Herabsetzung der Zahl der Perikopen; dafür sollen sie besser aufeinander abgestimmt sein. Mit viel Nachdruck setzt er sich für eine wirkliche Proklamation des Wortes ein, „die schon in sich ein Mysterium, ein Heilsereignis ist" (48). Welche Aufgabe den Klöstern bei der Beheimatung des christlichen Gottesdienstes auf afrikanischem Boden zufällt, veranschaulichen klar die Ausführungen über das Officium (Kap. IV: Die Stundenliturgie). Ausführlich präsentiert Luykx das in Kinshasa erprobte Stundengebet, das sich stark an die östliche Tradition anlehnt. Hier liegt wohl die beachtenswerteste Leistung des Konvents, ein Beispiel dafür, wie eine afrikanische Gemeinde (und nicht bloß der Klerus) das Gotteslob verrichten kann (cf. dazu J. Baumgartner, Afrikanisches Stundengebet, in: NZM 1972, 44–60). Den breitesten Raum des Buches belegt Kap. V, „Die Eucharistie". Gerade bezüglich der Meßfeier wird einem bewußt, wie sehr die westliche Art (allzu knappe Eingangsriten, Intellektualisierung der Wortverkündigung, Angst vor Längen und Wiederholungen, Mangel an sakraler Atmosphäre usw.) die Gläubigen der jungen Kirchen unbefriedigt läßt. P. Luykx regt die Schaffung neuer Anaphoren an, die, sollen sie nach Inhalt und Struktur der afrikanischen Mentalität entsprechen, vier Grundforderungen zu erfüllen haben: élan vital, mouvement, communion, célébration. Das vorgeschlagene Modell einer afrikanischen Eucharistie (109–123), von einer hohen theologisch-liturgischen Qualität, rechnet mit einem langsameren Rhythmus als unsere römische Normalmesse – Kardinal Malula findet zwei Stunden nicht übertrieben. Als Frucht mehrjähriger Experimente in zairischen Pfarreien geben sich auch die Erörterungen des Vf. über die christliche Einweisung (Kap. VI: Die christliche Initiation), die von der heutigen Problematik her beleuchtet wird. Es geht nicht darum, einzelne Restbestände der Stammesinitiation um jeden Preis zu retten, vielmehr die dahinter liegenden Aspirationen zu erfüllen und dem Geist der schrittweisen Eingliederung treu zu bleiben. Nach der Beschreibung der Katechumenatsordnung und der sie begleitenden Riten befaßt sich Luykx noch eigens mit der Firmung, wobei er entschieden für die Wiederherstellung „der organischen Abfolge der christlichen Initiationssakramente" eintritt und sie auch begründet. Schließlich wird in Kap. VII (Die Kirchweihe) ein afrikanischer Ordo für die Weihe eines Gotteshauses vorgestellt, eine Feier, die sich wiederum auszeichnet durch ihre Schönheit und glanzvolle Entfaltung. Das letzte Kap. (VIII. Schlußfolgerungen) zieht die Bilanz und formuliert die Postulate einer echten Erneuerung des Gottesdienstes in den jungen Kirchen. Ein ausführliches Sachregister rundet den Band ab.

Außer einer Arbeit von B. Botte (Le problème de l'adaptation en liturgie, in: Revue du Clergé africain 1963, 307–330) und verschiedenen Aufsätzen des Vf.s ist bis heute nur wenig Brauchbares und Solides an grundsätzlichen Erörterungen zur liturgischen Anpassung erschienen. Um so mehr begrüßen wir Luykxs Publikation, die neben den pastoralliturgischen Erfahrungen auch theoretische Überlegungen zu einer „profundior Liturgiae aptatio" (SC Art. 40) enthält. Da und dort wird ein Europäer – mit seiner weißen Brille – versucht sein, die Dinge anders zu beurteilen; doch ist im liturgischen Bereich wie auf anderen Gebieten die Zeit der westlichen Vorherrschaft endgültig abgelaufen. Wir haben zu lernen, denn „dieser Kontinent, noch voll schöpferischer Kraft, ist zugleich das Land des Kultes schlechthin, fähig, den anderen den Weg zu weisen" (177). Dem Leser mag beim Studium des Buches auffallen, daß die verschiedenen Kapitel, unterschiedlich in ihrer Abfassung, nicht fugenlos ineinandergefügt sind. Wer jedoch die Situation kennt, in welcher sich der Autor bei der Endredaktion befand – er schickte sich eben an, ein neues Kloster in den USA zu gründen –, wird ihm diese literarischen Schwächen gerne übersehen.

Niemand bestreitet wohl, daß bei der Evangelisierung Afrikas die Liturgie einen hervorragenden Platz einnimmt. Die Erfahrungen mit den vielen unabhängigen schwarzen Kirchen sollten uns Lehre genug sein – der Kult spielt bei diesen eine einmalige Rolle und zieht die Menschen an. Zum andern ist jetzt, da sozusagen alle neuen römischen Riten vorliegen, der Zeitpunkt gekommen, sie in den afrikanischen Kontext zu übertragen. Es genügt nicht, die lateinischen Formulare einfach wörtlich zu übersetzen. Den jungen Gemeinden stellt sich hier eine Aufgabe, die sie allein nicht zu leisten vermögen; ein Werk wie das von P. Luykx kann zum mindesten die Richtung weisen, in der die Anpassung vonstatten gehen muß.

Fribourg Jakob Baumgartner

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

Schwertner, Siegfried: Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete: Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben = International glossary of abbreviations for theology and related subjects ... – B, NY: de Gruyter 1974. XVIII, 348 S.; kart. DM 88,–.

Virtus politica. Festgabe zum 75. Geburtstag von Alfons **Hufnagel**. (Hrsg. von Joseph Möller in Verbindung mit Helmut Kohlenberger). – (Stu, Bad Cannstatt:) Frommann-Holzboog (1974). 413 S., 1 Titelbild; Lw. DM 48,–; S. 411–413: Bibliographie Alfons Hufnagel.

Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles **Puech**. – P: Pr. Univ. de France 1974. 655 p.; F 250,–; p. 631–650: Bibliographie de Henri-Charles Puech, établie par Suzanne Lassier.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Loretz, Oswald: Das Ende der Inspirations-Theologie. Chance eines Neubeginns. Bd I: Untersuchungen zur Entwicklung der traditionellen theologischen Lehre über die **Inspiration** der **Heiligen Schrift**. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk 1974. 193 S. = Stuttgarter biblische Beiträge.

Schmidt, Ludwig: Die Einheit zwischen Altem und Neuem Testament im Streit zwischen Friedrich **Baumgärtel** und Gerhard von **Rad**. – EvTh XXXV, 1975, 119–139.

Haag, Herbert: **Teufel**sglaube. Mit Beiträgen von Katharina Elliger, Bernhard Lang und Meinrad Limbeck. – Tü: Katzmann (1974). 544 S.

2. Altes Testament

A light unto my path. Old Testament studies in honor of Jacob M. **Myers**. Ed. by Howard N. Bream, Ralph D. Heim, Carey A. Moore. – Phil: Temple University Press (1974). XXV, 529 p. = Gettysburg theological studies IV; $ 15,–; p. 521–529: Bibliography of Jacob Martin Myers; [cont.:] p. 3–24: Achtemeier, Elizabeth: The relevance of the Old Testament for christian preaching; p. 25–32: Albright, William F.: The Lachish cosmetic burner and **Esther 2:12**; p. 33–48: Boling, Robert G.: "In those days there was no king in Israel"; p. 49–65: Bream, Howard N.: Life without resurrection: Two perspectives from **Qoheleth**; p. 67–82: Buck, Harry M.: Worship, idolatry, and God; p. 83–101: Campbell, Edward F., Jr.: The Hebrew short story: A study of **Ruth**; p. 103–118: Creager, Harold L.: The divine image; p. 119–130: Dahood, Mitchell, SJ: Chiasmus in Job: A text-critical and philological criterion; p. 131–139: Elliger, Karl: Dubletten im Bibeltext; p. 141–143: Englert, Donald M. C.: Bowdlerizing in the Old Testament; p. 145–161: Freed, Edwin D.: Some Old Testament influences on the prologue of John; p. 163–203: Freedman, David Noel: Strophe and meter in **Exodus 15**; p. 223–240: Gehman, Henry Snyder: Peregrinations in Septuagint lexicography; p. 241–264: Gordis, Robert: Love, marriage, and business in the Book of **Ruth**; p. 265–270: Hillers, Delbert R.: Observations on syntax and meter in **Lamentations**; p. 271–278: Huffmon, Herbert B.: **Exodus 23:4–5**: A comparative study; p. 279–293: Landes, George M.: Creation tradition in **Proverbs 8:22–31** and **Genesis 1**; p. 295–317: McCurley, Foster R., Jr.: The home of Deuteronomy revisited: A methodological analysis of the northern theory; p. 319–334: Mendenhall, George E.: The shady side of wisdom: The date and purpose of **Genesis 3**; p. 335–344: Moore, Carey A.: Mark 4:12: More like the irony of Micaiah than Isaiah; p. 345–362: Moriarty, Frederick L., SJ: Word as power in the ancient Near East; p. 363–374: Murphy, Roland E., OCarm: The Old Testament as word of God; p. 375–401: North, Robert, SJ: Does archeology prove **Chronicles** sources?; p. 403–407: Ota, Michiko: A note on **2 Samuel 7**; p. 409–420: Renninger, Jesse B.: A study of selected Isaianic passages in the Wormser Propheten Übersetzung of 1527 and Luther's Isaiah of 1528; p. 421–434: Rohr Sauer, Alfred von: Ecological notes from the Old Testament; p. 435–451: Seilhamer, Frank H.: The role of covenant in the mission and message of **Amos**; p. 453–464: Thompson, John Alexander: The date of **Joel**; p. 465–474: Trever, John C.: The future of the **Qumran** Scrolls; p. 475–491: Vawter, Bruce, CM: History and kerygma in the Old Testament; p. 493–508: Waldow, Hans Eberhard von: Israel and her land: Some theological considerations; p. 509–518: Wright, G. Ernest: The conquest theme in the Bible.

Weimar, Peter – Erich Zenger: **Exodus**. Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels. – Stu: KBW Verl. (1975). 180 S. = Stuttgarter Bibelstudien LXXV; kart. DM 18,–.

Vetter, Dieter: Seherspruch und Segensschilderung. Ausdrucksabsichten und sprachliche Verwirklichungen in den Bileam-Sprüchen von **Numeri 23** und **24**. – Stu: Calwer Verl. 1974. 151 S. = Calwer theologische Monographien A, 4; kart. DM 26,–.

Garscha, Jörg: Studien zum **Ezechiel**buch. Eine redaktionskritische Untersuchung von **1–39**. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1974. X, 324 S., graph. Darst. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 23; [Diss., Marburg]

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

Christensen, Duane L.: The acrostic of Nahum reconsidered. – ZAW LXXXVII, 1975, 17–30; p. 30–55: Radday, Yehuda T. and Dieter Wickmann: The unity of Zechariah examined in the light of statistical linguistics; p. 56–64: Wright, G. R. H.: Temples at Shechem. A detail.

Loretz, Oswald: Psalmenstudien III. – Ugarit-Forschungen VI, 1974, 175–210; S. 211–240: ∼ Stichometrische und textologische Probleme in den Thronbesteigungspsalmen. Psalmenstudien IV.

Hanhart, Robert: Text und Textgeschichte des **1. Esra**buches. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1974. 133 S. = NAG III, 92 = Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens ‹MSU› XII; brosch. DM 56,–.

Urbán, A. C.: La identificación de **7Q4** con **Núm 14, 23–24** y la restauración de textos antiguos. – EstB XXXIV, 1974, 219–244.

Kutscher, E. Y.: The language and linguistic background of the Isaiah scroll ‹I Q Isa^{a}›. With an obituary by H. B. Rosén. – Lei: Brill 1974. XXIV, 567 p. = Studies on the texts of the desert of Judah VI; hfl 275,–.

O'Callaghan, José: Los LXX en los papiros. – Studia papyrologica XIV, 1975, 11–50.

Neher, André – Renée Neher: Histoire biblique du peuple d'Israël. 23 illustrations en 20 planches hors-texte, et cartes et tableaux. 2. éd., revue et corrigée. – P: Librairie d'Amérique et d'Orient Maisonneuve 1974. XV, 703 p.; F 86,–.

Kutsch, Ernst: Das Jahr der Katastrophe: **587** v. Chr. Kritische Erwägungen zu neueren chronologischen Versuchen. – Bibl LV, 1974, 520–545.

3. Neues Testament

Bowler, John W.: Mystery and parable: **Mark IV 1–20**. – JThSt N.S. XXV, 1974, 300–317.

Morris, Leon: The Gospel according to **St. Luke**. An introduction and commentary. – GrR, Mich: Eerdmans (1974). 350 p. = The Tyndale New Testament commentaries; paper $ 3,45.

Osculati, Roberto: Fare la verità. Analisi fenomenologica di un linguaggio religioso. ‹**Giovanni 2,23–3,21**›. – (Mil: Bompiani 1974). 130 p. = Studi Bompiani II. Analisi fenomenologiche; Lire 2500.

Bürki, Hans: Der erste Brief des Paulus an **Timotheus**, erklärt. – Wup: Brockhaus 1974. 235 S. = Wuppertaler Studienbibel; Lw. DM 24.

Feuillet, André: Les «sacrifices spirituels» du sacerdoce royal des baptisés ‹**1 P 2,5**› et leur préparation dans l'Ancien Testament. – NRTh, A. CVI = T. XCVI, 1974, 704–728.

Boor, Werner de: Die **Briefe** des **Johannes**. – Wup: Brockhaus 1974. 208 S. = Wuppertaler Studienbibel; Lw. DM 25,–.

Giblin, Charles H.: Structural and thematic correlations in the theology of **Revelation 16–22**. – Bibl LV, 1974, 487–504.

Kingsbury, Jack Dean: The title **"Son of God"** in **Matthew**'s Gospel. – Biblical theology bulletin V, 1975, 3–31.

Kelber, Werner H.: The **kingdom** in **Mark**. A new place and a new time. – Phil: Fortress Press (1974). XII, 173 p.; $ 8,50.

Dormeyer, Detlev: Die Passion Jesu als Verhaltensmodell. Literarische und theologische Analyse der Traditions- und Redaktionsgeschichte der **Markuspassion**. – Mstr: Aschendorff (1974). VIII, 338 S. = Neutestamentliche Abhandlungen. N. F. XI; Lw. DM 78,– [Diss., Münster]

Schneider, Gerhard: Parusiegleichnisse im **Lukas**-Evangelium. – Stu: KBW Verl. (1975). 106 S. = Stuttgarter Bibelstudien LXXIV.

Forestell, J. Terence: The word of the cross. Salvation as revelation in the Fourth Gospel. – R: Biblical Institute Pr. 1974. XXVI, 231 p. = Analecta biblica LVII; Lire 7500.– [Diss., Roma. Institutum Biblicum]

Douthy, Darrell J.: The presence and future of salvation in **Corinth**. – ZNW LXVI, 1975, 61–90; S. 91–102: Merk, Otto: Glaube und Tat in den Pastoralbriefen; S. 130–139: Kerst, Rainer: **1 Kor 8,6** – ein vorpaulinisches Taufbekenntnis?

Theißen, Gerd: Die Starken und Schwachen in Korinth. Soziologische Analyse eines theologischen Streites. – EvTh XXXV, 1975, 155–172.

Eckert, Jost: Die Verteidigung der apostolischen Autorität im Galaterbrief und im zweiten Korintherbrief. Ein Beitrag zur Kontroverstheologie. – ThGl LXV, 1975, 1–19.

Gunther, John J.: St. Paul's opponents and their background. A study of Apocalyptic and Jewish sectarian teachings. – Lei: Brill 1974. X, 323 p. = Novum Testamentum. Supplement XXXV; hfl 96,–.

Goppelt, Leonhard: Theologie des Neuen Testaments. T. I: Jesu Wirken in seiner theologischen Bedeutung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1975. 312 S. = Göttinger theologische Lehrbücher; kart. DM 28,–.

Schillebeeckx, Edward, OP: **Jezus**. Het verhaal van een levende. – Bloemendaal: Nelissen (1974). 623 blz.; hfl 67,50.

Buchheim, Karl: Der historische Christus. Geschichtswissenschaftliche Überlegungen zum Neuen Testament. – Mchn: Kösel-Verlag (1974). 244 S.; kart. DM 25,–.

Mitton, C. Leslie: Jesus. The fact behind the faith. – GrR/Mich: Eerdmans (1974). 152 p.; $ 2,95.

Schürmann, Heinz: Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1974). 155 S.; kart. DM 19,80.

Feuillet, André: La dignité et le rôle de la femme d'après quelques textes pauliniens: Comparaison avec l'Ancien Testament. – NTSt XXI, 2, 1975, 157–191.

Jésus aux origines de la **christologie**. Edité par J. Dupont. [Avec le concours de] P. Benoit [e. a.]. – Lv: University Press; Gembloux: Duculot (1975). 375 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum

Lovaniensium XL; FB 950,– [cont.:] p. 9–22: Dupont, J.: Introduction: Jésus aux origines de la christolgie; p. 23–46: Descamps, p. 47–57: Käsemann, E.: Die neue Jesu-Frage; p. 59–72: Lührmann, D.: Die Frage nach Kriterien für ursprüngliche Jesusworte – A.-L.: Portée christologique de la recherche historique sur Jésus; eine Problemskizze; p. 73–102: Fitzmyer, J. A.: Methodology in the study of the Aramaic substratum of Jesus' sayings in the New Testament; p. 103–110: Linnemann, E.: Hat Jesus Naherwartung gehabt?; p. 111–140: Benoit, P.: Jésus et le Serviteur de Dieu; p. 141–168: Léon-Dufour, X.: Jésus devant sa mort, à la lumière des textes de l'Institution eucharistique et des discours d'adieu; p. 169–192: De Jonge, M.: The use of ὁ χριστός in the passion narratives; p. 193–200: Ellis, E. E.: La composition de Luc 9 et les sources de sa christologie; p. 201–225: Rese, M.: Einige Überlegungen zu Lukas XIII, 31–33; p. 227–270: Neirynck, F.: Jesus and the Sabbath. Some observations on Mk II, 27; p. 271–281: Muddiman, J. B.: Jesus and fasting ‹Marc II 18–22›; p. 283–301: George, A.: Paroles de Jésus sur ses miracles ‹Mt 11,5.21; 12,27.28 et par›; p. 303–329: De la Potterie, I.: Le sens primitif de la multiplication des pains; p. 331–350: Dupont, J.: Les implications christologiques de la parabole de la brebis perdue; p. 351–356: Dupont, J.: Conclusion des Journées bibliques: les énigmes de l'histoire de Jésus.

Perrin, Norman: A modern pilgrimage in New Testament christology. – Phil: Fortress Press (1974). X, 148 p.; $ 6,25.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Orlandi, Tito: Österr. Nationalbibliothek. Koptische Papryi theologischen Inhalts. Hrsg. u. in das Ital. übers. – Wien: Hollinek in Komm. 1974. 219 S., 33 Taf. gef. = Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Österr. Nationalbibl. ‹Papyrus Erzherzog Rainer› N. S. IX.

Herkner, Norbert: Die **Münzen** des Kirchenstaates. Benedikt XIV bis Pius IX: **1740–1870**. – B: Pröh 1974. 184 S. = Schriftenreihe die Münze XXXVII; DM 22,–.

Chronik der katholischen Kirche **Litauen**s. Nr. 7, 8, 9 (1973). – Acta Baltica XIV, 1974, Kgst 1975, 9–123.

Semmelroth, Otto, SJ: Theologie als Wissenschaft „sui generis". – Seminarium XXVI, 1974, 560–573; p. 662–669: Galuzzi, Alessandro M.: Le scienze storiche ei loro problemi.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Beinert, Wolfgang: Dogmenhistorische Anmerkungen zum Begriff **„Partikularkirche"**. – ThPh L, 1975, 38–69.

Dörries, Hermann: Erneuerung des kirchlichen Amts im vierten Jahrhundert. Die Schrift De sacerdotio des **Johannes Chrysostomus** und ihre Vorlage, die Oratio de fuga des Gregor von Nazianz. – Bleibendes im Wandel der Kirchengeschichte. Kirchenhistorische Studien, Tü 1973, 1–46; S. 47–70: May, Gerhard: **Basilios** der Große und der Römische Staat; S. 71–91: Ritter, Adolf Martin: Erwägungen zum Antisemitismus in der alten Kirche. **Johannes Chrysostomus**, „Acht Reden wider die Juden"; S. 93–99: Roensch, Manfred: Überlegungen zu einer Geschichte der **Buße** im Abendland; S. 101–150: Kretschmar, Georg: Der Kaiser tauft – **Otto** der **Große** und die **Slawenmission**; S. 151–167: Moeller, Bernd: Papst **Innocenz III.** und die Wende des Mittelalters; S. 169–210: Selge, Kurt-Victor: Der Weg zur Leipziger Disputation zwischen **Luther** und **Eck** im Jahr **1519**; S. 211–250: Schmidt, Martin: Das **pietistische Pfarrerideal** und seine altkirchlichen Wurzeln; S. 251–305: Benrath, Gustav Adolf: Die Freundschaft zwischen **Jung-Stilling** und **Lavater**; S. 307–330: Ruhbach, Gerhard: Die Religionspolitik **Friedrich Wilhelms III.** von Preußen; S. 331–363: Wittram, Reinhard: Politische Landtagspredigten. Stellungnahmen livländischer Generalsuperintendenten in Landesangelegenheiten vornehmlich im 19. Jahrhundert.

Clark, Francis: Grace-experience in the Roman Catholic tradition. – JThSt N. S. XXV, 1974, 352–372.

3. Alte Kirchengeschichte

Bibliographia patristica: intern. patrist. Bibliographie. Band XII/XIII: Die Erscheinungen der Jahre 1967 u. 1968. – B, NY: de Gruyter 1975. XXXVII, 253 S.; Lw. DM 72,–.

Lumpe, Adolf: Zur Geschichte des Wortes σύνοδος in der antiken christlichen Gräzität. – AHC VI, 1974, 40–53.

Kuhn, Heinz-Wolfgang: Jesus als Gekreuzigter in der frühchristlichen Verkündigung bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts. – ZThK LXXII, 1975, 1–46.

Weiss, Bardo: Amt und Eschatologie im **1. Clemensbrief**. – ThPh L, 1975, 70–83.

Chantraine, Heinrich: Zur Religionspolitik des **Commodus** im Spiegel seiner Münzen. – RömQu LXX, 1975, 1–31.

Hennig, John: Zur Stellung der Päpste in der martyrologischen Tradition. – AHP XII, 1974, 7–32.

Bruce, F. F.: Eschatology in the Apostolic Fathers. – The heritage of the Early Church. Essays in honor of Georges Vasilievich Florovsky, R 1973, 77–89; p. 91–111: Froehlich, Karlfried: Montanism and Gnosis; p. 113–133: Lampe, G. W. H.: St. Peter's denial and the treatment of the lapsi; p. 135–150: Crouzel, Henri, SJ: A letter from **Origen** to friends in Alexandria; p. 151–165: Harkins, Paul W.: **Chrysostom**'s post-baptismal instructions; p. 167–186: Schatkin, Margaret: St. John **Chrysostom**'s homily on the Protopaschites: Introduction and translation; p. 187–195: Crehan, J. H., SJ: The confirmation of the Ethiopian **Eunuch** ‹Acts 8:39›; p. 197–226: Fortin, Ernest L.: The *Viri Novi* of **Arnobius** and the conflict between faith and reason in the early christian centuries; p. 227–243: Daniélou, Jean, SJ: Metempsychosis in **Gregory** of **Nyssa**; p. 245–259: Arbesmann, Rudolph, OSA: The attitude of St. **Augustine** toward labor; p. 261–275: Frend, W. H. C.: **Severus** of **Antioch** and the origins of the Monophysite hierarchy; p. 277–288: Pelikan, Jaroslav: Council or Father or Scripture: The concept of authority in the theology of **Maximus** the **Confessor.**

Stead, Christopher G.: The concept of divine substance. – VigChr XXIX, 1975, 1–14; p. 15–32: Riedinger, Rudolf: Zur antimarkionitischen Polemik des **Klemens** von **Alexandreia**; p. 33–54: Powell, Douglas: Tertullianists and Cataphrygians; p. 55–64: Aubineau, Michel: Soixante-six textes attribués à **Jean Chrysostome**, découverts dans le Codex Athos, Iviron 255.

Orbe, Antonio, SJ: La pasión según los gnósticos. – Gr LVI, 1975, 5–41; p. 42–43: Summary.

Prigent, Pierre: Au temps de l'Apocalypse: **I. Domitien.** – RHPhR LIX, 1974, 455–483.

Frend, W. H. C.: Open questions concerning the Christians and the Roman Empire in the age of the **Severi.** – JThSt N. S. XXV, 1974, 333–351.

Clerici, Anna Marina: La storia della salvezza in **Ireneo.** – RStLR X, 1974, 3–41.

Beneden, Pierre van: Aux origines d'une terminologie sacramentelle. **Ordo, ordinare, ordinatio** dans la littérature chrétienne avant 313. – Lv: Spicilegium Sacrum Lovaniense 1973. 208 p. = Études et documents XXXVIII; FB 500.

Nadal, Juan Sergio: La rédaction première de la troisième lettre de **Palamas** à Akindynos. – OChP XL, 1974, 233–285; p. 286–313: Schultze, Bernhard: **Origines** über Bekenntnis und Fall des Petrus; p. 344–363: Rius-Camps, Josep: Comunicabilidad de la naturaleza de Dios según **Orígenes.**

Meredith, Anthony: Orthodoxy, heresy and philosophy in the fourth century. – HeythrJ XVI, 1975, 5–21.

Schäublin, Christoph: Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese. – Köln, Bonn: Hanstein 1974. 179 S. = Theophaneia XXIII; Lw. DM 58,–. [Diss., Basel]

Politique et théologie chez **Athanase** d'**Alexandrie**. Actes du Colloque de Chantilly, 23–25 septembre 1973, édités par Charles Kannengiesser. – P: Beauchesne (1974). 396 p. = Théologie historique XXVII; F 87,–; [cont.:] p. 17–27: Bishop Gregorius: The significance of Saint Athanasius for the Coptic Orthodox Church; p. 31–61: Martin, Annik: Athanase et les Mélitiens ‹325–335›; p. 63–91: Girardet, Klaus Martin: Constance II, Athanase et l'édit d'Arles ‹353›. A propos de la politique religieuse de l'empereur Constance II; p. 93–126: Piétri, Charles: La question d'Athanase vue de Rome ‹338–360›; p. 127–143: Barnard, Leslie W.: Athanase et les empereurs Constantin et Constance; p. 145–156: Leroux, Jean-Marie: Athanase et la seconde phase de la crise arienne ‹345–373›; p. 157–159: Hall, Stuart G.: Le fonctionnaire impérial excommunié par Athanase vers 371. Essai d'identification; p. 161–177: Rusch, William G.: A la recherche de l'Athanase historique; p. 181–188: Tetz, Martin: Les écrits «dogmatiques» d'Athanase. Rapport sur les travaux relatifs à l'édition des œuvres d'Athanase, tome I; p. 189–191: Schneemelcher, Wilhelm: Apologies, Lettres, Écrits ascétiques. Rapport sur l'édition des œuvres d'Athanase, tomes II et III; p. 195–214: Sieben, Hermann Josef: Herméneutique de l'exégèse dogmatique d'Athanase; p. 215–230: Mühlenberg, Ekkehard: Vérité et bonté de Dieu. Une interprétation de *De incarnatione* chapitre VI, en perspective historique; p. 231–253: Stead, G. Christopher: «Homoousios» dans la pensée de saint Athanase; p. 255–275: Walker, James B.: Convenance épistémologique de l'«Homoousion» dans la théologie d'Athanase; p. 277–293: Staniloae, Dumitru: La doctrine de saint Athanase sur le salut; p. 295–304: Saake, Helmut: La notion de la Trinité à visée pansotériologique chez Origène et son déplacement intra-ecclésial chez Athanase d'Alexandrie; p. 305–311: Fischer, Balthasar: *Psalmus Vox Christi Patientis* selon l'Épître à Marcellinus de saint Athanase; p. 313–333: Moutsoulas, Élie D.: La lettre d'Athanase d'Alexandrie à Épictète; p. 337–348: Doignon, Jean: *L'Elogivm* d'Athanase dans les Fragments de *l'Opvs Historicvm* d'Hilaire de Poitiers antérieurs à l'exil; p. 349–357: Meredith, Antony: *Proverbes VIII, 22* chez Origène, Athanase, Basile et Grégoire de Nysse; p. 359–364: Szymusiak, Jan: Grégoire le Théologien disciple d'Athanase; p. 365–376: Madec, Goulven: Ambroise, Athanase et l'apollinarisme; p. 377–394: Lash, Christopher: Saint Athanase dans les écrits de Sévère d'Antioche.

Pont, Gabriel: Les dons de l'Esprit-Saint dans la pensée de saint **Augustin**. – (Sierre, Martigny: Ed. Château Ravire) [1974]. 191 p.

Dideberg, D., SJ: Esprit Saint et charité. L'exégèse augustinienne de Jn 4,8 et 16. – NRTh, A. CVII = T. XCVII, 1975, 97–109. 229–250.

Badot, Philippe: La notice de **Gennade** relative à Salvien. – RBén LXXXIV, 1974, 352–366.

Kresten, Otto: Eine neue Handschrift der neunten Actio des Konzils von Chalkedon ‹Cod. Vat. gr. 1858, f. 60r–62v›. – AHC VI, 1974, 54–77.

Cameron, Alan: **Porphyrius** the charioteer. – Oxf: Clarendon Press 1973. XI, 286 p., 31 fig.; £ 6,–.

Zettl, Engelbert: Die Bestätigung des V. ökumenischen Konzils durch Papst Vigilius. Untersuchungen über die Echtheit der Briefe **Scandala** und **Aetius** ‹JK 936.937›. Mit einem Vorwort v. Johannes Straub. – Bonn: Habelt 1974. XI, 81 S. = Antiquitas I, 20; Lw. DM 38,–. [Diss., Rom. Gregoriana]

Griffe, Elie: A travers les paroisses rurales de la Gaule au **VI**e siècle. – BLE LXXVI, 1975, 4–26.

Hourlier, J.: Sainte **Scholastique** et Juvigny-sur-Loisin. – Juvigny-sur-Loisin: Presbytère 1974. 119 p.; F 10,–.

4. Mittelalter und Neuzeit

Die Cistercienser: Geschichte, Geist, Kunst. Hrsg.: Ambrosius Schneider [u. a.]. – Köln: Wienand 1974. 648 S., Ill., graph. Darst.

Schrader, Franz: Die katholisch gebliebenen Zisterzienserinnenklöster in den Bistümern Magdeburg und Halberstadt und ihre Beziehungen zum Ordensverband. – ZSavRGKan XCI, 1974, 168–212.

Löffler, Peter: Studien zum **Totenbrauchtum** in den Gilden, Bruderschaften und Nachbarschaften vom Ende des **15.** bis zum Ende des **19.** Jahrhunderts. – Mstr: Regensberg (1975). 320 S. = Forschung zur Volkskunde XLVII; kart. DM 36,–. [Diss., Münster]

5. Mittelalter

Hallenbeck, Jan T.: Pope **Stephen III**: Why was he elected? – AHP XII, 1974, 287–299.

Gero, S.: The eucharistic doctrine of the Byzantine iconoclasts and its sources. – ByZ LXVIII, 1975, 4–22; p. 47–62: Miller, D.H.: Byzantine-papal relations during the pontificate of Paul I: Confirmation and completion of the Roman revolution of the eigth century.

Brommer, Peter: Die bischöfliche Gesetzgebung **Theodulfs** von **Orléans**. – ZSavRGKan XCI, 1974, 1–120.

Germania Sacra. Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz. Das Bistum **Hildesheim**. II. Im Auftrage des Max-Planck-Instituts für Geschichte bearbeitet von Hans Goetting. – B-NY: de Gruyter 1974. XVI, 380 S. = Historisch-Statistische Beschreibung der Kirche des Alten Reiches. N. F. VIII; brosch. DM 110,–.

Toynbee, Arnold: Constantine Porphyrogenitus and his age. – Lo: Oxford University Press 1973. XVIII, 768 p.; £ 14,–.

Benz, Karl Josef: **Heinrich II** und **Cluny**. – RBén LXXXIV, 1974, 313–337.

Somerville, Robert: The council of **Clermont** ‹**1095**›, and Latin Christian society. – AHP XII, 1974, 55–90.

De Leo, Pietro: Ricerche sul *Liber ad Gebehardum* di Manegoldo di Lauterbach. – RStLR X, 1974, 112–153.

Pfaff, Volkert: Der Vorgänger: Das Wirken **Cölestins III.** aus der Sicht von Innozenz III. – ZSavRGKan XCI, 1974, 121–167.

Vorträge des **Lorch**er Symposiums vom 17. 10. 1970 = Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchivs XI, 1974; [enth.:] S. 3–29: Neumüller, Willibrord: Die Lorcher Martyrer; S. 31–49: Lotter, Friedrich: Lauriacum – Lorch zwischen Antike und Mittelalter; S. 51–66: Zinnhobler, Rudolf: Lorch und die Passauer Bistumsorganisation; S. 67–83: Lenzenwenger, Josef: Pfarre und Dekanat Lorch im Kurialen Einflußbereich; S. 85–98: Rehberger, Karl: Zur Verehrung des hl. Florian im Stift St. Florian.

Les plus anciens textes de **Citeaux**. Sources, textes et notes historiques par Jean de la Croix Bouton et Jean Baptiste Van Damme. – Achel: Abbaye Cistercienne 1974. 152 p. = Studia et documenta II.

Valentini, Giuseppe, SJ: La crociata da **Eugenio IV** a **Callisto III** ‹dai documenti d'archivio di Venezia›. – AHP XII, 1974, 91–123.

Schmale, Franz-Josef: Systematisches zu den Konzilien des Reformpapsttums im 12. Jahrhundert. – AHC VI, 1974, 21–39.

Thomson, Rodney M.: Two versions of a Saint's life from St. Edmund's Abbey. Changing current in XIIth century monastic style. – RBén LXXXIV, 1974, 383–408.

Köpf, Ulrich: Die Anfänge der **theologischen Wissenschaftstheorie** im **13.** Jahrhundert. – Tü: Mohr 1974. 310 S. = Beiträge zur historischen Theologie XLIX; Lw. DM 79,–. [Diss., Zürich]

Weber, Édouard-Henri, OP: Dialogue et dissensions entre St. **Bonaventure** et St. **Thomas** d'**Aquin** à Paris ‹**1252–1273**›. Préface de Y. Congar, O. P. – P: Vrin 1974. 519 p. = Bibliothèque thomiste LI.

Hemmerle, Klaus: **Bonaventura** und der Ansatz theologischen Denkens. – WiWei XXXVII, 1974, 89–97; S. 98–110: Gerken, Alexander, OFM: Identität und Freiheit – Ansatz und Methode im Denken des heiligen Bonaventura; S. 110–122: Hülsbusch, Werner: Christus – Weisheit und Heiligung. Bonaventura in der Auseinandersetzung mit dem lateinischen Averroismus und mit den Mendikantengegnern in den letzten Lebensjahren; S. 122–139: Holstein, Henri: Bonaventura und die Kirchenunion auf dem Zweiten Konzil zu Lyon; S. 139–159: Frank, Karl Suso, OFM: Utopie – Pragmatismus. Bonaventura und das Erbe des heiligen Franziskus von Assisi; S. 159–169: Rotzetter, Anton: Der utopische Entwurf der franziskanischen Gemeinschaft.

San Tommaso. Fonti e riflessi del suo pensiero. Saggi. – (R:) Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino; Città Nuova Ed. (1974). 438 p. = Studi tomistici I; Lire 6000; [cont. e. a.:] p. 65–71: Vansteenkiste, Clemente, OP: S. Tommaso d'Aquino e S. **Ilario** di **Poitiers**. ‹Appunti›; p. 72–82: Boyer, Charles, SJ: Saint Thomas et Saint **Augustin**; p. 83–108: Gherardini, Brunero: La tradizione agostiniana nella sintesi tomista; p. 109–118: Giannini, Giorgio: La quarta via tomistica in prospettiva agostiniana; p. 119–125: Trapé, Agostino, OSA: Nota sulla processione dello Spirito Santo nella teologia trinitaria di S. Agostino e di S. Tommaso; p. 129–153: Leclercq, Jean, OSB: Tradition patristique et monastique dans l'enseignement de la Somme théologique sur la vie contemplative; p. 154–175: Palazzini, Pietro: Una citazione errata di S. Tommaso, il "privilegium romanae ecclesiae" e la missione milanese di S. **Pier Damiani**; p. 176–209: Ruello, Francis: Saint Thomas et **Pierre Lombard**. Les relations trinitaires et la structure du commentaire des Sentences de Saint Thomas d'Aquin; p. 210–222: Gillon, L.-B., OP: L'esprit, "partie" de l'univers. Autour d'un texte de Richard **Fishacre**; p. 225–248: Swieżawski, Stefan: Le thomisme à la fin du Moyen Age; p. 249–281: Di Napoli, Giovanni: Giovanni **Pico della Mirandola** e la teoresi tomistica dell'Ipsum Esse; p. 285–290: Masetti Zannini, Gian Ludovico: Intorno all'edizione romana delle opere di S. Tommaso ‹1569–1571›; p. 291–304: Di Agresti, Guglielmo, OP: Affinità dottrinali tra S. Tommaso d'Aquino e S. Caterina de' Ricci; p. 307–324: Schauf, Heribert: Thomas als theologischer Kronzeuge auf dem Kölner Provinzialkonzil von 1860; p. 325–337: Jacquin, Robert: La philosophie de saint Thomas d'Aquin en France au XIXème siècle avant l'encyclique Aeterni Patris ‹1879›; p. 338–436: Piolanti, Antonio: **Pio IX** e la rinascita del Tomismo.

San Tommaso e l'odierna problematica teologica. Saggi. – (R:) Pont. Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino; Città Nuova Ed. (1974). 346 p. = Studi tomistici II; Lire 5000; [cont. e. a.:] p. 15–29: Iammarrone, Luigi, OFMConv: La rigorizzazione dell'itinerario tomistico a Dio; p. 30–42: Degl'Innocenti, Umberto, OP: Cur viae S. Thomae sunt quinque?; p. 45–60: Leroy, Marie-Vincent: Incarnation du Verbe et efficience divine; p. 61–69: Philippe de la Trinité, OCD: Un problème théologique: La conscience du Christ et sa divinité; p. 70–81: Bertetto, Domenico, SDB: San Tommaso e la questione circa il fine prossimo primario dell'Incarnazione; p. 82–103: Lécuyer, Joseph: Prolegomenes thomistes à la théologie de la satisfaction; p. 104–124: Schontz, Jean: "La manifestation de la résurrection" chez Saint Thomas. Pour une lecture théologique de la question 55, tertia pars; p. 125–155: Ferraro, Giuseppe, SJ: L'"Ora" di Cristo e della Chiesa nel commento di San Tommaso d'Aquino al quarto Vangelo. ‹Aspetti di esegesi tomista›; p. 159–195: Roschini, Gabriele M., OSM: Ciò che è stato scritto sulla mariologia di S. Tommaso; p. 199–217: Holböck, Ferdinand: Thomas von Aquin als "Doctor Angelicus" und "Doctor Angelorum"; p. 221–229: Walgrave, Jan H., OP: Quelques remarques sur les désir naturel chez Saint Thomas; p. 230–247: Mondin, Battista, SX: La dottrina della imago Dei nel commento alle Sentenze; p. 248–260: Moretti, Roberto, OCD: Trinità e vita soprannaturale nella sintesi di San Tommaso; p. 261–282: Ruini, Camillo: Il rapporto natura-grazia in S. Tommaso d'Aquino e la "Teologia politica" di J. B. Metz; p. 283–306: Margerie, Bertrand de, SJ: La sécurité temporelle du juste. Relation intrinsèque entre biens temporels et vertus théologales d'après la doctrine de saint Thomas d'Aquin; p. 309–328: Nicolas, Marie-Joseph, OP: La doctrine de S. Thomas sur le sacerdoce; p. 329–343: Sauras, Emilio, OP: El sacerdocio ministerial en la doctrina de Santo Tomás.

Murray, Alexander: Religion among the poor in thirteenth-century France: The testimony of **Humbert** de **Romans**. – Tr XXX, 1974, 285–324.

Die mittelalterlichen Stiftsurbare des Bistums Brixen. T. II: Das älteste Urbar des Augustiner Chorherrenstiftes **Neustift** bei Brixen von 1278 ‹mit Nachträgen bis 1325›. Hrsg. von Herbert Innerhofer. – Innsbr, Mchn: Wagner 1974. 222 S. in getr. Zähl., graph. Darst., Kt. = Österreichische Urbare III, 5; ÖSch 282.

Die Regesten der Erzbischöfe von **Köln** im Mittelalter. Band V: **1332–1349**. Bearb. von Wilhelm Janssen. – Köln, Bonn: Hanstein 1973. XIX, 477 S. = Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde XXI; kart. DM 165,–.

Sundén, Hjalmar: Den heliga **Brigitta** och hennes biktfar magister Mathias. Ett bidrag till tolkningen av Frågornas bok. – KA LXXIII, 1973, 15–38; p. 38–39: Summary: St. Bridget and her confessor magister Mathias; p. 40–52: Nyberg, Tore: Offenbarungen Brigittas über die Ordensregel. Zum Verständnis der fortlaufenden Sorgen Brigittas für ihren Klosterorden; p. 52–57: Textanhang: Redaktion von Offenbarungen Brigittas über die Regel; p. 58–64: Lundén, Tryggve: Den heliga Brigittas och den helige Petri av Skänninge diktverk om Jungfru Maria, och den teologiska bakgrunden till diktverken; p. 65–66: Summary: The Lady-offices of St. Bridget and St. Peter of Skänninge, and their theological background; p. 67–95: Hallberg, Svante – Rune Norberg – Oloph Odenius: Brigittinska ämbetssigill från nordisk medeltid (29 fig.); p. 95–97: Résumé: Sceaux officiels du moyen âge de l'Ordre de S. Brigitte dans les Pays Nordiques; p. 98–148: Wallin, Curt: Brigittagillen i det medeltida Danmark; p. 149: Zusammenfassung: Brigittagilden in Dänemark; p. 150–158: Sandberg, Arnold: Det i Stifts- och landsbiblioteket i Linköping förvarade exemplaret av Revelationes S. Brigittæ, Lübeck 1492, och Brigittas gyllene skrin; p. 159: Zusammenfassung: Das in der Stifts- und Landesbibliothek zu Linköping aufbewahrte Exemplar von Revelationes S. Brigittae, Lübeck 1492, und der Heiligenschrein Brigittas; p. 159–167: Sträng, Arne: Den svenska Brigitta-litteraturen 1945–1972. En bibliografisk översikt; p. 168–172: Ejder, Bertil: Om citatförrådet i de svenska medeltidspostillorna; p. 172: Zusammenfassung: Zum Citatenschatz in den schwedischen mittelalterlichen Postillen; p. 173–190: Klostermann, Rolf A.: Zu den Memoiren des Silvester Syropoulos.

Montag, Ulrich: Ein Brigittinischer Reformentwurf für Papst und Kurie. – AHP XI, 1974, 113–147.

Dokumente und Untersuchungen zur inneren Geschichte der drei **Birgittenklöster Bayerns: 1420–1570.** Bearb. von Tore Nyberg. T. II. – Mchn: Beck (1974). 457 S. = Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte. N. F. XXVI; brosch. DM 68,–.

Brandmüller, Walter: Zur Frage nach der Gültigkeit der Wahl **Urbans VI.** Quellen und Quellenkritik. – AHC VI, 1974, 78–120; S. 121–134: Harvey, Margaret: The letter of Oxford University on the schism, 5. February **1399**.

Klein, H.: Erzbischof **Pilgrim** von **Puchheim** (**1365–1396**). – Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde CXII–CXIII, 1972/3, 13–71.

Pascoe, Louis B.: **Jean Gerson**: The "Ecclesia primitiva" and reform. – Tr XXX, 1974, 379–409.

Pascoe, Louis B.: Jean Gerson: Mysticism, conciliarism and reform. – AHC VI, 1974, 135–153.

Quellen zur Geschichte des St. **Kastorstifts** in **Koblenz**. Bearb. von Aloys Schmidt. Bd. II: Urkunden und Regesten ‹**1401–1500**›. – Bonn:

Hanstein 1974. XXVI, 676 S., Ill. = Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde LIII; kart. DM 120,–.

McCready, William D.: The problem of the Empire in Augustinus Triumphus and late medieval papal hierocratic theory. – Tr XXX, 1974, 325–349.

Gérest, Claude: Der Teufel in der theologischen Landschaft der Hexenjäger des 15. Jahrhunderts. Eine Studie über den **„Hexenhammer"**. – Conc XI, 1975, 173–183.

Grotteri-Grambert, Nicole: Les clercs français dans les expectatives «in forma pauperum» de **1462 et 1465**. – AHP XII, 1974, 125–155.

Biel, Gabriel: Gabrielis Biel Collectorium circa quattuor libros sententiarum auspiciis Hanns Rückert, collaborantibus Martino Elze et Renata Steiger, ed. Wilfridus Werbeck et Udo Hofman. I: Libri quarti pars prima: ‹dist. 1–14›. – Tü: Mohr 1975. VII, 502 p.; Lw. DM 240,–.

6. Gesamte Neuzeit

Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte in der Neuzeit. Festschrift für Anton Philipp **Brück** zum 60. Geburtstag. Hrsg. v. Franz Rudolf Reichert. – Mz: Selbstverlag der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte 1973. XIX, 479 S., 20 Abb., 2 Stammtafeln = Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte XVII; [enth.:] S. 1–13: Steitz, Heinrich: Worms 1521–1971; S. 15–30: Kaiser, Wilhelm Bernhard: Steinheimer Schnitzwerke vom Beginn des 16. Jahrhunderts und ihre Stifter; S. 31–54: Wolter, Hans: Cochläus und die Frankfurter Prädikanten; S. 55–70: Rödel, Walter G.: Die deutschen Johanniter im Zwiespalt zwischen Katholizismus und Luthertum, dargestellt an den Kommenden in Meisenheim und Sobernheim; S. 71–84: Böcher, Otto: Melchior von Schwarzenberg und seine Mainzer Doktorpromotion; S. 85–97: Hoffmann, Hermann: Die Kirchenvisitation in neun Pfarreien südlich Mainz 1548/1549; S. 99–122: Haffner, Franz: Der Kurfürst von Mainz und der Herzog von Modena 1583 bis 1744; S. 123–133: Bösken, Franz und Bösken-Duchhardt, Sigrid: Eine neue Quelle zum Mainzer Choral; S. 135–139: Hinkel, Helmut: Ein „Directorium" für einen Pfarrer von Niederroden aus dem Jahre 1617; S. 141–159: Reifenberg, Hermann: Liturgische Akzente zu Gotteshaus und Kirchenjahr im Barock. Epitome aus dem Instruktionale des Schönborn-Rituale von 1671; S. 161–176: Knöpp, Friedrich: Zu den Konversionen im Hessen-Darmstädtischen Fürstenhaus an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert; S. 177–190: Raab, Heribert: Zur Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung im Mittelrheingebiet während des 18. Jahrhunderts. Ein Beitrag zum Problem „Katholische Aufklärung und Frömmigkeit"; S. 191–204: Struck, Wolf-Heino: Das Archiv des Klosters Urpertsberg-Eibingen im 18. Jahrhundert; S. 205–218: Petry, Ludwig: Zum Itinerar Franz Ludwigs von Pfalz-Neuburg als Trierer Kurfürst ‹1717–1729›; S. 219–237: Riedel, Friedrich W.: Die Reise des Mainzer Kurfürsten Franz Ludwig von Pfalz-Neuburg nach Wien im Jahr 1731; S. 239–251: Durchhardt, Heinz: Wien, Mainz, die Schönborn und die Wormser Bischofspostulation von 1732; S. 253–277: Frank, Suso K.: Johannes Jung und die Vertretung der Kirchengeschichte an der alten Universität Mainz; S. 279–297: Gugumus, Johannes Emil: Dr. Johannes Peter Schunck ‹1744–1814›. Ein Mainzer Priester- und Gelehrtenleben; S. 299–318: Kallfelz, Hatto: Der Streit um das Mainzer Metropolitanrecht nach der Errichtung des Bistums Fulda ‹1752›; S. 319–331: Jürgensmeier, Friedhelm: Karl Heinrich von Metternich-Winneburg im Spiegel des Informationsprozesses von 1679; S. 333–341: Arens, Fritz: „Der Schuldschein wird zerrissen"; eine ikonographische Seltenheit am Hochaltar der Mainzer Augustinerkirche; S. 343–350: Mathy, Helmut: Ein Gutachten von Franz Philipp Frank zur Reform des kanonistischen Studiums in Mainz (1783); S. 351–367: Becker, Hans: Die Landgrafschaft Hessen – Homburg und das Bistum Mainz im 19. Jahrhundert; S. 369–382: May, Georg: Bischof Ludwig Colmar ‹1802–1818› und die religiöse Erziehung der Kinder aus Mischehen; S. 383–409: Egler, Anna: Mißstände im Klerus unter Bischof Joseph Ludwig Colmar ‹1802–1818›; S. 411–423: Domarus, Max: Ludwig I. von Bayern und das kirchliche Leben in Aschaffenburg; S. 425–454: Schmitt, Hermann: Nikolaus Reuß, Pfarrer an St. Martin in Worms ‹1848 bis 1890›, der Retter der Liebfrauenkirche als Kultstätte und Baudenkmal; S. 455–457: Hain, Mathilde: Religiöse Ostereier-Sprüche in den ehemals kurmainzischen Dörfern Oberhessens; S. 459–465: Franz, Jakob: Mainzer Abendgymnasium – Ende und Anfang.

Ceyssens, Lucien: Le "fait" dans le condemnation de Jansénius et dans le serment antijanséniste. – RHE LXIX, 1975, 697–734; p. 735–759: Cholvy, Gérard: Autorité épiscopale et ultramontanisme: la démission de l'évêque de Montpellier ‹1873›; p. 765–770: Vermeylen, A.: Un nouveau jalon dans l'étude du jansénisme espagnol.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Goñe Gaztambide, José: España y el concilio **V** de **Letrán**. – AHC VI, 1974, 154–222.

Minnich, Nelson H.: The participants at the Fifth Lateran Council. – AHP XII, 1974, 157–206.

Minnich, Nelson H.: The orator of Jerusalem at Lateran V. – OChP XL, 1974, 364–376.

Kupisch, Karl: Kirchengeschichte. Bd. III: Politik und Konfession, die Reformation in Deutschland. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1974. 168 S. = Urban-Taschenbücher CLXX: Reihe LXXX; kart. DM 8,–.

Luther and the dawn of the modern era. Papers for the fourth international congress for Lutheran research. Ed. by Heiko A. Oberman. – Lei: Brill 1974. XII, 219 p. = Studies in the history of christian thought VIII; hfl 48,–; [cont. e.a.:] p. 1–10: Pelikan, Jaroslav: Luther comes to the new world; p. 11–39: Ebeling, Gerhard: Luther and the beginning of the modern age; p. 40–88: Oberman, Heiko A.: Headwaters of the Reformation: Initia Lutheri – initia Reformationis; p. 89–116: Spitz, Lewis W.: Headwaters of the Reformation: Studia humanitatis, Luther senior, et initia Reformationis; p. 117–126: Bayer, Oswald and Martin Brecht: Report about the newly discovered Luther manuscripts; p. 127–149: Bouwsma, William J.: Renaissance and Reformation: An essay in their affinities and connections; p. 150–157: Hägglund, Bengt: Renaissance and Reformation; p. 158–183: Lohse, Bernhard: Conscience and authority in Luther; p. 184–194: Vercruysse, Jos E., SJ: Conscience and authority in Luther's explanation of the Fourth Commandment.

Crossley, Robert N.: Luther and the Peasants' War: Luther's actions and reactions. – Jericho, NY: Exposition Pr. 1974. XII, 164 p.; $ 8,–.

Wolf, Gerhard Philipp: Das neuere französische Lutherbild. – Wiesb: Steiner 1974. XIV, 370 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz LXXII; Pp. DM 64,–. [Diss., Erlangen, Nürnberg]

Dickens, A. G.: The German nation and Martin Luther. – Lo: Arnold 1974. XII, 254 p.; £ 3,75.

Der Bauernkrieg **1524–1526**. Bauernkrieg und Reformation. Hrsg. Rainer Wohlfeil. – Mchn: Nymphenburger Verlagshandlung 1975. 292 S. = Nymphenburger Texte zur Wissenschaft. Modelluniversität XXI; S. 7–50: Wohlfeil, Rainer: Einleitung: Der Bauernkrieg als geschichtswissenschaftliches Problem; S. 51–64: Fuchs, Walther Peter: Der Bauernkrieg; S. 65–89: Steinmetz, Max: Die dritte Etappe der frühbürgerlichen Revolution. Der deutsche Bauernkrieg 1524 bis 1526; S. 90–115: Endres, Rudolf: Probleme des Bauernkrieges in Franken; S. 116–142: Postel, Rainer: Adel und Bauern in Schleswig-Holstein zur Zeit des deutschen Bauernkrieges; S. 143–176: Wunder, Heide: Der samländische Bauernaufstand von 1525. Entwurf für eine sozialgeschichtliche Forschungsstrategie; S. 177–218: Kopitzsch, Franklin: Bemerkungen zur Sozialgeschichte der Reformation und des Bauernkrieges; S. 219–245: Elkar, Rainer S.: Geschichtsforschung der Frühen Neuzeit zwischen Divergenz und Parallelität; S. 246–279: Sperling, Hinrich: Möglichkeiten zu sozialem und politischem Lernen und der deutschen Geschichte – eine Untersuchung des Bauernkrieges (mit einem Anhang: Martin Luther, Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern).

Quellen zur Geschichte der **Täufer** in der **Schweiz**. Bd. IV: Drei Täufergespräche. Gespräch der Berner Prädikanten mit dem Aarauer Täufer Pfistermeyer, 19. – 21. April **1531** in **Bern**. Gespräch der Berner Prädikanten mit den Täufern, gehalten vom 1. – 9. Juli **1532** zu **Zofingen** im Aargau. Gespräch der Berner Prädikanten mit den Täufern, gehalten vom 11. – 13. März **1538** zu **Bern**. Hrsg. von Martin Haas. – Zü: Theologischer Verlag 1974. XXXIX, 491 S.; sfr 49,50.

Verdier, Maurice F.: Le songe du Monluc. – Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance XXXVII, 1975, 7–14; p. 15–32: De Petris, Alfonso: Le teorie umanistiche del tradurre e l'*Apologeticus* di Gianozzo **Manetti**; p. 33–47: Guggenheim, Ann H.: **Beza, Viret,** and the Church of **Nimes**: National leadership and local initiative in the outbreak of the religious wars; p. 73–86: Smith, Malcolm C.: A "lost" Protestant pamphlet against Ronsard; p. 87–98: Plath, Uwe: Sebastiani **Castellionis** annotationes ad Johannis Calvini Institutiones christianae religionis anno 1553 excusas.

Beumer, Johannes, SJ: Die Wirren der frühen Reformationszeit. Dargestellt anhand von: Georg Witzel, De concilio. – MThZ XXVI, 1975, 38–55.

Hengst, Karl: Kirchliche Reformen im Fürstbistum **Paderborn** unter **Dietrich** von **Fürstenberg** ‹**1585–1618**›. Ein Beitrag zur Geschichte der Gegenreformation und Katholischen Reform in Westfalen. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1974. 326 S., 8 S. Abbildungen, Bistumskarte = Paderborner theologische Studien II; kart. DM 38,– [Diss., Paderborn]

8. Neuere Zeit

Holifield, E. Brooks: The covenant sealed. The development of **Puritan sacramental theology** in Old and New **England, 1570–1720**. – NH: Yale Univ. Pr. 1974. XII, 248 p.; $ 12,50.

Reinhard, Wolfgang: Papstfinanz und Nepotismus unter **Paul V.** ‹**1605–1621**›. Studien und Quellen zur Struktur und zu quantitativen Aspekten des päpstlichen Herrschaftssystems. T. I–II. – Stu: Hiersemann 1974. XV, 409 S. = Päpste und Papsttum VI; Lw. DM 78; 106.

Hübner, Jürgen: Die Theologie Johannes **Keplers** zwischen Orthodoxie und Naturwissenschaft. – Tü: Mohr 1975. VI, 334 S. = Beiträge zur historischen Theologie L; Lw. DM 84,– [Habil.-Schrift, Heidelberg]

Noize, Michel: Le Grand Oeuvre, liturgie de l'alchimie chrétienne. – RHR CLXXXVI, 1974, 149–183.

Hüttl, L.: Geistlicher Fürst und geistliche Fürstentümer im Barock und Rokoko. Ein Beitrag zur Strukturanalyse von Gesellschaft, Herrschaft, Politik und Kultur des alten Reiches. – Zeitschrift für Bayrische Landesgeschichte XXXVII, 1974, 3–48.

Rabikauskas, Paulius, SJ: Die Gründungsbulle des lateinischen Bistums **Smolensk** und andere diesbezügliche Papsturkunden ‹**1636**›. – AHP XII, 1974, 207–233.

Repgen, Konrad: Konfliktlösung durch Kompromiß. Römische Inquisition und Kölnisches Unternehmerinteresse: Der „Fall **Bzovius**" **1640**. – HZ CCXX, 1975, 26–78.

Gulbenkian, Roberto: Rapports entre Augustiniens et Dominicains portugais avec les Dominicains arméniens au **XVII**e siècle. – RömQu LXX, 1975, 79–99.

Knobloch, Stefan: Prediger des Barock Franz Joseph von **Rodt**. – Wü: Echter Verl. 1974. 265 S. = Schriften zur Religionspädagogik und Kerygmatik XI; kart. DM 45,– [Diss., Würzburg]

Blaufuss, Dietrich: **Spener**-Arbeiten. Quellenstudien und Untersuchungen zu Philipp Jacob Spener und zur frühen Wirkung des lutheri-

schen Pietismus. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1975. XIV, 263 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 46; sfr 38,40.

Hallenbeck, Jan T.: Paul **Afiarta** and the papacy. An analysis of politics in eighteenth-century Rome. – AHP XII, 1974, 33–54.

Bayerische **Barockprediger**. Ausgewählte Texte und Märlein bisher ziemlich unbekannter Skribenten des **17.** und **18.** Jahrhunderts. Besorgt von Georg Lohmeier. – Mchn: Süddeutscher Verlag 1974. 266 S.

Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert. Referate und Berichte des Arbeitskreises Katholische Theologie. Hrsg. von Georg Schwaiger. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1975. 206 S., Anhang 71* S. = Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts XI; Lw. DM 50,–; [enth.:] S. 11–24: Schwaiger, Georg: Das Ende der Reichskirche und die Säkularisation in Deutschland; S. 25–39: Hegel, Eduard: Die Situation der Priesterausbildung um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert; S. 41–53: Müller, Wolfgang: **Wessenberg** und seine Bemühungen um die Bildung der Priester; S. 55–87: Reinhardt, Rudolf: Die katholisch-theologische Fakultät **Tübingen** im 19. Jahrhundert. Faktoren und Phasen ihrer Entwicklung; S. 91–101: Keller, Erwin: Gedanken Johann Baptist **Hirschers** zur Reform der Kirche; S. 103–123: Rief, Josef: Kirche und Gesellschaft. Hirschers kritische Analysen und Reformvorschläge der vierziger Jahre; S. 125–134: Schwaiger, Georg: Die Münchener Gelehrtenversammlung von **1863** in den Strömungen der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts; S. 137–146: Welte, Bernhard: **Hegel**s theologischer Entwurf als Ausdruck einer geschichtlichen Situation und als Impuls einer neuen Geschichte der Theologie; S. 147–155: Hünermann, Peter: Die Hegel Rezeption Franz Anton **Staudenmaiers**; S. 157–165: Eichinger, Franz: Zur philosophischen Auseinandersetzung Jakob **Senglers** mit Hegel; S. 167–174: Caspar, Bernhard: Hegel in der Sicht Joseph **Kleutgens**; S. 175–197: Mehlhausen, Joachim: Der Umschlag in der theologischen Hegelinterpretation – dargetan an Bruno **Bauer**; S. 201–206: Brandl, Manfred: Neubearbeitung von Hugo **Hurters** Nomenclator literarius theologiae catholicae; Anhang: S. 1*–72*: Verzeichnis der gedruckten Arbeiten Johann Adam **Möhlers** ‹1796–1838›. Aus dem Nachlaß Stefan **Lösch** ‹1966›. Unter Mitarbeit von Jochen Köhler und Carola Zimmermann durchgesehen, ergänzt und herausgegeben von Rudolf Reinhardt.

Saggi sulla rinascità del **Tomismo** nel secolo **XIX.** – CdV: Libr. Ed. Vaticana 1974. 450 p. = Biblioteca per la storia del Tomismo I; Lire 4500; [cont.:] p. 13–47: Comandini, Romolo: Nuovi contributi alla conoscenza del Canonico Vincenzo **Buzzetti** e dei discepoli cresciuti alla sua scuola; p. 48–98: Crovini, Mario: Mons. Giuseppe **Buscarini** Vescovo di Fidenza ‹† 1872› pioniere del Tomismo emiliano. Con documenti inediti; p. 101–124: Rolandetti, Vittorio: Un testo inedito di Vincenzo Buzzetti sul celibato; p. 125–137: Perazzi, Giuseppina: Un frammento buzzettiano su Rousseau; p. 141–219: Orlando, Pasquale: L'Accademia tomista a Napoli: storia e filosofia; p. 223–259: Zovatto, Pietro: Echi di Neotomismo in diocesi di Concordia-Pordenone nel sec. XIX; p. 260–302: Caroli, Arnaldo: Profilo del tomista bolognese Card. Francesco **Battaglini** ‹† 1892› sulla scorta di opere edite e di vari archivi; p. 303–311: Jacquin, Robert: Mgr **D'Hulst** ‹1841–1896› pionnier du renouveau de la philosophie thomiste; p. 312–337: Bessone, Angelo Stefano: Il Canonico Pietro **Tarino** ‹1825–1899› e l'insegnamento della filosofia tomista nel Seminario di Biella; p. 338–358: Costa, Alfeo: Un tomista di Romagna: Mons. Pietro **Montagnani** ‹† 1902›; p. 359–381: Pagliarani, Vittorio: Il tomista imolese Mons. Alfonso M. **Vespignani,** Vescovo di Cesena ‹† 1904› e i suoi scritti pastorali; p. 382–396: Fioravanti, Luigi: La critica di Mons. Alfonso M. Vespignani al rosminianesimo; p. 403–450: Fantini, Rodolfo: La "geografia tomista" di fine Ottocento nello indicazioni de «La Scienza Italiana».

Die Christentumsgesellschaft in der Zeit von der Erweckung bis zur Gegenwart. Texte aus Briefen, Protokollen und Publikationen. Ausgew. u. kommentiert von Ernst Staehelin. – Bas: Reinhardt 1974. VIII, 737 S. = Theologische Zeitschrift. Sonderbd. IV.

Hünermann, Peter: Franz Anton **Staudenmaier.** – Graz, Wien, Köln: Styria 1975. 300 S. = Wegbereiter heutiger Theologie; Lw. DM 35,–.

Reith, Karl Friedrich: Die Gotteslehre bei Franz Anton Staudenmaier. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1974. 221 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 32; sfr 36,– [Diss., Bonn]

9. Neueste Zeit

Adriányi, Gabriel: Fünfzig Jahre **ungarischer** Kirchengeschichte: **1895–1945.** – Mz: v. Hase und Koehler 1974. 186 S., 1 Kt. = Studia Hungarica VI; Lw. DM 30,–.

Agócs, Sándor: "Germania doceat!" The Volksverein, the model for Italian catholic action, 1905–1914. – CHR LXI, 1975, 31–47.

Wachtling, Oswald: Joseph **Joos**: Journalist, Arbeiterführer, Zentrumspolitiker. Politische Biographie 1878–1933. – Mz: Grünewald-Verl. 1974. XXVII, 179 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B, 16; kart. DM 48,– [Diss., Marburg]

Schäfer, Gerhard: Die Evangelische Landeskirche in **Württemberg** und der Nationalsozialismus. Eine Dokumentation zum Kirchenkampf. Bd III: Der Einbruch des Reichsbischofs in die württ. Landeskirche: **1934.** – Stu: Calwer Verl. 1974. 731 S.; Lw. DM 48,–.

Hey, Bernd: Die Kirchenprovinz **Westfalen 1933–1945.** – Biel: Luther-Verl. 1974. 398 S. = Beiträge zur westfälischen Kirchengeschichte II; kart. DM 34,– [Diss., Münster]

Gunton, Colin: Karl **Barth**'s doctrine of election as part of his doctrine of God. – JThSt XXV, 1974, 381–392.

Rambaldi, Giuseppe, SJ: Uso e significato di' **Carisma'** nel **Vaticano II.** Analisi e confronto di due passi conciliari sui carismi. – Gr LVI, 1975, 141–162.

De Smedt, Emiel-Jozef: Naar een hartelijke Kerk. – Collationes XXI, 1975, 3–21.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Carl Laufer, MSC, Missionar und Ethnologe auf Neu-Guinea. Eine Gedenkschrift für P. Carl Laufer MSC gewidmet von seinen Freunden. Hrsg. von Hermann Janssen MSC [u. a.] – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1975). 266 S.; S. 259–266: Bibliographie der Schriften Carl Laufers, zusammengestellt von Karl Wittkemper und Joachim Sterly.

Coêlho de Almeida, Geraldo Antônio: Os sacramentos de iniciação e o catolicismo no **Brasil** colonial. – Perspectiva teológica (São Leopoldo, Brasilien) VI, 1974, 205–244.

Egaña, Antonio de, SJ: Monumenta **Peruana.** VI: ‹**1596–1599**›. – R: Institutum Historicum S.J. 1974. XX, 23*, 839 p. = Monumenta missionum S.J. XXXIII = Monumenta historica S.J. CX; Lire 17 000.

Parente, Odilo G., OFM: Constituciones de la Provincia de Santa Cruz de la Española y Caracas. – AIA XXXV, 1975, 53–94.

Pastrana Riol, Apolinar, OFM: Franciscanos españoles repatriados con motivo de la revolución filipina de 1898. – AIA XXXV, 1975, 3–52.

Santini, Cândido, SJ: O padroado no **Brasil.** Direito real ‹**1822–90**›. – Perspectiva teológica (São Leopoldo, Brasilien) VI, 1974, 159–204.

Bonivento, Cesare, PIME: Il sinodo del terzo mondo. – Mondo e Missione CIV, 1975, 29–51.

Comblin, José: A missão profética da Igreja nos tempos atuais. – REBras XXXIV, 1974, 771–805.

Evangelisation. Edited by M. Dhavamony, S.J. – R: Univ. Gregoriana 1975, XVI, 404 p. = Documenta missionalia IX; Lire 12 000.

Proyecciones latinoamericanas de pastoral indígena. Conclusiones de Caracas, julio-agosto 1974. – Estudios indígenas (México) IV, 1974/75, 209–230.

Le Synode romain des évêques sur l'évangélisation (27 sept. – 27 oct. 1974). Essai d'évaluation. – Brux: Pro Mundi Vita 1975. 24 p. = Note spéciale XXXVI.

Beyerhaus, Peter: Mission in urchristlicher und endgeschichtlicher Zeit. – Gi: Brunnen-Verl. 1975. 40 S.; DM 4,80.

Häselbarth, Hans: Theologie im westafrikanischen Kontext. – Zeitschrift für Mission (Bas/Korntal b. Stu) I, 1975, 13–28.

Klem, Herbert V.: Yoruba theology and Christian evangelism. – Missiology (Pasadena, California) III, 1975, 45–63.

Liebschner, Siegfried – Anselm Schulz – Herwig Wagner: **Evangelisation** in der Erwartung des Reiches Gottes. Hauptreferat über Bibelarbeiten des Dt. Ev. Missionstages 1974. – Hbg: Dt. Ev. Missionshilfe 1975. 68 S.; DM 1,70.

Lee, Ting Pong Ignatius, CMF: Quaestiones matrimoniales in missionibus. – ComRel LV, 1974, 253–273.

Die Kirche unter den Eingeborenen Lateinamerikas. – Brux: Pro Mundi Vita 1974. 36 S. = Pro Mundi Vita LII.

Vijf geboden voor **Ghana.** – Katholieke missiën XCVI, 1975, 34–63.

Zwiefelhofer, Hans, SJ: Christen und Sozialismus in Lateinamerika. – Wup: Jugenddienst-Verl.; Düs: Patmos 1974. 119 S. = Theologie in Lateinamerika I; DM 13,80.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

International bibliography of the history of religions... **1970.** Compiled... by Salih H. Alich... – Lei: Brill 1974. XVIII, 173 p.

Bareau, André: Le bouddhisme antique et le martyre. – Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech, P 1974, 7–15; p. 17–25: Demiéville, Paul: L'iconoclasme anti-bouddhique en Chine; p. 27–32: Arnaud: Daniel: Assurbanipal et le dieu Nabû: un nouveau témoignage; p. 33–55: Kœnig, Jean: L'origine exilique de la synagogue; p. 57–62: Menasce, Jean de: Vieux-perse «artāvan» et pehlevi «ahrav»; p. 63–69: Gignoux, Philippe: La signification du voyage extra-terrestre dans l'eschatologie mazdéenne; p. 71–80: Chaumont, Marie-Louise: A propos d'un édit de paix religieuse d'époque sassanide; p. 81–99: Corbin, Henry: Une liturgie shī'ite du Graal; p. 101–116: Vernant, Jean-Pierre: L'union avec Mètis et la royauté du Ciel; p. 117–123; Delcourt, Marie: Utrumque-neutrum; p. 125–128: Chantraine, Pierre: Hermès Généiolès. A propos de Callimaque, fr. 199 ‹Pfeiffer›; p. 129–137: Bianchi, Ugo: L'orphisme a existé; p. 225–241: Gagé, Jean: "Le Sollemne Urbis" du 21 avril au IIIe siècle ap. J.-C.: Rites positifs et spéculations séculaires; p. 405–421: Scholem, Gershom: Jaldabaoth reconsidered; p. 423–429: Wilson, R. McL.: From Gnosis to Gnosticism; p. 447–457: Coquin, René-G.: Les vertus ('APETAÍ) de l'Esprit en Egypte; p. 459–469: Drijvers, Hans J. W.: Mani und Bardaisan. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Manichäismus; p. 471–486: Rudolph, Kurt: Die Bedeutung des Kölner Mani-Codex für die Manichäismusforschung. Vorläufige Anmerkungen; p. 487–492: Decret, François: Le Globus horribilis dans l'eschatologie manichéenne, d'après les traités de saint Augustin; p. 493–500: Lévy, Paul: A propos de la Pentade et du dualisme manichéens; p. 501–515: Widengren, Geo: La sagesse dans le manichéisme; p. 579–584: Roux, Jean-Paul: Le festin de fécondité chez les Turcs; p. 585–589: Bastide, Roger: Une secte dahoméenne à Porto-Novo: le Yehovisme; p. 591–600: Edsman, Carl-Martin: «Le buisson ardent». Contribution nordique à la mystique de la lumière; p. 601–610: Bleeker, C. Jouco: Chance-Fate-Providence. Some religio-phenomenological reflections; p. 611–616: Eliade, Mircea: Adam, le Christ et la Mandragore; p. 617–624: Meslin, Michel: Pour une théorie du symbolisme religieux; p. 625–629: Zwi Werblowsky, R. J.: The authority of religion.

Grainger, Roger: The language of the rite. (Foreword by David Martin). – Lo: Darton, Longman & Todd (1974). XII, 179 p.; £ 1,95.

Jansen, J. J. G.: The interpretation of the **Koran** in modern **Egypt.** – Lei: Brill 1974. XII, 114 p.; hfl 24,–.

Vorländer, Hermann: Mein Gott: Die Vorstellung vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament. – Kev: Butzon &

Bercker; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. 1975. XV, 364 S. = Alter Orient und Altes Testament XXIII; Lw. DM 118,– [Diss., Erlangen/Nürnberg]

Drummond, Richard Henry: **Gautama** the Buddha. An essay in religious understanding. – GrR/Mich: Eerdmans (1974). 239 p.; $ 3,95.

Clausen, Christopher: Victorian Buddhism and the origins of comparative religion. – Religion V, 1975, 1–15; p. 53–68: Wilson, Jim: Text and context in Fijian Hinduism: uses of religion.

White, Charles, SJ: Swāmi Muktānanda and the enlightment through Sakti-Pāt. – HRel XIII, 4, 1974, 306–322.

Otto, Walter Friedrich: Teophania: Der Geist der altgriech. Religion. – Ffm: Klostermann 1975. 135 S. = Scheidewege. Beih. I.

Schwertheim, Elmar: Die Denkmäler orientalischer Gottheiten im römischen Deutschland. Mit Ausnahme der ägyptischen Gottheiten. – Lei: Brill 1974. X, 355 S., 121 Taf. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romaine XL; hfl 164,–.

VI. Religionsphilosophie

Brechtken, Josef: Das unum argumentum des **Anselm** von **Canterbury**. Seine Idee und Geschichte und seine Bedeutung für die Gottesfrage von heute. – FZPhTh XXII, 1975, 171–203.

Wieland, Georg: Die Gottesbeweise des **Moses Maimonides** und die Ewigkeit der Welt. – PhJ LXXXII, 1975, 72–89.

Thum, Beda, OSB: Der kosmologische Gottesbeweis nach Kant und das Kontingenzargument der Metaphysik. – SalzbJbPh XVII/XVIII, 1973/74, 145–174.

Salaquarda, Jörg: Metaphysik und Erfahrung. – Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel..., Dmst 1975, 3–25; S. 26–33: Welte, Bernhard: Über die verschiedenen Bedeutungen des **Nichts**; S. 113–163: Müller-Lauter, Wolfgang: Nihilismus als Konsequenz des Idealismus. F. H. **Jacobis** Kritik an der Transzendentalphilosophie und ihre philosophiegeschichtlichen Folgen; S. 196–211: Oeing-Hanhoff, Ludger: **Hegels** Religionskritik. Über die geschichtlichen Bedingungen ihres Wandels; S. 212–232: Tomberg, Friedrich: Der Gott der radikalen Demokraten; S. 313–333: Schulz, Walter: Zum Problem des **Tod**es; S. 375–401: Gollwitzer, Helmut: Der Gott der Philosophen und die Theologie; S. 402–418: Trillhaas, Wolfgang: Das theologische Erbe in der abendländischen Philosophie.

Casper, Bernhard: Wesen und Grenzen der Religionskritik. Feuerbach, Marx, Freud. – (Wü:) Echter Verlag (1974). 95 S.; br. DM 11,80.

Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts. Hrsg. von Dieter Arendt. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1974. VI, 365 S. = Wege der Forschung CCCLX; Lw. DM 67,–.

Lagache, Agnès: **Wittgenstein** – La logique d'un Dieu. – P: Les Editions du Cerf 1975. 148 p. = Collection "Horizon philosophique".

Hurbon, Laënnec: Ernst **Bloch**. Utopie et espérance. – P: Les Editions du Cerf 1974. 145 p. = Collection "Horizon philosophique"; F 26,–.

Gethmann-Siefert, Annemarie: Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin **Heideggers**. – Frb/B, Mchn: Alber 1974. 340 S. = Symposion XLVII; kart. DM 58,– [Diss., Bochum]

Prunières, Jérôme: Dieu présent, Dieu caché. – EtF XXIV, 1974, 235–288.

Tilliette, Xavier: La nature, la nostalgie et le **sacré**. Variations sur un thème de Schelling. – Il sacro: Studi e ricerchi. Scritti di E. Castelli..., Padova 1974, 385–395; p. 397–406: Boublik, Vladimìr: L'expérience anonyme du sacré; p. 407–414: Prini, Pietro: Il sacro come evento demistificante; p. 425–433: Kemp, Peter: Il linguaggio della consapevolezza come rivelatore del sacro; p. 435–446: Brun, Jean: Transcendance et sacré; p. 461–469: Waelhens, Alphonse de: Vrai et faux sacré; p. 471–492: Vergote, Antoine: Equivoques et articulations du sacré.

VII. Fundamentaltheologie

Frey, Christofer: Reflexion und Zeit. Ein Beitrag zum Selbstverständnis der Theologie in der Auseinandersetzung vor allem mit Hegel. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1973. 461 S.; kart. DM 84,– [Diss., Heidelberg]

Science, philosophie, foi. Colloque de l'Académie internationale de philosophie des sciences... – P: Beauchesne (1974). 243 p. = Bibliothèque des Archives de philosophie. N. S. XVIII; F 45,– [cont.:] p. 11–43: Gonseth, Ferdinand: Discours d'ouverture; p. 45–69: Dubarle, Dominique, OP: Conditions concrètes du dialogue entre croyants et hommes de science; p. 71–76: Polanyi, Michael: Discoveries of science; p. 77–84: Bernays, Paul: Gedanken zu dem Thema des Colloquiums «Science, philosophie, foi»; p. 85–104: Tonini, Valerio: Les instances de la connaissance en science, en philosophie, en religion; p. 105–139: Roqueplo, Philippe: Connaissance scientifique et connaissance de foi ou l'irréalité de Dieu; p. 141–167: Widmer, Gabriel Ph.: La connaissance en théologie; p. 169–181: Costa de Beauregard, Olivier: Trop croire savoir et ne pas savoir croire; p. 183–196: Temple, G.: Mathematics and theology; p. 197–211: Heyting, A.: Science, croyance, foi; p. 213–243: Ladrière, Jean: Le rôle de l'interprétation en science, en philosophie et en théologie.

Chapey, Fernand: Science et foi, affrontement de deux langages. – P: Le Centurion (1974). 132 p. = Religion et sciences de l'homme.

Boné, Ed., SJ: Le scientifique chrétien et les questions d'aujourd'hui. – NRTh, A. CVII = T. XCVII, 1975, 208–228.

Davis, Charles: The reconvergence of theology and religious studies. – Studies in religion IV, 3, 1974/75, 205–221; p. 222–236: Response to Charles Davis by Gregory Baum, Kenneth Hamilton, William O. Fennell, Paul Younger, William Hordern.

Fabro, Cornelio: L'avventure della teologia progressista. – (Mil:) Rusconi (1974). 322 p. = Problemi attuali; Lire 2500.

Ramsey, Ian: Christian empiricism. Ed. by Jerry H. Gill. – GrR/Mich.: Eerdmans (1974). 260 p. = Studies in philosophy and religion.

Hitchcock, James: The recovery of the **sacred**. – NY: The Seabury Press (1974). XII, 175 = A crossroad book; $ 6,95.

Gesché, Adolphe: Topique de la question de **Dieu**. – RTL V, 1974, 301–325.

Biser, Eugen: Provokationen der Freiheit. Motive und Form christlicher **Emanzipation**. – Die Freiheit des Menschen ... (Vorlesungen der Salzburger Hochschulwochen 1973), (Graz, Wien, Köln 1973), 31–79.

Dingemans, Gijsbert Dirk Jan: Wetmatigheid en **wonder**. Een hermeneutisch-theologische studie over de verhouding van geloof en natuurwetenschappen. – 's-Grav: Boekencentrum (1974). 237 blz.; hfl 20,– [Diss., Leiden]

Kannengiesser, Charles, SJ: Foi en la résurrection. Résurrection de la foi. – P: Beauchesne (1974). 155 p. = Le point théologique IX.

O'Collins, Gerald: Has **dogma** a future? – Lo: Darton, Longman & Todd 1975. 128 p.; £ 1,70.

VIII. Dogmatik

Buri, Fritz – Jan Milič Lochman – Heinrich Ott: Dogmatik im Dialog. Bd II: Theologie, Offenbarung, Gotteserkenntnis. – Gü: Gütersloher Verl. Haus G. Mohn 1974. 226 S.; Pp. DM 48,–.

Leven uit de geest. Theologische peilingen aangeboden aan Edward **Schillebeeckx** door Jos Lescrauwaet [e. a.] – Hilv: Gooi en Sticht bv (1974). 227 blz.; hfl 27,50; [cont.:] p. 10–16: Lescrauwaet, Jos: Ter inleiding: Theoloog van een geloofsgemeenschap; p. 17–31: Congar, Yves: De lastering tegen de Heilige Geest ‹Mt. 9, 32–34; 12, 22–32; Mc. 3, 20–30; Lc. 11, 14–23; 12, 8–10›; p. 32–45: Bavel, Tarcisius Jan van: Pinksteren en de overgang van de aardse Jezus naar de Christus van de verkondiging; p. 46–64: Kasper, Walter: Geest, Christus, kerk; p. 65–86: Schoonenberg, Piet: Het doopsel met Heilige Geest; p. 87–104: Siman, Emmanuel-Pataq: De pneumatologische dimensie van de eucharistie volgens de Syrische traditie van Antiochië; p. 105–131: Küng, Hans: Het vormsel als voltooiing van de doop; p. 132–144: Lonergan, Bernard: Zending en de Geest; p. 145–149: Chenu, Marie-Dominique: Evangelisch reveil en aanwezigheid van de Geest in de 12e en 13e eeuw; p. 150–161: Rahner, Karl: Ervaring van de Geest en existentiële beslissing; p. 162–179: Berkhof, Hendrikus: De Geest als voorschot; p. 180–195: Vergote, Antoine: De Geest, kracht tot heil en geestelijke gezondheid; p. 196–210: Gilkey, Langdon: De Geest en de ontdekking van de waarheid door dialoog; p. 211–223: Jossua, Jean-Pierre: Theologie – een gave van de Geest?

Boff, Leonardo: Jésus-Christ libérateur (Jesus Cristo libertador – Ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo, franz.) Traduit du brésilien par François Malley. – P: Les éditions du Cerf 1974. 269 p.

Margerie, Bertrand de, SJ: Le mariage salvifique de **Marie** et de Joseph. Son importance et sa signification dans l'histoire du salut. – CahJos XXII, 1974, 181–222.

Schmidt, Paul: Maria, Modell der neuen Frau. Perspektiven einer zeitgemäßen Mariologie. – Kev: Butzon & Bercker 1974. 104 S.

Widerkehr, Dietrich, OFMCap: Die **Kirche** als Ort vielgestaltiger christlicher Existenz. – Mysterium salutis. IV, 2: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde. Gottes Gnadenhandeln, Eins/Zü/Köln (1974), 338–392.

Dulles, Avery, SJ: Church membership as a Catholic and ecumenical problem. – Milw: Marquette Univ. – Theol. Department 1974. IV, 113 p. = The 1974 Père Marquette Theology lecture.

Fahay, Michael A., SJ: Continuity in the Church amid structural changes. – ThSt XXXV, 1974, 415–440.

Sigurbjörnsson, Einar: **Ministry** within the people of God. The development on the doctrines on the church and on the ministry in the Second Vatican Council's *De Ecclesia*. – Lund: Gleerup (1974). 166 p. = Studia theologica Lundensia XXXIV; scr 30,–.

Beinert, Wolfgang: Das Amt, die Ämter und die Gemeinde. – ThGl LXV, 1975, 38–60.

Boissard, Edmond: Réflexions sur le sort des enfants morts sans baptême. – P: Editions de la Source (1974). 165 p.

Alszeghy, Zoltan, SJ – Maurizio Flick, SJ: Tre crisi nella disciplina penitenziale cristiana ‹esempi di legittimazione dogmatica›. – Ortodossia e Revisionismo. Studio interdisciplinare su processi di legittimazione, R 1974, 73–111.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Internationale oekumenische Bibliographie: IOB ... Band VIII: **1969**. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1974). 594 S.; DM 98,–.

Brochon, Paolo: Juan **Valera** e la libertà religiosa. – Oikoumenikon XIV, 1974, 27–44. 105–124.

Bühlmann, Walbert, OFMCap: Wo der Glaube lebt. Einblicke in die Lage der Weltkirche. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1974). 342 S.

Harkianakis, Stylianos: Orthodoxe Kirche und Katholizismus. Ähnliches und Verschiedenes. Mit einem Vorwort von Joseph Ratzinger. – Mchn: Kösel-Verl. (1975). 88 S.; kart. DM 12,–.

Küppers, Werner: Die II. These des Luzerner Kongresses **1892** im Lichte des orthodox-altkatholischen Dialogs heute. – Hundert Jahre Christ-katholisch-theol. Fakultät der Universität Bern = IKZ XXIV, 1974, Beiheft, 24–40; S. 41–55: Aldenhoven, Herwig: Orthodoxes und altkatholisches Kirchenverständnis; S. 56–74: Coman, Ioan G.:

Christ et l'Église comme sacrement de salut selon les Pères; S. 75–85: Dimitrijevic, Dimitrije: Das Mysterium der Kirche; S. 86–98: Zonewski, Ilija K.: Die Einheit der Kirche und die örtlichen Kirchen; S. 99–109: Amiet, Peter: Über das Wandern des Gottesvolkes; S. 110–127: Conzemius, Victor: Ignaz v. **Döllinger**: the development of a XIXth-century ecumenist; S. 128–144: Oeyen, Christian: Die Katholizität der Kirche und das anglikanisch-altkatholische Interkommunionsabkommen.

Freig, Ernest Samaan: Statut personnel et autonomie des chrétiens en **Égypte**. – POC XXIV, 1974, 251–295.

The charismatic movement. Ed. by Michael P. Hamilton. – GrR: Eerdmans (1975). 196 p.; $ 3,95.

Neue Formen des **Amtes** in christlichen Gemeinschaften. – Brux: Pro mundi vita 1974. 100 p. = Pro mundi vita L.

Ruddle, Patrick J.: The ecumenical dimension in the work of Baron Friedrich von **Huegel**. – ETL L, 1974, 215–254.

Beaupère, René, OP: Le Décret sur l'œcuménisme. Dix ans après. – Istina XIX, 1974, 388–406; p. 407–426: Mampila, A.: La Commission Foi et Constitution s'interroge sur la théologie africaine; p. 435–452: Réflexions sur les méthodes d'études de Foi et Constitution.

Accra 1974. Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Berichte, Reden, Dokumente. Hrsg. von Geiko Müller-Fahrenholz. Mit Vorwort von Lukas Fischer. – Korntal bei Stu: Evang. Missionsverl. 1975. 198 S. = Beihefte zur Ökumenischen Rundschau XXVII; kart. DM 18,50.

X. Moraltheologie

Urdánoz, Teófilo, OP: La moral y su valor objetivo. Nueva moralidad y moral de Santo **Tomás**. – Angelicum LII, 1975, 179–227.

Ferrero, Fabriciano: La mentalidad moral de S. **Alfonso** en su Cuaderno espiritual «Cose di coscienza», 1726–1742. – SHCSR XXI, 1973, 198–258.

Piegsa, Joachim: Freiheit und Gesetz bei Franz Xaver **Linsenmann**. – Düs: Patmos-Verl. 1974. 192 S. = Moraltheologische Studien. Histor. Abt. II; kart. DM 32,– [Habil.-Schrift, Mainz]

Ernst, Wilhelm: Moraltheologie und kirchliches Lehramt. – Einheit in Vielfalt. Festgabe für Hugo Aufderbeck . . ., Leipz 1974, 170–191.

Rémy, Pierre: Pertinence du concept de loi morale. – RSR LXII, 1974, 487–514; p. 515–539: Simon, René: Expérimentations et déplacements éthiques. A propos de l'insémination artificielle.

Sagne, Jean-Claude: Conflit, changement, conversion. Vers une **éthique** de la **réciprocité**. Préface de J(ean)-Y(ves) Jolif. – (P:) Editions du Cerf; Desclée 1974. 175 p. = Cogitatio fidei LXXVIII.

Jones, Major J.: Christian ethics for black theology. – Nashv/NY: Abingdon Pr. (1974). 205 p.; $ 4,50.

Hamel, Edouard, SJ: Vari tipi di **legittimazione** in teologia morale. – Ortodossia e Rivisionismo. Studio interdisciplinare su processi di legittimazione, R 1974, 113–138.

Schwanz, Peter: Von den Voraussetzungen einer christlichen Ethik. Zum „Pathos der Distanz" als der Ermöglichung der Begründung einer Unterscheidung zwischen „negativer" und „positiver" Aktivität. – IDZ VII, 1974, 346–360.

Haslett, D. W.: Moral rightness. – The Hague: Nijhoff 1974. VIII, 192 p.; hfl 37,50.

Demmer, Klaus, MSC: Theologia **peccati** anthropologice mediata. – PerRMCL LXIV, 1975, 75–98.

Graham, Robert A., SJ: Il "diritto di uccidere" del Terzo Reich. Preludio al genocidio. – CivCatt CXXVI, I, 1975, 557–576.

Mattai, Giuseppe: «Theologia crucis» e giustizia sociale. – Rivista di teologia morale VI, 1974, 583–617.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Völker, Walther: Praxis und Theoria bei **Symeon** dem Neuen Theologen. Ein Beitrag zur byzantinischen Mystik. – Wiesb: Steiner 1974. XIV, 489 S.; kart. DM 136,–.

Lapsanski, Duane v.: Das Leben nach dem Evangelium am Anfang des **Minderbrüder**ordens. – Werl: Dietrich-Coelde-Verlag 1974. 128 S. = Bücher franziskanischer Geistigkeit XVII; kart. DM 10,80.

Blanpain, Jacques: Langage mystique, expression du désir dans les Sermons sur le Cantique des cantiques de **Bernard** de **Clairvaux**. – CCist XXXVI, 1974, 45–68. 226–247.

Haas, Alois: Die Struktur der mystischen Erfahrung nach **Mechthild** von **Magdeburg**. – FZPhTh XXII, 1975, 1–34.

Ampe, Albert, SJ: **Ruusbroec**. Traditie en werkellijkheid. – Antw: Ruusbroec-Genootschap 1975. 686 blz. = Studiën en tekstuitgaven van Ons Geestelijk Erf XIX; FB 1600.

Richard, Lucien, OMI: John **Calvin** and the role of the Church in the spiritual life. – JESt XI, 1974, 477–500.

Sainsaulieu, Jean: Les **ermites français**. Préface H(enri)-I(rénée) Marrou. – P: Les Editions du Cerf 1974. 347 p. = Sciences humaines et religions; F 46,–.

Pietismus und moderne Welt. Mit Beitr. von O. Söhngen (u. a.) hrsg. von Kurt Aland. – Witten: Luther-Verl. 1974. 204 S. = Arbeiten zur Geschichte des Pietismus XII; Lw. DM 38,–.

Breit, Marquita: Thomas **Merton**: A bibliography compiled and edited. – Metuchen/NJ: Sacrecrow Pr. 1974. XVII, 180 p. = American theological library association bibliography series II; $ 6,–.

Spiritualität in Geschichte und Gegenwart. – Linz: Oberösterreichischer Landesverlag 1974. 189 S. = Linzer philosophisch-theologische Reihe IV; kart. DM 18,–; [enth.:] S. 9–21: Pesch, Rudolf: Der Gott der Ethik Jesu; S. 23–47: Marböck, Johannes: Menschsein im Spannungsfeld des Glaubens; S. 49–60: Schubert, Kurt: Die Spiritualität des Judentums; S. 61–81: Winkler, Gerhard B.: Die humane Pietas des Sir Thomas **More**; S. 83–104: Grom, Bernhard: Ansätze neuer Religiosität bei Jugendlichen und Erwachsenen; S. 105–119: Massa, Willi: Zur Spiritualität der östlichen Meditation; S. 121–157: Sudbrack, Josef: Meditation im Gespräch; S. 159–171: Mayr, Berthold: Der Sinn des Ordenslebens heute; S. 173–188: Röthlin, Eduard: Glauben in einer säkularisierten Welt.

Heilkraft des Heiligen. Mit Beiträgen von Josef Sudbrack [u. a.]. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1975). 219 S.; kart. DM 27,50; [enth.:] S. 7–44: Sudbrack, Josef: Die Botschaft des Schweigens; S. 45–77: Blank, Josef: Begegnung mit dem Heiligen als Krise und Entscheidung; S. 78–101: Hünermann, Peter: Die Passion Jesu als Heilszuspruch; S. 102–139: Biser, Eugen: Das Heil als Heilung. Aspekte einer therapeutischen Theologie; S. 140–176: Schwabe, Gerhard H.: Ehrfurcht als Lebensbedingung; S. 177–208: Groesbeck, C. Jess: Der Archetypus des verwundeten Arztes.

Altefrohne, Mediatrix: Zeichen evangelischer Armut heute. **Taizé** und die Erneuerung der biblischen **Armut** im Ordensleben. – Köln: Wienand 1974. 77 S.; brosch. DM 11,80. – [Diss., Münster]

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Stark, Werner: Grundriß der Religionssoziologie. – Frb/B: Rombach 1974. 240 S. = Rombach-hochschul-paperbacks LXVII.

Zur Theorie der Religion = Sociological theories of religion. Religion und Sprache. – Opladen: Westdeutscher Verl. 1973. 257 S., graph. Darst. = Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie VIII.

Grassi, Pier Giorgio: Ernst **Bloch**: religione, futuro, prassi. – Rivista di teologia morale VI, 1974, 619–656.

Hahn, Alois: Religion und der Verlust der Sinngebung. Identitätsprobleme in der modernen Gesellschaft. – Ffm, NY: Herder und Herder 1974. 144 S. = H-und-H-Paperbacks: Reihe soziale Probleme.

De Wolf, André: De evolutie van de sociale ethiek van de Kerk. Een evolutie mogelijk? – Collationes 1974, 145–161; p. 162–182: ~ 'Octogesima adveniens' – Een nieuwe benaderingswijze van de sociale problemen; p. 183–200: Masure, Roger: Over een culturele revolutie. De arbeiderssituatie: bijdrage tot een fundamentele ontleding en een christelijke visie.

Sozialethik im Wandel der Gesellschaft. Mit Beitr. von Hans Zwiefelhofer [u. a.] Hrsg. vom Kath.-Sozialen Institut der Erzdiözese Köln. – Limburg: Lahn-Verl. 1974. 147 S. = Werdende Welt XX.

Monzel, Nikolaus: Christlicher Glaube und weltanschaulicher Pluralismus. Beiträge der kath. Soziallehre zum Dialog. Hrsg. von Trude Herweg u. Karl Heinz Gremser. – Köln, Bonn: Hanstein 1974. 274 S. = Grenzfragen zwischen Theologie u. Philosophie XXIII; DM 30,–.

Deussen, Giselbert: Renaissance oder Nostalgie? Überlegungen zur verstärkten Nachfrage der kirchlichen Soziallehre. – JbChrSozWiss XVI, 1975, 9–27; S. 29–46: Weiler, Rudolf: Zur Analyse sozialer Krisen in der Sozialethik. Die Aktualität der Frage nach der sozialen Krise; S. 65–81: Rahe, Johannes: Philosophisch-anthropologische Überlegungen zur Grundlegung einer sozialethischen Theorie.

Joblin, Joseph, SJ: Nuovi orientamenti nell'insegnamento sociale della Chiesa. – CivCatt CXXV, II, 1974, 441–456.

Neumann, Brigitte: Die **Gemeindehelferin** in der Ortskirchengemeinde. Eine kirchensoziologische Untersuchung zu Berufspraxis und Berufsschicksal kirchl. Funktionsträger. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1974. 309, 40 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 31; kart. sfr 46,80.

Thielicke, Helmut: Notwendigkeit und Begrenzung des politischen Auftrags der Kirche. – Tü: Mohr 1974. 46 S. = SGV CCLIX/CCLX.

Costa, Ricardo: Le problème des «médiations» en sociologie de la connaissance. A propos des documents du clergé latino-américain ‹1966–1970›. – ARS XXVII, 1974, 43–77.

Hohlfeld, Winfried: **Umweltkrise**, Herausforderung der Kirchen. Mit e. Einf. v. A. M. Klaus Müller u. e. Geleitw. von Günter Scholz. – Stu: Quell-Verl. 1974. 159 S.; kart. DM 18,–.

XIII. Kirchenrecht

Entscheidungen in Kirchensachen seit 1946. Bd XI: **1969/70**. – B, NY: de Gruyter 1975. XVI, 436 S.; kart. DM 182,–.

Mikat, Paul: Religionsrechtliche Schriften: Abhandlungen zum Staatskirchenrecht und Eherecht. Hrsg. von Joseph List. – B: Duncker u. Humblot 1974. VII, 1158 S. = Staatskirchenrechtliche Abhandlungen V; Lw. DM 198,–.

Mosiek, Ulrich: Verfassungsrecht der Lateinischen Kirche. Bd I: Grundfragen. – Frb/B: Rombach 1975. 283 S. = Rombach-hochschul-paperbacks LXXII; kart. DM 29,–.

Löbmann, Benno: Die Struktur und Disziplin der Kirche in der nachkonziliaren Zeit. – Einheit in Vielfalt. Festgabe für Hugo Aufderbeck . . ., Leipz 1974, 192–220.

Aymans, Winfried: Die kanonistische Lehre von der **Kirchengliedschaft** im Lichte des II. Vatikanischen Konzils. – AkKR CXLII, 1973, 397–417.

Said, Mark, OP: The present state of the reform of the code concerning the section "De Institutis perfectionis". – StudCan VIII, 1974, 213–235; p. 349–362: Pennington, M. Basil, OCSO: The evolution of monastic law.

De lege ecclesiae fundamentali condenda. Conventus Canonistarum Hispano-Germanus, Salmanticae diebus 20–23 Januarii 1972 habitus. – Salmanticae: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Instituto "San Raimundo de Peñafort" 1974. 195 p. = Monografías canonicas Peñafort XVII; pes 200,–.

Pototschnig, Franz: Kirchliche Rechtsentwicklung als Anpassungsprozeß. – OeAKR XXV, 1974, 16–39.

Casuscelli, Giuseppe: Concordati, intese e pluralismo confessionale. – Mil: Giuffrè 1974. 290 p. = Pubblicazioni dell'Istituto di scienze giuridiche, economiche, politiche e sociali della Università di Messina XCVII; Lire 4600.

Socha, Hubert, SAC: Weder Orden noch Säkularinstitut – Die Societates vitae communis. – OeAKR XXV, 1974, 328–353.

Tomko, Jozef: De dissolutione matrimonii in favorem fidei eiusque fundamento theologico. – PerRMCL LXIV, 1975, 99–139.

Molteni Mastai Ferretti, Gabriele: L'amministrazione dei benefici ecclesiastici. Autonomia della chiesa e intervento dello stato. – Mil: Giuffrè 1974. 420 p. = Università degli Studi di Urbino. Facoltà di Giurisprudenza XXIV; Lire 6200.

Corradi, Luigi: Riflessioni in tema di sospensione del processo di separazione e giudizio canonico. – DE LXXXV, I, 1974, 189–217.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Theologie zwischen Theorie und Praxis. Beiträge zur Grundlegung der Praktischen Theologie. Hrsg. von Ludwig Bertsch S.J. – Ffm: Knecht 1975. 230 S. = Beiträge zur Praktischen Theologie. Grundfragen; kart. DM 25,–; [enth.:] S. 9–85: Heinrichs, Johannes, SJ: Theorie welcher Praxis? Theorie – Praxis – Vermittlung als die Grundaufgabe Praktischer Theologie; S. 86–147: Mennekes, Friedhelm, SJ: Praktische Theologie – Theologie wirklichkeitsorientierter Praxis. Religionssoziologische Erwägungen zum Theorie-Praxis-Problem; S. 149–178: Beutler, Johannes, SJ: Das Theorie-Praxis-Problem in neutestamentlicher Sicht; S. 179–230: Bertsch, Ludwig, SJ: Die Rolle der Praktischen Theologie bei kirchlicher Entscheidungsfindung.

Läpple, Volker: Ansätze zur Ausbildung einer theologischen Theorie der Seelsorge. – EvTh XXXV, 1975, 3–15; S. 15–32: Spiegel, Yorick: Beratung in der vaterlosen Gesellschaft; S. 32–46: Müller-Pozzi, Heinz: Zur Dynamik psychologischer Beratung. Ein psychoanalytischer Beitrag zur Verhältnisbestimmung von Seelsorge und Beratung; S. 46–60: Jörns, Klaus-Peter: Zur Frage nach dem Sinn des Lebens im Zusammenhang mit der Selbstmordverhütung; S. 60–71: Piper, Hans-Christoph: Einflüsse psychischer Strukturen auf Predigt und Seelsorge; S. 71–79: Riess, Richard: Die Krisen des Lebens und die Kasualien der Kirche.

Greinacher, Norbert: Zielvorstellungen einer kirchlichen Gemeinde von morgen. – ThPr IX, 1974, 240–253; S. 253–265: Strohm, Theodor: Hat die Volkskirche eine Zukunft? Einige thetische Überlegungen; S. 265–277: Wendland, Heinz-Dietrich: Die Parochie als lokale Repräsentation der Volkskirche; S. 277–291: Krusche, Peter: Der Pfarrer als Krisenagent. Gesichtspunkte der Profilierung der pastoralen Berufsrolle.

Dobmeier, Gotthard: **Jugend** in der Gemeinde. – Rgb: Pustet 1974. 139 S. = Pfarrei heute; kart. DM 13,80.

Pompey, Heinrich: Fortschritt der **Medizin** und christliche Humanität. Der Dienst der praktischen Theologie an einer Medizin im Umbruch. – Wü: Echter-Verl. 1974. 166 S.; kart. DM 39,– [Habil.-Schrift, Würzburg]

Neue Wege für Religionsunterricht und Katechese. Modelle, Erfahrungen, Überlegungen. Hrsg. [von] Wolfgang Nastainczyk. – Wü: Echter Verl. (1975). 263 S.; kart. DM 28,–.

Thome, Alfons: Moderne Problemliteratur im Religionsunterricht: Themen, Texte, Modelle, Methoden. – Mchn: Don-Bosco-Verl. 1974. 199 S.; kart. DM 24,80.

Dabalus, Irene, OSB: Wer ist dieser? Jesus Christus im Religionsunterricht heute. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1975. XXVIII, 260 S. = Münsterschwarzacher Studien XXIX; kart. DM 32,– [Diss., Münster]

Weidmann, Fritz: **Kreative Schüler.** Beispiele kreativen Schülerverhaltens im Religionsunterricht aller Schulstufen. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1974). 220 S. = Religionspädagogik – Theorie und Praxis XXVIII; sfr 19,80.

Religionsunterricht in **Sonderschulen.** Konzeptionen und Modelle für die Praxis. Hrsg. von Franz Kaspar. – Mchn: Pfeiffer; Lahr: Kaufmann 1974. 389 S.; kart. DM 39,–.

Wullschleger, Otto: Religiöse Erziehung und Jugendkriminalität. Grundlagen religiöser Sozialisation am Beispiel ehemaliger Anstaltszöglinge. – Aarau, Ffm: Sauerländer (1974). 160 S. = St. Galler Schriften zur Strafreform IV; sfr 36,– [Diss., Basel]

XV. Liturgiewissenschaft

(einschl. Kirchenmusik und kirchl. Kunst)

Lengeling, Emil-Josef: Ordnung und Freiheit in der Liturgie der frühen Kirche. – Einheit in Vielfalt. Festgabe für Hugo Aufderbeck . . ., Leipzig 1974, 52–74.

Mora Ontalva, José M.ª de: Nuevo boletín de liturgia hispánica antigua. – HS XXVI, 1973, Barc-Madr 1974, 209–237; p. 239–246: Varona, M.ª Antonia: Fragmento de un salterio visigótico en el Archivo de la Real Chancillería de Valladolid; p. 247–269: Vives, José: El Santoral de los calendarios de «Sant Cugat» del Vallés.

Colomina Torner, Jaime: Temas marianos en la liturgia mozárabe. – EphMar XXV, 1975, 97–130.

Huglo, Michel: Le graduel palimpseste de Plaisance ‹Paris, B. N., lat. 7102›. – Scriptorium XXVIII, 1974, 3–31; 3 pl.

L'Orazionale dell'Arcidiacono Pacifico e il Carpsum del Cantore Stefano. Studi e testi sulla liturgia del duomo di **Verona** dal **IX** all' **XI** sec. a cura di G[illes] G[érard] Meersseman, E. Adda, J. Deshusses. – Frb/S: Ed. Universitarie 1974. XVI, 380 p. = Spicilegium Friburgense XXI; sfr 33,–.

Landotti, Giuseppe, CMI: I lezionari in lingua italiana nei secoli XIII–XIX. – EL LXXXVIII, 1974, 401–446.

Mougeot, Louis: La rencontre nationale de pastorale sacramentelle. – MD CXIX, 1974, 7–15; p. 16–34: LeGal, Bernard: Situations pastorales aux multiples facettes; p. 35–50: Didier, Raymond: Des sacrements, pourquoi? Enjeux anthropologiques et théologiques; p. 51–73: Problèmes sacramentaires. Dialogue interdisciplinaire; p. 74–84: Jourjon, Maurice: Quatre conseils pour un bon usage des Pères en sacramentaire; p. 85–100: Chenu, Marie-Dominique: Pour une anthropologie sacramentelle; p. 101–113: Hameline, Jean-Yves: Aspects du rite.

Collins, Mary: Liturgical methodology and the cultural evolution of worship in the **United States.** – Worship XLIX, 1975, 85–102.

Mitchell, Nathan: Christian initiations: Decline and dismemberment. – Worship XLVIII, 1974, 458–479.

Heilssorge für die **Kranken** und Hilfen zur Erneuerung eines mißverstandenen Sakramentes. Hrsg. von Manfred Probst – Klemens Richter. – Frb/B, Wien: Herder; Eins, Zü: Benziger (1975). 155 S. = Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst"; kart. DM 19,80.

Handbuch der deutschen evangelischen Kirchenmusik. Band I: Der Altargesang. Teil 3: Die biblischen Historien. Die einstimmigen Weisen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1974. VI, 201 S.; kart. DM 48,–.

Söhngen, Oskar: Erneuerte Kirchenmusik. Eine Streitschrift. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1975. 91 S. = Veröffentlichungen der Evangelischen Gesellschaft für Liturgieforschung XIX; kart. DM 16,80.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Jakob Baumgartner, CH-1700 Fribourg, Chemin de l'Abbé Freeley 18; Prof. Dr. Werner Beierwaltes, 78 Freiburg, Lerchenstr. 8; Prof. Dr. Bernhard Casper, 89 Augsburg, Universität, Hl.-Kreuz-Straße 3; Prof. Dr. Yves M.-J. Congar, Couvent Saint-Jacques, 20 rue des Tanneries, F-15013 Paris; Dr. Pius Engelbert OSB, 4421 Gerleve, Abtei St. Joseph; Dr. Helmut Feld, 7403 Ammerbuch-Entringen, Uhlandstr. 7; Dr. Hubert Frankemölle, 44 Münster, Langenstr. 1; Prof. Dr. Alexandre Ganoczy, 8702 Gerbrunn, Oberer Mühlweg 28; Prof. Dr. Manfred Görg, 463 Bochum-Wiemelshausen, Biermannsweg 25; Dr. Egon Golomb, 4272 Kirchhellen-Grafenwald, Heimersfeld 79; Prof. Dr. Ferdinand Hahn, 6203 Hochheim, Auf der Schlicht 16; Prof. Dr. Gerhard Herkenrath, 5 Köln 41, Bachemer Str. 110; Joachim Herten, 84 Regensburg, Universität, Universitätsstr. 31; Prof. Dr. Ludwig Hödl, 463 Bochum-Weitmar, Roomersheide 38; Frank Lothar Hossfeld, 44 Münster, Domplatz 8; Prof. Dr. Otto Knoch, 839 Passau, Steinweg 15; Prof. Dr. Andreas Kraus, 8919 Schondorf, Oberschondorf 40; Prof. Dr. Martin Krause, 44 Münster, Melcherstr. 30; Dr. Paul Krüger, 4401 Amelsbüren, Kirchstr. 8; Prof. Dr. Emil J. Lengeling, 4401 Wolbeck, Am Tiergarten 125; Prof. Dr. Herbert Leroy, 89 Augsburg, Wilhelm-Hauff-Str. 28/17; Prof. Dr. Karl Löning, 4401 Amelsbüren, Jupiterweg 22; Prof. Dr. Johannes Marböck, A-4020 Linz, Stockhofstr. 6; Prof. Dr. Wilhelm Pesch, 65 Mainz, Liebfrauenstr. 3; Prof. Dr. Fritz Rauh, 8 München 19, Menzinger Straße 49; Prof. Dr. Konrad Repgen, 53 Bonn-Ippendorf, Saalestraße 6; Prof. Dr. Leo Scheffczyk, 8 München 19, Dall'Armistr. 3a; Prof. Dr. Norbert Schiffers, 84 Regensburg, Carl-Thiel-Str. 6; Prof. Dr. Peter Stockmeier, 8 München 70, Cochemstr. 2; Dr. Hans-Jörg Urban, 6 Frankfurt 1, Bockenheimer Landstr. 109; Prof. Dr. Bernhard Welte, 78 Freiburg, Bürgerwehrstr. 32; Prof. Dr. Siegfried Wibbing, 65 Mainz-Bretzenheim, Backhaushohl 19; Dr. Matthias Wilden, 349 Bad Driburg, Helmtrudisstr. 3c; Prof. Dr. Gerhard B. Winkler, 84 Regensburg, Universität, Universitätsstraße 31; Prof. Dr. Klaus Wittstadt, 4401 Wolbeck, Moltkestr. 19.

Diesem Heft liegen folgende Prospekte bei:

„Abhandlungen zur Sozialethik" des Verlages Ferdinand Schöningh, Paderborn.
„Mitteilungen der Cusanus-Gesellschaft" des Verlages Matthias-Grünewald, Mainz.
„Neutestamentliche Abhandlungen" der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, Münster.

Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5% USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1975 – 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

Das große, aktuelle Handbuch für eine zukunftsorientierte Seelsorge:

- **Strukturreform von der Wurzel her**
- **ganz auf die Praxis des Lebens bezogen**
- **problembewußt und zupackend**



Ferdinand Klostermann legt mit diesem Werk eine fundamentale, zukunftsweisende Pastoraltheologie der kirchlichen Dienste und Funktionen vor, die betont praktische Theologie sein soll und deshalb aus der Betrachtung des konkreten Lebens der Kirche von heute an dieses Thema herantritt. Es geht um ein neues Bild der Kirche, vor allem ihrer Dienstträger: Papst, Bischöfe, Presbyter, Ordensleute und Laien, näherhin: um eine neue Konzeption der diese Dienste prägenden Strukturen. Dabei wird neben dem apostolischen Amt der Hierarchie wieder stärker das prophetische Amt der Charismen gesehen. Eine biblisch begründete, interdisziplinäre, durch Modelle aus aller Welt belegte kritische Bilanz mit detaillierter Darstellung der Konsequenzen für eine zukunftsorientierte Strukturreform der Kirche.

„Wer sollte das Werk lesen? Ich wünschte mir, daß es alle lesen, die in der Kirche jetzt für die Zukunft zu entscheiden haben. Und damit meine ich nicht nur unsere Bischöfe. Ich denke, daß dieser Doppelband seinen Platz in der Handbücherei jeder Pfarrei haben sollte, trotz des beträchtlichen Preises von 152,– DM. Denn, wenn es gelänge, die Impulse Klostermanns konkret umzusetzen, könnte vielen, die an der Kirche leiden, geholfen werden."

Westdeutscher Rundfunk

2 Bände, zusammen 816 Seiten, gebunden, zusammen 152,– DM, sFr. 173.40, öS 1170.40.

Verlag Herder

Theologische Grundlegungen

Leo Dullaart

Kirche und Ekklesiologie

Die Institutionenlehre Arnold Gehlens als Frage an den Kirchenbegriff in der gegenwärtigen systematischen Theologie

Gesellschaft u. Theologie/Systematische Beiträge*
1975. 247 S. Sn. 27,50 DM

In der Auseinandersetzung mit der Institutionenlehre Arnold Gehlens will der Autor die Voraussetzungen und Möglichkeiten einer theologischen Theorie der „Institution Kirche" freilegen und so die Ekklesiologie aus einer „charismatischen Engführung" befreien.

Heinz Müller-Pozzi

Psychologie des Glaubens

Versuch einer Verhältnisbestimmung von Theologie und Psychologie

Gesellschaft u. Theologie/Praxis der Kirche*
1975. 192 S. Sn. 22,– DM

Die Bedeutung dieser Studie liegt darin, daß sie sich um eine neue Grundlegung für das Gebiet der Religionspsychologie bemüht, wobei das Verhältnis von Theologie und Psychologie zum Leitmotiv ihrer Entfaltung wird.

Hermann Josef Pottmeyer

Unfehlbarkeit und Souveränität

Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts

Tübinger Theologische Studien 5
1975. 452 S. Kt. 54,– DM

Die Untersuchung des Bochumer Theologen legt die Voraussetzungen und Absichten frei, die zur Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit führten. Die Diskussion um Küngs Anfrage „Unfehlbar?" erhält damit wissenschaftlich gesicherte Ergebnisse zur Versachlichung und gleichzeitig entscheidende Argumente, die zu einer Einigung beitragen könnten.

Walter Kasper

Jesus der Christus

1974. 332 S. Ln. 39,– DM

Das biblische und kirchliche Bekenntnis „Jesus ist der Christus" erweist sich in der vorliegenden Christologie als grundlegende kritische Neuinterpretation jedes Wirklichkeitsverständnisses und wirft damit Licht auf das Verständnis der Sendung des Christentums heute.

Karl Lehmann

Gegenwart des Glaubens

1974. 310 S. Ln. 39,– DM

Lebendige Gegenwart des Glaubens auch heute – so könnte man das Anliegen theologischen Arbeitens des Freiburger Dogmatikers, aber auch das Anliegen der in diesem Band vorgelegten wissenschaftstheoretischen, theologischen und praktisch-pastoralen Beiträge zusammenfassen.

* in Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag, München

Matthias-Grünewald-Verlag · Mainz

Diakonie und Restauration

Kritik des sozialen Protestantismus in der BRD,
von Nr. Johannes Degen, Reihe: Kritische Texte,
218 Seiten, kartoniert, DM 17,80
ISBN 3-472-58018-6

Das caritative Monopol der Großkirchen in der BRD ist nicht mehr unbestritten. Zwar haben gerade auch die kirchlichen Wohlfahrtsverbände weithin anerkannte Leistungen bei der Behebung der sozialen Folgelasten des Zweiten Weltkrieges erbracht, doch erfährt ihre Funktion im wohlfahrtstaatlich regulierten Kapitalismus jetzt eine grundlegende Problematisierung.
Dem trägt die vorliegende Studie für den evangelischen Bereich Geltung, indem sie die Vorgeschichte des Diakonischen Werkes untersucht. Dabei wird einerseits die begrenzte sozialtheoretische Leistungsfähigkeit der Diakonie sowie ihre zumindest aus dem Rückblick eindeutige politische Enttscheidung sichtbar.
Zudem analysiert die Diakonie ihre Arbeitsfelder allzu oberflächlich. Dieses findet nicht zuletzt dann seinen Ausdruck, daß die theologische Begründung der Hilfe zur bloßen Legitimierung einer unzureichenden Sozialpraxis wird.
Andererseits ordnet der Verfasser die Diakonie in die allgemeine Nachkriegsgeschichte ein und analysiert ideologiekritisch das in ihrer Selbstdarstellung deutlich werdende Gesellschaftsbild.

Entkonfessionalisierung des Religionsunterrichts

Eine Untersuchung über die inhaltlichen Gestaltungsanforderungen der Verfassung.
Von Dirk Ehlers. Reihe Arbeitsmittel für Studium und Unterricht.
127 Seiten, DM 19,80, ISBN 3-472-55038-4

Ausgangspunkt der Arbeit sind die Auswirkungen der herrschenden Auslegung von Art. 7 Abs. 3 Satz 2 GG auf die Wirklichkeit des Religionsunterrichts. Nach der herrschenden Lehre verlangt die sogenannte Vorschrift die konfessionelle Ausgestaltung des Religionsunterrichts. Die Folgen sind zunehmende Abmeldungen der Schüler von diesem Lehrfach. Dies ist Anlaß genug, die inhaltlichen Anforderungen der Verfassung an den Religionsunterrichts neu zu überdenken.
Ziel der Arbeit, die sich durchgehend um eine weitgehende Einbeziehung des sozialen Umfeldes bemüht, ist es, durch Sinnermittlung und Konkretisierung der gesetzlichen Vorschriften den verbindlichen Rahmen für den pädagogischen Freiheitsraum abzustecken und der Schule damit bei ihrer Suche nach einer erziehungswissenschaftlichen wie rechtlich gleichermaßen akzeptablen Form des Religionsunterrichts zu helfen.

Luchterhand
545 Neuwied · Postfach 1780

Ein Buch für Pfarrer und Religionslehrer:

Klaus-Ulrich Neulinger

Schweigt die Schule den Tod tot?

Untersuchungen, Fragestellungen und Analysen

Mit vielen farbigen Abbildungen, DM 22,—

Hier liegt eine Untersuchung vor, wie das Pänomen des Todes im Augenblick an den Grundschulen behandelt bzw. nicht behandelt wird. Erstmalig werden Kinderdarstellungen über den Tod veröffentlicht. Über diese Thematik existiert derzeit keine Veröffentlichung, die sich speziell mit der Situation an unseren Grundschulen befaßt.

Teil I: Allgemeine Betrachtungen. Einstellung zum Tod des Menschen heute. Tod in der Kinderliteratur.

Teil II: Empirische Untersuchung zur Einstellung der Grundschullehrer. Untersuchung darüber, wie sich Kinder den Tod vorstellen.

Teil III: Veröffentlichung von Kinderdarstellungen.

Bestellen Sie bitte diese wichtige Neuerscheinung bei Ihrer Buchhandlung oder beim:

MANZ Verlag, 8 München 80, Anzinger Straße 1

Neu!

Dietrich von Hildebrand
Gesammelte Werke IV

Metaphysik der Gemeinschaft

388 Seiten, Leinen DM 36,–, kart. DM 24,–

In einer Zeit, die einerseits anarchische Ungebundenheit begehrt, andererseits versucht ist, Großgemeinschaften wie Staat, Partei, Nation zu hypostasieren, ist dieses Werk so notwendig und willkommen wie ein weithin orientierender Leuchtturm bei stürmischer See. Hildebrand nennt es „Metaphysik der Gemeinschaft", weil es darin nicht um aus Experiment, Interview und Statistik gewonnene Ergebnisse einer Soziologie geht, die sich als rein empirische Wissenschaft versteht, sondern um Seinsweise und metaphysischen Ort von Gemeinschaft überhaupt. Nirgends in der philosophischen Literatur ist unseres Erachtens die Frage: Was ist Gemeinschaft? so prinzipiell aufgeworfen und so systematisch durchanalysiert worden.

Hildebrand erforscht zuerst die personalen Grundlagen von Gemeinschaft, sodann untersucht er Aufbau, Sinnbereich und Eigenart jedes einzelnen klassischen Gemeinschaftstyps. Der fundamentale Strukturunterschied zwischen Ich-Du-Gemeinschaft und Wir-Gemeinschaft wird völlig neu beleuchtet. Die Ehe, das Freundespaar besitzen einen exklusiven Innenraum und eine Vereintheitsstufe, die sich deutlich von jeder pluropersonalen Gemeinschaft wie Sippe, Staat und selbst Familie abhebt.

Hildebrand hat hier Fundamente aufgewiesen, deren jede soziologische Forschung bedarf, soll sie den Namen Wissenschaft verdienen. Denn Gesellschaftslehre schwebt im luftleeren Raum, wenn nicht Wesen und Sinn der Gemeinschaften erkannt sind, aus denen sich Gesellschaft aufbaut. Dieses Buch gehört zum Grundlagenstudium des Philosophen, Theologen, Soziologen und insbesondere aller derer, die sich in der verwirrenden Vielgestalt menschlichen Zusammenlebens bleibende Maßstäbe erringen wollen.

verlag habbel
84 Regensburg 9 - Postfach 27

Haben Sie entbehrliche Zeitschriften?

Wir suchen zu kaufen:

Bibel und Liturgie.
Besonders Jahrgang 1-15 auch einzeln

Catholica.
Vierteljahreshefte für ökumenische Theologie

Concilium.
Internationale Zeitschrift für ökumenische Theologie

Geist und Leben.
(Früher: Zeitschrift für Aszese und Mystik).
Besonders Jahrgang 40-46

Der Gral.
Monatsschrift für Dichtung und Leben

Kairos.
Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie. Band 7-15 auch einzeln

Liturgische Zeitschrift.
Jahrgang 1-5 (alles Erschienene)

Münchner theologische Zeitschrift.

Philosophisches Jahrbuch.
(der Görres-Gesellschaft).

Theologie und Philosophie.
(Früher: Scholastik)

Trierer theologische Zeitschrift
(Früher Pastor Bonus)

Wissenschaft und Weisheit.

Zeitschrift für katholische Theologie
Alles, auch viele Einzelbände.

Zeitschrift für Religions- u. Geistesgesch.

Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie
Alle Reihen und viele Einzelbände

Soweit nicht anders angegeben, kaufen wir bevorzugt vollständige Serien oder größere Teilreihen.

Bieten Sie uns bitte alle entbehrlichen Zeitschriften an, auch aus anderen Wissensgebieten - einschließlich Literatur, Kunst usw.

Bitte merken Sie auch unser Gesuch für später vor.

jal
„Journalfranz" Arnulf Liebing
Wissenschaftliches Antiquariat und Hochschulbuchhandlung
8700 Würzburg 2, Postfach 1136

Die wichtigsten Rechtsquellen in Lose-Blatt-Werken:

Staat und Kirche

Staat und Kirche stehen in vielfältigen Rechtsbeziehungen zueinander, die neben dem Staatskirchenrecht im engeren Sinne viele andere Rechtsbereiche umfassen oder doch berühren. Die ständig auf dem laufenden gehaltenen Lose-Blatt-Sammlungen der staatlichen und kirchlichen Rechtsquellen bieten einen Überblick über das sonst nur weit verstreut aufzufindende Material.
Die Lose-Blatt-Sammlungen enthalten Gesetze, Verordnungen, Bekanntmachungen und Erlasse insbesondere aus folgenden Rechtsbereichen:
Verfassungsrecht, Staatskirchenverträge, Kirchliches Vermögensrecht, Kirchensteuer, Kirchliche und staatliche Gerichtsbarkeit, Kirchenzugehörigkeit, Kirchliches Dienstrecht, Arbeits- und Sozialversicherungsrecht, Öffentlichkeitsarbeit der Kirchen (Massenmedien), Ehe und Familie, Jugendrecht, Sozialarbeit, Schule, Religionsunterricht, Hochschule, Weiterbildung, Baurecht, Friedhofsrecht, Sonderseelsorge.

Staat und Kirche in Nordrhein-Westfalen

Ergänzbare Sammlung von Rechtsquellen und sonstigen Bestimmungen und Verlautbarungen.
Herausgegeben von Landeskirchenrat Herbert Kayser, Bielefeld, Assessor Holger Knudsen, Rengsdorf, Landeskirchenrat Dr. Oskar Kühn, Bielefeld, Rechtsrat Dr. Heinz Marré, Essen, und Amtsgerichtsrat Dr. Karl Panzer, Köln.
Lose-Blatt-Ausgabe, ca. 600 Seiten in einem Kunstleder-Sammelordner, ca. DM 48,—
Seitenpreis der Ergänzungen DM —,13

Staat und Kirche in Hessen, Rheinland-Pfalz und dem Saarland

Ergänzbare Sammlung von Rechtsquellen und sonstigen Bestimmungen und Verlautbarungen.
Herausgegeben von Vizepräsident Armin Füllkrug, Kassel, Ltd. Ministerialrat a. D. Alfons Kahlert, Mainz, Oberkirchenrat Christian Kusche, Darmstadt, Ordinariatsrat Heinz Brauburger, Wiesbaden, und Assessor Holger Knudsen, Rengsdorf.
Lose-Blatt-Ausgabe, ca. 1400 Seiten in zwei Kunstleder-Sammelordnern, DM 48,—
Seitenpreis der Ergänzungen DM —,13

Staat und Kirche in Baden-Württemberg

Ergänzbare Sammlung von Rechtsquellen und sonstigen Bestimmungen und Verlautbarungen.
Herausgegeben von Oberkirchenrat Dr. Martin Daur, Stuttgart, Oberjustizrat Fritz Enderwitz, Rottenburg, Oberrechtsrat Kurt Froemer, Freiburg, Assessor Holger Knudsen, Rengsdorf, und Kirchenoberrechtsrat Hans Niens, Karlsruhe.
Lose-Blatt-Ausgabe, ca. 600 Seiten in einem Kunstleder-Sammelordner, ca. DM 48,—
Seitenpreis der Ergänzungen DM —,13

Das Recht der Evangelischen Landeskirchen in Württemberg

Ergänzbare Rechtsquellensammlung
Herausgegeben im Auftrag des Evangelischen Oberkirchenrats von OKR Dr. Martin Daur, Stuttgart.
Lose-Blatt-Ausgabe, ca. 800 Seiten, in einem Kunstleder-Sammelordner, ca. DM 60,—
Seitenpreis der Ergänzungen DM —,13

Das Recht der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck

Ergänzbare Rechtsquellensammlung
Im Auftrag des Landeskirchenamtes herausgegeben von Vizepräsident Armin Füllkrug.
Lose-Blatt-Ausgabe, ca. 700 Seiten, in einem Kunstleder-Sammelordner, DM 42,—
Seitenpreis der Ergänzungen DM —,13

Luchterhand Verlag

545 Neuwied, Postfach 1780

Staat und Kirche in Nordrhein-Westfalen

Ergänzbare Rechtsquellensammlung. Herausgegeben von Landeskirchenrat Herbert Kayser, Assessor Holger Knutsen, Landeskirchenrat Dr. Oskar Kühn, Rechtsrat Dr. Heiner Marré und Amtsgerichtsrat Dr. Karl Panzer. Lose-Blatt-Ausgabe, ca. 600 Seiten in einem Kunstledersammelordner, ca. DM 48.— (Nr. 50850)

Staat und Kirche stehen in vielfältigen Rechtsbeziehungen zueinander. Ihr Verhältnis wird heute unter verfassungsrechtlichen und rechtspolitischen Gesichtspunkten neu diskutiert. Es kann weder allein aus der Sicht des Staates noch allein aus dem Blickwinkel der Kirche verstanden werden. Die Sammlung dient dem Zweck, die im Grundgesetz und den Verfassungen der Länder enthaltenen staatlichen Grundentscheidungen und die kirchlichen Grundsätze und Ordnungen gemeinsam und in ökumenischer Zusammenarbeit zu sichten.

Luchterhand Verlag

545 Neuwied · Postfach 1780

Mit diesem Werk erhalten Sie
einen umfassenden Überblick
über die wichtigsten Religionen der Welt

Handbuch der Religionsgeschichte

Herausgegeben von
Prof. Dr. Jes Peter Asmussen und
Prof. Dr. Jørgen Læssøe in
Verbindung mit Prof. Dr. Dr. Carsten Colpe

3 Bände von zusammen 1639 Seiten, insgesamt 261 Abbildungen und 12 Kartenskizzen. Leinen.

Subskriptionspreis für jeden Band bis 30.6.1975: DM 98,–, danach einzeln DM 125,–

Das Faszinierende an der Religionsgeschichte ist ihr weitgespannter kulturgeschichtlicher Hintergrund. In diesem Rahmen geht es dann um die einzelnen Religionen und ihre historisch bekannten Formen , die ihnen zugrunde liegenden religiösen Erfahrungen und die Wirkungen, die die Religionen aufeinander ausgeübt haben.

Ein abschließendes Kapitel des Herausgebers der deutschen Übersetzung, Prof. Dr. Dr. Carsten Colpe, faßt die über die klassische Ausprägung der einzelnen Religionen hinausgehende neueste Entwicklung unter dem charakteristischen Gesichtspunkt des Synkretismus zusammen.

Drei verschiedene Register erschließen das Werk zu handlicher Benutzbarkeit.

Aus dem Inhalt:

Band 1: **J. P. Johansen / V. Grønbech,** Primitive Religion / **E. Holtved,** Eskimo-Religion / **L. Honko,** Religion der finnisch-ugrischen Völker. Religion der slawischen Völker / **F. Le Roux Guyonvarc'h,** Keltische Religion / **L. Ejerfeldt,** Germanische Religion / **A. Hvidtfeldt,** Religionen der indianischen Hochkulturen / **H. L. Jansen,** Ägyptische Religion / **J. van Dijk,** Sumerische Religion / **J. Læssøe,** Babylonische und assyrische Religion.

Band 2: **S. S. Hartman,** Hethitische Religion / **J. Pedersen,** Kanaanäische Religion / **E. Nielsen,** Die Religion des alten Israel / **B. Salomonsen,** Das Spätjudentum / **R. Edelmann,** Das Judentum / **K. Barr,** Die Religion der alten Iranier / **C. Colpe,** Zarathustra und der frühe Zoroastrismus / **M. Boyce,** Der spätere Zoroastrismus / **F. Møller-Kristensen,** Indische Religionen: Die Vedareligion. Der Hinduismus. Der Buddhismus. Der Jainismus / **E. Haarh,** Der Lamaismus.

Band 3: **G. Malmquist,** Die Religionen Chinas / **H. Henne,** Die Religionen Japans / **P. J. Jensen,** Die griechische Religion. Die römische Religion / **S. Giversen,** Der Gnostizismus und die Mysterienreligionen / **J. P. Asmussen,** Der Mithraskult / **S. S. Hartman,** Der Mandäismus / **J. P. Asmussen,** Der Manichäismus / **J. Pedersen,** Der Islam und seine Vorgeschichte / **C. Colpe,** Synkretismus, Renaissance, Säkularisation und Neubildung von Religionen in der Gegenwart / **G. Chappuzeau,** Namen, Sach- und Quellenregister.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen und Zürich

Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters

Winfried Fauser: Der Kommentar des Radulphus Brito zu Buch III De anima

Radulphus Brito gehört zu den hervorragendsten Aristoteleskommentatoren an der Pariser Artistenfakultät im späten 13. und beginnenden 14. Jahrhundert. Besonderes Interesse verdient sein De anima-Kommentar, denn in dessen 3. Buch werden die Seelen- und Intellektslehre behandelt.

Fauser legt hier die kritische Edition mit philosophisch-historischer Einleitung dieses Textes vor, der eine wichtige Quelle für die Auseinandersetzung mit dem Averroismus zu Beginn des 14. Jahrhunderts an der Pariser philosophischen Fakultät darstellt. Radulphus Brito erweist sich als ein entschiedener Gegner des Monopsychismus, dem er auf dem Boden des gemäßigten Aristotelismus entgegentritt. VIII und 331 Seiten, kart. 78,– DM, ISBN 3-402-03907-9.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung
44 Münster, Soester Straße 13

Bezug unserer Bücher durch jede Buchhandlung.

Aschendorff Münster

Wolfgang Beinert: Die Kirche – Gottes Heil in der Welt

Die Lehre von der Kirche nach den Schriften des Rupert von Deutz, Honorius Augustodunensis und Gerhoch von Reichersberg. Ein Beitrag zur Ekklesiologie des 12. Jahrhunderts – ein wichtiges, bislang zu sehr vernachlässigtes Gebiet der monastischen Theologie. Die drei großen deutschen Gelehrten des 12. Jahrhunderts, Repräsentanten des sogenannten „Deutschen Symbolismus", werden in ihrem Leben und Werk in einer umfassenden Sachkenntnis vorgestellt. Die Lehre von der Kirche – weniger ein spezielles Thema als vielmehr eine durchgängige Thematik – wird aus den vielfältigen Schriften dieser Autoren quellentreu untersucht. XVI und 445 Seiten, kart. 84,– DM, ISBN 3-402-03908-7.

Heinrich Reinhardt: Die Ehelehre der Schule des Anselm von Laon

Eine theologie- und kirchenrechtsgeschichtliche Untersuchung zu den Ehetexten der frühen Pariser Schule des 12. Jahrhunderts. Anhang: Edition des Ehetraktates der Sententie Magistri A. Die Erstedition der Eheabhandlung macht die Quellenlage der vielfältigen, gedruckten und ungedruckten Ehetexte durchsichtiger, Augustins literarischen und theologischen Beitrag zu dieser Überlieferung greifbarer und die wissenschaftliche Anstrengung und Leistung der Schule deutlicher. Ein zweites Kapitel informiert über die Probleme und Lehrstandpunkte in der theol. Diskussion über die Ehe, ihre Stiftung im Alten und Neuen Bund, ihren sakramentalen Charakter und Heilssinn, ihre innere (unauflösbare) Form und äußere kirchliche Gestalt. XII und 280 Seiten, kart. 80,– DM, ISBN 3-402-03909-5.

4 76

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 4 **1975** **71. Jahrgang**

Rudolf Weigand: Priester zwischen Anpassung und Unterscheidung . . . . . Spalte 264

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 264
Wstęp Ogolny do Pisma Swiętego / Allgemeine Einleitung in die Hl. Schrift. Redaktion J. Homerski (H. Langkammer)
Wstęp do Starego Testamentu / Einleitung in das Alte Testament. Redaktion St. Łach (H. Langkammer)
W. Bühlmann / K. Scherer: Stilfiguren der Bibel (E. Zenger)
R. de Vaux: Histoire ancienne d'Israel II (H. Haag)
W. Schließke: Gottessöhne und Gottessohn im Alten Testament (E. Zenger)
B. Mayer: Unter Gottes Heilsratschluß (J. Reuss)
T. Gallus: Der Nachkomme der Frau in der altlutheranischen Schriftauslegung (H. Feld)
Theologische Berichte III. Judentum und Kirche: Volk Gottes. Hrsg. von C. Thoma (J. Maier)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 284
N. Storti: La Storia e il Diritto della Dataria Apostolica dalle Origini ai nostri Giorni (K. Wittstadt)
E. Iserloh: Luther und die Reformation (R. Bäumer)
Julius Pflug. Correspondance. Hrsg. von J. V. Pollet (M. Greschat)
J. Köhler: Das Ringen um die tridentinische Erneuerung im Bistum Breslau (A. Sabisch)
K. Jaitner: Die Konfessionspolitik des Pfalzgrafen Philipp Wilhelm von Neuburg in Jülich – Berg von 1647–1679 (A. J. Gail)
K. Friedrich: Marc Antoine Berdolet (1740–1809) (E. Gatz)
U. Altermatt: Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto (A. Lindt)
K. Repgen: Historische Klopfsignale für die Gegenwart (P. Mikat)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Dogmengeschichte . . . . . Sp. 297
A. Kolping: Fundamentaltheologie II (W. Simonis)
Die Frage nach Jesus. Hrsg. von A. Paus (N. Schiffers)
G. Hasenhüttl: Füreinander dasein (A. Ganoczy)
K. Pfleger: Christusfreude. Auf den Wegen Teilhards de Chardin (H. Dolch)
J. Collantes: La Iglesia de la Palabra I, II (I. Escribano-Alberca)
L. Boff: Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung (H. Schalück)
H. J. Weber: Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie (L. Ott)

Moraltheologie, Sozialwissenschaften . Sp. 310
H. Kramer: Unwiderrufliche Entscheidungen im Leben des Christen (R. Hauser)
E. Bischofsberger: Die sittlichen Voraussetzungen des Glaubens (N. Schiffers)
W. Pöll: Das religiöse Erlebnis und seine Strukturen (A. Bolley)
F. Houtart / A. Rousseau: Ist die Kirche eine antirevolutionäre Kraft? (A. Rauscher)
E. Küng: Wohlstand und Wohlfahrt (A. Rauscher)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 316
A. Reiner: Ich sehe keinen Ausweg mehr (H. Kramer)
E. Walter: Eucharistie (J. Wohlmuth)

Religionswissenschaft, Philosophie . Sp. 321
Die fünf großen Weltreligionen, Hrsg. von E. Brunner-Traut (U. Tworuschka)
Stellungnahme der Verfasser zur Besprechung von Antes, Peter / Rück, Werner / Uhde, Bernhard: Islam – Hinduismus – Buddhismus
A.-Th. Khoury: Polémique byzantine contre l'Islam (A. de Halleux)
J. Waardenburg: Classical Approaches to the Study of Religion (A.-Th. Khoury)
Joannis Duns Scoti Opera Omnia (W. Dettloff)
W. Schachten: Intellectus Verbi (J. Ratzinger)
Grundprobleme der großen Philosophen. Hrsg. von J. Speck (M. Elsässer)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 334
Prière et silence. (O. Hagemeyer)
H. Schmidt: Wie betet der heutige Mensch? (O. Hagemeyer)
J. B. Lotz: Kurze Anleitung zum Meditieren (O. Hagemeyer)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 337

Priester zwischen Anpassung und Unterscheidung*

Von Rudolf Weigand, Würzburg

Ungefähr gleichzeitig wurden 1971 in Deutschland, Österreich und der Schweiz im Auftrag der jeweiligen Bischofskonferenz Umfragen unter allen Welt- und Ordenspriestern durchgeführt. Ziel dieser umfangreichen und aufwendigen Unternehmen war die Gewinnung zuverlässiger Angaben über das Leben und Wirken der Priester, über ihre Vorstellungen, Schwierigkeiten und Probleme, um aufgrund dessen anstehende Konsequenzen zu ziehen, mögliche und notwendige Änderungen durchzuführen und wirksame Hilfen bereitzustellen.

Die Schweizer Umfrage wurde vom Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut St. Gallen, die österreichische Umfrage vom Institut für Kirchliche Sozialforschung Wien ausgewertet, die deutsche Umfrage von Prof. G. Schmidtchen, Zürich, in Verbindung mit dem Institut für Demoskopie Allensbach. (Ob dieser Umstand symptomatisch dafür ist, daß bisher die Pastoralsoziologie in der deutschen Kirche keine große Rolle spielt?) Das Ergebnis der deutschen Priesterumfrage erschien 1973 bei Herder unter dem Titel: „Priester in Deutschland, Forschungsbericht über die im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz durchgeführte Umfrage unter allen Welt- und Ordenspriestern in der Bundesrepublik Deutschland" (im folgenden abgekürzt als FBP zitiert), wo auch im Jahr zuvor der „Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland" unter dem Titel „Zwischen Kirche und Gesellschaft" (abgekürzt FBS) der Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurde.

In den beiden hier zu besprechenden Büchern wird von Fachleuten der Versuch gemacht, die Umfragen auszuwerten und zu kommentieren, damit auch für die kirchliche Praxis die Ergebnisse

* **Priester zwischen Anpassung und Unterscheidung.** Auswertung und Kommentare zu den im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz durchgeführten Umfragen unter allen Welt- und Ordenspriestern in der Bundesrepublik Deutschland. Hrsg. von Karl Forster, mit Beiträgen von P. J. Cordes, K. Forster, W. Hagemann, H. Heinz, K. Hemmerle, K. Lehmann, G. Mühlenbrock, A. Rauscher, L. Roos, J. Sauer, A. Schulz, O. Semmelroht, O. Simmel, G. Vogel, W. Weber, F. Wulf, P. M. Zulehner. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1974). 240 S. kart. DM 35.–

* **Müller**, Alois: **Priester – Randfigur der Gesellschaft?** Befund und Deutung der Schweizer Priesterumfrage. – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1974). 132 S., br. DM 9.80

U.-B.TÜB
15.OKT.1975

wirklich fruchtbar gemacht werden könnten. Als Zielgruppen ist dabei vor allem an die Verantwortlichen in der Kirche gedacht, welche Entscheidungen für die Zukunft zu treffen oder diese vorzubereiten haben. Da so etwas aber nicht ohne diejenigen geht, welche die Entscheidungen auszuführen haben oder überhaupt das kirchliche Leben prägen, sind im weiteren Sinn wenigstens alle Priester und auch die engagierten Laien angesprochen.

In dem Kommentarband zur deutschen Umfrage beleuchten 17 namhafte Fachleute (7 von ihnen sind erst in den dreißiger Jahren geboren, verkörpern also die jüngeren Wissenschaftler) von sehr unterschiedlichen Gesichtspunkten aus die Umfrageergebnisse oder legen nur in lockerer Bezugnahme auf sie ihre Erwägungen und Vorschläge vor.

Mit der gegenwärtigen theologischen Diskussion um das kirchliche Amt konfrontieren die Umfrageergebnisse K. Lehmann: „Bleibendes und Wandelbares im priesterlichen Amt – Das Verhältnis der neueren Entwürfe einer Theologie des kirchlichen Amtes zum empirischen Selbstverständnis der Priester" und K. Hemmerle: „Funktionale Interpretation des priesterlichen Dienstes?". Lehmann geht es zu Recht auch darum, gegenüber den von Schmidtchen sehr klar im FBP Seite 47ff herausgearbeiteten Unterschieden im „vertikalen und horizontalen Amtsverständnis" der Priester und deren andersartiger Legitimation die fast allen oder den meisten Priestern „gemeinsamen Elemente des priesterlichen Dienstes" und die „hohe Übereinstimmung im Grundsätzlichen" und das „Abweisen extremer Meinungen" aufzuzeigen (12ff), während Hemmerle etwas mehr die Unterschiede betont und auf die Gefahren des funktionalen und horizontalen Amtsverständnisses hinweist (35ff), aber doch ebenso die positiven Möglichkeiten dieser Sicht und die Ansätze für eine entsprechende Spiritualität vermerkt, wenn Priester besonders für andere da sein und auf die Menschen eingehen wollen, sich von der Gemeinde getragen wissen usw. Sympathisch erscheint dem Rezensenten die Sprachregelung, welche P.M. Zulehner dem genannten Befund gibt, wenn er (ausgehend von der österreichischen Umfrage) von zwei Legitimationsebenen spricht (226, besonders A 16 228f). Hinsichtlich der letzten, tiefsten Legitimation des Amtes sind sich fast alle Priester einig, weil sie nämlich ihre Autorität auf Christus zurückführen. Aber auf einer konkreteren Legitimationsebene sehen die einen mehr die kirchliche Hierarchie und die Weihe, die anderen stärker die christliche Gemeinde. Diese letzte Verankerung des Auftrags in Christus ermöglicht den Priestern (und je nach Gegenstand wechseln die „Fronten") unter Umständen auch eine kritische Haltung gegenüber einzelnen Maßnahmen der Hierarchie oder zu Erscheinungen in der Institution Kirche.

Das Amtsverständnis der Priester hat vielfältige Auswirkungen auf die konkrete priesterliche Tätigkeit, auf die Bewertungen, welche den einzelnen Tätigkeitsbereichen gegeben werden, auf das Verhältnis zum Ordinariat und auf manche andere Bereiche, wie Schmidtchen nachwies. Ein Bereich sind die Reformbestrebungen unter den Priestern, die man unter diesem Gesichtspunkt in drei „Fraktionen" aufteilen kann: Reformer, Bewahrer und eine Mittelgruppe. L. Roos stellt bedenkenswerte „pastoralwissenschaftliche Überlegungen zu den Reformvorstellungen der Priester" an, wobei wegen der genannten Gruppierung höchst selten von Reformvorstellungen der Priester gesprochen werden kann, sondern nur von den oft diametral entgegengesetzten Vorstellungen und Vorschlägen einer Gruppe, je nach Standort und Bewertung. Als Zielvorstellung wäre in etwa allen gemeinsam nur die Minderung der Arbeits- oder Rollenüberlastung und die Änderung veralteter Pastoralstrukturen, aber auch da sind die einzelnen Vorschläge verschieden. Ähnlich wie Roos warnt auch K. Forster in seinem Beitrag über Berufskonflikt und Identitätskrise vor kurzschlüssigen Lösungen und sagt manches Bemerkenswerte für die künftige Seelsorge(planung). Es geht immer neu um die Spannungseinheit zwischen „Anpassung und Unterscheidung" im Leben und auch im Wirken der Priester. Weder nach der einen noch nach der anderen Seite läßt sich diese Spannung lösen. Das müssen sich sowohl die übereifrigen Reformer, die in der möglichsten Anpassung und „Zeitgemäßheit" der Kirche das Heil suchen, sagen lassen, wie auch die „Bewahrer", welche in neuen Entwicklungen wie in der Säkularisierung und Pluralität der heutigen Welt nur Schlechtes sehen. Daher kann auch Zulehner mit Recht eines der Kriterien für die Zulassung zum Priestertum heute darin sehen, ob jemand willens und fähig ist, in der heutigen konkreten Kirche mit all ihren (unvermeidlichen) Konflikten und Spannungen zu leben und zu wirken, ob er also kooperationsfähig ist, Spannungen ertragen und Konflikte so weit als möglich bewältigen kann.

Der Dienst in der Kirche erfordert von der theologischen, spirituellen und praktischen Ausbildung neue Bemühungen und Anstrengungen auf allen Ebenen, einmal von den theologischen Fakultäten (deren Kommissionen nicht nur theoretisch über Curricula diskutieren sollen), damit sie die Theologen sowohl bilden als auch ausbilden können (O. Semmelroth, Theologiestudium des Priesters, Bildung oder Ausbildung?), dann auch verstärkte Bemühungen in den Konvikten und Priesterseminaren zur Einübung einer der künftigen Tätigkeit entsprechenden Spiritualität, die nicht nur ein formaler Überbau des Wirkens sein darf, sondern imstande sein muß, das ganze Leben zu formen und zu prägen. (J. Sauer, „Aspekte der Priesterausbildung", berücksichtigt auch die Leitlinien für die Priesterausbildung von 1970.) Vor allem die jüngeren Priester beklagen die ungenügende Einführung in das spirituelle Leben, wobei offen bleiben muß, wie weit hier nur die eigenen Schwierigkeiten den Verantwortlichen für die Ausbildung angelastet werden. Doch sollte deutlich werden, daß ein echter und großer Nachholbedarf für die priesterliche Spiritualität heute besteht, die als „gewußter und gelebter Glaube" von P.J. Cordes beschrieben (149–161) und in ihrer gemeinschaftlichen Dimension von W. Hagemann durchleuchtet wird (Hochschätzung des Gesprächs unter den jüngeren Priestern in all seinen Formen), zudem für viele heutige Menschen der Weg zu Gott nur über den Bruder geht. A. Schulz weist einige biblische Markierungen am Beispiel und der Weisung Pauli auf, und G. Mühlenbrock untersucht, in welcher Form heute eine spirituelle „Weiterbildung" erfolgen könnte, da beispielsweise klassische Formen dieses Bemühens wie die Exerzitien und Rekollektionen sehr stark an Bedeutung verloren haben, wie aus der Umfrage hervorgeht. Eine den heutigen Priester tragende subjektiv-existentielle Spiritualität kann nur durch die seelsorgliche Arbeit und in ihr ermöglicht werden.

Ein Themenkreis sei abschließend noch etwas eingehender beleuchtet, da er nach Meinung des Rezensenten nicht in allem adäquat behandelt wurde, nämlich die Beurteilung von Priestern und Laien in ihrem gegenseitigen Bezug, vor allem von A. Rauscher „Im Kontext der Synodenumfrage" thematisiert (99–109). Vergleiche verschiedener Umfragen miteinander haben zwar immer etwas Problematisches. Man braucht jedoch deswegen nicht so weit zu gehen wie O. Simmel in seinem Bericht über die „Priesterumfrage in Österreich, in der Schweiz, in Spanien, in den USA und in Italien" (127–148), der überhaupt keinen Vergleich anstellt, auch wenn die Fragen „noch so ähnlich lauten. Jede Frage steht in einem Sinnzusammenhang, aus dem heraus sie beantwortet wird. Die gleiche Frage kann, in anderem Zusammenhang gestellt, ganz anders beantwortet werden. Ein rein zahlenmäßiger Vergleich würde nur zu einem verzerrten Bild führen" (127).

Einen Teil dieser Vorsicht hätte der Rezensent an einigen Stellen aber Schmidtchen gewünscht und mehr noch A. Rauscher, der die öfters sehr zurückhaltenden Feststellungen Schmidtchens verstärkt. Schmidtchen findet z.B. eine „Abweichung ... bemerkenswert", daß nämlich „die Neigung der Priester, in der Predigt zu moralischen Problemen unserer Zeit Stellung zu nehmen, geringer ist als die Erwartung der Laien, etwas darüber zu hören" (FBP 29 in Verbindung mit 31f). Rauscher macht daraus: „Noch schärfer zeigt sich die Divergenz bei den Stellungnahmen zu sittlichen Fragen. Während 44% der Katholiken dies von der Predigt fordern, sind nur 29% der Priester dazu bereit. Bei den Kirchgängern steigt der Anteil auf fast die Hälfte (49%), wohingegen nur ein Bruchteil der jüngeren Priester diesem Anliegen gerecht werden will: 15% (beziehungsweise 18% bei der Frage nach klaren Richtlinien für das christliche Leben)" (105). Liest man noch den anschließenden tendenziösen Kommentar und vergleicht ihn mit den beiden vollständigen Tabellen S. 163–165 des FBP, kann man nur den Kopf schütteln. Bei der Laienumfrage hat unter den 6 Antwortvorgaben auf die Frage „Was erwarten Sie von der Predigt" die Antwort „Stellungnahme zu moralischen und sittlichen Fragen" zu 44% Zustimmung erfahren. Bei der Priesterumfrage waren bei der Frage „Was sollte Ihrer Ansicht nach die Predigt heute besonders leisten" 17 Antwortvorgaben aufgeführt,

von denen mindestens 3 einschlägig sind, nämlich nicht nur die wörtlich fast gleichlautende „Stellungnahme zu moralischen Problemen unserer Zeit", sondern auch die: „Klare Richtlinien für das christliche Leben aufzeigen", die zu 40 % Zustimmung erfuhr, und die Antwort: „Zur Gewissensbildung beitragen", die gar 65 % Zustimmung erhielt. Nimmt man nur den Durchschnitt zwischen den 3 Antworten, so kommt man auf 44,7 %, die sich ziemlich genau mit den 44 % der Laien decken. Es ist zwar wahr, daß die jüngeren Priesterjahrgänge nicht so stark für diese Formen der „Normgebung" sind, da bei ihnen der Durchschnitt zu diesen Antwortvorgaben nur bei 28 % liegt. Aber man müßte dabei bedenken, daß sie zu 37 % bei der Predigt „Modelle christlichen Verhaltens in der Welt von heute entwickeln" wollen (bei den älteren nur 19 %) und zu 75 % „die Situation des Lebens vom Glauben her durchsichtiger machen" wollen, was wiederum nur 54 % der älteren Priester wollen. Die Form der Verkündigung hat sich etwas gewandelt, kaum aber der Inhalt.

Überdies müßte bei einem genauen Vergleich zwischen den älteren und jüngeren Priestern mitbedacht werden, daß die gesamten Antworten der älteren Priester zu dieser Frage 639 Punkte erreichen, die der jüngeren nur 551. Aber das sei hier völlig außer Acht gelassen. An anderer Stelle müßte bei Auswertungen jedoch die unterschiedliche Häufigkeit der Antwort mitberücksichtigt werden. So erwarten beispielsweise nur 17 % derer, die nie zur Kirche gehen, von der Predigt Stellungnahmen zu moralischen und sittlichen Fragen gegenüber 49 % der allsonntäglichen Kirchgänger (FBP 165). Berücksichtigt man jedoch, daß die treuen Kirchgänger 243 Antworten auf die sechs Vorgaben haben, die „Abständigen" jedoch nur 78, sieht die Relation völlig anders aus. Den fünf anderen Vorgaben stimmen letztere nur zu je 11 bis 13 % zu. Wenn schon, dann erwarten die „Abständigen" von einer (Radio)Predigt am ehesten eine Stellungnahme zu moralischen und sittlichen Fragen.

Daß die allerjüngsten Weihejahrgänge zu 11 % bereit sind, in der Predigt „Anleitung zur Veränderung unserer Gesellschaftsordnung" zu geben, was fast genau den Erwartungen der jeden Sonntag zur Kirche gehenden Katholiken entspricht, die das zu 12 % von der Predigt wünschen, erwähnt Rauscher nicht, da er es anscheinend besonders auf die jüngeren Priester abgesehen hat. (Siehe auch 107 mit einer etwas eigenartigen Mischung von Angaben, wobei der Rezensent die Angabe über die 75 % der dort genannten Katholiken, welche der „Überzeugung sind, daß die Kirche für Sitte und Ordnung eintritt" an keiner der angeführten Stellen finden und auch sonst nicht verifizieren konnte.) Wenn schlechthin die „Erwartungen der Katholiken", wie sie Rauscher interpretiert oder gelegentlich stilisiert, und somit „das Volk Gottes zum Richtmaß des konkreten und praxisnahen pastoralen Dienstes" gemacht werden sollten (109), würden wahrscheinlich noch mehr (junge) Priester an der Arbeits- und Rollenüberlastung leiden, resignieren und vielleicht noch mehr als bisher ihren Dienst quittieren. Denn was soll etwa ein Priester im Religionsunterricht tun, dessen auch von Rauscher anerkannte Schwierigkeiten überwunden werden müßten (106f)? Soll er die Erwartungen der Jugendlichen erfüllen (sicher auch Teil des Volkes Gottes), die ihn (vor allem in der Jugendarbeit) gelegentlich sogar als Helfer gegen die Autorität der Eltern mißbrauchen möchten, oder die Erwartungen der Eltern, die im Kaplan vor allem einen Helfer in der Erziehung zum Gehorsam sehen? Soll er gar die Erwartungen aller Gruppen erfüllen und jedem nach dem Munde reden? Wo aber bliebe dann der Auftrag Christi? Die Priester hätten sich dann einseitig für die Anpassung entschieden.

„Am stärksten klaffen die Einstellungen bei Priestern und Laien in der Erwartung einer friedlichen Entwicklung der gesellschaftlichen Verhältnisse auseinander. Die Priester meinen, daß nur 15 % der Katholiken die Angst vor Krieg und politischem Umsturz bedrängt, während es in Wirklichkeit 78 % (!) sind (FBP 42)". (108)

Hierzu ist einmal zu bemerken, daß sich die Zahl 78 aus zwei Antworten bei der allgemeinen Umfrage unter den Katholiken zusammensetzt, nämlich aus 70 %, die sich Sorge darum machen, „daß wir in Frieden leben können, daß es keinen Krieg gibt", und der Hälfte von 17 %, die „Angst vor einem politischem Umsturz haben" (Warum hat Schmidtchen zwar hier die zusammengehörenden Antworten addiert [FBP 42], bei dem vorhin erwähnten Beispiel der Predigt jedoch nicht? [FBP 31]). Von den Priestern meinen tatsächlich nur 15 %, „daß die Menschen vor allem, für die sie pastorale Verantwortung haben", „Angst vor Krieg und politischem Umsturz haben". Hier spielt aber augenscheinlich die unterschiedliche Fragestellung eine bedeutende Rolle. Durch die Formulierung der Frage werden die Priester an ihre unmittelbare pastorale Erfahrung verwiesen, mit welchen Sorgen die Leute zu ihnen kommen. Jedenfalls erscheint dem Rezensenten dieser völlig überraschende Sachverhalt so erklärlich, daß beispielsweise aus den 17 Antwortvorgaben (siehe FBP 175 und 224) die Priester mit 57 % Generationsprobleme anführen oder mit 45 % den Verfall von Sitte und Ordnung, aber nur mit 13 % Kontaktschwierigkeiten bzw. mit 15 % die Angst vor Krieg nennen. Wegen der zuletzt genannten Probleme kommen kaum Menschen zum Priester, wohl aber häufig mit dem Generationskonflikt zwischen Eltern und Jugendlichen. Daß diese Deutung einen hohen Grad an Wahrscheinlichkeit hat, geht aus der Tab. 31 hervor (FBP 46). Nach dieser Tabelle wird nämlich von den Priestern u n d Laien in gleicher Weise der Friede als der häufigst genannte Wert an die erste Stelle gesetzt. Daß die Priester nur zu 45 % den Frieden als besonders wichtigen Wert der Menschen ansehen, dagegen 79 % der Katholiken ihn für sehr wichtig halten, mag auch mit an der unterschiedlichen Art der Antwortfindung liegen. Die Laien mußten bei 36 Werten je einzeln entscheiden, ob sie ihn für sehr wichtig, wichtig, oder nicht so wichtig einschätzen, während die Priester aus einem Katalog von 20 Antwortvorgaben die ihrer Meinung nach für die Menschen wichtigsten anzukreuzen hatten. Wenn man außerdem berücksichtigt, daß sämtliche Antworten der Priester zu den 12 verglichenen Werten nur 288 Punkte ausmachen, die der Laien jedoch 464, dann erklärt sich auch von daher mindestens zum Teil dieser Unterschied. Prozentual am stärksten klaffen die Bewertungen von „Geduld, Widerstandsfähigkeit" durch die Priester mit 3 % und von: „Auch bei Schicksalsschlägen den Mut nicht sinken lassen, nicht verzweifeln" durch die Laien mit 49 % auseinander. Hier spielt offensichtlich die sehr unterschiedliche Formulierung (einmal kurz und blaß, dann existentiell gefüllt) eine große Rolle, neben den schon genannten Gründen. Jedenfalls scheint dem Rezensenten aus den angeführten Gesichtspunkten schon die vorsichtige Formulierung bei Schmidtchen S. 44 nicht voll zutreffend, ganz abgesehen von der starken, fast hämischen Formulierung bei Rauscher S. 108. (Die unterschiedliche Bewertung des Friedens wird auch sonst in dem Kommentarband noch gelegentlich erwähnt).

Ein letzter problematischer Vergleich sei angeführt, nämlich der zwischen den Erwartungen an den Lebensstil des heutigen Priesters durch die Laien und den eigenen Vorstellungen der Priester hierzu, welche sich nach der Tab. 14 in FBP S. 16 scheinbar wesentlich unterscheiden. W. W e b e r kommentiert S. 215–218 und S. 220 diesen Gegenstand richtig, wenn auch die verkürzte Tabelle S. 216 in sich nicht ganz stimmig ist; denn wenn 70 % der Priester der Meinung sind, „der Priester sollte anderen Menschen seines Ausbildungsstandes" (also Akademikern!) „sozial gleichgestellt sein, aber einfacher leben" und weitere 8 % meinen, daß „der Priester sichtbar ärmer sein sollte" (als diese), so ist das doch ein völlig anderer Bezugspunkt als wenn die Laien gefragt werden, ob der Priester „eher bescheidener leben" sollte „als die meisten" (Katholiken) und dies mit 18 % bejahen, „oder sollte er sich darin nicht von anderen unterscheiden?" (74 %). Es wäre schon eine Zumutung von den Gläubigen an den Priester, wenn von ihm verlangt würde, er sollte bescheidener leben als der Durchschnitt der ihm anvertrauten Menschen. Wenn einer das von sich aus tut, ist das eine andere Sache. (Da 14 % der Priester meinen, er sollte den gleichen Lebensstandard haben wie andere Menschen seines Ausbildungsstandes, und 27 % meinen, er sollte sich in seinem Lebensstil nicht wesentlich von seiner Umgebung unterscheiden, muß ein Teil der so Antwortenden zugleich zu den oben angeführten 70 % der Priester gehören.) Daher hängen die Reflexionen Schmidtchens S. 15, der „eine theologische Tendenz" dahinter vermutet und meint, „die Legitimität des Andersseins wird bezweifelt", einfach in der Luft.

Angesichts solcher einzelner Überzeichnungen ist es nicht verwunderlich, wenn manche Priester oder Verantwortliche in der Kirche wegen des allen bekannten Schlagwortes, daß man „mit Statistiken alles beweisen kann", sich nicht zu viel aus sozialwissenschaftlichen Untersuchungen machen oder solche ungenauen Vergleiche als Alibi verwenden, um wieder zur Tagesordnung

überzugehen. Und das wäre wirklich schade angesichts des großen und zuverlässigen Materials, das bis auf manche fraglichen Vergleiche auch richtig aufgeschlüsselt und ausgewertet erscheint, zumal die Kommentare den Weg zur Umsetzung in die kirchliche Praxis zeigen und erleichtern wollen.

Zur Kommentierung der Priesterumfrage in der Schweiz durch den Professor für Dogmatik und Pastoraltheologie(!) in Luzern, A. Müller, kann und braucht nicht ausführlich Stellung genommen werden, einerseits weil dem Rezensenten die zu Grunde liegenden Daten nicht zur Verfügung stehen und somit keine Nachprüfung anstellen kann, andererseits weil die vorhin bei der deutschen Priesterumfrage genannten Gesichtspunkte auch so für die Auswertung der Schweizer Umfrage gelten. Es kommt in beiden Ländern darauf an, was im praktischen kirchlichen Leben daraus gemacht wird. Allerdings behandelt Müller nicht eigens die Spiritualität der Priester, sondern kommt nur auf den einen oder anderen Aspekt zu sprechen, wenn er ihr Amtsverhältnis, die Beurteilung ihrer Tätigkeit und ihr Verhältnis zu den Mitmenschen und zur kirchlichen Autorität sowie zum Zölibat erörtert.

Wstęp Ogolny do Pisma Swiętego. / Allgemeine Einleitung in die Hl. Schrift. Unter der Redaktion von Josef Homerski. Unter Mitarbeit von Johannes Drozd SDS, Janusz Frankowski, Josef Homerski, Josef Kudasiewicz, Johannes Łach, Stanislaus Łach, Stanislaus Mędala, Josef Roslon OFM Con. – Poznań, Warszawa: Pallottinum 1973. 485 S.

In den letzten 70 Jahren wurden in Polen vier allgemeine Einleitungen in die Hl. Schrift veröffentlicht, drei in den ersten 20 Jahren (A. Szlagowski, J.Kruszyński, E. Górski), die vierte (Cz. Jakubiec) im Jahre 1955.

Nun erschien 1973 eine neue allgemeine Einführung in die Hl. Schrift im Verlag Pallottinum, Poznań. Ihr Redaktor, Prof. Homerski von der Katholischen Universität Lublin, hat gemeinsam mit sieben Mitarbeitern ein großes, durchdachtes und einheitliches Werk hinterlassen.

Im Vorwort werden ausführlich die Richtlinien angegeben, die für die Gliederung und für die Bearbeitung des Buches maßgebend waren.

Das Werk ist in drei Hauptteile gegliedert. Der erste Hauptteil „Die Hl. Schrift als menschliches Buch und seine wissenschaftliche Auslegung" (15–118) gilt vor allem dem Text. Ausführlich werden behandelt: Die Geschichte des hebr. und gr. Textes; Die Übersetzungen (wobei vor allem polnische und slawische Versionen berücksichtigt sind); Die Prinzipien und Methoden der wissenschaftlichen Textanalyse: Textkritik, Literarkritik, Form-, Gattungs-, Traditions-, Redaktionsgeschichte und historische Kritik.

Nur kurz werden die deutschen Bibelübersetzungen besprochen. Auch die diesbezüglichen bibliographischen Angaben beschränken sich auf das wichtigste. Das wird zwar den deutschen Leser dieser Einleitung verwundern. Jedoch sei angemerkt, daß die polnische Bibliotheken sehr gut mit deutscher exegetischer Fachliteratur ausgestattet sind, so daß jeder seine diesbezüglichen Kenntnisse ohne Schwierigkeiten vervollkommnen kann.

Der zweite Hauptteil „Die Hl. Schrift als Gottes Botschaft an die Menschen und seine authentische Interpretation" (119–342) behandelt die Fragen der Schriftinspiration, des Kanons und der katholischen Interpretation der Bibel. Die Erwägungen zum Kanon werden durch einen Appendix über die Apokryphen und die Schriften von Qumran ergänzt.

Die Ausführungen über die Schriftinspiration heben vielleicht zu ausführlich die geschichtliche Seite hervor und gehen zu spärlich auf die Frage nach dem Wesen und den Folgen der Inspiration ein.

Der dritte Hauptteil „Die Hl. Schrift als Buch des Gottesvolkes und ihre pastorale Bedeutung" (343–414) will die Bibel dem Seelsorger und vor allem dem Laien näherbringen. Die Titel der einzelnen Paragraphen: 1. Die Hl. Schrift im Leben und in der Seelsorge des Gottesvolkes; 2. Einzelne Formen der praktischen Bibelarbeit; 3. Grundsätze und Hilfsmittel für den Seelsorger in der Auslegung der Bibel, ergeben ein volles Bild dieses Hauptteils. Er ist somit als eine konsequente und praktische Ergänzung zu den zwei theoretischen Hauptteilen gedacht. Dieser Hauptteil ist in der polnischen exegetischen Literatur etwas Neues. Der Vf., Prof. Kudasiewicz von der Kath. Univ. Lublin, hat hier ein Meisterstück geleistet, das durch die einheitliche Gestaltung und die praktische Auswertung der neuesten kirchlichen Dokumente für die Praxis auch für die westliche exegetische Literatur von Bedeutung ist.

Dem Werk wurde eine Art biblisches Enchiridion angefügt. Es handelt sich um eine sorgfältige Auswahl kirchlicher Dokumente, die dem Leser helfen, wenn er vor allem bei schwierigen Problemen, die er im Buch antrifft, auch das Magisterium Ecclesiae oder die Väter befragen möchte. Jeder polnische Leser wird dem Redaktor dieses Werkes dankbar sein, daß er anhand des ganzen Materials sich die Mühe gab, für die polnische biblische Literatur ein erstes biblisches Enchiridion zu schaffen, das neben dem Originaltext eine gute polnische Übersetzung bietet.

Lublin Hugolinus Langkammer OFM

Wstęp do Starego Testamentu. / Einleitung in das Alte Testament. Unter der Redaktion von Stanislaus Łach, unter Mitarbeit von Hugolinus Langkammer OFM, Stanislaus Łach, Johannes Łach, Eduard Zawiszewski, Lech Stachowiak, Anton Kubik, Stanislaus Potocki. – Poznań, Warszawa: Pallotinum 1973. 760 S.

Der Rezensent ist zugleich Vf. der allgemeinen Einführung zu diesem Werk. Er hat diese erst anhand der zugesandten Manuskripte anderen Beiträge erarbeitet. Daher fühlte er sich auch berechtigt, eine Besprechung des ganzen Werkes vorzulegen.

Die allgemeine Einführung behandelt folgende Fragen:

§ 1: Begründung und Ziel einer Einleitung ins AT; die Anfänge einer wissenschaftlichen Einleitung ins AT; Einleitung und exegetische Methoden; die historische Betrachtungsweise (J. Wellhausen); die Gattungsforschung (H. Gunkel); Formgeschichte und katholische Exegese; stoff- und motivgeschichtliche Forschung (H. Gressmann); Überlieferungsgeschichte; traditionshistorische Forschung (Skandinavische Schule); stilistische Analyse (L. Alonso-Schökel); redaktionsgeschichtliche Methode (M. Noth).

§ 2: Kurzer Entwurf einer Theologie des AT: 1. Voraussetzungen; 2. Heutige Fragestellung.

§ 3: Die geschichtlichen und kulturellen Voraussetzungen für die israelitische Literatur in Palästina.

§ 4: Der Einfluß der Literatur der Umwelt auf das AT (Keilschrift und Rechtsurkunden, hethitische Vasallenverträge und atl. Bundestheologie, Ugarit, babylonisch-assyrische Literatur und Religion, Ägypten, Qumran und Umgebung).

§ 5: Die wichtigsten Ausgrabungen (Jericho, Hazor, Ramat Rachel, Tell Arad, Tell Es-Saidijek).

§ 6: Das Verhältnis zwischen mündlicher Überlieferung und Entstehung der Literatur in Israel.

§ 7: Gattungen des AT (Poesie, Lieder, Sprüche, Apokalyptik, Prosa).

Es folgt die Einleitung in die einzelnen Bücher, gegliedert in 3 Hauptteile. Das ganze Werk ist als Handbuch gedacht und hat daher auch die Ratio Studiorum im Auge, die das Studium des AT auf drei akademische Jahre aufteilt. Auf die Einführung in die „historischen Bücher" folgt die Einleitung in die Propheten und dann die Einleitung in die didaktischen Bücher.

Im I. Hauptteil (58–374) besprechen S. Łach die Mosebücher (59–254), J. Łach das Deuteronomistische Geschichtswerk (254–317), E. Zawiszewski das Chronistische Geschichtswerk (317–337), die geschichtlich-didaktischen Bücher Tobias, Judit, Ester (340–359) und die Makkabäerbücher (362–370).

Den Plan, der hier eingehalten wurde, beobachten auch die nächsten Hauptteile: Inhalt des Buches, literarkritische Probleme (Verfasserfrage), außerbiblische Parallelen und archäologische Fragen, redaktionsgeschichtliche Probleme, Theologie. Die neueste Spezialliteratur wurde ausgewertet. So bekommt der Leser einen guten Einblick in den Stand der Forschung.

S. Łach, Verfasser eines 2000 S. umfassenden Pentateuchkommentars, wird in der Einleitung zu den Mosebüchern nicht nur dem neuesten Stand der Forschung gerecht, sondern vertritt auch seine eigenen Ansichten. Besonders gelungen ist seine Theologie zum Pentateuch. Gott der Erlöser wird in den Vordergrund gestellt, was durch Texte über den Auszug Israels aus Ägypten erläutert wird. (Ob man schon beim Auszug in Ägypten von „Israel" reden kann, erscheint mir freilich fraglich.) Den Übergang von der Soteriologie zur Kosmologie, zur Aussage über Gott den Schöpfer ist zwar nicht neu. Der Vf. unterbreitet jedoch erst an dieser Stelle eine ausführliche biblische Anthropologie, die nicht nur eschatologischen Ausklang hat und nicht nur Israel ins Blickfeld faßt, sondern auch die Gojim. Hier wird vor allem das umstrittene Problem von ḥērem genau untersucht.

Die Einführung zum deuteronomistischen Geschichtswerk beginnt mit Erwägungen über die Ansichten M. Noths, die auch Vf. vertritt. Sie endet mit einer Begründung, weshalb der Vf. das Buch Rut in diesem Hauptteil besprechen wollte, und zwar nach dem Buch der Richter. Maßgebend war hier die Verknüpfung von Rut mit der Wirkungszeit der Richter (253). In der Einführung zum Buche Josua wird vor allem ausführlicher auf das „Sonnenwunder" eingegangen. Vf. meint, es handelt sich um eine poetische Aussage aus dem Buche des Gerechten, die bezweckt, die außergewöhnliche Tat Gottes an seinem Volk ins Licht zu stellen. Ähnlich ist es mit den in Ex 14 dargestellten Heilsereignissen, die im „Lied" des Mose (Ex 15) um malerische und poetische Zutaten bereichert wurden.

Vf. folgt hier R. de Vaux (Histoire ancienne d'Israel, Paris 1971, 582). Als besonders gelungen kann die Besprechung der Bücher Samuel gelten, hat doch der gleiche Vf. zu ihnen einen wissenschaftlichen Kommentar geschrieben.

Beim chronistischen Geschichtswerk vermisse ich eine ausführliche Behandlung der Entstehung und der religiösen und theologischen Bedeutung dieser Bücher im Rahmen der Heilsgeschichte Israels. Auch wird kein einziges Wort über die literarische Gattung der

Denkschrift Nehemias gesagt, obwohl dem Vf. U. Kellermann (Nehemia, Quellen, Überlieferung und Geschichte, BZAW 102, Berlin 1967) bekannt ist. Die Frage des geschichtlichen Wertes dieser wie auch anderer Bücher, die man in die Reihe der „geschichtlichen" Schriften des AT einreiht, wurden, außer von J. Łach, nicht einzeln behandelt. Allgemein kann man jedoch sagen, daß Vf. der entsprechenden Kapitel eine gute Arbeit geleistet hat und die wichtigsten Probleme dieser Bücher kennt.

Die beiden ersten Teile des II. Hauptteils bearbeitete Prof. Stachowiak. Da er bereits einen sehr wertvollen Kommentar zu Jer veröffentlicht hat, waren ihm auch allgemeine Probleme des israelitischen Prophetentums nicht fremd. Die Besprechung dieser Probleme steht zwar zu den Einführungen in die einzelnen Prophetenbücher (Jesaja S. 435–448, Jeremia S. 450–479 mit Klageliedern und Baruch, Ezechiel S. 481–489, Daniel S. 490–500) in einer gewissen Spannung (S. 374–434), was aber nicht den hohen Wert der allgemeinen Einleitung in die Probleme des israelitischen Prophetentums mindert. Statt „Die allgemeine Charakteristik der Propheten" wäre als Überschrift vielleicht „Das israelitische Prophetentum" besser gewesen, weil hier solche Fragen wie Prophetismus und prophetische Bücher, die ältesten Spuren des israelitischen Prophetentums, die Theologie der Prophetenbücher besprochen werden.

Nun sei noch einige Aufmerksamkeit der Theologie der prophetischen Bücher gewidmet. Es wird von einer Theologie des prophetischen Wortes ausgegangen und darauf das eigentliche Ziel dieses Wortes heilsgeschichtlich untersucht. Vom allgemeinen Verständnis des prophetischen Wortes als Gotteswort schlägt Vf. die Brücke zu einer „prophetischen Ethik". Es wird vor allem das herausgestellt, was für das prophetische Wort Bedeutung hat. Daher wird noch weiter gefragt nach der prophetischen Lehre über Sünde und Gericht, die schließlich zur eschatologischen Sicht der Propheten führt.

Da der Vf. in der allgemeinen Einleitung zum israelitischen Prophetentum viele Fragen vorwegnimmt, die man allgemein bei den Einleitungen erörtert, versteht man die schon erwähnte Diskrepanz zwischen den Abschnitten, um so mehr, als die allgemeine Einführung gleichzeitig Probleme aufgreift, die auch die „kleinen Propheten" wenigstens z. T. angehen. Trotzdem konnte Stachowiak bei Dan die Menschensohnproblematik ausführlicher besprechen.

Man muß zugestehen, daß eigentlich nur Dr. Kubik die allgemeinen Richtlinien des Herausgebers ganz ernst genommen hat. Die Einleitung sollte zwar wissenschaftlich gestaltet sein, doch vor allem war sie für Theologiestudenten gedacht. Daher hebt sich dieser Teil von den anderen dadurch ab, daß hier zwar wissenschaftlich, aber kurz und sachlich das dargelegt wird, was für den Leser brauchbar ist. Deshalb versteht man es, wenn Vf. nicht auf alle wissenschaftlichen Streitfragen eingeht, obwohl er erkennen läßt, daß sie ihm bekannt sind. Wertvoll wäre es jedoch, wenn er auch dazu die neueste Literatur angezeigt hätte.

Der III. Hauptteil zerfällt in zwei Abschnitte

1. Die Psalmen, bearbeitet von S. Łach (549–630)
2. Die Weisheitsbücher, bearbeitet von S. Potocki (631–751).

Die Einleitung in die Psalmen ist eigentlich eine Monographie, was man übrigens auch von der allgemeinen Einführung in das israelitische Prophetentum sagen kann. Allein die Titel der Psalmen werden auf 11 S. behandelt. Allgemein kann man feststellen: Was heute über die Psalmen zu sagen ist, das behandelt Vf. positiv und kritisch.

Es fällt jedoch auf, daß der Vf. nicht über eine Theologie der Psalmen handelt, sondern die religiösen Auffassungen der Psalmisten unterbreiten will. Er schließt zwar eine Theologie der Psalmen nicht aus, meint jedoch, daß diese nur anhand einer Exegese der einzelnen Psalmen ausgearbeitet werden kann. Das kann schon der Fall sein, doch in einer Einleitung in den Psalter wird man eine allgemeine Theologie erwarten, nicht nur die Darlegung der religiösen Ansichten der einzelnen Psalmisten, die Vf. auf vier freilich sehr wichtige Probleme reduziert: 1. Gott Jahwe; 2. sein Verhältnis zur Welt und zum Menschen; 3. Freunde und Feinde der Psalmisten; 4. Hoffnungen für den Psalmisten und für Israel.

Weiter ist zu fragen, ob eine gleichsm metaphysische Aussageweise in einer „Theologie der Psalmen", die ich weiter für sinnvoll halte, den ersten Platz einnehmen kann oder doch eine soteriologisch-funktionelle Theologie Jahwes, die Vf. zwar gut und lehrreich entwickelt, aber doch erst im zweiten Teil dieser Erörterung. Nun hat der gleiche Autor in der Einleitung zum Pentateuch diese Frage meisterhaft entwickelt und Jahwe als dem Erlösergott die Priorität zugeschrieben. Wenn ich nicht der Aufteilung des Vf.s zustimmen kann, so befürworte ich doch die Ausarbeitung der einzelnen Paragraphen. Hier hat Vf. eine gute Arbeit geleistet.

Die Einleitung in die Weisheitsbücher kann man kaum beanstanden. Vf. hat alles berücksichtigt, was in eine moderne Einleitung in diese Bücher gehört.

Nur zwei Hinweise: Die Monographie über die Torheit im Buch der Weisheit von E. Desečar, die Vf. leider nicht kennt hat bewiesen, daß die „Torheit" als Gegenstück zur Weisheit auch personifiziert steht. Weiter findet man nichts über das Problem Gnosis und Sophia. Es kann schon sein, daß R. Bultmann und S. Schulz zu unrecht die Weisheitsliteratur von der Gnosis her erklären wollten; aber darauf hätte man eingehen müssen.

So stellt sich die erste streng wissenschaftliche polnische Einleitung in das AT als eine große Leistung dar. Zwar besagt die Zahl der Seiten noch nichts. Wenn man jedoch berücksichtigt, daß mehr als ein Drittel im Kleindruck steht, so übertrifft sie die Einleitung von Eissfeldt. Es ist verständlich, daß die polnische Einleitung über die von Eissfeldt und Fohrer behandelten Fragen hinausgeht. Außerdem war der Verlag so großzügig, daß er nicht nur neueste Literaturangaben annahm, sondern auch wichtige Textumgestaltungen noch in der zweiten Korrektur zuließ.

Prof. Łach dachte anfangs an ein Hilfsmittel für Seminaristen. Daraus ist jedoch eine streng wissenschaftliche Einleitung ins AT geworden, die erste polnische wissenschaftliche Einleitung ins AT, die der polnische Leser bestimmt gut aufnehmen wird.

Lublin Hugolinus Langkammer OFM

Bühlmann, Walter / **Scherer,** Karl: **Stilfiguren der Bibel.** Ein kleines Nachschlagewerk. Mit einem Anhang von Otto Rickenbacher: Einige Beispiele stilistischer Analyse alttestamentlicher Texte. – (Fribourg): Schweizerisches Katholisches Bibelwerk (1973). 113 S. (Biblische Beiträge, NF 10) br. DM 12.90

Der stärker literaturwissenschaftlich orientierte Ansatz der neueren Exegese hat neben anderem auch wieder die Bedeutung der sprachlichen Gestaltung biblischer Texte für ihr genuines Verstehen erkannt. So ist dieses auf Anregung von O. Keel (Fribourg) entstandene kleine Nachschlagewerk sehr zu begrüßen. Seine Verfasser, die sich auf die umfangreichen Arbeiten von E. W. Bullinger, E. König, L. Häfeli, L. Alonso-Schökel stützen, haben es sich zum Ziel gesetzt, „jedem, der sich mit den stilistischen Ausdrucksmöglichkeiten der biblischen Sprache vertraut machen möchte, als erste Orientierung zu dienen ... Die bibliographischen Angaben sollen ermöglichen, über das bloße Identifizieren der einzelnen Figuren zu deren Ausdrucksgehalt und tieferer Bedeutung vorzustoßen, auf die ... im großen und ganzen nicht eingegangen werden kann" (12). Die Zusammenstellung der einzelnen Figuren, deren Benennung und Eigenart jeweils kurz erklärt und dann mit einigen Beispielen (AT, NT, bisweilen auch Texte der altorientalischen, ägyptischen, griechischen und lateinischen Literatur) illustriert wird, folgt der Einteilung: Figuren der Wiederholung (15–42), der Wort- und Satzstellung (43–50), der Abkürzung (51–56), der Häufung (57–62), Tropen (63–82), Figuren der Umschreibung (95–102), Verschleierung und Entschleierung (83–94). In einem Anhang gibt O. Rickenbacher „einige Beispiele stilistischer Analyse alttestamentlicher Texte": Gen 4,23–24; Jes 9,1–5; Ps 27.

Das kleine Lexikon, das das bisher von der Exegese erarbeitete Material gut zusammenträgt und übersichtlich darstellt, bietet nicht nur dem Studenten, sondern auch dem Fachmann ein empfehlenswertes Instrumentarium für die Arbeit am Text. Einige Stilfiguren sind freilich etwas zu einfach vorgestellt. Bei „Anastrophe" (Inversion) wären z. B. unbedingt die syntaktischen Beobachtungen, die W. Richter in seinen Arbeiten zu diesem Phänomen gemacht hat, zu berücksichtigen. Zu „Aufzählung" (58) hat N. Lohfink viel Material für die Verwendung dieser „Figur" im Dtn erarbeitet, das beigezogen werden müßte. Das Phänomen „Hypostase" (71) hätte ebenfalls eine differenziertere Darstellung verdient. Diese drei Beispiele machen aber die grundsätzliche Grenze des Bändchens deutlich: Es bietet nur (das war freilich die bewußte Zielsetzung!) Definitionen und Beispiele. Exegetisch eigentlich entscheidend und interessant wären die Fragen nach der Funktion solcher Stilfiguren und nach ihrer spezifischen Verwendung in unterschiedlichen Epochen der biblischen Literaturgeschichte. Das Lexikon läuft wegen seiner Beschränkung Gefahr, stilistische Phänomene als „bloß" formale Ornamente zu betrachten. (Leider machen die Beispielanalysen von O. Rickenbacher diesen Eindruck.) Diesem Mißverständnis hätten einige grundlegende methodische Erwägungen, wie sie etwa von der Pragmalinguistik angestellt werden, leicht wehren können. Darüber hinaus wäre von Bedeutung, die spezifisch semitischen Figuren gegenüber etwa griechischen Figuren abzuheben.

Schließlich wird man für manche Stilfiguren sicher sachlich bessere und didaktisch geeignetere Textbeispiele finden können (z. B. für Stichwortkomposition: Jes 1; für Inclusio/Rahmung: Ex 6,6–8; für konzentrische Struktur: Dtn 5,12–15); einige Beispiele sind zweifelhaft (z. B. Ex 13,20–22; Gen 15,17 für „Ideogramm"; Dtn 32,8 MT für „Euphemismus"). Trotz dieser Einschränkungen: Das kleine Lexikon ist ein wertvolles Hilfsmittel für die konkrete Arbeit an biblischen Texten.

Münster Erich Zenger

de Vaux, Roland: **Histoire ancienne d'Israël II.** La période des Juges. – Paris: Librairie Lecoffre J. Gabalda 1973. 159 S. (Etudes Bibliques) br.

Erstaunlich rasch folgte auf den ersten Band von de Vaux' „Histoire ancienne d'Israël", die die Themen Patriarchenzeit, Exodus und Landnahme behandelte (vgl. ThR 70, 1974, 16–18), ein zweiter Band, der allerdings an Textumfang nur etwa ein Sechstel des ersten Bandes darstellt. Die Erklärung für diese Diskrepanz gibt das Totenkreuz hinter dem Namen des Verfassers. Nach dessen Plan sollte der zweite Band die Zeit bis zum babylonischen Exil behandeln, während ein dritter Band der exilischen und nachexilischen Zeit bis Alexander d. Gr. vorbehalten war. Für den ersten Teil des zweiten Bandes, die Richterzeit, fand sich im Nachlaß de V.' ein teils mit Maschine, teils von Hand geschriebenes Manuskript. Aber selbst hier bricht leider die Behandlung der sog. „großen Richter" brüsk bei Jiftach ab, es fehlt der Abschnitt über Simson. Durch die mit großer Mühe verbundene Edition des Nachlasses, die vor allem das Werk von F. Langlamet ist, haben die Dominikaner von St.-Etienne dem ihnen zu früh entrissenen Mitbruder ein Denkmal der Pietät gesetzt, für das die Fachwelt ihnen zu tiefem Dank verpflichtet ist.

Obwohl de. V. nicht mehr selber eine letzte Hand an das Ms. anlegen konnte, bietet sich dem Leser eine vorbildlich durchgearbeitete und durch den Druck geführte Darstellung an. Eine eigentliche Unstimmigkeit konnte ich nur in der Gideon-Jerubbaal-Frage feststellen. Während der Vf. 84f die Unterscheidung von Gideon und Jerubbaal nur als Möglichkeit erwähnt, tritt er 109 („je pense maintenant") nachdrücklich für die Annahme zweier Traditionen ein.

Das Werk de V.' ist die einzige Monographie über die Richterzeit, die in der neueren Forschung überhaupt geschrieben wurde. Wohl existieren zahlreiche Arbeiten über Einzelthemen wie Entstehung und Komposition des Richterbuches, Amphiktyonie, das Amt des Richters u. a. Aber eine Gesamtdarstellung des komplizierten Stoffes fehlte bis jetzt, wenn man von den entsprechenden Kapiteln in den bekannten Werken über die Geschichte Israels absieht. Von daher kommt der vorliegenden Arbeit eine singuläre Bedeutung zu.

Das Buch umfaßt fünf Teile: I. Die biblischen Quellen: Das Buch der Richter; II. Die zwölf Stämme Israels. Die These der „israelitischen Amphiktyonie"; III. Das „System der zwölf Stämme Israels"; IV. Die Richter Israels. V. Das Leben der Stämme.

I. Für einen Archäologen vom Format de V.' müßte es verlockend gewesen sein, aufgrund des archäologischen Materials ein Gemälde der Richterzeit zu malen. Wenn bei der Entscheidung von Einzelfragen, vor allem bei der Datierung von Ereignissen, auch immer wieder das Zeugnis der Archäologie befragt wird, so ist für de V. die maßgebliche Quelle für die Richterzeit doch das biblische Buch der Richter. Was die Komposition des Buches angeht, so wird W. Richter das Verdienst zugesprochen, sowohl die ältere Hexateuchhypothese wie Noths These von der Kombination von Heldengeschichten und einer Richterliste durch den Deuteronomisten überzeugend widerlegt zu haben. Dennoch hat nach de V. die Literarkritik des Buches noch keine allseits befriedigende Lösung gefunden. Als gesichert kann gelten, daß die zunächst mündlich überlieferten Rettergeschichten in der frühen Königszeit zu einem Retterbuch vereinigt wurden, das die Geschichten über Ehud, Barak und Debora, Gideon und Abimelek, wahrscheinlich auch Jiftach enthielt und vielleicht auch schon eine religiöse Deutung dieser Erzählungen gab. Dieses Retterbuch wurde von deuteronomistischen Redaktoren mit einer Richterliste vereinigt, wobei Jiftach als Bindeglied fungierte. Die Deuteronomisten fügten auch die Othniel-Episode an, so daß das deuteronomistische Richterbuch den Block 2,6 bis 16,31 umfaßte. In exilischer oder nachexilischer Zeit wurden die Überlieferungen beigefügt, die den deuteronomistischen Redaktoren unbekannt oder unsympathisch gewesen waren: die erste Einleitung (1,1–2,5) sowie die Überlieferung über Dan (Kap. 18f) und Benjamin (Kap. 19–21).

II. Radikal wird von de V. die seit Alt und Noth klassisch gewordene, in neuerer Zeit aber schon mehrfach angefochtene These von der israelitischen Amphiktyonie abgelehnt. Im Gegenteil – so de V. – fehlen dem israelitischen Stämmeverband sämtliche Charakteristiken der griechischen und italischen Amphiktyonien. Vielmehr hat die altsemitische Welt alle nur erdenkbaren politischen und religiösen Gebilde hervorgebracht, ausgenommen einzig eine Amphiktyonie. Die als Ausdruck der Fülle weitverbreitete Zwölfzahl ist für die Amphiktyonie nicht typisch, findet andererseits in der semitischen Welt und in der Bibel bessere Parallelen als in Griechenland und Italien. Der Bundesschluß von Sichem ist keine allen Stämmen gemeinsame Erinnerung und kann somit nicht als amphiktyonischer Pakt angesehen werden. Ein wesentliches Element der Amphiktyonie ist das zentrale Heiligtum, und gerade dieses fehlte im Israel der Richterzeit. Ein mit der Lade von Sichem über Bethel und Gilgal nach Silo wanderndes Zentralheiligtum ist eine historische Fiktion. Sichem war nie Sitz der Lade (Jos 8,33 ist ein nachdeuteronomistischer Zusatz) und auch nie Zentralheiligtum der Stämme, sondern lediglich der Nordstämme; auch Bet-El war nie Lade- und Zentralheiligtum (Ri 20,27b–28a, wo die Lade in Bet-El erwähnt wird, ist späterer Zusatz); was das Heiligtum von Gilgal angeht, so beherbergte es zwar vorübergehend die Lade, war aber nie Zentralheiligtum; es spielt denn auch im Richterbuch nicht die geringste Rolle. Ähnliches gilt von Silo: zwar beherbergte es gegen Ende der Richterzeit die Lade; nichts deutet jedoch darauf hin, daß es amphiktyonisches Heiligtum war. Eher könnte dies für Mizpa behauptet werden. Was im Richterbuch in die Augen springt, ist nicht die Einheit, sondern die Vielfalt von Heiligtümern.

Auch der Vergleich der biblischen nᵉśi'īm mit den griechischen Hieremnones ist abwegig. Der nāśi' war ein weltlicher und nicht religiöser Führer, vergleichbar etwa mit einem arabischen Stammesscheich. Ebenso geht die Annahme, die sog. „kleinen Richter" hätten in gesamtisraelitischer Funktion ein amphiktyonisches Recht verkündet, zu weit. Schließlich weiß das Richterbuch nichts von einer amphiktyonischen Aktion der Stämme. De V. beschließt dieses Kapitel mit der Feststellung: „Die Anwendung des Wortes Amphiktyonie auf Israel stiftet bloß Verwirrung und vermittelt eine falsche Vorstellung vom Verhältnis der Stämme zueinander. Sie muß aufgegeben werden" (36).

III. Nach Absage an die Amphiktyonie-These entwickelt de V. seine eigenen Vorstellungen vom „System der zwölf Stämme". Er weist zunächst auf die Fragwürdigkeit dieser Sprechweise hin, da die Bibel uns nicht ein, sondern drei verschiedene Systeme vermittle: das genealogische System (Gen 29f 35; 49; Dtn 33); das Stämmesystem, das sich ausschließlich im Buch Num findet und worin Levi nicht mitgezählt, die Zwölfzahl indes durch die Unterteilung von Josef in Efraim und Manasse wieder gewonnen wird; schließlich das territoriale System (Jos 13–19; Num 34; Ez 48). De V. sieht im Jos 13–19 das älteste Zeugnis eines Zwölfstämmesystems, das er in die Zeit Davids datiert. Jedoch werden nur von sechs Stämmen genaue Grenzbeschreibungen gegeben: Efraim, Manasse, Benjamin, Sebulon, Ascher und Naftali. Es sind die gleichen Stämme, die in der Gideon-Geschichte und im Deboralied in Erscheinung treten. Wir haben somit einen vordavidischen Verband von sechs nord- und mittelpalästinischen Stämmen vor uns. Das Stämmesystem von Num, obwohl literarisch gesehen das jüngste, steht in der gleichen Tradition wie Jos 13–19 und reicht somit auch in die Zeit Davids zurück (51).

Da Jos 13–19 die zur Zeit Davids herrschenden Verhältnisse wiedergibt, muß das System der zwölf Stämme am Ende der Richterzeit ins Leben getreten sein. Auch das genealogische System ist nicht älter, da Juda unter den Eponymen bereits einen bevorzugten Platz einnimmt und Levi, obwohl noch als politische Größe vorgestellt, doch bereits unter die Stämme zerstreut gesehen wird. Die beiden Systeme sind somit altersmäßig nicht verschieden, sondern gehen lediglich von verschiedenen Prinzipien aus und bestätigen sich gegenseitig als Zeugnis einer Institution, die nie wirklich funktioniert hat (54f). Wie de. V. in diesem Zusammenhang auch bemerkt, hat es nie einen Stamm Josef gegeben und sind die Stämme Efraim und Manasse nicht als Teilung eines früheren Stammes Josef anzusehen. Vielmehr begann man sie von der Zeit Davids an unter dem Begriff „Haus Josef" zusammenzufassen, wie man in dieser Zeit auch vom Haus Juda sprach.

De V. gibt dann eine Skizze, wie man sich die Vorgeschichte und Bildung des Zwölfstämmeverbandes vorzustellen habe, wobei er die Gedanken wieder aufnimmt, die er bereits im ersten Band im Zusammenhang mit der Landnahme vortrug. Die Verteilung der zwölf Stämme auf vier verschiedene Mütter hat sicher ein fundamentum in re. Die Anfänge Israels liegen in den Einwanderungen von Halbnomaden zu Beginn des 2. Jt.; vielleicht siedelten sich dabei schon Ascher und Naftali im Norden und Gad in Transjordanien an. Daß auch Dan als Mägdestamm gilt, hängt mit seiner späten Eingliederung in Israel zusammen. Keiner dieser Stämme hielt sich in Ägypten auf, so wenig wie Sebulon und Issachar, die durch die Abdrängung von Simeon und Levi nach dem Süden isoliert wurden. In jene Wanderung waren auch noch andere „jakobitische" Gruppen einbezogen, vielleicht Ruben und ein Kern von Juda. Eine andere Stämmegruppe aber berief sich auf einen Stammvater Israel. Ist Jakob der Eponym der Leastämme, so Israel jener der Rachelstämme Josef und Benjamin. Zum Aufenthalt

in Ägypten und zum Vorgang der Landnahme faßt de V. das im ersten Band Dargestellte zusammen (vgl. ThR 70, 1974, 17f). Die unter der Führung Josuas Mittelpalästina besetzenden Rachelstämme übertrugen die Jahwereligion, mit der sie in Kadesch schon die Südstämme bekannt gemacht hatten, auf die Nordstämme (Landtag von Sichem). Eine Gruppierung von zehn Stämmen tritt uns erstmals im Deboralied entgegen: sechs Stämme, die am Kampf teilnahmen – es sind jene der Gideongeschichte –, und vier, die fern blieben (d. h. dem Verband erst in voto angehörten). Das ist jenes „Israel", mit dem David Juda verbinden wird (60–65). Die Darstellung des Vf. hat inzwischen durch Helga Weippert, Das geographische System der Stämme Israels (VT 23, 1973, 76–89) eine treffliche Ergänzung erfahren.

IV. Das vierte große Kapitel ist dem Begriff des Richters gewidmet. Aufgrund der Belege, die einzelne Stellen des AT, vor allem aber der Gebrauch der Wurzel špṭ im Phönizisch/Punischen, in Ugarit und in Mari uns in die Hand geben, hält de V. den Sinn von „regieren" für erwiesen, ja er betrachtet diesen Sinn sogar als die Grundbedeutung der Wurzel. Da dem Regenten auch richterliche Funktionen zufielen, leitete sich von „regieren" die Bedeutung „richten" ab. Nun weist de V. darauf hin, daß die Angaben der Richterliste sich mit dem Gebiet der sechs Stämme decken, die sich in Jos 13–19, im Deboralied und in der Gideongeschichte als der nord/mittelpalästinische Kern des späteren Zwölfstämmeverbandes abgezeichnet haben. Das war jenes Israel, über das die „Richter" herrschten. Die präzisen Angaben der Richterliste sind für de V. ein Beweis, daß wir es mit historischen Angaben zu tun haben, und auch die chronologische Sukzession hat nach ihm nicht als künstlich zu gelten, auch wenn sie nicht vollständig zu sein braucht. Beim Vergleich der Richterliste mit der Liste der Könige von Edom (Gen 36,31–39) wird allerdings verschwiegen, daß in der Richterliste das Grab immer, in der edomitischen Königsliste nie genannt wird (74). In der Analogie zu einem Mari-Text (Kupper 59) sieht de V. aber auch in einzelnen (nicht allen) großen Richtern wirkliche Richter: in Zeiten der Not einigten sich mehrere Stämme auf einen gemeinsamen Führer, einen „Richter"; war die Zeit vorbei, so kehrten sie zu ihrer früheren Autonomie unter ihren Stammes-Richtern zurück (67–83).

V. Der fünfte Teil des Buches ist dem Leben der Stämme gewidmet: Wanderung einzelner Stämme (die mosaische Abstammung der Priesterschaft von Dan wird zu recht als unhistorisch abgelehnt), Beziehung zu den Kanaanäern (kriegerische und friedliche), Kämpfe gegen die Nachbarvölker; es fehlt das noch geplante Kapitel über interne Stammesrivalitäten, die in Ri 19–21 ihren Niederschlag gefunden haben. Schauplatz des Stämmelebens ist Mittel- und Nordpalästina, nicht auch der Süden des Landes; der judäische Richter Othniel gehört nicht eigentlich in die Richterzeit, sondern in die Zeit der Einwanderung (115).

Vermutlich hatte de V. auch noch ein Gesamtbild der Richterzeit geplant, das neben einem Aufriß der Religion wohl auch das hier schmerzlich vermißte Portrait der materiellen Kultur, wie sie sich uns aufgrund der Ausgrabungen darbietet, eingeschlossen hätte. Als Ganzes liest sich das Buch spannend von einem Ende zum anderen und muß als große Leistung bezeichnet werden.

Tübingen Herbert Haag

Schließke, Werner: **Gottessöhne und Gottessohn im Alten Testament.** Phasen der Entmythisierung im Alten Testament. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer (1973). VIII, 204 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 5. Folge, Heft 17) kart. DM 39.–

Die klassische Frage nach der Eigenart des Jahweglaubens läßt sich einer Antwort nur näher bringen, wenn es der Forschung gelingt, das Selbstverständnis des Jahweglaubens in seiner Begegnung mit den religiösen Konzeptionen seiner Umwelt immer differenzierter darzustellen. Einen wichtigen Beitrag dazu leistet die vorliegende Studie, die zwar keine wesentlich neuen Forschungsergebnisse beibringt, aber viel Material, das bisher nur verstreut greifbar war, verständig zusammenträgt und sehr übersichtlich (wenn auch bisweilen zu sehr vereinfachend!) darstellt.

Dem Buch, das die überarbeitete Fassung einer unter Leitung von H. W. Wolff entstandenen Heidelberger Dissertation ist, geht es um die „Frage der Verarbeitung mythischer Stoffe im Alten Testament. Die Aufmerksamkeit ... richtet sich also nicht auf die Herkunft, die ursprünglichen Gestalten und Gehalte des Mythos, sondern auf die Art und Weise der Weitergabe und Interpretation solcher Einflüsse der Umwelt. Die genaue Beobachtung des Umgangs Israels mit dem Mythos müßte dann auch einiges zur Klärung der Frage beitragen, welche Rolle der Mythos wirklich zur Zeit des alten Israel gespielt hat" (10). Sch. versteht Mythos im umfassenden religionsgeschichtlichen Sinn als „alles umgreifende Lebensanschauung" (188), als „gelebte Realität, von der geglaubt wird, sie sei in Urzeiten geschehen und beeinflusse die Welt und die Schicksale der Menschen fortwährend", zumal der Mythos „eine geheime Entsprechung oder Harmonie zwischen Göttern und Menschen, Göttern und Natur, Mensch und Natur" (6) voraussetzt. Da der Jahweglaube einerseits einen gleichen Totalitätsanspruch stellte, andererseits aber gerade von seinem Ursprung her geradezu amythisch (wenn nicht sogar antimythisch!) war, mußte der Jahweglaube sich mit dem Mythos, der das Leben Kanaans, Ägyptens und Mesopotamiens bestimmte, auseinandersetzen.

Die Phasen dieser Auseinandersetzung, die von der scharfen Polemik bis zur positiven Integration reicht, zeichnet das Buch am mythischen Vorstellungskomplex der Gottessohnschaft nach, wobei sich die Gliederung der behandelten Texte von den jeweiligen Überlieferungszusamhenhängen her nahelegt. Der erste Teil „Die himmlischen Gottessöhne" (15–78) untersucht Gen 6,1–4; Ps 82; 29; 89,2–19; Ijob 1f; Dtn 32; Dan 3,23, also Texte, in denen sich der Jahweglaube mit dem polytheistischen Modell vom Vater der Götter und seinen himmlischen Söhnen auseinandersetzt. Im zweiten Teil „Der König als Gottessohn" (78–116) wird an Ps 2,7; 110; 89,27f; 2 Sam 7,4 der Versuch des alttestamentlichen Israel dargestellt, das Jerusalemer Königtum mit Hilfe der altorientalischen Vorstellungen vom sakralen Königtum so in den Jahweglauben zu integrieren, daß keine „Glaubenssubstanz" verloren ging. Der dritte Teil „Gottesehe und Gottessöhne" (116–172) bespricht jene Texte, in denen das Modell der Gottesehe auf das Verhältnis Jahwe – Israel übertragen und von Vater Jahwe als dem Gatten des Landes oder Israels und dem Vater Israels die Rede ist (Hos 2; 3; Jer 2; 3; 30–31 Ez 16; 23; Jes 50,1–3; 54,1–10. 43,1–7; 62,1–5; 60,4–7; 63,7–64,11; Ex 4,22ff; Dtn 14,1–2; Mal 2,10; Dtn 32.6.18). Die im vierten Teil „Weisheitliche Einflüsse" (172–183) behandelten Texte „gehören nicht mehr in den Umkreis des Prozesses der Entmythisierung. Sie werden darum nur anhangweise behandelt, um den gesamten Begriffskomplex der Gottessohnschaft zur Sprache zu bringen" (172f Anm. 1).

Das allgemeine Ergebnis der Untersuchung ist gut und detailliert begründet: „Israel nahm also die Herausforderung des Mythos an und reagierte in der Weise, daß es den Mythos als alles umgreifende Lebensanschauung abstieß. Doch zugleich nahm Israel so viel mythisches Gut auf, daß es seine Daseinsbestimmung von Jahwes Heilstaten her neu und konkreter wiedergeben konnte" (188). Die Schwierigkeiten einer so weit gespannten Arbeit liegen aber klar zu Tage. Die Diskussion so vieler Einzeltexte und das weite Feld der religionsgeschichtlichen Forschung kann dabei kaum mit jener Gründlichkeit und Differenziertheit bewältigt werden, wie man es sich wünschte. So würde eine wirkliche Analyse (!) der Texte den Prozeß der Entmythisierung und Remythisierung (dieses Phänomen läßt Sch. völlig aus dem Blick!) viel deutlicher werden lassen, wenn Texte wie z. B. Ez 16; 23 nicht so global behandelt würden (148–151). Bei anderen Texten könnte man nicht nur eine andere literaturgeschichtliche Einordnung, sondern auch eine andere theologische Stoßrichtung vermuten. Gen 6,1–4 könnte z. B. als Text der jehowistischen Geschichtsdarstellung eine Polemik gegen den Hieros Gamos sein. Ob man Ps 82 als Einheit betrachten kann, ist doch sehr fraglich,; der Personenwechsel in Ps 82,5 spricht eher dafür, V 5 als (nach)exilische Nachinterpretation im Stil der Götzenpolemik Jes 44,13–18 zu betrachten. Noch problematischer ist es, hinter Ps 82 das mythische Motiv der Empörung eines Gottes gegen den obersten Gott zu sehen (36); ebenso wenig dürfte der Ruf: קוּמָה (Ps 82,8) eine Theophanie andeuten. Der Psalm ist nach dem z. B. auch in 2 Krt V, 10–13 belegten Pattern der himmlischen Thronszene gestaltet und zeichnet die „Götter", gegen die er polemisiert, mit Funktionen, wie sie vor allem im assyrischen und babylonischen Raum einzelnen Gottheiten zugeschrieben werden. So könnte man sich als Sitz im Leben des Psalms die politische und militärische Auseinandersetzung mit der assyrischen Großmacht vorstellen, die von dieser selbst als Machtprobe der eigenen Götter angesehen wird (vgl. 2 Kön 18,28–35): In Ps 82 beurteilt der Jahweglaube die Gottheit der assyrischen Götter an ihren assyrischen Verehrern und bestreitet ihre Gottheit, weil sie die Götter von Rechtsbrechern und Imperialisten sind; der Psalm verkündet deshalb den Tod dieser Götter.

Eine mehr ins einzelne gehende Analyse hätte vielleicht auch für die Beantwortung der zentralen Frage, die hinter der Studie steckt, mehr beibringen können: Woher nahm der Jahweglaube die Kraft zu diesem Prozeß der Entmythisierung? Der Rekurs auf „Bundesgeschichte" und „Erwählung", der dafür mehrmals gemacht wird, wird kaum aus den Texten selbst (!) gewonnen. Er ist aber auch deshalb problematisch, weil Bund und Erwählung erst Theologumena der deuteronomischen Epoche sind, also aus einer Zeit stammen, in der die größte Macht des Mythos schon gebrochen war.

Schließlich soll angemerkt werden, daß die beigezogene Literatur – auch wenn man keineswegs dem „Literaturfetischismus" verfallen ist – teilweise sehr fragmentarisch ist (dabei fällt das Fehlen katholischer Arbeiten besonders auf).

Zumindest hätten es Monographien zu den von Sch. viel kürzer besprochenen Texten verdient, beachtet zu werden (z. B. H.-W. Jüngling,

Der Tod der Götter. Eine Untersuchung zu Psalm 82, SBS 38, Stuttgart 1969; E. Lipiński, Le poème royal du Psaume LXXXIX 1–5. 20–38 [Cahiers de la Revue Biblique 6], Paris 1967).

Münster Erich Zenger

Mayer, Bernhard: **Unter Gottes Heilsratschluß.** Prädestinationsaussagen bei Paulus. – Würzburg: Echter (1974). 369 S. (Forschung zur Bibel, Bd 15) br. DM 34.–

Unter dem Titel „Unter Gottes Heilsratschluß" legt B. Mayer seine bei R. Schnackenburg eingereichte und etwas erweiterte Dissertation vor, die sich mit den Prädestinationsaussagen in den echten paulinischen Briefen (Röm, 1.2 Kor, Gal, Phil, 1 Thess, Phm) beschäftigt. Sein Ziel ist es, durch möglichst genaue Exegese im Rahmen des Kontextes den prädestinatianischen Aussagen des Apostels umfassend nachzugehen und ihren theologischen Inhalt darzulegen.

Nach einem umfangreichen geschichtlichen Überblick (11–56) über die Exegese der Väterzeit, der Theologen von Augustinus bis Calvin, der neueren Exegese bis zur Gegenwart und der gegenwärtigen Exegese untersucht Vf. im 1. Kap. (57–69) 1 Thess 5,9–10; im 2. Kap. (70–86) Phil 2,12–13 (hier besonders zu beachten die Erklärung von ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας); im 3. Kap. (87–108) 1 Kor 2,6–10a; im 4. Kap. (109–135) 1 Kor 1,18; 2 Kor 4,3; 2 Kor 2,15; im 5. Kap. (136–166) Röm 8,28–30. Den breitesten Raum seiner Darlegung nimmt das 6. Kap. ein (167–313), das sich mit den so wichtigen und schwierigen Kapiteln 9–11 des Römerbriefes befaßt. In diese Ausführungen sind noch zwei Exkurse eingefügt („Gottes souveränes Handeln im AT und kritische Wertung der Exegese von Röm 9,18" [195–197]; „Christoph Plags These von den zwei Heilswegen Israels in Röm 9–11" [292–300]), die leider im Inhaltsverzeichnis nicht ausdrücklich erwähnt werden. Ist man dem Vf. schon dankbar, daß er am Schluß seiner einzelnen Kapitel und Unterabschnitte eine Zusammenfassung seiner Exegese der verschiedenen Stellen gibt, so ganz besonders für Kapitel 7 (314–321), wo er die gesamten Ergebnisse seiner Untersuchung kurz zusammenfaßt. Er kommt dabei zu folgendem Resultat: 1. Die Texte von 1 Kor 1,18; 2 Kor 2,15; 4,3 sind für die Frage der Prädestination bei Paulus unergiebig. Die Kapitel Röm 9–11 liefern wichtige Ergebnisse für das Verstehen des prädestinatianischen Wirkens Gottes am atl Heilsvolk Israel. 3. Die Texte 1 Thess 5,9–10; Phil 2,12–13; 1 Kor 2,6–10; Röm 8,28–30 sind wichtig für das Verständnis des Apostels von göttlicher Vorherbestimmung im Rahmen der christlichen Gemeinde. Im letzten Abschnitt dieses Kapitels (321–327) weist Vf. auf die Bedeutung der paulinischen Prädestinationsaussage für die theologische Reflexion der Gegenwart hin, wo er mit Nachdruck hervorhebt, daß die Nöte und Bedrängnisse der einzelnen Gemeinden stets der Anlaß für den Apostel waren „mit Hilfe des Glaubens an die göttliche Prädestination eine Antwort zu geben" (326). Ein sehr ausführliches Literaturverzeichnis (328–353), ein Verzeichnis der Abkürzungen (354–358) und ein Schriftstellenregister in Auswahl (359–369) schließen die Arbeit ab.

Auf zwei Druckfehler sei hingewiesen: S. 148: statt „erwachsenden" muß es heißen „des erwachenden Bewußtseins". S. 248 fehlt ein „für": „nun für seine Überzeugung". Unklar ist mir, warum S. 224 der letzte Absatz noch zu § 41 gezogen wird, da doch § 42 mit Röm 9,30 beginnt.

Vf. hat in einer sehr eingehenden und genauen Exegese der einzelnen Stellen, besonders aber in der fortlaufenden Erklärung von Röm 9–11, den paulinischen Text sorgfältig abgehört und den Inhalt und Sinn der Texte herausgearbeitet. Dabei achtet er stets und mit Sorgfalt auf den Kontext. Er konfrontiert seine Exegese mit den Übersetzungs- und Erklärungsmöglichkeiten anderer Autoren, begründet hinreichend seine Entscheidung, gestützt auf wichtige Gründe, wie Wortwahl bei Paulus und Kontext, und legt seine Erklärung klar und in leichtverständlicher Sprache vor. Sympathisch wird man die vorsichtige Formulierung seiner Ansichten finden, selbst wenn man die Akzente öfter anders setzen wird. Vf. weist zudem an verschiedenen Stellen darauf hin, wie schwierig es oft ist, mit Sicherheit den Sinn der paulinischen Aussagen zu treffen. Jedenfalls ist es ihm in trefflicher Weise gelungen, eine sorgfältige, von jeder theologischen Problemstellung losgelöste und lediglich eine den Gedanken der paulinischen Texte hingegebene Einzelerklärung zu geben. Auch der Systematiker wird diese wichtige Arbeit in Zukunft berücksichtigen müssen. Wir hoffen, daß Vf. die entsprechenden Texte der deuteropaulinischen Briefe ebenso sorgfältig untersuchen kann.

Würzburg Joseph Reuss

Gallus, Tibor: **Der Nachkomme der Frau in der altlutheranischen Schriftauslegung.** (Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese von Gen 3,15). Erster Band: „Der Nachkomme der Frau" (Gen 3,15) in der Schriftauslegung von Luther, Zwingli und Calvin. Zweiter Band: Von den Zeitgenossen Luthers bis zur Aufklärungszeit. – Klagenfurt: Carinthia 1964/1973.172/176 S. br.

Der Titel ist mißverständlich und wohl auch sachlich unzutreffend. Denn Calvin und Zwingli, deren Exegese von Gen 3,15 neben derjenigen von Luther selbst der Vf. in Bd. 1 seines Werkes darstellt, sind kaum als „Altlutheraner" zu bezeichnen. Das Gleiche gilt für eine Reihe der in Teil I des 2. Bandes angeführten Zeitgenossen Luthers, z. B. K. Pellikan, G. Witzel, H. Bullinger, S. Münster. Richtiger müßte im Titel also von der „altprotestantischen Schriftauslegung", wie P. Meinhold in seinem Vorwort (9) sagt, oder von der „älteren evangelischen Schriftauslegung" die Rede sein.

Den größten Teil des 1. Bandes (19–140) nimmt die Darstellung von Luthers Auslegung des „Weibessamens" (Gen 3,15) ein. Vf. unterscheidet dabei drei Phasen: In der ersten (1513–1521) folgt Luther der traditionellen Lesart der Vulgata „ipsa conteret caput tuum" und deutet die Stelle auf die Jungfrau Maria. Die zweite Phase (1521–1535) ist durch die Korrektur des „ipsa" in „ipse" nach dem hebräischen Urtext bestimmt. Mit der Genesis-Vorlesung läßt Vf. die dritte Periode der Lutherischen Auslegung von Gen 3,15 (1535–1546) beginnen. Sie bringt gegenüber der zweiten Phase vor allem zusätzliche vertiefende Aspekte in Luthers Christologie. In allen drei Perioden ist für Luther mit dem Samen des Weibes ausschließlich Christus gemeint.

Die vom Vf. angewandte Methode besteht darin, daß in den Anmerkungen jeweils die einschlägigen Luther-Texte ausführlich zitiert werden und in der Darstellung lediglich eine Paraphrase ebenderselben Texte gegeben wird. Über literarische, geschichtliche und theologische Zusammenhänge erfährt der Leser so gut wie nichts. Allerdings werden Auswertung und theologische Beurteilung des ausgebreiteten Stellenmaterials von P. Meinhold in dessen Vorwort (9) und vom Vf. selbst zunächst (13) für den zweiten Bd., dann (138) für ein späteres Werk angekündigt. Da der zweite Bd. etwas anderes bringt (s. u.), wird man wohl auf das letztere warten müssen. Es ist jedoch methodisch verfehlt, eine Darstellung alttestamentlicher Exegese Luthers zu geben, ohne zunächst auf deren hermeneutische Voraussetzungen und geschichtlichen Kontext einzugehen.

Dabei erwartet man in einem auslegungsgeschichtlichen Werk nicht unbedingt eine Konfrontation mit Fragen, die sich aus der modernen Exegese der betreffenden Texte ergeben. Doch wird durch programmatische und inhaltlich ganz unscharfe Feststellungen wie die, daß Gott durch die Heilige Schrift zu den Menschen früherer Jahrhunderte, als es noch keine geschichtliche Methode gegeben habe, nicht weniger spreche als zu den Menschen von heute (11), die hermeneutische Problematik des Unterschiedes von „alter" (vor-aufklärerischer) und „neuer" (historisch-kritischer) Auslegung verschleiert. Und zu was anderem als den Unmut des gutwilligen Lesers zu erregen dienen Bemerkungen wie: Die Heilige Schrift des Alten Testaments sei in der uns vorliegenden Form ein „Wagnis" Gottes, eine „graphische" Selbstentäußerung des göttlichen Wortes?

Aber auch die historisch-literarische Erklärung der Hermeneutik Luthers selbst ist gänzlich unzureichend: Was bei Luther traditionell ist und worin seine originelle Leistung besteht, wird nicht scharf herausgearbeitet. In dem ersten Kapitel der Arbeit, das überschrieben ist: „Luther, der Exeget", weiß Vf. über den patristischen, mittelalterlichen, vor allem spätmittelalterlichen und humanistischen Hintergrund von Luthers Auslegung nichts zu berichten. Statt dessen erfährt der Leser so erstaunliche Dinge wie: daß Luther der „Origenes des 16. Jahrhunderts" sei, und: „Wäre ihm statt der nominalistischen Geistesschulung jene der ‚philosophia perennis' des hl. Thomas von Aquin zuteil geworden, so wäre wahrscheinlich manches in seinem Leben anders gekommen, und wir könnten in ihm den ‚Augustin des 16. Jahrhunderts' sehen" (19).

Auf die Benutzung grundlegender, für die mittelalterliche Auslegungsgeschichte hilfreicher Werke, wie z. B. B. Smalley, The Study of the Bible in the Middle Ages (²1952) und H. de Lubac, Exégèse Médiévale (1959/64) hat der Vf. offenbar verzichtet. Dafür sind ältere Arbeiten, etwa G. W. Meyer, Geschichte der Schrifterklärung (1802/3), u. a. zitiert.

Im Rahmen einer ausführlichen Behandlung einer Stelle, die bei Luther so eminent christologischen Charakter hat wie Gen 3,15, würde man erwarten, daß in irgendeiner Form auf Luthers spezielle Christologie eingegangen, zu ihrer Entwicklung und ihrem theologiegeschichtlichen Ort etwas Erhellendes gesagt würde. Aber

sogar der berühmte Vergleich der Menschheit Christi mit dem Wurm, in dem die Angel der Gottheit verborgen ist, wird ohne Hinweis auf seine sehr lange und sehr interessante Geschichte zitiert, umständlich paraphrasiert und am Ende als typisch lutherische Auslegung hingestellt (131/32).

In einem Kapitel über Luther als Exegeten müßte wohl auch die besondere Problematik der Tatsache zur Sprache kommen, daß für den Reformator die ausschließlich christologische Deutung des Alten Testaments identisch ist mit dessen buchstäblichem Sinn. Ein Befassen und eine Auseinandersetzung mit H. Bornkamms Buch: Luther und das Alte Testament (1948), in dem diese Frage angeschnitten ist, hätte dem Vf. vermutlich eher weitergeholfen als die vage Vermutung, der berühmte Augustinische Spruch: „Novum (testamentum) in vetere latet, vetus in novo patet" werde Luther in seiner exegetischen Grundhaltung zum Alten Testament beeinflußt haben.

Weniger als dürftig sind die Kapitel über Zwinglis (145–153) und Calvins (157–168) Auslegung von Gen 3,15. Man wüßte bei Calvin etwa gerne, was die Genesis-Exegese und speziell die Exegese von Gen 3,15 für seine Theologie bedeutet, und umgekehrt: inwieweit seine theologischen Voraussetzungen für seine Schriftauslegung relevant geworden sind. Statt dessen erhält man auch hier wieder allgemein gehaltene Hinweise wie den, daß Calvins Schriftauslegung eine große Geschicklichkeit zeige, den Sinn der Heiligen Schrift zu erfassen, daß er mit Hilfe seiner umfangreichen Sprachkenntnisse in die historischen Beziehungen und den Geist des Schriftstellers tiefer einzudringen suche, soweit ihm das seine dogmatische Denkart erlaube (157).

Von besonderer Peinlichkeit sind die zahlreichen Fehlinformationen, wenn Vf. sich auf historisches Gebiet begibt. Durch gezielte Hinweise auf die genügend vorhandenen guten Biographien und den Verzicht, Ausflüge in ein ihm offenbar unbekanntes Gelände zu unternehmen, hätte er sich und dem Leser diese Peinlichkeiten ersparen können. Was soll denn in einem Abschnitt über Calvins alttestamentliche Exegese der Hinweis, daß der heilige Ignatius von Loyola das Collège Montaigne (sic!) in demselben Jahr betrat, in dem Calvin es verließ? Gemeint ist offenbar das Collège Montaigu, das aber bekanntlich nicht die einzige Ausbildungsstätte Calvins in Paris war (wie Gallus es darstellt). Nach Meinung von Gallus verfaßte Calvin als Professor der Theologie in Genf nach scholastischem Muster (nach welchem?) die Institutio (157). Luther soll mehr Griechisch als Hebräisch gekonnt haben (43/44). Das Gegenteil ist der Fall.

Der 2. Bd bringt nichts anderes als eine Textsammlung von Auslegungen zu Gen 3,15, angefangen von einigen Zeitgenossen Luthers bis etwa zum Ende des 18. Jahrhunderts. In den Anmerkungen oder im Anhang einer soliden auslegungs- und theologiegeschichtlichen Studie wären diese Texte zweifellos nützlich. So aber sieht sich der Rezensent zu einer Beurteilung genötigt, die sich ohne weiteres auch auf den 1. Bd und dessen Hauptteil über Luther ausdehnen läßt: Das Werk von Gallus ist nichts weiter als eine Materialsammlung, also die erste Vorstufe einer wissenschaftlichen Arbeit, nicht aber eine solche.

Würzburg Helmut Feld

Theologische Berichte III. Judentum und Kirche: Volk Gottes. Hrsg. von Clemens Thoma. – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1974). 208 S. (Theologische Berichte, hrsg. im Auftrag der Theologischen Hochschule Chur von Josef Pfammatter und der Theologischen Fakultät Luzern von Franz Furger) engl. br. sFr/DM 29.80

Der vorliegende Sonderband der „Theologischen Berichte" enthält die ausgearbeiteten Referate eines Luzerner Symposions vom September 1972, um dessen Zustandekommen sich insbesondere der Luzerner Bibelwissenschaftler und Judaist Clemens Thoma verdient gemacht hat. Veranstalter wie Hg. waren sich der Tatsache bewußt, daß nicht alle Aspekte des Themas zur Sprache kommen konnten; so fehlt etwa eine Darstellung des jüdischen Selbstverständnisses als Gottesvolk in der nachneutestamentlichen Zeit bis auf die Gegenwart. Der Leser begegnet daher dem Judentum vornehmlich als biblisch-frühjüdischer Größe, während eine Aktualisierung des christlichen Gottesvolk-Gedankens in Auseinandersetzung mit dem Judentum wohl auch mindestens ebenso das heutige Judentum mit im Auge haben müßte, um nicht die Gefahr anachronistischer Vergleiche heraufzubeschwören, und eine historische Skizze der innerjüdischen Entwicklungen während der dazwischenliegenden zwei Jahrtausende wäre nicht minder nützlich, handelt es sich ja schließlich um eine mit der Kirchengeschichte nicht nur parallel laufende, sondern oft genug – wenn auch selten glücklich – mit ihr verzahnte Geschichte. Gemessen an dem, was im Rahmen eines Symposions möglich ist, bietet der Sammelband aber gleichwohl eine Fülle von Informationen und Anregungen, hoffentlich auch zu weiterer Beschäftigung mit diesem Thema.

Sieht man von der Einführung, die ein Resumée enthält, einmal ab, so steht am Anfang ein umfangreicher programmatischer Beitrag von Johannes Oesterreicher mit dem Titel: „Unter dem Bogen des Einen Bundes – Das Volk Gottes: seine Zweigestalt und Einheit". Hier wird eine Art „biblische Theologie" vorgelegt, die später im Beitrag von A. Deissler noch einmal zum Zuge kommt. Ausgebend von einer rhetorisch allein schon eindrucksvollen Beschreibung der „Einzigartigkeit Israels" anhand atl. Texte führt der Autor zum NT hin. Das Besondere daran ist die ständige Bezugnahme auf die nachbiblische jüdische Tradition, der Aufweis der Kontinuität im jüdischen Erwählungsglauben und Bundesdenken, wobei man vor allem auf den Gnadencharakter der Erwählungsverpflichtung verwiesen wird, um einem geläufigen christlichen Klischee – vom Gesetz als einer Last – endlich dem jüdischen Selbstverständnis gemäß den Abschied zu geben. Oesterreicher kennzeichnet die Erwählung im Einklang mit der späteren jüdischen Tradition als Geschenk und Auftrag zugleich, und zwar im Blick auf die Welt erteilt und somit „auf Weltzeit". Das heißt, der „Bund" bleibt in Gottes Treue und Absicht unkündbar, verpflichtend, wenn auch die Verwirklichung infolge der Sündhaftigkeit der Erwählten mangelhaft und somit als stets zukünftige Aufgabe bleibt. Auf dieser Basis wird nun auch das NT behandelt, das noch keine Substitutionstheorie kennt, sondern nach wie vor nur von einem Volk Gottes – Israel – spricht. Die crux, die sich jedoch unweigerlich ergibt, deutet der Autor mehr am Rande an: Das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum unter Beibehaltung der Konzeption des Einen Volkes Gottes und des Einen Bundes ist bibeltheologisch und akademisch nicht so schwierig auszuführen, in der konkreten Begegnung zwischen christlichem Verkündigungsanspruch und jüdischer negativer Reaktion – und umgekehrt mit der Konfrontation der Kirche mit dem jüdischen (ungebrochenen) Erwählungsanspruch – liegt die Problematik. Oesterreicher fordert in einsichtiger Weise eine Solidarität besonderer Art mit dem Judentum, aber gerade sein Hinweis auf das Ölbaumgleichnis des Paulus birgt den Haken in sich, denn nicht so sehr das Verhältnis zwischen Stamm und aufgepropften wilden Reisern wäre hier als allerschwerstes Problem zu nennen, sondern das Verhältnis zu den in Rö 11,17 erwähnten „einigen" ausgerissenen Zweigen, denn hier setzte ja ein guter Teil der Verurteilungen der „Synagoge" mit ein, und in der Tat wird das Verhältnis Christentum – Judentum erst in aller Schärfe deutlich, sobald christlicher und jüdischer Anspruch ungeschminkt einander gegenüberstehen. Oesterreichers Beitrag wird gewiß von vielen als Ermunterung zu weiterer Beschäftigung mit diesem gordischen Knoten empfunden werden, auch wenn manche seine Aufnahme der Epheserbrief-Deutung von Markus Barth als zu spekulativ betrachten dürften. R. Schmid behandelt auf der Basis nüchterner Bibelwissenschaft S. 71–85 „Israel als Volk Gottes von den Anfängen bis zum babylonischen Exil", vom voll entfalteten Erwählungs- und Bundesgedanken des Deuteronomiums aus die älteren Vorstellungen hinterfragend. Bemerkenswert sind die einigen heutigen Tendenzen bewußt widersprechenden Ausführungen zum Begriff „Bund", in dem der Autor, trotz der Verschiedenheit der Ebenen, auf denen die Bundespartner stehen, und bei aller zuvorkommenden, schenkenden Tat Gottes ein wechselseitiges Verhältnis ausgedrückt findet. Eine Absicherung des menschlichen – und somit nur mangelhaft die Verpflichtung erfüllenden – Partners kennt freilich auch das AT nicht. Es war daher schließlich die Vorstellung vom „Rest" notwendig, um neben der bleibenden Treue Gottes auch den Aspekt der menschlichen Erfüllung als Entsprechung für die Zukunft festhalten und damit die Verheißungen weiterhin voll ernstnehmen zu können.

An diesem Punkt erwartet der Leser eine ausführliche Darstellung des Befundes für die exilisch-nachexilische Zeit. Bedauerlicherweise war eine solche nicht zur Hand, geboten wird daher nur das Allernötigste im Rahmen einer durch C. Thoma redigierten Fassung des von Kurt Schubert gehaltenen Symposion-Referats (87–92). Gerade auch das hier angeschnittene Thema der jüdischen Identität wäre weiterer Ausführungen wert gewesen, sie hätten auch manche der folgenden Beiträge sicher bereichert. Gewisse Formulierungen mag man als fragwürdig empfinden. Der Ausdruck „völkisch" ist ideologisch zu eindeutig befrachtet, als daß er ohne weiteres übertragen werden könnte, und auch von einem „Nationalstaat" kann man streng genommen erst ab dem 19. Jahrhundert reden

Die Zeit Jesu behandelt C. Thoma (93–117). Im Bewußtsein der schwierigen und unzureichenden Quellenlage skizziert er das Judentum jener Zeit unter den Aspekten: Elitäre Gruppen, einfaches Volk, Priestertum, wobei unter „elitäre Gruppen" alles fällt, was gemeinhin unter „Religionsparteien" verstanden wird, und zwar offensichtlich mit dem Ziel, die verhältnismäßig begrenzten Trägerkreise der „elitären" Tendenzen abzusetzen von den breiten und wenig abgrenzbaren Anhängerschichten im Volk, was ja auch den Nachrichten bei Josephus

entspricht. Sind aber wirklich die Targumim eine Quelle für den Volksglauben? Ist es das NT nicht eher? Schade ist, daß die S. 106ff skizzierten Bedingungen für die Zugehörigkeit zum Volk Gottes nicht auf Grund von Sanh. X noch etwas weiter ausgeführt werden, es wäre für einige der folgenden Beiträge nützlich gewesen. Die Umwandlung von Überlieferungen einer zunächst eher „elitären" Gruppe zu einer für das gesamte Volk geltenden Halakah nach dem Jahre 70 n. Chr. hat auch der Frage nach der Zugehörigkeit zum Gottesvolk neue Dimensionen verliehen und z. B. die Rede von einer Häresie ermöglicht, und zwar just zu der Zeit, da die frühen Christen sich ihrer Besonderheit gegenüber der jüdischen Umwelt immer deutlicher bewußt wurden, wie K. Hruby dann S. 135ff. weiter ausführt.

Theo C. De Kruif stellt S. 119–133 seine Behandlung des NT einerseits voll in den Kontext der heutigen theologischen Diskussion, andererseits anhand einer Untersuchung des Gebrauchs von λαός in den Rahmen prägnanter einzelwissenschaftlicher Forschung. Das – ernüchternde – Ergebnis: Das NT kennt keine einheitliche Aussage zum Thema, spricht jedoch immer noch von nur einem Volk Gottes (Israel), und spiegelt die Diskussion um die Spannung wider, die man zwischen „Israel" als Ideal und Wirklichkeit empfand. Paulus versuchte zwar, diese Spannung in seiner Konzeption der ἐκκλησία τοῦ θεοῦ aufzulösen, doch auch da bleibt die Differenz zwischen Erwählungsauftrag bzw. -ziel und Realisierung als stets offene Herausforderung an beide, Juden wie Christen.

Die bestimmenden Faktoren bei der Ablösung der frühen Kirche vom Judentum zeigt K. Hruby (135–156) auf und hebt dabei hervor, daß innerchristliche Auseinandersetzungen (um die Heidenmission etwa) schon gewisse Voraussetzungen geschaffen hatten und daß politische Ereignisse wie die beiden Kriege gegen Rom (66–70 und 132–135 n. Chr.) die Kluft vertiefen mußten, weil die Christen nicht mehr in der Lage waren, die zeitgenössischen messianischen Hoffnungen im Judentum voll zu teilen. Zudem waren im Christentum zur selben Zeit weithin schon starke Ablösungssymptome zu beobachten, wie die Literatur der apostolischen Väter zeigt. Wie es dazu kam, wird durch Dirk van Damme S. 157–168 verdeutlicht: Das antike Christentum übernahm nicht nur die ursprünglich noch im Rahmen des Judentums geführte urchristlich-jüdische Diskussion und verstand sie als christlich-jüdische Auseinandersetzung, es identifizierte sich zunehmend mit dem Anspruch des römischen Reiches und kam auf Grund dieser „Weltbegegnung" zu einer Distanzierung sowohl gegenüber Juden wie gegenüber Heiden, was dann in der Rede vom „tertium genus" zum Ausdruck kam, wie nun auch vom „alten" und „neuen" Gottesvolk gesprochen wurde. Nur in volksmäßigen Minderheiten des Orients pflegten Kirchen den Gottesvolkgedanken weiter, freilich partikularistisch-chauvinistisch verengt und verfremdet. In der Großkirche hingegen wurde eher von der Herrschaft Christi her und kaum mehr von der Erwählung Israels her argumentiert. Hier könnte ergänzt werden, daß die Kirche ihre institutionelle Struktur dennoch gern von der atl. priesterlichen Ordnung ableitete, nur daß dies kein positives Verhältnis zum zeitgenössischen Judentum begründete, im Gegenteil: das Verständnis der atl. Institutionen als Vor-bilder und Vor-formen, die mit Christus ihren eigentlichen Inhalt erhalten haben, mußte die Juden als Träger einer hohl gewordenen Ordnung erscheinen lassen, was dem Klischee „äußerlich-innerlich" und „fleischlich – geistig" entsprach.

Ausdrücklich auf den Beitrag Oesterreichers zurückbezogen ist A. Deisslers Aufsatz „Das christliche Bundesdenken" (169–186), eine „biblische Theologie" entwerfend, die auf dem Erwählungs- und Bundesbegriff gründet, wie er im Deuteronomium auftritt und danach so bedeutsam geworden ist.

Den Abschluß bildet ein systematischer Beitrag von M. Löhrer, „Kirche als Volk Gottes" (187–199). Er geht vom Erwählungsbewußtsein aus, das im Judentum die Sonderexistenz, im Christentum die Teilhabe an den Verheißungen Israels begründet, wobei für beide die Differenz zwischen Anspruch und Verwirklichung stets als offener Auftrag verbleibt: Erwählung ist Erwählung zu etwas. Löhrer mißt dabei dem Gottes-Dienst im weitesten Sinne eine zentrale Rolle im Rahmen des Erwählungsauftrages zu, indem er ihn als Zeugnis und Zeichen für die Welt definiert. Die Kirche bleibt dabei stets „wanderndes Gottesvolk", aber auch *militia Christi* – freilich nicht am Judentum vorbei. Mit dieser letzten Aussage ist der Leser allerdings wieder vor das Kernproblem gestellt, nämlich nach der konkreten Form dieses „nicht am Judentum vorbei".

Daß im Symposion nicht alle Fragen aufgeworfen oder gar verhandelt werden konnten, ist begreiflich, daß neue Fragen provoziert wurden, beweist nicht so sehr die Lückenhaftigkeit, die einer solchen Bemühung anhaftet, als vielmehr die Fähigkeit der Veranstalter und Autoren, Neues anzusprechen und herauszufordern. Das Fazit, das C. Thoma S. 13–25 in Form einer Einführung zog, ist dafür kennzeichnend. Seine treffende Skizzierung der Forschungslage bringt zu Bewußtsein, wie stark die ntl. Polemik zusammen mit liebgewordenen Klischees den Zugang zum wirklichen Judentum verstellt. Thomas Forderung, in der Theologie ernsthaft die Zeugnisse der jüdischen Selbstdarstellung und die Ergebnisse der modernen Judaistik aufzunehmen und zu verarbeiten, wird daher nur zu begrüßen sein. Die Problematik, die damit verbunden ist, beweist freilich dieses Symposion selbst: Die Fülle und Vielfalt des Sachverhalts im Bereich der jüdischen Religionsgeschichte und nicht zuletzt in der Situation des gegenwärtigen jüdischen Pluralismus ist schwer zu bewältigen. Allein ein Gespräch der heutigen christlichen Theologie mit dem Judentum der Zeit Jesu ist wenig realitätsgerecht und liefe Gefahr, selbst wieder Klischees zu erzeugen. Wo aber ist andererseits heute der jüdische Gesprächspartner, der legitimiert ist, ein solches Gespräch zu führen? Hat doch gerade das traditionsbezogene Judentum relativ geringes Interesse an einer „Theologie des Christentums", obgleich es auch dort vieles an Vorurteilen und Klischees abzubauen gälte. Aus dem Unbehagen über die Kluft zwischen theologischer Reflexion und tatsächlichen Beziehungen zwischen den beiden Religionen kamen denn auch Fragen auf wie die, ob „Volk Gottes" letztlich nur eine theologische Fiktion darstelle. Die Beiträge des Bandes lassen bei genauer Lektüre einen solchen Schluß allerdings nicht zu. Eher gilt die ebenfalls aufgeworfene Vermutung, es handle sich um ein „Ideal", sofern dazu beachtet wird, was in den einzelnen Beiträgen immer wieder über das Verhältnis zwischen Erwählungsziel und Realisierung gesagt wird. Gilt dies, dann ist aber das Selbstverständnis der Kirche unmittelbar betroffen. Denn was heißt heute „Judentum", und was heißt heute „Christenheit", wenn die soziologischen Aspekte nüchtern betrachtet werden? Wer heute den Juden insgesamt nahelegt, sie seien das „Volk Gottes", wird nicht unbedingt bei der Mehrheit von ihnen Beifall finden, wie es überhaupt nicht angeht, die Existenz eines säkularen jüdischen Volks- und Nationsbegriffs zu ignorieren, ohne an der Wirklichkeit des Judentums vorbeizureden. Und die Kirche, wie verhält sie sich als Organisation zu dem, was sie sein soll? Mehr denn je zeigt sich eine Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit des „Gottesvolkes". Vielleicht bietet gerade diese Aporie, die beiden Religionen gemeinsam ist, noch einige Ansätze für Gemeinsamkeiten. Letzten Endes sei etwas bemerkt, was in der Theologie gelegentlich vergessen wird, nämlich daß theologisches Denken und Reden teils eine vorhandene Wirklichkeit reflektiert, aber teils auch ein Suchen und Rufen nach Verlorenem. In manchen Einzelkirchen bestand ein starkes Solidaritätsbewußtsein gegenüber dem Gottesvolk Israel, was auch eine entsprechende Einstellung zum zeitgenössischen Judentum bedingte, und dies trotz höchst mangelhafter Kenntnisse jüdischen Selbstverständnisses. In diesen Kirchen begann die Theologie auch erst in neuerer Zeit damit, judaistische Forschung zu treiben und zu verarbeiten. Dies deutet darauf darauf hin, daß dem tragenden Erwählungsbewußtsein, wie es in den Beiträgen zum Luzerner Symposion wiederholt angesprochen wurde, mehr Bedeutung zukommt als einem ausgereiften theologischen Lehrgebäude. Die Frage ist darum, wie ein solches Bewußtsein dort, wo es nicht (mehr) vorhanden ist, geschaffen werden kann. In den erwähnten Einzelkirchen war es nicht zuletzt der Gebrauch des AT im kirchlichen Leben, der Entscheidendes dazu beitrug. Ich könnte mir vorstellen, daß eine intensivere Beschäftigung der Theologen mit der biblischen Auslegungsgeschichte in Judentum und Christentum ebenfalls einen Beitrag leisten könnte. Ansätze dazu sind, vor allem im französischen Bereich, dafür bereits vorhanden. Darüber hinaus sollten nicht nur die Theologen in ihrer Ausbildung einfach mehr über das Judentum insgesamt erfahren, auch die Gemeinden müßten mehr Information erhalten, denn es ist heute nicht zu erwarten, daß sich eine grundlegende positive Einstellung ohne fundierte Sachkenntnis erreichen läßt. Der heutige Mensch erwartet mehr Information. Solche vermittelt zu haben, ist den Veranstaltern und Hg. dieses Bandes des „Theologischen Berichte" zu danken.

Köln Johannn Maier

Storti, Nicola: **La Storia e il Diritto della Dataria Apostolica dalle Origini ai nostri Giorni.** – Napoli: Editrice Athena Mediterranea (1968). 415 S., 24 Tafeln (Contributi alla Storia del Diritto Canonico-Nuova Serie di Studi Storico-giuridici II) br. Lit 4.500

Zu dem vorliegenden Buch hat der Rechtsgeschichtler Emanuele Canzoneri das Vorwort geschrieben. Er betont, daß die Ausführungen Stortis auf umfangreichen persönlichen Erfahrungen und exakten Archivrecherchen basieren. Der Aussage Canzoneris ist

voll zuzustimmen. Ferner muß man ihm rechtgeben, wenn er hervorhebt, daß es sich um ein Buch handelt, das sich sehr gut liest und im Geiste des Zweiten Vatikanums geschrieben wurde. Die Aktualität dieser Arbeit besteht vor allem darin, daß sie Impulse zu einer Kurienreform zu geben vermag.

Nach einem ausführlichen bibliographischen Überblick behandelt das erste Kap. die Entstehung der Datarie. Vf. setzt sich hier mit den verschiedenen Forschungsmeinungen auseinander. Dies geschieht nicht nur referierend, sondern in einer ständigen Auseinandersetzung mit den einzelnen Standpunkten.

Die Datarie ist eine römische Kurialbehörde, zuständig für die nach CIC can. 1435 § 1 dem Papst reservierten, nicht im Konsistorium zu verleihenden Benefizien. Ihr obliegt die Prüfung der Eignung der Bewerber, die Ausstellung und Expedition der Verleihungsurkunden, die Dispens von den gesetzlichen Qualifikationserfordernissen, so oft die Verleihung nicht dem Ordinarius zusteht und der Sorge um die Pensionen und Lasten, die der Papst bei Verleihung der genannten Benefizien deren Inhabern auferlegt.

Als für sich bestehende Behörde ist die Datarie so benannt, weil sie die gewährten und in die rechte Form gebrachten Gnadenakte mit dem Datum versah.

Im zweiten Kap. wird die Entwicklung der Datarie bis zum 17. Jahrhundert verfolgt. Auch in diesem Abschnitt hat Vf. in gleicher Weise Literatur und Quellen gut verarbeitet.

Im dritten Kap. werden die päpstlichen Erlasse von Sixtus V. bis zu Leo XIII. in ihrem historischen Kontext beleuchtet und bewertet. Der Schwerpunkt liegt auf der Zeit vom 17. bis 19. Jahrhundert, hier werden vor allem zahlreiche unedierte Quellen aus dem Archiv der Datarie verarbeitet.

Das vierte Kap. befaßt sich mit der Frage nach dem Vorrang des Datars innerhalb der römischen Kurie. Vf. entwickelt ein umfassendes Bild von der Stellung und dem Aufgabenbereich des Datars. Seine Kompetenzen erstreckten sich fast auf alle kirchlichen Angelegenheiten, das Benefizienwesen, das Sakramentenwesen und auch den Disziplinarbereich.

Im fünften Kap. werden die einzelnen Zuständigkeitsbereiche der Datarie mit ihren Verwaltungen vom 17. bis 19. Jahrhundert behandelt. Indem Vf. die 26 Abteilungen aufschlüsselt, gewährt er einen guten Einblick in den Behördenablauf an der römischen Kurie. Es werden hier z. B. das „Ufficio dei Brevi" behandelt, das Ufficio del Registro delle Suppliche oder das Ufficio del Traduttore. Das Wertvolle an der Darstellung ist, daß nicht nur Fakten genannt werden, sondern daß der Leser gleichsam einen Einblick in den inneren Ablauf der einzelnen Ämter erhält.

Ein weiterer wichtiger Abschnitt handelt von den rechtlichen Kompetenzen und finanziellen Zuwendungen der Datarie in ihrer Hauptentwicklungsphase (vom 16.–19. Jahrhundert). Vf. arbeitet die Bedeutung der Dispensen in der nachtridentinischen Zeit heraus. Wir wissen auch aus anderen Quellen, welche Rolle die Dispensen bei Gläubigen und kirchlichen Würdenträgern spielten. Es wäre in diesem Zusammenhang sicher eine ebenso reizvolle wie schwierige Aufgabe, einmal die gesamte Nuntiaturkorrespondenz des 16. und 17. Jahrhunderts unter diesem Gesichtspunkt durchzusehen. Hinsichtlich der Kölner Nuntiatur im frühen 17. Jahrhundert gilt, daß Rom sehr vorsichtig war; Dispensen wurden oft gratis expediert, um keinen Anstoß bei den Gläubigen zu erregen.

Wurden bisher die Kompetenzen der Datarie in großen Linien nachgezeichnet, so möchte Vf. jetzt zwei wesentliche Elemente herausgreifen und behandeln. Nämlich: Beneficio Ecclesiastico und die Riserve Apostoliche.

Aufschlußreich sind die Ausführungen über die vakanten oder käuflichen Ämter an der römischen Kurie. Hier wird der Rahmen über die Datarie hinaus gespannt.

Das letzte Kapitel widmet sich der Reform der Datarie in der neuesten Zeit. Besondere Beachtung finden hier die Päpste Leo XIII. und Pius X. Die Aktualisierung der gesamten Thematik geschieht in einer Konfrontation mit dem Zweiten Vatikanum und den Bemühungen Pauls VI. mit seiner Konstitution „Regimini ecclesiae universae" vom 15. Aug. 1967.

Gerade das letzte Beispiel vermag deutlich zu machen, daß das Buch Stortis einen aktuellen Beitrag zur Diskussion über die Reform der Kurie leisten kann.

Würzburg Klaus Wittstadt

Iserloh, Erwin: **Luther und die Reformation.** Beiträge zu einem ökumenischen Lutherverständnis. – Aschaffenburg: Pattloch (1974). 122 S. (Der Christ in der Welt, XI: Die Geschichte der Kirche, Bd 4) kart. DM 6.50

Mit der Feststellung „Die Reformation im 16. Jahrhundert ist gescheitert" beginnt E. Iserloh seine Aufsatzsammlung über Luther, die er als einen Beitrag zu einem ökumenischen Lutherverständnis verstanden wissen möchte.

Im ersten Beitrag erörtert er die Ursachen der Reformation. Nach I. traten längst vor Ausbruch der Reformation Ereignisse ein, die das Kommen eines Aufstandes gegen die Kirche erleichterten, ja unausweichlich machten, so unausweichlich, daß man von einer inneren historischen Notwendigkeit sprechen könne. Der Begriff ‚historische Notwendigkeit' wolle sagen, daß ein geschichtliches Faktum sich aus früheren Vorgängen mit einer gewissen Konsequenz erwarten lasse. Einen der bedeutendsten Wegbereiter der Reformation sieht er in Erasmus von Rotterdam, in seinem Biblizismus, in seiner Kritik an der Kirche und in seinem Adogmatismus. I. beruft sich u. a. auf das Wort Aleanders, der vom Reichstag in Worms nach Rom schrieb: „Der Mann schadet uns mehr, als Luther uns je schaden kann." Gegen diese Sicht des Erasmus spreche nicht, daß Luther ihn schon bald als sich wesensfremd empfunden habe und in ihm den bildungsstolzen Heiden witterte, dem die menschlichen Dinge mehr galten als die göttlichen. Auch die Tatsache, daß Erasmus mit Bischöfen und Päpsten in bestem Einvernehmen lebte und von ihnen mit Ehrungen und Privilegien überhäuft wurde, besage nichts gegen seine These.

Als nähere Ursachen der Reformation nennt I. die Mißstände im hohen und niederen Klerus und die Ausfallserscheinungen in Theologie und religiösem Leben, besonders die dogmatische Unklarheit der Zeit. Der Bereich von Wahrheit und Irrtum sei nicht hinreichend klar abgesteckt gewesen. Man habe sich im Einvernehmen mit der Kirche gewähnt, obwohl man längst Positionen bezogen hatte, die ihrer Lehre widersprachen. Luther habe noch gemeint, in der Kirche zu stehen, als er den Papst als Antichristen beschimpfte. 1530 habe Melanchthon in der Augsburger Konfession noch versuchen können, glaubhaft zu machen, daß in der neuen Lehre kein Widerspruch zur „römischen Kirche" bestehe, und daß man nur betreffs einiger Mißbräuche verschiedener Meinung sei. Es habe der Reformation einen großen Auftrieb gegeben, daß damals viele der Auffassung waren, Luther bringe lediglich die lange fällige Reform, und überhaupt nicht oder erst spät merkten, daß er wesentliche Lehren der Kirche in Frage stellte.

Theologiegeschichtlich bedeutsam ist der zweite Aufsatz: „Luthers Stellung in der Theologischen Tradition." Darin zeigt I. die Verwurzelung Luthers im Nominalismus auf, behandelt dessen scharfen Kampf gegen diese Art von Theologie, die er als Scholastik bezeichne und zeigt im dritten Teil, wie Luther durch die Rezeption von Augustinus den Nominalismus zu überwinden suchte.

Das dritte Kapitel beschäftigt sich mit dem jungen Luther und dem Beginn der Reformation. Hier weist I. darauf hin, daß die Lutherforschung der letzten Jahre immer stärker von der Frage nach dem jungen Luther beherrscht sei. Das gelte sowohl für die Frage nach dem „Katholischen Luther" wie nach dem eigentlich „Reformatorischen" bei ihm, bzw. nach dem Zeitpunkt und dem Inhalt des sogenannten Turmerlebnisses. Das Bild des Reformators sei bis heute umstritten. Das aber nicht nur deshalb, weil das Urteil über seine Person und sein Werk an die Glaubensentscheidung über den Wahrheitsanspruch der Reformation geknüpft sei, sondern weil in Luther selbst der Grund für die Schwierigkeit liege, seine Person und sein Werk zu erfassen und wahrheitsgemäß darzustellen. Luther habe vom Mönch zum Reformator eine tiefgehende Wandlung erfahren. Bei seiner stark erlebnisgebundenen Art habe er selbst frühere Phasen seiner Entwicklung im Rückblick nicht mehr vorurteilsfrei zu erfassen vermocht. So habe er selber Anteil am Entstehen einer „Luther-Legende".

Aufschlußreich ist auch das vierte Kapitel, das den Titel trägt: „Luther und die Mystik." Hier wendet I. sich gegen die Ansicht, daß zwischen Luther und der Mystik kein wirklich positives Verhältnis bestanden habe. Gegen die apodiktische Behauptung von H. Bornkamm: „Luther war kein Mystiker" verweist er u. a. auf die intensive Begegnung Luthers mit Tauler und der „Theologia deutsch". Luther warne nur vor einer bloß spekulativen Mystik, die vom gekreuzigten Christus absehe.

Um Luthers Auffassung von der bleibenden Sünde, der Rechtfertigung und der Heiligung geht es in dem fünften Kapitel: „Rechtfertigung und Heiligung nach Luthers Schrift ‚Wider den Löwener Theologen Latomus'."

Mit dem Beitrag „Luther in katholischer Sicht gestern und heute" schließt das Bändchen ab, in dem I. u. a. zu dem Lutherbild von Heinrich Denifle, Hartmann Grisar und Josef Lortz Stellung nimmt. Zu Denifle bemerkt er mit Recht, daß dessen Werk „Luther und Luthertum" wie eine Bombe in die Lutherverehrung des 19. Jahrhunderts eingeschlagen habe. Das Werk biete eine Reihe von gelehrten Untersuchungen über die zwei Problemkreise: die Entwicklung Luthers zum Reformator und Luther und die Scholastik. Denifle habe eindrucksvoll auf Luthers Herkunft aus der nominalistisch geprägten Scholastik hingewiesen und habe die evangelische Forschung gezwungen, die Selbstaussagen des späten Luthers zu überprüfen und ihn mehr aus seinen katholischen Voraussetzungen heraus zu begreifen. Über Lortz urteilt er, daß die These von Lortz: „Luther rang in sich selbst einen Katholizismus nieder, der nicht katholisch war", unter anderem zu der heute so intensiven Beschäftigung mit dem jungen, dem katholischen Luther beigetragen und die Frage nach dem „Reformatorischen Erlebnis" oder dem „Reformatorischen" bei ihm so aktuell gemacht habe.

Vf. stellt abschließend fest, daß der Katholik sicher noch manche Frage an Luther zu stellen habe. Fragen, die er als so

schwerwiegend bezeichnet, daß eine Kirchengemeinschaft noch nicht möglich sei. Diese Fragen beziehen sich nach I. vor allem auf das Wesen der Kirche und ihre Vollmacht, auf die Frage, ob die Hl. Schrift sich selbst erklärt oder ob das lebendige Lehramt der Kirche letztlich verbindlich sagen muß, welche Schriften zum Kanon der Bibel gehören und wie sie zu verstehen sind.

In der theologischen Wertung von Luthers Werk würden die Auffassungen so schnell nicht in Übereinstimmung zu bringen sein. Was aber die Lutherbiographie und das Verständnis seines Anliegens vor dem Hintergrund des 16. Jahrhunderts angehe, gebe es heute kaum noch tiefgehende Differenzen zwischen der katholischen und evangelischen Forschung.

Die Publikation der Aufsatzsammlung von Iserloh ist sehr zu begrüßen, da sie eine Reihe von Beiträgen leichter zugänglich macht, die zum Teil an versteckter Stelle erschienen waren. Hingewiesen sei auch auf die Ergänzungen und Erweiterungen, z. B. S. 86, auf die *Abfertigung* von O. Bayer, Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende (Göttingen 1971).

Wenn auch über einzelne Ansichten Iserlohs – ich erinnere an die Beurteilung der Vorreformation, an die Wertung des Erasmus von Rotterdam und die Ausführungen über Luthers Stellung in der katholischen Tradition – noch keine Übereinstimmung der Forschung erzielt ist, so verdienen die Aufsätze eine starke Beachtung. Sie sind ein wertvoller Beitrag zur Lutherforschung.

Freiburg i. Br. Remigius Bäumer

Julius Pflug. Correspondance, recueillie et éditée avec introduction et notes par J. V. Pollet. Bd 2: 1539–1547. – Leiden: Brill 1973. 868 S. Lw. hfl 180.–

Dieser zweite Band der Korrespondenz von Julius Pflug, dem Meissener Domdechanten und späteren Bischof von Naumburg, führt in die ereignisreichen Jahre der Reformationsgeschichte zwischen dem Tode Herzog Georgs von Sachsen – und der sogleich durch seinen Bruder Heinrich im Herzogtum eingeführten Reformation – sowie dem Ende des Schmalkaldischen Krieges. Aus über vierzig europäischen Archiven (vgl. dazu die Übersicht auf den Seiten 10–22 dieses Bandes) hat Pollet 235 Briefe zusammengetragen (so richtig auf dem Schutzumschlag, entgegen der Angabe im Text auf 25), die bislang fast ausnahmslos unbekannt waren und die hier in der Regel ungekürzt, nur ausnahmsweise im Regest zum Abdruck gelangen. Die außerordentlich vielfältigen und weit gestreuten Informationen in Pflugs Korrespondenz, die um politische, wirtschaftliche und religiöse Themen kreist, humanistische Bildungsinteressen ebenso behandelt wie Alltagsfragen und natürlich immer wieder auch auf die großen theologischen Probleme der Reformationszeit zu sprechen kommt, hat der Hg. dadurch geschickt zu bündeln gewußt, daß er das Material in insgeamt acht chronologisch gegliederte Abschnitte zerlegte, denen jeweils eine überaus kenntnisreiche, sowohl weitgespannte als auch detaillierte Einleitung vorangestellt ist. Das Verfahren verdient auch deshalb hervorgehoben zu werden, weil es dem Hg. auf diese Weise einerseits gelingt, die teilweise sehr zersplitterten Informationen dieser Korrespondenz zusammenzubinden – wodurch der naheliegende Eindruck eines beziehungslosen Neben- und Durcheinanders vermieden wird –, andererseits das lokale Geschehen und die subjektiv gefärbte Beurteilung der jeweiligen Ereignisse sogleich in die größeren Zusammenhänge eingeordnet werden können. Pollet handhabt diese Methode so eindrücklich, daß man mit Genuß und Gewinn von der Lektüre der jeweiligen Einleitungen zu den Briefen übergeht – und von diesen gern noch einmal zur Einleitung zurückkehrt. Nicht verschwiegen sei allerdings, daß diese Methode bisweilen in die Gefahr gerät, einleitend sehr viel mehr zu umfassen, als die nachfolgenden Texte dann aussagen können. Dies scheint mir vor allem beim ersten Abschnitt der Fall zu sein, wo auf eine glanzvolle Eröffnung (55–70) zehn wenig eindrückliche oder inhaltsreiche Schreiben folgen (71–93).

Diesem ersten Teil, der in die Zeit des Regierungsantritts Heinrich des Frommen und seiner Aktivität für die Reformation fällt (Abschnitt VI, April–August 1539), wovor Pflug nach Mainz auswich – ohne daß man von einem besonderen Widerstand gegen die neue Lehre sprechen könnte – folgen die Jahre des Abwartens als Domherr in Mainz (Abschn. VII, Sept. 1539 – Dez. 1540, 94–181). Hinhaltend taktierte er auf seine Wahl zum Bischof von Naumburg-Zeitz (Abschn. VIII, Jan.–Aug. 1541, 182–248); es dauerte ein ganzes Jahr, bevor er sich zur Annahme dieses Amtes entschließen konnte – um dann freilich zäh und mit allen Mitteln um die Gewinnung seines Bistums zu kämpfen. Von den sonstigen Aktivitäten Pflugs in diesem Jahr ist seine Teilnahme am Regensburger Religionsgespräch hervorzuheben. Nach einer kurzen Atempause durch den Tod Herzog Heinrichs (Abschn. IX, Aug.–Dez. 1541, 251–287) folgen die Jahre des Kampfes als exilierter Bischof gegen den lutherischen Bischof Nikolaus v. Amsdorf und insbesondere gegen dessen politische Stütze, den Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen (Abschn. X, Jan.–Juli 1542, 288–365), den Pflug mit literarischen Mitteln sowohl auf der Reichsebene als auch durch Versuche der Einflußnahme in Rom zu führen suchte. Diese Bemühungen setzten sich in der Folgezeit im Schatten der rasch aufeinander folgenden Reichstage fort (Abschn. XI, Juli 1542–1544, 366–529), wobei sich für Pflug die einigermaßen komplizierte Situation ergab, daß er wohl das Vorgehen des sächsischen Kurfürsten im Bistum Naumburg-Zeitz attackieren konnte, die gleichzeitigen Hilferufe auf das ganz entsprechende Vorgehen des Herzogs Moritz im Bistum Meissen jedoch wegen der gemeinsamen politischen Bindung an den Kaiser überhören mußte. Mit den Reichstagen von Worms und Regensburg (Abschn. XII, 1545–Sept. 1546, 530–690) wendet sich endlich das Blatt, Pflug erhält von Karl V. das langersehnte Mandat, das dem sächsischen Kurfürsten die Übergabe des Bistums gebietet. Etwas übertreibend spricht der letzte Abschnitt (XIII, Okt. 1546–Dez. 1547, 691–773) von einer „Reconquista". Tatsächlich jedoch war Pflug auch hier alles andere als ein Kämpfer; wie er sein Bistum durch die militärischen Erfolge des Kaisers gewonnen hatte, vertraute er auch weiterhin auf ihn und suchte in dieser Bindung die alte kirchliche Ordnung zu restaurieren.

Neben einer Fülle von Informationen, insbesondere über den Menschen Julius Pflug und die geistige Physiognomie eines ebenso sympathischen wie gebildeten Repräsentanten der alten kirchlichen Hierarchie, scheint mir der besondere Reiz dieses Bandes in dem Licht zu liegen, das von hierher auf die Eigenart des kirchlichen Humanismus fällt. Wie ein roter Faden ziehen sich Reformgedanken und Reformprojekte durch Pflugs Korrespondenz; der Humanist, der er war, ist er auch als Bischof geblieben. Aber gerade diese Position erwies sich zunehmend als brüchig für einen kirchlichen Würdenträger – und zwar nach allen Seiten hin: was Pflug für den Bestand der einen Kirche an Reformen als dringend erforderlich ansah, war Rom zu radikal, den übrigen Bischöfen zu anstrengend, einem engagierten Protestantismus kaum ein Anfang. So blieb im Grunde tatsächlich nur die Hoffnung auf die übergreifende Macht des Kaisertums als des einzigen Garanten dieser Vision einer erneuerten Kirche und Gesellschaft. Pflug hat solche Hoffnung, vor allem nach dem kaiserlichen Sieg im Schmalkaldischen Krieg, mit außerordentlichem Optimismus vertreten (vgl. bes. 755,22ff).

Umfangreiche sprachliche Erläuterungen, höchst kenntnisreiche und nicht selten sogar minutiöse Erklärungen in den Anmerkungen, ein reicher Bildschmuck und endlich vorzügliche Register, die den Stoff nach den unterschiedlichsten Seiten hin erschließen helfen, machen das Blättern in diesem Bande ebenso wie die Arbeit mit ihm zur Freude.

An Druckfehlern sind mir nur einige Versehen aufgefallen: lies Mejer statt Meier (6, Anm. 3), quatenus statt quatemus (589,12), aliud statt alud (772,22) usw. Auf S. 520 ist die Erläuterung zu c weggefallen. Mit der auf S. 51 genannten Bibliographie ist wohl das Register gemeint? Eine eigentliche Bibliographie der Sekundärliteratur fehlt jedenfalls. Bedauerlich ist, daß eine Anzahl wichtiger Dokumente, die den Gang der Ereignisse weiter erläutern und die geistige Welt Pflugs intensiver erhellen sollten, nicht in diesen Band und damit in die chronologische Abfolge hineingenommen werden konnten, sondern einem besonderen Dokumententeil vorbehalten bleiben. Doch macht der ohnehin stattliche Umfang dieses Buches eine solche editorische Entscheidung immerhin verständlich.

So bleibt insgesamt zu hoffen, daß der Dokumententeil (Bd. IV) wie auch der dritte und letzte Band dieser so anregenden und zugleich so meisterhaft edierten Korrespondenz möglichst bald diesem eindrücklichen Band folgen können.

Münster/Westf. Martin Greschat

Köhler, Joachim: **Das Ringen um die tridentinische Erneuerung im Bistum Breslau.** Vom Abschluß des Konzils bis zur Schlacht am Weißen Berg 1564–1620. – Köln, Wien: Böhlau 1973. LXVIII, 416 S., 4 Karten (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands, Bd 12) Lw. DM 92.–

Vf. untersucht die Anfänge der kirchlichen Restauration nach dem Tridentinum für das Bistum Breslau in einem Zeitabschnitt, der ungefähr die Jahre 1560 bis 1620 umfaßt. Der Beginn dieser behandelten Epoche entspricht etwa der vollzogenen Konsolidie-

rung des evangelischen Bekenntnisses im schlesischen Raum. Zwar kann von einer staatlich anerkannten Konfessionsbildung der Protestanten im Bistum Breslau trotz des Augsburger Religionsfriedens vom Jahre 1555 noch nicht gesprochen werden, die Grundlagen dafür aber waren bereits gelegt und großenteils gesichert. Ebenso hatte die katholische Kirche in Schlesien langgehegte Hoffnungen auf ein Zurückdrängen der Protestanten aufgegeben; was um 1540 noch einmal als allgemein christliche Hoffnung der Schlesier auf ein Zusammenrücken der getrennten Kirchenteile gelten konnte, hatte sich längst als unerfüllbarer Traum erwiesen.

Von dieser Erkenntnis her wird das Zusammenspiel der kirchlichen und der staatlichen Autoritäten im „Ringen um die tridentinische Erneuerung im Bistum Breslau" geschildert. Es ging nicht mehr nur um den Abwehrkampf gegen die Reformation, sondern um die Einführung von Reformen in den der katholischen Kirche noch verbliebenen Restteilen der schlesischen Bevölkerung. Die Partner in dieser entscheidenden Auseinandersetzung um den Fortbestand der katholischen Religion im schlesischen Bistum waren die römische Kurie bzw. ihre Nuntien, die Breslauer Bischöfe und die Habsburger als schlesische Oberlandesherren auf der einen, die mächtigen schlesischen Fürsten und Landstände auf der anderen, der protestantischen Seite.

Das sich darbietende Problem ist in einer Reihe von Einzeldarstellungen schon öfters behandelt worden, jedoch fast ausschließlich auf der Grundlage schlesischer Archivalien und landeseigener Literatur. Von vereinzelten Ausnahmen abgesehen, bietet sich hier gleichsam zum ersten Male in der schlesischen Kirchengeschichtsforschung in der umfangreichen Arbeit des Vf.s ein ungeahnter Reichtum an Quellen aus dem Vatikanischen Archiv in Rom (Zusammenstellung XVII–XX). Zwar hatten die veröffentlichten Nuntiaturberichte, die diesen Zeitraum streifen (verzeichnet XXIV–XXV), schon manches zweckdienliche Material beisteuern können: der Hauptteil der vom Vf. zitierten römischen Archivalien jedoch war weithin unbekannt; seine Benutzung, Darbietung und geordnete Zusammenstellung ist ein wissenschaftliches Verdienst des Vf.s, der sie aufgespürt und erschlossen hat. Das gleiche gilt für eine das Bistum Breslau betreffende Handschrift der „Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart" (XXI), die bisher der schlesischen Forschung unbekannt geblieben war.

Vf. gliedert seine Arbeit in zwei Teile. Der erste dient der Darstellung in acht sachlich untergeteilten Kapiteln (8–281); der zweite (285–396) bietet in 16 Beilagen, davon 11 auf Karten und graphischen Darstellungen in einer Rückentasche des Bandes, genaue Übersichten zur Territorialgeschichte, dem Vordringen der reformatorischen Bewegung in Schlesien, dem Personenbestand der kirchlichen Hierarchie im Bistum Breslau, einer genauen Aufschlüsselung der Ordensniederlassungen und der Ordinationsziffern für die Jahre 1601–1620. Den Hauptteil dieser Beilagen bilden als Nr. XV 345 Regesten der Korrespondenz zwischen Breslauer Bischöfen und Kanonikern mit den Päpsten, der römischen Kurie, den Nuntien und ihren Verbindungsleuten für die eben genannten Jahre (318–391). Diese Regesten können als der wissenschaftlich wertvollste Teil der Arbeit J. Köhlers gelten; sie bieten eine Fundgrube neuer Erkenntnisse und vermehren mit der auf ihnen beruhenden Darstellung des Vf.s die Einsicht in ein wechselvolles Spiel der Kräfte, die zur späteren gegenreformatorischen Bewegung beigetragen haben. Der Abdruck von drei Dokumenten der Jahre 1583, 1597/99 und 1609 rundet den gleichsam editorischen Wert dieser Beilagen XV und XVI ab. Davor finden sich interessante Zusammenstellungen der „Visitatio liminum" durch die Breslauer Bischöfe 1589–1620 und der Nuntien am Kaiserhofe 1571–1621 (314–317). Ein umfangreiches Register der Personen- und Ortsnamen schließt den Bd. ab (397–416).

Zwei der in der Rückentasche des Bandes befindlichen Beilagen beanspruchen besondere Aufmerksamkeit. In diesen graphischen Aufrissen der Beilagen X und XI werden die Angaben der bisher unveröffentlichten Weihematrikel des Breslauer Bistums für die Jahre 1601–1645 aufgeschlüsselt für den Zeitraum von 1601 bis zum Ende der Darstellung mit dem Jahre 1620. In Nr. X sind die Ziffern der jeweils erteilten niederen und höheren Weihen einschließlich des Presbyterates für jedes Jahr dieser zwei Jahrzehnte zu Beginn des 17. Jahrhunderts verzeichnet. Nr. XI zeigt die Zahlen der erteilten Priesterweihe, aufgegliedert in priesterliche Kanoniker, Weltgeistliche und Ordensleute.

In seiner Darstellung behandelt Vf. sachgerecht und ausführlich die Breslauer Bischöfe dieses Zeitraumes, von Promnitz († 1562) über Logau († 1574) zu Gerstmann († 1585) und Jerin († 1596). Die unheilvolle, beinahe einem diözesanen Schisma gleichende Vakanz des Breslauer Bischofsstuhles in den Jahren 1596–1600 wird eingehend untersucht, geschildert und bewertet. Sie hat ihren Höhepunkt in der von Rom verfügten Kassation der rite et canonice erfolgten Wahl des Domherrn Bonaventura Hahn († 1602 in seinem Olmützer Exil) durch das Domkapitel und der aus politischen Gründen geforderten Resignation des Bischof-Elektus Hahn. Nur einmal noch ist es in der fast ein Jahrtausend umfassenden Geschichte des Breslauer Bistums zu solchem schwerwiegenden Eingriff gekommen, als Fürstbischof Sedlnitzky, der später zum Protestantismus übertrat, im Jahre 1840 genötigt wurde, zu resignieren. Daß der Prälat-Scholaster des Kapitels, Paul Albert, der habsburgisch-römische Gegenkandidat zu Hahn, noch vor seiner Konsekration am 1. Jahrestag seiner Wahl zum Bischof erkrankte und einen Tag später plötzlich verstarb, kann als Abschluß dieser an Intrigen und Verdächtigungen reichen, beinahe dramatisch wirkenden Ereignisse angesehen werden.

Aus diesen Vorfällen wird ersichtlich, welchen heil- oder unheilvollen Einfluß das diplomatische Spiel der Kräfte zwischen den landesherrlichen Vorstellungen der Habsburger und den Bemühungen des Heiligen Stuhles um die Sicherung der kirchlichen Freiheiten bereits gewonnen hatte. Unbeirrt verfolgten die Kaiser seit Ferdinand I. († 1564) in ihren Erblanden, wozu Schlesien als Kronland Böhmens gehörte, das Ziel staatskirchlicher Oberhoheit, unbeirrt stellten die Päpste der Zeit durch ihre Nuntien am Kaiserhofe die Notwendigkeit einer Rückgewinnung verlorengegangener Territorien als wichtigstes Ziel kirchenpolitischer Tätigkeit hin, der Gedanke der „Gegenreformation" war längst geboren.

Die Grundlage für eine Wendung in der fast hoffnungslosen Lage der Kirche im Bistum Breslau bildeten die Tridentinischen Dekrete. Sie sind erst 1580 unter Bischof Gerstmann auf einer Diözesansynode publiziert worden. Bereits um die Jahre 1553–1555 jedoch schien sich ein Wandel in der fast zur Resignation neigenden Auffassung der Breslauer bischöflichen Behörde anzubahnen. Friedrich Staphylus († 1564), Konvertit und hochangesehener theologischer Berater des Bischofs Promnitz und später Ferdinands I., hatte aus eigener Anschauung die kirchlichen Zustände in Breslau und in der bischöflichen Residenzstadt Neisse in einer Denkschrift dargelegt. Diese bewog Bischof Promnitz, in einem gedruckten Hirtenschreiben von 1555, dem ersten bekanntgewordenen „Hirtenbrief" eines Breslauer Bischofs, die beklagenswerte Lage der Kirche im Bistum zu schildern und vermehrte Sorge um den Bestand und Nachwuchs des priesterlichen Standes anzukündigen. Damit war gleichsam ein Zeichen gesetzt; das Breslauer Domkapitel, bereits damals gegenreformatorisch gesonnen, ließ, wie schon seit langem, nicht nach, seine Bischöfe in fast beschwörenden Aufrufen an ihre Pflicht zur Erhaltung des katholischen Glaubens zu erinnern. Erfolg aber war diesem Eifer weder bei Bischof Promnitz noch bei seinem Nachfolger Logau beschieden. Erst unter den Bischöfen Gerstmann und Jerin kam es zu der Erkenntnis, daß man noch Bestehendes am besten sichern und erweitern könne, wenn die neuartigen Bestimmungen des Tridentinum, besonders die Reformdekrete durchgeführt würden. Dieses Vorhaben aber konnte nur dann erfolgreich sein, wenn die Autorität des habsburgischen Kaiserhauses unter vorsichtiger Einschaltung der römischen Kurie und der päpstlichen Nuntien dahinter stand und zugleich aufbaubereite Kräfte im Breslauer Bistum verfügbar waren. Die Jesuiten mit ihrer „Mission" durch einige Jahre in Breslau, darauf in Neisse, Domherren mit Studien am Germanicum in Rom, sog. „Germaniker", vor allem aber eine Bildungsanstalt für den künftigen Seelsorgsklerus im Bistum, als Klerikalseminar zunächst in Breslau, dann in Neisse errichtet, sollten die Voraussetzungen für eine Stärkung der katholischen Kirche in Schlesien bilden. Noch wichtiger erschien die bereits seit Jahrzehnten geforderte Visitation im Bistum. Bereits unter Bischof Promnitz waren Ansätze dazu erkennbar, jedoch zunächst unter fiskalischem Effekt: es sollte nämlich eine Bestandsaufnahme erfolgen, um die im weit ausgedehnten Territorium der Diözese verlorengegangenen, d. h. widerrechtlich von fürstlichen Behörden und städtischen Magistraten säkularisierten Kirchengüter, Renteneinkünfte und Stiftungskapitalien zu ermitteln. Zu Visitationen, die Klerus und Kirchenvolk, Pfarrkirchen und Zubehör betrafen, kam es erst seit 1579 durch die Initiative Bischof Gerstmanns. Diese lieferten unerfreuliche Einblicke, besonders, was den Weltklerus anging. Strenge Vorschriften zur Durchführung der standesgemäßen Zölibatsverpflichtung ließen sich aus Mangel an Geistlichen nicht durchführen. Die verheirateten, der Kirche treugebliebenen Pfarrer wa-

ren nicht zu ersetzen; ihre Pfarrgemeinden hatten sich an sie gewöhnt und traten für ihr Verbleiben im Amt ein. Ähnliche Erfahrungen brachte die lange geforderte und schließlich für die habsburgischen Erblande zugestandene Einführung des „Laienkelches"; die Gefahr einer bedenkenlosen konfessionellen Vermischung in kirchlich-geteilten Gemeinden führte endlich zur Aufhebung dieser Vergünstigung.

Die Stifte und Klöster der männlichen Orden, soweit sie nicht bereits aufgelöst waren oder sich selbst auflösten, boten äußerlich in ihrem Bauzustand und im Inneren ihrer Konvente einen fast verwahrlosten Anblick. Hohe Verschuldung, vor allem durch staatliche Steuerauflagen unter der Drohung von Verpfändung oder Enteignung, ließen bauliche Erhaltung kaum zu. Veralteter Personenbestand, Mangel an Nachwuchs und eine merkbare Laxheit gegenüber den Verpflichtungen der Regel waren allenthalben zu finden. Nur wenig besser sah es bei den Nonnenklöstern aus. Und doch war der Fortbestand der Stifte und Klöster von der größten Bedeutung für das Verbleiben der katholischen Kirche in den ihnen zugehörigen Territorien, sei es, daß die Mönche die einem Kloster inkorporierten Pfarreien noch besetzten, oder daß die Nonnenkonvente ihr Patronatsrecht für die klostereigenen Pfarreien und anderswo, z. B. in größeren Städten, behielten und ausübten. Die diesem Band beigefügten Dokumente (392–396) sind zeitgenössische Berichte über die fast verzweifelte Lage der Kirche im Bistum Breslau, die sich auch unter den Bischöfen Sitsch († 1608) und Erzherzog Karl von Österreich († 1624) noch nicht gebessert hatte.

Die Wahl dieses erst 18jährigen Mitglieds des Erzhauses Österreich im Jahre 1608 leitete eine „Periode der Prinzen", die alle miteinander nahe verwandt waren, in der Liste der Breslauer Bischöfe ein.

Es schien, als sei das „Fürst"-bistum Breslau wie andere Reichsbistümer eine kirchenfürstliche Versorgungsstätte des Habsburger Kaiserhauses geworden. In Wirklichkeit aber suchte das Erzhaus Österreich die Stützpunkte zu behaupten, die es zu seiner etwas ehrgeizigen Restaurationspolitik während und nach dem Großen Kriege nötig zu haben glaubte.

Die tridentinischen Reformbestrebungen waren zwar in Schlesien eingeführt worden, ihre Einwirkungen wurden jedoch durch das konfessionelle Übergewicht der Protestanten, zumal seit dem „Majestätsbrief" von 1609, stark gehindert und schließlich durch den Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges fast vernichtet. „Die Jahre 1580–1590 können als ein erster Höhepunkt der Erneuerung angesehen werden. In diesen Jahren erscheint die tridentinische Erneuerung in ihrer reinsten Form, die allerdings auf dem Hintergrund der politischen Auseinandersetzungen und vor allem durch die Kriegsereignisse der 20er und 30er Jahre völlig verblaßte" (281).

Die vom Vf. S. LXIV angegebenen Archivkataloge des derzeitigen Direktors, des Bischofs Dr. Wincenty Urban, sind eine vorzügliche Hilfe zum Kennenlernen der jeweiligen Bestände und zur Vorbereitung bereits vor Antritt einer Archivreise. Den genannten Titeln kann der erst während der Drucklegung dieses Bandes erschienene abschließende Teil der Archivkataloge hinzugefügt werden: W. Urban, Wykaz regestów dokumentów Archiwum Archidiecezjalnego we Wrocławiu. Wstęp [Verzeichnis der Urkundenregesten des Erzb. Diözesanarchivs in Breslau. Fortsetzung], in: Rocznik Teologiczny Śląska Opolskiego [Theologisches Jahrbuch des Oppelner Schlesiens], Bd. 2, Oppeln 1970/71, S. 285–421.

Dieses Buch, zunächst unter anderem Titel eine preisgekrönte Arbeit des „Kardinal-Bertram-Preises" im Jahre 1966, lag nach umfassender Umarbeitung mit zahlreichen Ergänzungen der Kath.-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen als Dissertation für das theologische Doktorat vor. Es ist eine vorzüglich gearbeitete kirchenhistorische Studie, in gewandter Darstellung geschrieben und daher auch für den Nichtfachmann interessant und gut lesbar. Es bleibt zu wünschen, daß dieser gediegenen Erstlingsarbeit eines jungen Forschers ähnliche Veröffentlichungen folgen möchten, an Material und Themen dürfte es ihm bei seiner Sachkenntnis nicht fehlen.

Bochum Alfred Sabisch

Jaitner, Klaus: **Die Konfessionspolitik des Pfalzgrafen Philipp Wilhelm von Neuburg in Jülich – Berg von 1647–1679.** – Münster: Aschendorff (1973). VIII, 345 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, H. 107) kart. DM 68.–

Die umfangreiche Untersuchung Jaitners zielt auf eine Revision der „Bewertung" der Konfessionspolitik des Pfalzgrafen und späteren Kurfürsten Philipp Wilhelm in Jülich und Berg. Im Gegensatz zu den meisten bisher vorliegenden Untersuchungen bemüht der Autor sich, das Bild der Persönlichkeit und der Religiosität des Fürsten im Vergleich mit dem Kurfürsten Friedrich Wilhelm von Brandenburg aufzuwerten.

In dem verständlichen Bestreben, die überlieferten Klischees abzubauen (38), nähert sich die Absichtserklärung des Vf. dem Hagiographischen (vgl. 15). Das Geistige, Religiöse und Ideelle werden vom Autor an die erste Stelle gerückt. Gelegentlich, vor allem in dem Kapitel über „Die Frömmigkeit des Hauses Pfalz-Neuburg", geraten diese Loyalitätsbekundungen schon eingangs in Widerstreit zu den eingestandenen „Gewaltsamkeiten" der pfalzgräflichen Praxis (17); an anderen Stellen werden Details zugunsten der Persönlichkeit des Herzogs gewaltsam interpretiert, wenn etwa die Servilität des Jesuiten de la Hove als „Treue der Geistlichen" und die Vorenthaltung des Gehaltes ausgerechnet als „Liebenswürdigkeit des Herzogs" gedeutet werden. Dazu gehört auch die pompöse Aufmachung der Konversion der Elisabeth Amalia von Hessen-Darmstadt durch Jaitner, obwohl er wiederum ihre geistige Dürftigkeit und Hörigkeit gegenüber Philipp Wilhelm einräumt (33). Den „herzoglichen Hang zur Proselytenmacherei" (33) versieht Jaitner mit der an Hans Schmidt (Philipp Wilhelm von Pfalz-Neuburg, Habil.-Schr., masch., München 1970) adressierten Mahnung, „daß man diese Züge nicht überbewerten dürfe". Während die „Intransigenz" des Herzogs (202/03) ausdrücklich zugegeben wird, ebenfalls die Tatsache, daß er „Ausnahmen von der Regel nur in den kurfürstlichen Landen gestatten wollte" (203), während die Illoyalität des Herzogs (204) ebenfalls zugegeben wird, bleibt Vf. doch bis zum Schluß bei seiner Ansicht von der „religiösen Ausschließlichkeit" Philipp Wilhelms (314). Die wird nicht glaubwürdiger, wenn man sie in einem Atem auch „vielen seiner Zeitgenossen und eben auch Kurfürst Friedrich Wilhelm von Brandenburg" (ebda.) zugesteht. S. 214 wird unumwunden die „Unmöglichkeit der Position des Herzogs" festgestellt, andererseits unkritisch die These Krisingers (Krisinger, Josef: Die Religionspolitik des Kurfürsten Johann Wilhelm von der Pfalz, in: Düsseldorfer Jahrbuch 47/1955, 42–125) übernommen, daß „die Glaubensüberzeugung und persönliche Gesinnung der Fürsten" maßgeblich gewesen sei. Das tatsächliche, auch sonst durchaus gewissenhaft registrierte Verhalten des Herzogs falsifiziert genau genommen Jaitners Hypothese von der religiösen Integrität des Herzogs. Der unbestreitbare Wert der Arbeit liegt hinsichtlich der Persönlichkeit des Herzogs weniger in den Prädikaten, die dem Herzog erteilt werden, als in der sorgfältigen Detailuntersuchung, die diese Prädikate ad absurdum führt.

Die beachtliche Leistung des Autors liegt gerade in dem, was er nach seinen eigenen Worten nur als Mittel zum Zweck betrachtet: in der exakten Aufhellung der Geschichte des Religionsprozesses von Cölln an der Spree im Jahre 1673. Die Untersuchung hält sich mehr als andere, die mit diesem Gegenstand befaßt waren, von schlichter Parteinahme in der Kontroverse zwischen Brandenburg und Pfalz-Neuburg und von klischeehaften Vereinfachungen fern. Die gewissenhafte Aufarbeitung eines umfangreichen Archivmaterials und der gesamten Literatur führt zu einem an sich ziemlich ausgewogenen Einblick in die Tendenzen beider Kontrahenten. Man muß uneingeschränkt zustimmen, wenn der Autor (315) feststellt: „Es ist eines der wichtigsten Ergebnisse dieser Arbeit, daß nachgewiesen werden konnte, wie sehr das 1664 zwischen Brandenburg und Neuburg eingeleitete Gespräch bei der Anerkennung einer gewissen Interessengemeinsamkeit verhärtete Positionen in Bewegung brachte und Kompromisse in der Religionsfrage ermöglichte." Nur wird es angesichts der Untersuchungsergebnisse fragwürdig, ob es gerade Religiosität und dann einsichtige Toleranz auf seiten des Fürsten (Philipp Wilhelm, aber Jaitner unterstellt das loyaler Weise auch für den Brandenburger Friedrich Wilhelm) waren, die diesen Fortschritt ermöglicht haben.

Denn einmal werden die vom 15. Jahrhundert am Niederrhein fortwirkende irenische Tradition und der Zwang der Verhältnisse und zum andern der Einfluß der Umgebung des Fürsten zu gering angeschlagen. So hat der Autor die Konfessionspolitik der alten Herzöge offenbar wesentlich mißverstanden. „Diese Vermittlungspolitik", meint er, „scheiterte, denn sie verhinderte das Eindringen der Reformation nicht, sondern ermöglichte und förderte sie." (67). Die Vermittlungspolitik des Kanzlers Johann von Vlatten und noch unmittelbarer die des Herzogs Wilhelm V. (vgl. Gail, Anton: Johann von Vlatten und der Einfluß des Erasmus von Rotterdam auf die Kirchenpolitik der vereinigten Herzogtümer, in: Düsseldorfer Jahrbuch 45/1951, 1–109) richtete sich nicht gegen Reformation, sondern gegen Konfrontation. Die Visitationsprotokolle und Erkundungen zeigen deutlich, daß man die erasmische Position der Mitte taktisch sehr geschickt benutzt, um echten reformatorischen Tendenzen eine Chance zu geben, ohne politische Verwicklungen zu provozieren. Es wirkt in diesem Zusammenhang etwas obsolet, wenn der Autor (68) an die „Zeit" appelliert und meint: „Herzog Wilhelm erkannte nicht, daß die Zeit eine klare Entscheidung des Landesherrn für oder gegen die Reformation erforderte." Das ist doch

exakt jene von Theodor Litt und Karl Popper endgültig entlarvte Irrlehre von der „geschichtlichen Notwendigkeit". Wer ist denn schon diese ominöse „Zeit"? Immerhin wird (ebda.) eingeräumt, daß nach dem Tode des Kanzlers Johann von Vlatten die nun beginnende „Polarisierung" (die aber keineswegs schon „Entwicklung des Konfessionsbewußtseins" war; diese beginnt erst um 1600, was gerade die Gemeindeforschung zeigt) „durch den nun betont katholisch-konfessionellen Charakter der Kirchenpolitik der Regierung gefördert wurde" (ebda.). Gerade deshalb ist „die Konfessionsbildung am Niederrhein 90 Jahre nach der Reformation noch nicht abgeschlossen" (69).

So berechtigt es sein mag, daß Philipp Wilhelm im Vergleich mit seinem Vater Wolfgang Wilhelm und seinen Söhnen als relativ duldsam bezeichnet wird (2), so wenig kann man das politische Motiv hinter seinem Katholizismus, den intransigenten Einfluß der Jesuiten und die auffallend loyalere Auffassung seiner Räte und Gesandten oder den Zwang der Verhältnisse am Niederrhein bestreiten. Die Gemeindeforschung (z. B. im Jülichschen) zeigt, daß auch Philipp Wilhelm „mit Nachdruck" rekatholisierte. Vf. erwähnt beispielsweise (27 A. 27): „Er sorgte für die Inkorporation der Dürener Pfarrkirche St. Anna in das dortige Kolleg" (sc. der Jesuiten), er unterläßt aber zu sagen, daß dieser Vorgang wie auch die Unterstellung der dortigen Lateinschule unter jesuitische Regie mit Gewalt geschah, und sicherlich auch, um die Einkünfte aus der St.-Anna-Wallfahrt der Stadt zu entfremden. Die Taktik, ja geradezu Gerissenheit Philipp Wilhelms enthüllt dessen Urteil über den Neuburger Landschaftskanzler Silbermann (S. 29 A. 39). Man muß es bedauern, daß Vf. bei soviel Sorgfalt und Nüchternheit in der Vorlage der Details dennoch so ausgeprägt dynastengläubig akzentuiert und die Fakten so stark unter die Absicht einer vordringlichen „Bewertung" (8) zwingt. Das führt zu derart unverständlichen Interpretationen wie S. 35/36, wo die unverhohlene Proselytenmacherei des Herzogs verharmlost und seine raffinierte Schutzbehauptung als Beweis für seine Loyalität gegen die Religionsbestimmungen des Friedensinstruments gewertet wird. Ebensowenig paßt in dieses Bild von der angeblich religiös bestimmtn Loyalität des Fürsten die Argumentation mit der Kategorie „Wiedergutmachung" (202). Diese zielt (gerade auch im Sinne des Herzogs selbst) auf eine mit politischen Mitteln zu bewirkende Kompensation. Ganz gleich, ob nun die „Benachteiligung" durch spontane Konfessionsänderung oder auf Druck entstanden ist, „Wiedergutmachung" von oben her paßt nicht in das Bild von der vermeintlich integren Religiosität Philipp Wilhelms.

Die Abhängigkeit des Fürsten in seinen Entscheidungen (205) von seiner Umgebung bestätigt eben beides, den Einfluß der Jesuiten wie auch im weiteren Verlauf der politischen Ereignisse und Verhandlungen die Mitwirkung der Räte und Gesandten, die jene „Intransigenz", mühsam und stückweise zwar, korrigieren (müssen). Daß gerade die Räte und Gesandten mehr Loyalität bewiesen als der Landesherr selbst, muß der Autor wiederholt bestätigen, so S. 207: „Die beiden Gesandten beachteten immer noch mehr als Philipp Wilhelm das Gesamtwohl der Katholiken in allen jülich-klevischen Ländern, während der Herzog hauptsächlich für seine Erblande sorgte." Kaum eine andere Stelle bekräftigt deutlicher den rein machtpolitischen Egoismus in der Position des Fürsten.

Auch nach den Ausführungen S. 208 kann nicht die Rede davon sein, daß einer der beiden Kontrahenten etwas anderes im Auge gehabt hätte als den rüden politischen Vorteil. Der ermüdende Kuhhandel um Feiertage, Heiligenverehrung, Exerzitien und dergl. gibt doch deutlich zu erkennen, dazu die konfessionalistische Betulichkeit und ostensible Beflissenheit beider (!) Fürsten, daß Religion für sie Mittel zum Zweck ist. Geradezu grotesk ist es, daß der starrköpfige „Philipp Wilhelm versuchte, hinter die Gründe für die brandenburgische Hartnäckigkeit zu gelangen" (208). Wiederholt bleibt festzustellen, daß die herzoglichen Gesandten fast immer mehr auf Konsens bedacht und toleranter sind als der Herzog (212 und bes. 215!). Dagegen ist beispielsweise 1666 Philipp Wilhelm nicht bereit, dem Vorschlag zuzustimmen, wonach jene Gemeinden ausgenommen werden sollten, die selbständig ihre Konfession geändert hätten. Wenn er später doch die evangelischen Untertanen „respektiert", beweist das gerade den Druck der Verhältnisse und politischen Motive und keineswegs die unterstellte Loyalität eines primär religiösen Gewissens.

Vf. hat offenbar eine geringe Meinung von der weltanschaulichen Toleranz, die in seinem Urteil als Indifferentismus gilt. Nur so ist es erklärlich, daß er (unter Berufung auf Albert Hartmann, Toleranz und christlicher Glaube, Frankfurt 1955) die Haltung Philipp Wilhelms als „auf einer sittlichen Entscheidung" beruhende ‚Toleranz' spezifiziert. Hier setzt sich doch ein gewisses nachtridentinisches Mißtrauen gegen jene weltanschauliche Toleranz durch.

In Wirklichkeit, und dafür liefert gerade Vf. unübersehbare Beweise, ist Philipp Wilhelms „Toleranz" schlichter politischer Opportunismus, der die katholische Karte ebenso beharrlich (und ohne Rücksicht auf den Eigenwillen der Untertanen) bis an die Grenze des Möglichen ausspielt wie Brandenburgs Kurfürst die evangelische (vgl. 217).

Die schleunige uneingeschränkte Toleranzbekundung Philipp Wilhelms bei Antritt des pfälzischen Erbes 1685 enthüllt seine wahren Motive unmißverständlich. Um so unverständlicher wirkt dann der Schlußsatz Jaitners (318): „So gab er am Niederrhein und in der Pfalz ein Beispiel dafür, daß sehr wohl ein gläubiger katholischer Fürst andersgläubigen Untertanen gegenüber Schutzherr sein konnte" (nach Hans Rall, Pfalz-Neuburg und seine Fürsten, Neuburg 1955). Ganz abgesehen von der Leerformel „Schutzherr" (denn „Schutzherr" war der schließlich gegen den fürstlichen Egoismus unter dem Druck der Verhältnisse ausgehandelte Vertrag) mutet die wiederholte Beteuerung der Katholizität Philipp Wilhelms etwas beflissen an. Soll damit die im Detail vom Autor gewissenhaft herausgearbeitete Bewußtseinsspaltung Philipp Wilhelms zwischen zielbewußten machtpolitischen Opportunismus und demonstrativer Religiosität zugedeckt werden?

Vf. hat seine Hypothese vom kreuzbraven katholischen Fürsten Philipp Wilhelm erfolgreich falsifiziert. Er hat das mit aller wissenschaftlichen Exaktheit und mit umfassender Materialaufschließung getan. Wenn er so auch die eigene Hypothese widerlegt und sein dynastisches und wohl integralistisch-katholisches Geschichtsbild im Ergebnis unglaubwürdig macht, sein tatsächlicher Beitrag zur Geschichte der religiösen Toleranz am Niederrhein ist ein Erkenntnisfortschritt, den man nicht unterschätzen darf. Seine Untersuchung rekonstruiert minutiös den umständlichen und mühsamen Prozeß, der jene ‚theoretische', erasmianische Toleranz des 15. Jahrhunderts weiterführt. Es sind aber gerade jene Gewichte der Überlieferung, die von dorther kommende religiöse ‚Gemengelage' am Niederrhein und der immer noch starke Einfluß der Stände, die diese faktische Toleranz erzwungen haben. Sie ist kein Werk der Fürsten, soweit sie tatsächlich Toleranz ist. Die Fürsten, und die Untersuchung Jaitners beweist das gerade für Philipp Wilhelm, sind viel mehr ein Werk jener ‚Variablen'.

Grevenbroich Anton J. Gail

Friedrich, Klaus: **Marc Antoine Berdolet (1740–1809).** Bischof von Colmar. Erster Bischof von Aachen. Sein Leben und Wirken unter besonderer Berücksichtigung seiner pastoralen Vorstellungen. – Mönchengladbach: B. Kühlen 1973. 499 S. (Veröffentlichungen des Bischöflichen Diözesanarchivs Aachen Bd 32) Ln DM 27.–

Das Bistumsarchiv Aachen hat seit seiner Errichtung im Jahre 1930 eine beachtliche Publikationstätigkeit entwickelt. Die bisher auf 32 Nr. angewachsene Reihe seiner Veröffentlichungen pendelt zwischen volkstümlichen, in ihrer Art sehr verdienstlichen Ortsgeschichten und streng wissenschaftlichen Arbeiten. Gemeinsam ist ihnen lediglich das Forschungsobjekt: Die kirchliche Vergangenheit im Gebiet des heutigen Bistums Aachen. Die hier vorliegende Arbeit entstand als Bonner pastoralgeschichtliche Diss. Vf. hat sie dem Leben und pastoralen Bemühen Marc Antoine Berdolets gewidmet, der als Pfarrer, Dechant, als konstitutioneller Bischof von Colmar und schließlich als erster Bischof des napoleonischen Bistums Aachen Repräsentant jener Übergangszeit mit ihren tiefen Umbrüchen war.

Diese Übergangszeit und namentlich das französische Zwischenspiel am Niederrhein sind verhältnismäßig gut erforscht. Das gilt auch für die kirchlichen Verhältnisse. Vf. erklärt denn auch, er wolle weniger die historische Forschung bereichern als auf der Basis des bisherigen Kenntnisstandes, den er zusammenfaßt, eine Würdigung Berdolets versuchen. Dabei stützt er sich nicht nur auf die Literatur, sondern auch auf bisher ungedruckte Quellen aus 15 Archiven. Über Torsys Geschichte des ersten Bistums Aachen hinaus bezieht er die elsässische Wirksamkeit Berdolets ein.

Der Wert der Arbeit liegt darin, daß sie am Beispiel eines Seelsorgers die pastoralen Möglichkeiten und die kirchliche Situation jener entscheidenden Jahre schildert. Obwohl Berdolet aus dem Elsaß kam und die deutsche Sprache gut beherrschte, war er seiner geistigen Prägung nach Franzose. Der Entwicklung der französischen Kirche fühlte er sich daher verbunden, als er 1792 – offenbar ohne besondere Hemmungen – den Eid auf die Zivilkonstitution ablegte und nach dem Schisma Mitglied und später Bischof der konstitutionellen Kirche wurde. Vf. entwirft hier ein durchaus positives Bild dieser schismatischen Kirche sowie ihrer pastoralen und synodalen Bemühungen, das der neueren Forschung entspricht.

Das eigentliche Kernstück der Arbeit bildet jedoch die Schilderung und Würdigung von Berdolets Aachener Tätigkeit. F. zeichnet hier das Bild des französisch gesinnten Geistlichen, der dem Terror der Revolution und dem Verfall der konstitutionellen Kirche entronnen war und nun als typischer Amtsträger des napoleonischen Staatskirchentums, als violetter Präfekt amtierte. Die Verhältnisse in dem neugebildeten Bistum und die zahlreichen staatlichen Anweisungen ließen dem Bischof selbst nur einen verhältnismäßig schmalen Ermessensraum. Vf. zeichnet liebevoll – und mitunter allzu breit – die vielfältigen Aufgaben des Bischofs mit seiner Fülle an Detailmaßnahmen nach. Manche der damals getroffenen Entscheidungen wirken bis in die Gegenwart fort.

Neben den Vorzügen der Arbeit sind auch einige Schwächen unübersehbar:

1. Die vom Vf. praktizierte Zitationsweise ist unkonsequent; so werden Quellen teils in der Originalsprache, teils in Übersetzungen zitiert. Bei Zitaten aus der Literatur wäre eine größere Zurückhaltung zu wünschen. 2. Vf. stellt die Seelsorgstätigkeit Berdolets m. E. in unzutreffender Weise als wegweisend dar. Dieser war von durchaus mittelmäßigem Zuschnitt, hat jedoch die nach der Säkularisation notwendig werdende Neuordnung der Seelsorge mit großer Hingabe betrieben. Auch die S. 297 geäußerte Meinung, Berdolet sei in der „sozialen Frage" bahnbrechend gewesen, entbehrt der Begründung. Vf. scheint hier wie an anderen Stellen vielmehr heutige Wünsche in seinen Helden zu projizieren.

Besonders wertvoll sind die der Darstellung beigegebenen 908 Regesten einschlägiger Dokumente. Dieser mit großer Mühe bearbeitete Teil scheint jedoch, wie Stichproben ergeben, nicht allen Anforderungen zu genügen. Unerfindlich bleibt z. B., warum bei einem beträchtlichen Teil der Stücke neben dem Datum nicht der Ort der Ausstellung mitgeteilt wird.
Druck und Ausstattung des Werkes sind vorbildlich.

Bonn Erwin Gatz

Altermatt, Urs: **Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto.** Die Entstehungsgeschichte der nationalen Volksorganisationen im Schweizer Katholizismus 1848–1919. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger (1972). 468 S. kart. DM 38.–

Es gibt keinen „politischen Katholizismus" als einheitliche, zeitlose, etwa aus päpstlichen Sozialenzykliken deduzierbare Größe. Geschichtliche Entwicklungen und Erfahrungen haben das politische Denken und Handeln der Katholiken in den verschiedenen Ländern sehr verschieden geprägt. Historische Erforschung und Analyse katholischer Politik haben darum gerade die nationalen und regionalen Gegebenheiten und Motivationen gründlich zu eruieren.

Für den schweizerischen Bereich geschieht dies in dem Buch von Urs Altermatt in mustergültiger Weise. Vf. stellt aufgrund ausgedehnter Quellenstudien, breit ausholend und klar gliedernd, den „langen Weg" der Schweizer Katholiken von der Niederlage des Sonderbundes 1847 bis zur Gründung der Schweizerischen Konservativen Volkspartei 1912 dar.

Es zeigt sich dabei, wie es auch „den schweizerischen Katholizismus" zunächst gar nicht gegeben hat. Prägend wirkten die kantonalen Eigenheiten, besonders aber der Antagonismus zwischen der politischen Tradition der katholischen Stammlande und der ganz anderen Situation des Diaspora-Katholizismus in den früher rein reformierten Städten und neuen Ballungszentren. Es hat sehr viele vergebliche Anläufe und mühsame Umwege gebraucht, bis die Schweizer Katholiken sich über alte und neue Barrieren hinweg dauerhaft zusammenfanden und ihrem gemeinsamen kirchlichen und politischen Willen feste Organisationsformen geben konnten. Ganz außerhalb von A.s Untersuchung bleiben dabei diejenigen Katholiken, die, gerade wo es um Alltag und Politik ging, nicht unter den Fittichen ihrer Kirche blieben, sondern auf eigene Faust den Anschluß an Zeit und Welt suchten und fanden – und dann dabei eben freisinnig oder sozialistisch wurden. A. beschränkt sich bewußt auf denjenigen Katholizismus, der sich innerhalb der schweizerischen Volksgemeinschaft immer stärker als von der Kirchenzugehörigkeit her geprägte, geschlossene „Subgesellschaft" verstand. Treue zur Kirche bedeutete ja dann immer zugleich Treue zu dieser Subgesellschaft, Eingliederung etwa in das alle Lebensgebiete umfassende katholische Vereinswesen. Mit der Entwicklung dieses Vereinswesens war denn auch die Entwicklung der politischen Organisation der Schweizer Katholiken aufs engste verbunden. Vf. schildert diese Entwicklung von 1848 bis zum Ersten Weltkrieg, wobei er das Schwergewicht auf die Zeit nach dem Kulturkampf, die Zeit der durch das Triumvirat Descurtins-Beck-Feigenwinter markierten sozialpolitischen Auseinandersetzungen und die Zeit der endlich gelingenden schweizerischen Parteigründung legt.

Stärker hätte wohl die Verflechtung und Abhängigkeit der Entwicklungen und Entscheidungen im schweizerischen Katholizismus in ihrem Verhältnis zu außerschweizerischen katholischen Entwicklungen miteinbezogen und reflektiert werden können.

Auf der letzten Seite des Buches spielt A. mit der paradoxen These, der „Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto" sei im Grunde zugleich der Weg der Schweizer Katholiken „aus dem Ghetto" gewesen. War etwa die Integration der Katholiken in den modernen schweizerischen Staat nur möglich, indem die Katholiken sich zuerst zusammenfanden und gemeinsam auftraten? Hier müßte weitere Reflexion einsetzen. Hier stellen sich über die historische Bestandsaufnahme und über den schweizerischen Raum hinaus Fragen von bedrängender Aktualität.

Münster Andreas Lindt

Repgen, Konrad: **Historische Klopfsignale für die Gegenwart.** – Münster: Aschendorff (1974). IV, 153 S. kart. DM 18.–

Der Bonner Historiker Konrad Repgen legt in diesem Sammelband neun Beiträge vor, denen bei aller unterschiedlichen Thematik eine prinzipielle Bedeutung für unsere Gegenwart zukommt, und nichts vermag die aktuelle Relevanz der Beiträge besser zu unterstreichen als der Titel „Historische Klopfsignale für die Gegenwart", ein Titel, den Repgen als Programm verstanden wissen will, als Alarmzeichen in einer Zeit, der es an „schlagenden Wettern" nicht mangelt, wie er ausdrücklich im Vorwort (IV) betont.

Für Repgens Auffassung von Geschichte und Geschichtswissenschaft ist aufschlußreich der den Sammelband einleitende Beitrag „Gesellschaft ohne Geschichte – Aspekte unserer Zukunft?" (1ff), eine geschichtsphilosophisch orientierte Besinnung, die er 1970 als Festvortrag zur Feier des 250jährigen Jubiläums des Hauses Aschendorff angestellt hat. Eine wichtige Ursache der geistigen Krisensituation unserer Zeit sieht er in der zunehmenden Ablösung des politischen Denkens von den historischen Fundamenten, er konstatiert für das vergangene Jahrzehnt der Bundesrepublik Verlust an Geschichtswissen und Geschichtsbewußtsein. Zutreffend weist er darauf hin, daß ein solcher Verlust die Gefahr in sich birgt, daß politische, also zukunftsgestaltende Entscheidungen nicht mehr hinreichend abgesichert sind durch Erfahrung, was das Risiko der Unkorrigierbarkeit mit sich bringe. Die gesellschaftlich-politische Entwicklung der Nachkriegsdemokratie sieht Vf. an einem Kreuzweg angelangt (17), ja, sogar in eine Staatskrise gedrängt, deren Symptome für ihn u. a. die studentischen Gewalttätigkeiten der ausgehenden 60er Jahre sind und die zur Wiederholung der Vorgänge von 1933, diesmal jedoch mit dem Ergebnis einer roten Diktatur, führen könnte. Die Vorgänge unserer Gegenwart als Zeichen der Zeit und nicht lediglich als schwindende Tagesereignisse zu begreifen, als Krisensignale einer latent gefährlichen geschichtlichen Entwicklung, deren Ende zwar noch in ungewisser Zukunft vor uns liegt, deren möglicher Ausgang jedoch aus analogen historischen Prozessen erschlossen werden kann, ist Repgens Anliegen.

Das Menetekel gilt auch für den kirchlichen Raum: „Politisch und kirchlich", so führte Vf. in seinem Vortrag „Wort eines Laien an die Priester" (33ff) 1970 vor der Dechantenkonferenz des Erzbistums Köln aus, „scheint mir, leben wir in einer Zeit, die sich mit der Jahrhundertwende, in welche Jeremias gestellt war, durchaus vergleichen läßt (34). Im Laufe der Geschichte habe es immer wieder Situationen gegeben, die von den Zeitgenossen rechtzeitig genug als das Außergewöhnliche, das auch außergewöhnliche Reaktionen erfordere, erkannt worden seien: z. B. die reformatorische Kirchenspaltung in Deutschland, das Jahr 1789 in Frankreich und das Jahr 1917 in Rußland (43). Die gegenwärtige innerkirchliche Situation sieht Vf. gekennzeichnet durch einen Schwund an Liebe zur Kirche (nicht zuletzt bei Theologen), durch Vernachlässigung, ja selbst Verketzerung der Tradition, durch euphorische Modernitätssucht und durch einen Verlust an „Common sense", was er mit Verlust an innerer Konsistenz gleichsetzt. Er bejaht durchaus das Engagement der Kirche in unserer Gesellschaft, warnt jedoch vor unkritischen Anpassungen an Modeströmungen unserer Tage, die nur zur Folge haben können, die Kirche und ihr Wirken in der Welt zu schwächen.

Die Position des Vf.s ist im besten Sinne „konservativ", ein Begriff, um dessen Klärung und Ehrenrettung er sich an anderer Stelle eindringlich bemüht. Resignation ist nicht seine Sache, seine Beiträge will er als „Klopfsignale" verstanden wissen, mit denen die Verschütteten bei Katastrophen im Bergwerk „die Außenwelt alarmieren und damit die Rettung herbeiführen können" (Vorwort). Soll man in diesem Zusammenhang auch die in ihrer methodischen Anlage vorbildliche Abhandlung „Über den Zusammenhang von Verhandlungstechnik und Vertragsbegriffen" (64ff), eine Untersuchung über die diplomatische Vorgeschichte der Bestimmung des Westfälischen Friedens, über die Zession der drei lothringischen Hochstifte und des Elsaß an Frankreich, sehen? Die Zweideutigkeit jener Klauseln hat ihre bedrückende Parallele in Formulierungen der Moskauer und Warschauer Verträge, die in unserer Zeit abgeschlossen wurden. Vf. expliziert diese Vermutung nicht, und so bleibt nur zu hoffen, daß er mit seiner Einordnung dieser historischen Vorgänge in die „Klopfsignale für die Gegenwart" nicht recht behalten wird: Die Schrekken der Reunion, diesmal unter der Flagge der östlichen Hegemonialmacht, mögen uns und unserem Volke erspart bleiben. In

den Kontext unserer Zeit gehört auch der Beitrag „Aktuelle Friedensprobleme im Lichte des Westfälischen Friedens" (50ff), in dem Vf. die Prinzipien und Zielvorstellungen des Westfälischen Friedens in Beziehung setzt zu den aktuellen Kontroversen internationaler Politik und den Problemen gegenwärtiger Friedenssicherung mit ihren mannigfachen Formen der Abschreckung, der diplomatischen Techniken, der „imperialen Pazifizierung" sowie der supranationalen Organisation und kollektiven Sicherheit.

Von besonderer Bedeutung für die Erhellung unserer jüngsten Vergangenheit sind schließlich die Beiträge „Das Ende der Zentrumspartei und die Entstehung des Reichskonkordats" (97ff) und „Hitlers Machtergreifung und der deutsche Katholizismus" (128ff). Hier wird deutlich (– was leider heute längst nicht mehr so selbstverständlich ist, wie es an sich „selbstverständlich" sein müßte –), daß nur eine saubere Auswertung des Quellenmaterials die zeitgeschichtliche Forschung weiterbringt und daß Kirche und deutscher Katholizismus die quellenkritische Arbeit wahrlich nicht zu scheuen brauchen.

Und schließlich: wenn in der Geschichtswissenschaft heute immer lauter die Forderung nach der Berücksichtigung sozial- und politikwissenschaftlicher Fragestellung erhoben wird, so ist dieses Postulat nach typologischer Generalisierung, sozialwissenschaftlicher Theoriebildung und Überwindung enger Fachwissenschaftsperspektiven ausgerechnet bei einem „Konservativen" erfüllt. Nicht zuletzt das verleiht dem vorliegenden Sammelband besonderen Wert.

Bochum Paul Mikat

Kolping, Adolf: **Fundamentaltheologie II.** Die konkret-geschichtliche Offenbarung Gottes. – Münster: Regensberg (1974). XXIV, 783 S. Lw. DM 64.–

Die Rückfrage nach Person und Wirken Jesu von Nazaret ist für die Theologie von fundamentaler Bedeutung. Gespannt nimmt man daher den 2. Bd. der auf insgesamt 3 Bde. geplanten Fundamentaltheologie von A. Kolping zur Hand, der sich um die konkret-geschichtliche Offenbarung Gottes (Untertitel) bemüht. Das umfangreiche Werk will die Glaubwürdigkeit der Offenbarung Gottes, als deren Zeugnisse uns die Schriften des AT und NT vorliegen, aufzeigen, indem es zunächst die Geschichte und den Glauben des Volkes Israels und dann das Auftreten Jesu schildert. Ziel der Darstellung ist es, die Kontinuität der Gottesoffenbarung durch die Geschichte Israels nachzuweisen, welche im Auftreten Jesu von Nazaret ihren Höhepunkt erreicht. Hierzu werden die Quellen mit den Mitteln historisch-kritisch arbeitender Exegese verhört. „Als das zentrale apologetische Wunder, das die Predigt der Kirche als glaubwürdig begründet, sehen wir also jene komplexe Tatsache an, daß uns in der Kontinuität der Offenbarungsgemeinde das gleiche ethisch geprägte Antlitz Gottes begegnet. Gott tritt uns innerhalb der Universalgeschichte inmitten der Geschichte Israels, allgemeiner: der Offenbarungsgemeinde, stets als derselbe entgegen: gestern, heute und allezeit" (15).

Das Programm des Buches ist also so weit, daß es nicht möglich ist, hier auf alle Einzelprobleme einzugehen. Vf. weiß, wie er im Vorwort sagt, selber darum, daß in manchen Fragen andere Stellungen bezogen werden können; und gewiß wird es an Kritik von seiten der jeweils betroffenen Fachexegeten nicht fehlen.

In zwei mehr einleitenden Paragraphen wird der umfassendste Kontext umschrieben: Offenbarung inmitten einer evolutiven Welt (16–59). Nach Kolping ist die Theologie selbst an der Evolution interessiert, da sie, wie auch schon die konkret-geschichtliche Offenbarung, selbst einer Entwicklung unterworfen ist (52). „Die Evolution ist die praktisch nicht mehr bezweifelbare gültige Beschreibung des uns erscheinenden Weltablaufs" (51). „Dies gilt auch für den Bereich des Geistigen, des menschlichen Bewußtseins. Sollte sich zeigen, daß die konkret-geschichtliche Offenbarung diesem Sachverhalt entspricht, dann wäre solche Korrespondenz ein eindrückliches Glaubwürdigkeitsmotiv, das uns anleitet, den Offenbarungsworten Glauben zu schenken" (59).

Der erste Hauptteil des Buches gilt Israel als dem kulturellen Raum und geschichtlichen Ansatz der übernatürlichen Offenbarung Gottes an die Menschheit. Er ist in zwei Kapitel gegliedert, deren erstes den Glauben Israels im Wandel seiner Geschichte (74–210), und deren zweites den Gottesglauben und die Messias-Hoffnung darstellt, dem es also mehr um die Identität des Antlitzes Gottes im Wandel der Zeiten geht (211–234). Bevorzugte Autoren und Gewährsmänner sind hier: G. Fohrer, W. Eichrodt und G. v. Rad.

Der zweite Teil gilt dem „Höhepunkt und Zentrum der geschichtlichen übernatürlichen Offenbarung Gottes: Jesus von Nazareth". „Religionsgeschichtlich betrachtet, und diese Betrachtung ist dem vorgläubigen Menschen zunächst nur möglich, ist Jesus ein besonders bemerkenswerter Künder des Numen divinum. Als geschichtliche Erscheinung trat er mit dem Anspruch auf, das letzte Wort Gottes an die Menschheit zu sein. Diesem Anspruch gegenüber erhebt sich die Frage, ob er glaubwürdig sei. Die Frage der Glaubwürdigkeit des Anspruches Jesu als des Legatus divinus ist Gegenstand der Fundamentaltheologie, und dieser Frage haben wir jetzt nachzugehen. Die Erkenntnis der Glaubwürdigkeit dieses Anspruches kann uns nur dann dienen, wenn wir sie letztlich in Eigeneinsicht gewinnen. Wir können deshalb nur Beweise brauchen, die nicht den Glauben voraussetzen" (235).

Zunächst werden (Kap. I § 8–10) die Quellen, biblische und außerbiblische, gesichtet und charakterisiert, aus denen wir überhaupt etwas historisch Gesichertes von Jesus von Nazaret wissen können. Dann folgt (308–344) ein Abriß über die äußeren Daten des Lebens Jesu. Diskutiert werden insbesondere Geburtsdatum und Herkunft Jesu, der chronologische Rahmen des öffentlichen Lebensweges Jesu, der Hergang des öffentlichen Lebens Jesu, das Todesdatum Jesu und sein letztes Mahl.

Das wesentlich umfangreichere 2. Kap. (344–710) will, entsprechend dem 2. Kap. des ersten Teiles, die Gottesoffenbarung in Jesus von Nazaret darstellen. Dabei geht K. so vor, daß er zunächst die Predigt Jesu ihrer formalen Eigenart, ihrem Gehalt und ihren sittlichen Forderungen nach untersucht (§ 12, a. b 345–438), dann das machtvolle Wirken Jesu würdigt (§ 12 c 438–467), in § 13 den eschatologischen Charakter der Predigt, also seine Vorstellung von der kommenden Königsherrschaft Gottes bespricht (467–540), um schließlich die Ablehnung Jesus seitens Israels, das letzte Mahl und die Passion zu behandeln (541–672). Ein letzter Paragraph umreißt die fundamentaltheologische Relevanz des sich aus dem Vorhergehenden ergebenden Jesusbildes und kommt zu dem Ergebnis: die Frage nach Gott „findet also der Mensch in der biblischen Botschaft beantwortet; das Antlitz Gottes, das sich dort, wenn auch immer deutlicher konturiert, gleichbleibend antreffen läßt, ist ein historisch-empirisches Phänomen, das damit die Ausgangsbedingungen einer rationalen Rechtfertigung des Glaubensaktes erfüllt. In Jesus von Nazaret hat es seine reinste und nicht mehr überbietbare Ausprägung gefunden." (705). „Zu den Gründen, die jenen Anspruch glaubwürdig machen können, gehören vor allem die Züge jenes gleichbleibenden Antlitzes Gottes" (706). „Jesus von Nazaret ... lehrte und lebte jenes Verkündigungsanliegen der Kommunikation der Menschen mit dem transzendenten Gott in einer nicht mehr überbietbaren, Verwunderung, Zustimmung und Nachfolge anregenden Weise. Entscheidend war nicht, ob er dabei Würdetitel seiner kulturellen Umwelt auf sich anwandte, sondern wie seine Autorität und Vollmacht sich ereignet hat" (707). „Zu den Gründen (scil. der Glaubwürdigkeit) gehört aber auch die Korrespondenz, die zwischen den Ansprüchen des menschlichen Herzens und der biblischen Lehre besteht, die Harmonie zwischen der Offenbarung und den Erwartungen echter Menschlichkeit" (707).

Man wird es zunächst als ein großes Verdienst des Vf.s werten müssen, das umfangreiche und angesichts der heutigen Forschungslage so komplizierte Problem des Rückganges auf die historischen Grundlagen der Offenbarung in Angriff genommen zu haben. Man muß K. auch bescheinigen, daß er sich redlich um die Auseinandersetzung mit der exegetischen Einzelforschung bemüht hat, anderseits darf man auch (mit ihm selber, s. S. 696) feststellen, daß seine Darstellung des historischen Jesus bzw. seine Einschätzung dessen, was auf historisch-kritischem Wege von Jesu Auftreten ermittelt und erschlossen werden kann, einem gewissen Minimalismus huldigt. Im Zweifelsfall tendiert K. dahin, eher der These den Vorzug zu geben, die weniger über Jesus zu wissen beansprucht, als der gegenteiligen. Exegeten wie J. Jeremias und H. Schürmann sehen sich öfter kritisiert als F. Hahn, H. Braun und R. Bultmann. Als Beispiele seien genannt seine Ausführungen zum letzten Abendmahl Jesu, zu den Amen-Worten, zum Menschensohn-Titel, zu den Wundern Jesu, zur Einstellung Jesu angesichts der bevorstehenden Passion; über ein Selbstbewußtsein oder sogar Sohnesbewußtsein, das sich doch immerhin in der Abba-Anrede zum Ausdruck gebracht haben könnte, erfahren wir ebensowenig wie über einen besonderen Vollmachtsanspruch.

Diese Tendenz, wenn auch nicht gerade den Rückwärtsgang, so doch den kleinsten Gang einzulegen, mag verständlich sein aus dem Bestreben, möglichst wenig positive Angriffsflächen zu bieten, nur das historisch Gesicherte und Zweifelsfreie anzuführen; aber kann dann nicht alles bezweifelt werden, und ist nicht schon so gut wie alles in Frage gestellt worden? Lassen sich in diesem Felde überhaupt mehr als Wahrscheinlichkeiten ausmachen, wenn man nicht lediglich auf rein äußerliche facta bruta abstellt, die

aber keinen Sinn hergeben können? Man muß die Schwierigkeit der Problemlage, in die der Fundamentaltheologe und Exeget nun einmal hineingestellt ist, nicht übersehen, um in manchen Einzelfragen zuversichtlicher zu sein (vgl. jetzt auch „Rückfrage nach Jesus", hrsg. v. K. Kertelge, Freiburg 1974).

Zu den mehr einleitenden Ausführungen betr. einer evolutiven Welt sei es noch gestattet folgendes zu bemerken: verschreibt der Vf. sich nicht zu „dogmatisch" einem bestimmten Weltbild, das, wenn es erkenntniskritisch betrachtet wird, vielleicht doch nicht als so unbezweifelbar gültig hingenommen werden muß, wie K. meint, sondern nur eben ein Weltbild neben anderen denkbaren vorstellt? Und trägt dieses Weltbild für die eigentlich fundamentaltheologische Fragestellung wirklich soviel aus, wie K. meint, so daß eine Fundamentaltheologie wesentlich anders aussehen würde, wenn man von diesem Weltbild absehen würde?

Würzburg Walter Simonis

Die Frage nach Jesus. Hrsg. von Ansgar Paus. – (Graz, Wien, Köln): Styria (1973). 379 S. kart. öS 250.–, sfr 44.75, DM 35.–

Die bei den Salzburger Hochschulwochen 1972 gehaltenen Vorträge veröffentlicht Ansgar Paus unter dem Gesamttitel „Die Frage nach Jesus".

Der Beitrag von David Steindl-Rast „Jesus als Wort Gottes in vergleichender religionspsychologischer Sicht" (9–68) hat nur im Titel etwas zu schaffen mit der Tagesfrage von Salzburg. Die metaphorischen Aussagen dieses Religionspsychologen verderben jede Frage. Fragen der Religionen, die Frage nach der Religion, auch die Frage nach Jesus werden zu „scheinbaren Widersprüchen" heruntergespielt und mit Hilfe dieser Manier „versöhnt" (66).

Josef Finkenzeller analysiert anhand der neueren theologischen Literatur Fragen, soweit diese den offenen Horizont menschlichen Hoffens bestimmen. Die so anstehende Offenheit und damit die Frage nach Jesus wird indes vom Dogmatiker Finkenzeller in einer Reihe von Aufrissen stets so schnell mit dem Hinweis auf die Auferstehung Jesu beantwortet, daß alles Fragen verkündigend zugedeckt wird. Finkenzellers Literaturübersicht „Die Auferstehung Jesu und unsere Hoffnung" (181–270) argumentiert mit einer vorausgesetzten Verkündigungs-Metaphysik. Im Grunde unterschlägt solche Denkform die Frage nach Jesus. Zum Tragen gekommen wäre die Frage nach Jesus vielleicht in der Umkehrung des Themas, das dann heißen könnte: Unsere Hoffnung und die Auferstehung Jesu. Doch dieser möglichen und in der Literatur seit Blondel, Bloch oder Tillich anstehenden Fragestellung versagt sich Finkenzeller.

Alfons Auer sieht die Schwierigkeit, die heute die dogmatische Argumentation bereitet: „Mit einem hermeneutischen Zirkel kann man nur jene überzeugen, die sich ein systemkonformes Denken angewöhnt haben" (276). Also nimmt Auer in seinem Beitrag „Die Aktualität der sittlichen Botschaft Jesu" (271–364) Probleme der Normenfrage auf, verweist auf die offene Sozialphilosophie von P. L. Berger (327) und mit W. Kasper auf die Transzendenz in den Existenzweisen des Menschen, die als „naturaler Unglaube" (329) gelebte Fragen vorlegen. Weil aber auch der Tübinger Moraltheologe die Reflexion der gelebten Fragen in den „neuen" (aber eben dogmatischen) „Sinnhorizont – Kommen des Reiches Gottes" (289) transportiert, deshalb präsentiert sich dann doch wieder sowohl die Botschaft Jesu wie deren Aktualität in apodiktischen Anspruchs-Sätzen (300, 303). Noch bei Auer brechen – trotz seiner Einwände gegen nur systemkonformes Denken (276) – die Fragen zusammen im hermeneutischen Zirkel, den der Stelzenbergschüler „Reich Gottes" nennt.

Wolfgang Beilner bietet eine gut lesbare Forschungsgeschichte zur Frage der Neutestamentler nach Jesus dar: „Der Weg zu Jesus" (69–150). Redlich im Blick auf diese Forschungsgeschichte kommt Beilner zum Schluß, exegetisch orientierte Christen müßten sich dazu durchringen, mit „Aporien" zu leben (118ff, 123): Aporien, die Jesus von Nazareth und den erhöhten Christus, die den Menschensohn und das Wort Gottes nicht ineins feststellen können, etc.. Nun wird man im Blick auf die Forschungsgeschichte ntl. Exegese der Auskunft, am Ende würden dort Aporien festgestellt, kaum widersprechen können. Dem Aufruf indessen, also gelte es „mit Aporien zu leben", kann ein Christ, der dem Evangelium glauben will, nicht folgen: Seit wann ist der Aufweis von Aporien eine gute Botschaft? Zugegeben, seit der Sokratischen Aporie haben Abendländer sich daran gewöhnt, ihr Fragen in Aporien verenden zu lassen. Am Ende aber führte diese Gewöhnung zur Verelendung des Fragens: Zuerst zum Widerspruch, dann zum militanten Nihilismus, heute zur Interesselosigkeit. Will man das gähnende Desinteresse nicht verantworten, dann wird man die Rede von den Aporien als das kennzeichnen, was sie ist – als eine Rede von der Krise. Wissenschaftstheoretisch folgt aus solcher Bezeichnung zwar gewiß nicht (auch dann nicht, wenn dies bei angeblichen Praktikern Mode wurde) ein Feldgeschrei gegen die Exegeten. Wohl aber folgt aus dem Hinweis darauf, die Rede von den Aporien spreche von der Krise, eine Ballrückgabe an die Exegeten. Diese, so scheint es, müssen sich fragen, ob ihr Feststellungsverfahren, das auf Aporien hinausläuft, ob ihre exegetische Methode nicht zuerst infrage gestellt werden müsse, damit in der Exegese statt der Aporien sich die Frage nach Jesus stelle.

In einer ausgezeichneten Reflexion, die den vorliegenden Band empfehlenswert macht, stellt sich Bernhard Welte der bei Beilner anvisierten Vorfrage zur Frage nach Jesus: „Die Krisis der dogmatischen Christusaussagen" (151–180). Der Religionsphilosoph Welte weist hin auf den Unterschied zwischen dem sich gleichbleibenden „Anspruch" und der an geänderte Welthorizonte gebundenen „Überlieferung" jeder – und also auch der Jesus-Christus-Aussage (154ff, 164ff). Die „Krise" erwächst aus den Sprüngen zwischen den Denkformen, in der Überlieferung also: Die „Kontinuität der... Form des Denkens und Fragens" nach Jesus kann nicht nur abbrechen, sie bricht tatsächlich manchmal ab (167). Die Differenz zwischen den neutestamentlichen Jesus-Erzählungen bzw. Christusformeln einerseits und den griechisch-philosophischen Fragen nach dem „Wesen" oder der „Natur" Jesu Christi seit Nikaia zeigt den Tatbestand eines solchen Abbrechens an. Schon diese Krise zwischen neutestamentlicher und patristischer Christusansage und noch einmal die Differenz zwischen den genannten und unseren Interessen kann nicht gelöst werden mit dem herkömmlichen Mittel der Explikation schon bekannter Aussagen. Sie ist aber auch nicht bewältigt mit der Feststellung, aporetisch unvermittelbar stünden sich verschiedene Denkformen gegenüber. Denn den Einstieg zur Lösung gibt nur eine „geschichtliche" Glaubensauffassung, die Herkunft und Art der Gedanken, die sich ein Mensch über das zu Glaubende macht (162f), ernst nimmt. Der Ernst der Lage als die Anfrage einer je gegebenen Jetztzeit ruft die „Übersetzung in neue Sprache, neue Leitlinien und Fragen und Denksysteme und Differenzierungen" herbei (167). Welte nimmt die Frage nach Jesus ernst und begründet diesen Ernst mit der Parallelverschiebung des „Welthorizontes", die gesellschaftlich und geschichtlich bedingt ist (164).

Ladislaus Boros zeigt mit seinem Meditationsmuster „Scheitern im Schicksal Jesu" (365–379), daß das Achten auf die von Welte benannte Verschiebung im Welthorizont die Sprache Gottes in Jesus nicht verrät, sondern als Existenzfrage dem fragenden Menschen nahe bringt. In einer exegetisch verantwortbaren Ausfaltung der „Gottesknecht"- und „Menschensohn"-Titel spricht Boros von der „Einsamkeit der Fülle", die in Jesu Leben als dessen Existenzweise aufbrach (368f). Nachdenklich interpretierend „übersetzt" Boros schließlich Mk 15,34 „Mein Gott, warum hast du mich verlassen" in unseren Welthorizont, wenn er sagt: In seiner Todesnot hat Jesus „noch einmal und diesmal endgültig ja gesagt zu allem, was wir Menschen sind, also auch zu unserem Nein. Somit wurde er für uns das Ja unseres Lebens" (378).

Weil Boros unsere Frage nach Jesus weder reduziert auf metaphysische Allgemeinheiten, die heutige Menschen für Plattheiten halten, noch auf ein evolutives Reich-Gottes-Modell, das die Fragen zwar aktualisiert aber im Modell verharmlost, noch auf je zwei festgestellte Aussagereihen, deren Verhältnis zueinander aporetisch bleibt –, weil Boros dies alles vermeiden kann, wenn er Existenzweisen als im Leben bestandene Erfahrungsweisen miteinander vergleicht, deshalb gelingt es ihm, die Krise zu sehen und sie im Sinne Weltes mittels der Parallelverschiebung zu meistern: Die Frage Jesu ist unsere Frage. Das wird zur Aussage, weil unsere Frage die Frage Jesu, die durchgestandene Frage Jesu war: Ja auch zu unserem Nein.

Vom sonst so kritischen Ansgar Paus hätte man sich anstelle der wenig sagenden Einleitung zum vorgelegten Sammelband eine wissenschaftstheoretische Kritik der Beiträge gewünscht. Der Standortfindung und Planung des Kuratoriums der Salzburger Hochschulwochen wären damit Kriterien für die Weiterführung dieser immer noch wichtigen Veranstaltung an die Hand gegeben worden.

Regensburg Norbert Schiffers

Hasenhüttl, Gotthold: **Füreinander dasein.** Brennpunkt moderner Glaubensproblematik. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1971). 201 S. kart. DM 18.–

Es handelt sich um eine Sammlung von Aufsätzen, Vorträgen und noch unveröffentlichten Abhandlungen, die der Vf. in drei thematischen Abschnitten vorlegt: I. Verstehen, II. Gemeinde, III. Gott.

Im ersten Abschnitt seines Buches zeigt sich G. Hasenhüttl nicht nur als guter Kenner, sondern weitgehend auch als Schüler R. Bultmanns. Sein theologisches Wahrheitsverständnis – Wahrheit ist nicht objektivierbar, vollzieht sich im Dialog (17), besitzt personalexistentialen Anrede- bzw. Begegnungscharakter und fällt letztlich mit „Liebe" zusammen (21), – wie auch sein Einbringen der Entmythologisierung in die dogmatische Reflexion (22–32) sind eindeutig bultmannianisch geprägt. Die Fragen, die sich aus

einer solchen Bultmann-Rezeption für den katholischen Dogmatiker ergeben, werden besonders in einem einschlägigen Vortrag aus dem Jahre 1966 (33–52) klar und redlich ausgesprochen. Daß es dabei zu einer gewissen Abwertung der herkömmlichen katholischen Theologie und zu einer Überbewertung des „existentialen Ansatzes" kommt, könnte man als Folge ökumenischer Entdekkungsbegeisterung verbuchen. In diesem Zusammenhang wird verständlich, warum Vf. bei seiner Analyse des Dogmenbegriffs den Akzent vorwiegend darauf legt, daß Dogma zeitbedingter Ausdruck der glaubenden Gemeinde ist, vorläufige „Sprachregelung" mit einem „gewissen verpflichtenden Charakter" (48) und auf jeden Fall „menschliche Aussage", die „immer in einer Differenz zur Wahrheit" des geoffenbarten Gotteswortes steht (47). Das führt freilich da und dort zu einem Stehenbleiben an der Schwelle der eigentlichen hermeneutischen und sprachwissenschaftlichen Problematik. Der Leser erfährt, worin die Relativität und die Vorläufigkeit dogmatischer Aussagen bestehen, nicht aber, ob und wie der spezifische Aussage-, Wahrheits- und Orientierungscharakter des Dogmas hermeneutisch und sprachtheoretisch begründet werden kann. Die leicht zu leistende Kritik geht kaum in die schwierige Grundsatzreflexion über, ein Einwand, den man auch etwa den sonst mutigen Stellungnahmen H. Küngs zur Unfehlbarkeitsproblematik machen konnte.

Im zweiten Abschnitt, wo Vf. seine Gedanken zur Thematik „Kirche und Amt" anbietet, hat der Rezensent den Eindruck, Hasenhüttl gelinge es nur sehr schwer, seine Emotionen gegen die ekklesiale Institution so weit zu meistern, daß er von dieser mit ungetrübter wissenschaftlicher Sachlichkeit und Genauigkeit zu reden vermag. Der bisher unveröffentlichte Vortrag „Abschied von Hochwürden. Zur Entmythologisierung des Priesterbildes" (104–113), ist für ein solches affektbetontes Theologisieren besonders charakteristisch. Im Sog von Nietzsches Priester-Kritik wird die Frage gestellt: „Sind also die Priester wirklich eine Mischung von zölibatären Eisbären, von schlauen Füchsen und falschen Schlangen? Oder sind sie das ausersehene Opferlamm, das für unsere Sünden sich Gott weiht und den Gott der Religionsgeschichte versöhnt?" (104). Nach einem solchen Start gelingt es dem Vf. nicht mehr, seine „Denkrakete" auf den Boden einer religionswissenschaftlich und theologisch sauber durchgeführten Reflexion zurückzuholen. Was von der Religionsgeschichte und vom NT angeführt wird, bleibt polemisch gefärbt. Und das „neue Priesterbild", das danach skizziert wird (man wundert sich, warum Vf. sich des Wortes „Priester" trotz aller Ablehnung noch bedient), bleibt in einigen vagen Gedanken an Menschsein, personales Engagement, Liebe und „Für-andere-dasein" stecken (109–113). – Ein anderer Beitrag, „Hirten, die sich selbst weiden" (Untertitel: „Biblische und philosophische Aspekte zum kirchlichen Hirtenbild") besitzt wissenschaftlicheren Charakter. Literaturgeschichtliches, religionsgeschichtliches und biblisches Material wird sauber und anregend referiert. Doch kommt bald auch da die schon erwähnte Tendenz zur Geltung: das Thema „Hirteninstitution" erscheint im Kontext eines recht negativ bestimmten Institutionsbegriffs. J.-P. Sartres Gruppen-Theorie wird zu Hilfe gerufen, um die Fraglichkeit einer institutionalisierten und hierarchisierten Hirtenfunktion aufzuzeigen, wobei Sartres Theorie mit dem Thema des „allgemeinen Priestertums" kombiniert wird (79f). Die Überlegungen finden ihren Abschluß im Heideggerschen Gedanken an „den Hirten des Seins". Dabei wird deutlich spürbar, welche verschiedenen Sprachspiele Vf. zusammenzubringen pflegt, ohne immer deren möglicher bzw. unmöglicher Vermittlung eingedenk zu sein. – In einem dritten ekklesiologischen Beitrag: „Das kirchliche Vorsteheramt, seine Funktion und seine Entwicklung" (86–103) legt Vf. seine These vom Amt des Gemeindeleiters bzw. des „Vorstehers" im Rahmen des „allgemeinen Priestertums" dar und verbindet diese mit seiner These von der charismatischen Struktur der Kirche. Beide Thesen erhalten ihre Begründung in einer recht persönlichen Interpretation des NT und des 2. Vaticanum. Was sich aus den so begründeten beiden Thesen für das gegenwärtige Amtsverständnis ergibt, ist jene Unterscheidung zwischen „Grundstruktur" und „Hilfsstruktur", die Hasenhüttl bereits in seiner Habilitationsschrift, „Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche" (Freiburg 1969) ausgearbeitet hatte. Demnach gehören der Episkopat, der Presbyterat und der Diakonat „nicht nur in die Ordnung /.../ der Charismen, sondern sind zugleich Hilfstruktur, die soziologisch notwendig geworden ist". Sie mögen „als gottgewollt verstanden werden", haben aber „nicht die Bedeutung kirchlicher Grundstruktur, sondern zeitlich bedingter Hilfsstruktur" (99f). Sie sind Früchte einer „menschlich-geschichtlichen Entwicklung", nicht aber notwendige Bestandteile des „Christusleibes", der grundsätzlich und völlig charismatisch strukturiert sein soll (vgl. 100). Nach dieser Unterscheidung (die der Rezensent nicht problemlos nachvollziehen kann), kommt es zur praktischen Forderung, der Vorsteher solle vor allem die Funktion des Koordinierens in der Gemeinde erfüllen (101, vgl. 94, 99). Damit wird im Vorsteheramt jener Dienst an der Einheit anerkannt, der auch für die genuin katholische Überlieferung immer ein Wesensmoment des Episkopates ausmachte. Daß dieser Dienst an der Einheit nicht ohne jegliche Institution sein kann, scheint dem Vf. inzwischen klar geworden zu sein. Das zeigt sein Concilium-Aufsatz (Januar 1974, 7–11), wo er die Konzeption „einer Kirche als ‚Institutionalisierung' der Herrschaftsfreiheit" positiv in Erwägung zieht. Er macht sogar den Vorschlag, das Liebesgebot in diesem Bereich zu „institutionalisieren" und in Rom eine „congregatio ad fovendam caritatem", die über dem Papst stünde, einzurichten (ebd. 11). Letzterer Vorschlag ist im Kontext des Hasenhüttl'schen Denkens durchaus verständlich: für dieses Denken hat die „Liebe" immer und überall das letzte Wort (vgl. 62, 11,2 122, 124f). Diese Eigentümlichkeit hat freilich Vorteile und Nachteile. Ein Vorteil davon ist eine unbestreitbar große Menschlichkeit in der theologischen Bemühung. Ein Nachteil davon ist eine „weiche" Ekklesiologie, die etwa die harten soziologischen und politischen Wirklichkeiten leicht übersieht. Damit die „Liebe" als theologisches Prinzip fungieren kann, müßte ihr Begriff schon klarer und differenzierter erfaßt werden, als dies hier der Fall ist.

Der dritte Abschnitt des Buches ist dem Gottesproblem gewidmet. Sofort ändert sich der Ton. Er ist ruhig und ohne Spur von Polemik. Die Beiträge bieten gut gewähltes, wissenschaftlich bearbeitetes Informationsmaterial an. Dieser dritte Abschnitt ist ohne Zweifel der lesenswerteste Teil des Buches. Die Probleme werden klar und ohne Minimalisierung gestellt. Methodisch hervorragend ist der erste Beitrag über „Die Bedeutung des historischen Jesus als Glaubensgrund" (139–155). Auf eine kurze und hilfereiche Einführung in die sog. „Leben-Jesu-Forschung" und in die „Neubesinnung auf den historischen Jesus" folgt eine ausgezeichnete Problemstellung und Begriffsklärung, dann werden die verschiedenen Positionen von der „Entkerygmatisierung" bis zur „Kerygmalegitimierung" angeführt. Das ganze findet seinen Abschluß in einem Lösungsversuch, der durchaus überzeugend wirkt. In diesem Lösungsversuch spielen E. Käsemann und G. Ebeling eine erhebliche Rolle, Hasenhüttl weiß aber deren Forschungsergebnisse in ein persönlich durchdachtes Urteil mit erstaunlicher Ausgewogenheit und kritischem Vermögen zu integrieren.

Auch ein zweiter Beitrag des dritten Buchabschnittes, „Die Wandlung des Gottesbildes" (156–185), verdient uneingeschränktes Lob. Hier wird das gegenwärtige Gottesproblem bis in seine Radikalisierung im Thema vom „toten Gott" klar, präzis und sachgemäß dargestellt. Nicht nur die Gedanken, sondern auch das Grundanliegen Jean Pauls, Hegels, Feuerbachs und Nietzsches kommen angemessen zur Geltung, bevor die theologischen Versuche Tillichs, Bonhoeffers und der sog. Gott-ist-tot-Theologen analysiert werden. Die abschließenden Überlegungen über das biblische Gottesbild passen diesmal ganz und gar in die umrissene Problematik hinein. Das Fazit klingt hier plausibel: „Wollen wir dem biblischen Befund gerecht werden, so müssen wir sagen, daß sowohl die Gegenwärtigkeit Gottes betont wird wie auch das geschichtliche Handeln in der Treue seiner Verheißung, seiner Zukunft; das ‚Du' Gottes in der Anrufung wie sein ‚Er' im Ausruf" (184).

Man fragt sich, warum Hasenhüttl im vorliegenden Buch Arbeiten so verschiedener Art und Qualität zusammengestellt hat. Eine Mischung von wissenschaftlichen Abhandlungen und populären Gelegenheitsschriften lohnt sich selten und kann dem Gesamtniveau nur zum Schaden gereichen. Die Neigung, bestimmte theologische Themen (Jesus-, Gottesfrage) in voller Sachlichkeit und intellektuellem Einsatz, andere (Kirche, Amt, Charisma, Priestertum) mit Voreingenommenheit zu behandeln, trägt kaum zur Festigung des Vertrauens beim Leser bei. Es ist zu wünschen, daß Vf. seine wissenschaftliche Akribie und seine spekulative Begabung, die er etwa bei der Behandlung des Jesus- und Gottesproblems

gezeigt hat, mit einem ausgewogeneren ekklesiologischen Urteilsvermögen verbinde, und daß er sich dabei einer differenzierteren Theologie der Liebe bediene.

Würzburg Alexandre Ganoczy

Pfleger, Karl: **Christusfreude. Auf den Wegen Teilhards de Chardin.** – Frankfurt/Main: Knecht (1973). 204 S. kart. DM 19.80

Karl Pfleger, der am 6. 10. 73 in bestaunenswerter Frische seinen 90. Geburtstag feiern konnte und sich seit seiner Erstveröffentlichung „Geister, die um Christus ringen" (1934) vielfach als ebenso tiefgläubiger wie weltoffener Interpret moderner christlicher wie nicht-christlicher Aussagen erwies, legt hier sein „geistiges Testament" (16) vor. Er selbst hat ja sein langes Leben lang um „Christus gerungen", um ein tieferes Verständnis des Glaubens: „Glauben heißt eine intellektuelle Synthese vollziehen" (Teilhard; 179). Nun will er bezeugen, daß dieses Ringen ihm eine tiefe, einzigartige Freude geschenkt, und wer vor allem ihm dabei geholfen hat: „... Christusfreunde ... in langsamem Vorwärtstasten auf kleinen Wegstrecken mit Teilhard ..." (15) entstanden.

Man darf von dieser Schrift somit nicht erwarten (oder verlangen), daß sie die tiefen Fragen, die Teilhards großartige Konzeption aufwirft, wissenschaftlich prüft und schlüssig beantwortet: Muß Welt wirklich als ein Universum (oder gibt es zumindest ein Materie- und ein Antimaterie-Universum?), und muß sie als in Entwicklung auf einen Endzustand gedacht werden (oder gibt es ein „pulsierendes" Universum, in dem die gegenwärtige Vervollkommnung nur eine Zeitphase ist?); muß der Mensch als „der fortgeschrittenste Zustand, die sinnvollste, vollkommenste Gestalt und Verdichtung, in welcher der Weltstoff sich darbietet" (185) verstanden werden? Auch wenn man diese Fragen bejaht, bleibt die m. E. schwerwiegendste theologische Frage an Teilhard: Was wird aus seiner Intention, eine alles umfassende Konzeption zu geben, wenn es rein geistige Kreaturen gibt? Geistige Kreaturen also, die nicht den langen Anmarschweg des evolutiven Prozesses bis zur Bewußtwerdung ihrer selbst durchlaufen haben, sondern von Anfang an rein geistig waren und sind? Vergl. Lat. IV: „... condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam: ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam." Man schiebt gemeinhin heute diese Aussage, als hätte sie nichts mehr zu sagen, beiseite – woher weiß man das gesichert? Gibt es in der Tat keinen „Engel"?

Diese Fragen überprüft P. jedoch nicht, er folgt in seinen Darlegungen vor allem Br. de Solages und H. de Lubac, sich aber auch auf andere Deutungen wie die Cuénot's oder I.-Fr. Görres' stützend. In solch einer wissenschaftlichen Überprüfung sieht er auch nicht seine Aufgabe! Er hat eine größere: Seelsorger zu sein für die wahrhaft „Armen" in unserer Kirche – für jene Intellektuellen, die um den Glauben als einer „intellektuellen Synthese" ringen und dabei recht oft allein gelassen werden.

Schon als Student mußte sich P. mit dem Pessimismus Schopenhauers (100), dem Skeptizismus A. Frances (194) auseinandersetzen und nun sieht er sich mit der Aussage J. Monods konfrontiert:

„Der Mensch muß endlich aus seinem vieltausendjährigen Traum aufwachen, um seine totale Einsamkeit, seine radikale Fremdheit zu entdecken. Er weiß jetzt, daß er wie ein Zigeuner am Rand der Welt haust. Am Rand eines Universums, das taub ist für seine Musik, gleichgültig gegenüber seinen Hoffnungen, seinen Leiden wie seinen Verbrechen. Vielleicht kann er durch den Heroismus seines ethischen Wahrheitsfanatismus den Drang nach Selbstübersteigung befriedigen, der dem Menschen innewohnt und der ihm Lebensnotwendigkeit ist. ... Der alte Bund ist gebrochen: Der Mensch weiß, daß er allein ist in der herzlosen Grenzenlosigkeit des Universums, aus dem er durch einen Zufall aufgetaucht ist. Und nirgendwo steht weder sein Geschick noch seine Pflicht geschrieben. Er muß wählen zwischen dem Reich und der Finsternis" (193/94).

Trifft es zu, daß es keine andere Wahl gibt? Spricht Wissenschaft wirklich so eindeutig, wie Monod vorgibt, daß sie es tue? P. hatte zwar schon aus dem erschütternden Ringen P. Wusts um eine lichte Gewißheit und dessen Zeugnis im Schatten der Todesstunde: „Ich befinde mich in absoluter Gewißheit", erfahren, daß Seinsvertrauen dem Suchenden zukommen kann; aus dem Scheitern R. Schneiders, daß es ein Hinein-scheitern in den „hellen Tag" von Ostern geben kann – echte Freude im Glauben schenkte ihm erst Teilhard. „Nun hat meine Christusfreude ihren einstweiligen Höhepunkt erreicht mit Hilfe des Naturwissenschaftlers und Christusmystikers Teilhard de Chardin. Er hat die kosmische Gestalt Christi in einem gewaltigen Blitzstrahl zur Enthüllung gebracht" (146). Dreifach gestaffelt ist diese Freude: Wenn es wahr ist, daß Gott selber in Jesus von Nazaret die menschliche Natur angenommen hat, dann ist nicht nur „irgendwie" plausibel bzw. vertretbar, sondern zuinnerst begründet, daß „das menschliche Phänomen ... die Garantie dafür (ist), daß die aufsteigende und nicht die niedersteigende Tendenz das letzte Wort hat" (183). Wenn es wahr ist, daß Jesus für alle das Heil erwarb, „durch einen göttlichen Schmerz, in dem die ewige Liebe sich ausblutet über alle innerweltlichen Wunden hinaus" (U. v. Balthasar, 145), dann sind diese Wunden deshalb nicht nicht mehr real, sie sind aber „aufgehoben"; wenn es wahr ist, daß das Christuszeugnis nicht nur anthropologischer, sondern kosmologischer Dimension ist, dann haust einer sicher nicht „wie ein Zigeuner am Rande der Welt": Er, der universale Christus, der Pantokrator – und auch die sind keine Zigeuner, die in Ihm sein dürfen! „Das Leben hat nur einen Sinn und seine Rechtfertigung, wenn es einmal wenigstens, wenigstens am Ende Leben in Fülle und letzter Vollkommenheit wird. Mir hat eigentlich erst Teilhard, und zwar mit den Mitteln der heutigen Naturwissenschaft und seiner ‚konkreten Metaphysik', die Augen dafür geöffnet, daß der uferlos in Raum und Zeit eingebettete Kosmus evolutiv nichts anderes darstellen kann als den Aufbruch der Schöpfung zum absoluten Fest" (155).

Bad Honnef Heimo Dolch

Collantes, Justo SJ: **La Iglesia de la Palabra.** Bd. I und II. – Madrid: Biblioteca de Autores Christianos 1972. XL, 593 S., VIII, 395 S. [B.A.C. 338, 339. Historia Salutis. Serie de monografías de Teología dogmática] beide Bände Lw. Pta 550.–

Diese Arbeit gehört zur geplanten, lose erscheinenden, doch einem Grundkonzept – Heilsgeschichte – verpflichteten Dogmatik, die die Jesuitenprofessoren der Theol. Fak. Granada (Spanien) unter dem Titel Historia Salutis bei der B.A.C. in Madrid herausgeben. Die sich im vorliegenden Traktat – wie auch in der ihm als christologische Einheit vorangegangenen (vgl. ThRv 68, 1972, 160) – anmeldende Linie läßt den Sprung in Richtung auf das historische Denken erahnen, den die spanische Theologie in den zwei letzten Jahrzehnten gewagt hat: Bindungen an neoscholastische Traditionen, wie dies ähnliche Sammelwerke im gleichen Verlagshaus dokumentieren, wurden zugunsten einer das breitere Publikum ansprechen wollenden historischen Theologie abgestreift.

Vf. hat sich schon auf verschiedenen ekklesiologischen Gebieten betätigt: Die Pastoralbriefe wurden von ihm im Sammelwerk La Sagrada Escritura. Texto y comentario. Nuevo Testamento II, B.A.C. 111, Madrid ²1965 kommentiert; die Verbindungslinien zwischen dem I. und dem II. Vatikanischen Konzil wurden von ihm auch einem breiteren Publikum (La cara oculta del Vaticano I, Madrid 1970) aufgeschlüsselt; den Erfordernissen der Lehre hat auch Vf. mit einer dreibändigen Ekklesiologie (Eclesiología católica, I.: La fundación de la Iglesia; II.: El misterio de la Iglesia; II.: La estructura de la Iglesia, Granada 1969/69) entsprochen.

Die hier rezensierte großangelegte Arbeit Collantes' beginnt mit einem hundertseitigen Umriß der Geschichte der Ekklesiologie von den Vätern bis zur Gegenwart. Da die Kirche in die heilsgeschichtliche Dynamik des göttlichen Mysteriums eingebettet betrachtet wird, wird demgemäß die Frage nach der Vorbereitung der Kirche im AT aufgerollt und mit umfangreichen exegetischen Hilfen erörtert. Der ntl Sprung von der Verkündigung des Reiches auf die Kirche wird eingehend thematisiert (I, bes. 272–280). Vf. entwickelt alsdann sein Bild von der Kirche unter den großen Metaphern „Volk Gottes" und „mystischer Leib Christi", wobei die eschatologische Ausgerichtetheit des neuen Volkes auf das Reich, das die Hauptlinie dieser Ekklesiologie ausmacht, sowohl ntl als auch von den kirchlichen Traditionen her (mystischer Leib) eingeholt und institutionell gestrafft wird. Dem schließt sich die Behandlung der apostolischen Hierarchie, der monarchischen Struktur der Kirche, der Sukzession und der Kollegialität an.

Der II. Bd. ist der Sendung der Kirche gewidmet. Logos-Palabra de Dios wird als Inhalt der Übermittlung der Kirche an die Welt zentral gewürdigt; hierin wird ein Hauptakzent des Sammelwerkes zur Sprache gebracht.

Dem Werk sind 12 Exkurse beigefügt: Einige bieten in zusammengedrängter Fülle wertvolles Material (z. B. Excursus III, über die verschiedenen Definitionen vom Wesen der Kirche I, 282–292; Exc. II, I, 234 über die Probleme der Eschatologie), einige wiederum sind eher paränetischen Zwecken geneigt: Exc. XI, über die Armut, II, 106–115, der Vorträge des Verfassers bei einer Klausurtagung des kolumbianischen Episkopats über aktuelle Probleme der Theologie wiederaufnimmt.

Dem Vf. ist keine wesentliche Seite der Lehre von der Kirche entgangen. Die Heranziehung der exegetischen Quellen wie auch die Verarbeitung der zahlreichen (angelsächsischen, skandinavischen, französischen, deutschen, spanischen) Sekundärliteratur sind beispielhaft. Auch die Lehre der Väter wird im historischen Kontext dargeboten. Auf brennende Fragen moderner Theologie (vgl. Säkularisierung I, 89–99) geht Vf. bedächtig und immer gut informiert ein. Besondere Hervorhebung verdient die Unbedingtheit, womit er Kirche dynamisch unter den Veranstaltungen der Heilsgeschichte aufgefaßt hat. Als willkommene Hilfe, Kirche eschatologisch als Zwischenzeit hinzustellen, ergibt sich dem Vf. die Exegese der Stiftung des Abendmahls. Eucharistie wird somit als Antizipation des eschatologischen Mahles des Gottesvolkes konstruiert. Vf. ist bestrebt, auch darin die Beantwortung der Frage nach der Rückführung des neuen eschatologischen Volkes Gottes auf den historischen Jesus zu begründen, was – bedenkt man die vermeintlichen institutionellen Vor-Zeichen der eucharistischen „Gemeinschaft" – den exegetischen Befund überfordert (I, 244–281). Im II. Bd. wird die Sendung der Kirche von der diakonalen Struktur derselben her aufgegliedert. Der Auftrag des Auferstandenen und die dem Raume der Intersubjektivität zwischen Jüngern und Auferstandenem gehörenden „Sendung" wird nicht so zentral gewürdigt wie die kirchenstiftende Feier des Abendmahls: Wird doch die Problematik von der Weiterführung der „Sache Jesu" (wie trägt diese Theologie der Sendung Rechnung?) wie auch jene der politischen Theologie (wo Sendung in pseudomorphosen Fassungen abgleitet) kaum berührt, was, liest man die temperamentvollen Ausführungen des Vf.s gegen die Linken und die Rechten im Vorwort seines Buches, seine Billigkeit haben mag.

Bamberg Ignacio Escribano-Alberca

Boff, Leonardo: **Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung.** Versuch einer Legitimation und einer strukturfunktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil. – Paderborn: Bonifatius-Druckerei (1972). 552 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, hrsg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut, Bd 28) Ln DM 45.–

Der Vf. ist Brasilianer, Professor an der Phil.-Theol. Hochschule der Franziskaner in Petrópolis (Brasilien) und mittlerweile einer der bekanntesten Theologen Lateinamerikas. Das vorliegende umfangreiche Werk ist seine Münchner Dissertation (bei Prof. L. Scheffczyk).

Die Einleitung (17–47) geht der Frage nach der Legitimation der Kirche in der Neuzeit nach und stellt diese Frage explizit in ihrer Bedeutung für eine Grundaussage der Ekklesiologie. Vf. referiert kurz die Versuche der historischen, religions-soziologischen, transzendentaltheologischen und struktur-funktionalistischen Methode. Er selber sieht, ausgehend vom II. Vaticanum (vgl. die Aussagen über „signum" und „sacramentum" in Lumen Gentium), seine Position („struktur-funktionalistisch") als Vermittlung „zwischen der Kirche in ihrer Andersartigkeit und der Welt als latenter Kirche und ‚anonymen Christentum'" (37). Vf. sucht darin nach einer alle anderen möglichen Aussagen über die Kirche tragenden „Grundaussage" (42f) und ihrer historischen und systematischen Legitimation.

Da das II. Vaticanum einen Gipfelpunkt des sacramentum-Gedankens darstellt, bemüht sich Vf. zunächst um einen Zugang zum sakramentalen Denken überhaupt. Das geschieht im Teil I (49–181). Zunächst wird der exegetische und patristische Befund befragt (49–82) und in seiner ganzen Ausfächerung vorgestellt. Das Wortpaar sacramentum-mysterion, im NT und bei den Vätern Aussage über den sichtbar-unsichtbaren Heilsplan Gottes überhaupt, gilt erst dann im Blick auf die Kirche und muß in dieser Spezifizierung gesondert untersucht werden. Vf. geht dieser Linie vom NT bis J. M. Scheeben nach (83–123). Der Durchblick ist von großer Dichte, mit den Schwerpunkten naturgemäß bei der Patristik und der Tübinger Schule. Es folgt sodann ein philosophisch-systematischer Versuch über die „Legitimation und Grenzen einer sakralen Denkweise" (123–181), mit jeweils kurzen geistesgeschichtlichen, naturwissenschaftlichen und psychologischen Exkursen. Die abschließende theologische Legitimation des Sakramentalen erfolgt von der transzendentalen Christologie K. Rahners her: Alles Geschaffene trägt die „menschlich-christlich-sakramentale Prüfung in sich selbst" (181).

Der II. Teil der Arbeit untersucht die „Kirche als Sakrament in der Theologie der letzten hundert Jahre". (182–375), eigentlich eine dogmen- und theologiegeschichtliche Untersuchung für sich. Die in Frage kommenden Texte des I. wie des II. Vaticanums werden genetisch und systematisch analysiert. Die Entwicklung von der mehr statischen Auffassung des „signum elevatum in nationibus" (Vaticanum I) bis hin zum Gedanken des „instrumentum salutis" (Vaticanum II) wird mit großer Akribie nachgezeichnet. Es folgen kürzere systematische Zusammenfassungen der mehrschichtigen Gedankengänge in drei Kapiteln: Die Kirche wird darin beschrieben als Sakrament in transzendentaltheologischer Sehweise, mit besonderen Verweisen auf Scheeben, Rahner u. Schillebeeckx (295–330); es folgt ein Kapitel über die Kirche als Sakrament in kategorial-ontologischer Betrachtung (330–360) und über die Kirche als „Sakrament des Pneuma" (361–375).

Teil III untersucht sodann die „Auswirkungen der Lehre von der Kirche als Ganzsakrament auf andere Fragenkomplexe der Ekklesiologie" (377–498). Vf. handelt von den Auswirkungen seiner Konzeption u. a. auf die traditionelle Lehre von den sieben Sakramenten, auf den Ökumenismus, die anderen Religionen, die Frage nach einer kosmischen Ekklesiologie und Christologie (so z. B. bei Leibniz, Blondel, Teilhard). Die Ambiguität und Ambivalenz jeden Zeichens, welche auch dem „sacramentum Kirche" anhaften können, werden in dem Abschnitt über das „syn-bolische und dia-bolische Moment im Sakrament" (476–498) kritisch besprochen: „Zeichen und Sakrament sind von ihrem Wesen her etwas ganz Konkretes, Praktisches und Funktionales, das die Menschen leicht anspricht. Die Kirche als Sakrament und Zeichen kann das nur erfüllen, wenn sie sich endlich dazu entscheidet, ein ständiges Verhalten und eine dauernde, sich immer kritisch aktualisierende Entsprechung zwischen ihr und den Menschen und ihren Gesellschaftsformen zu pflegen. Erst dann kann sie das Sakrament Gottes und Christi, seiner Liebe, Hoffnung und seines Heiles inmitten der Welt sein" (498).

Der abschließende Teil IV trägt den Titel des gesamten Werkes: „Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung" (499–537). Er behandelt zusammenfassend von der sakramentalen Funktion der Kirche angesichts der Erfahrung der Welt als Natur, der Welt als Geschichte, der Welt als hominisierter Welt, der Säkularisierung und der Revolution. Die Funktion der Kirche wird darin als kritische beschrieben, ja das Ganzsakrament „Kirche" könne positiv als ein revolutionstheologischer Begriff verstanden werden, insofern die Kirche permanent und ständig erneuernd Trägerin eines absoluten Sinnes und Zeichens seiner ständig erneuerten Verwirklichung zu sein hat. „Eine Kirche, die sich von der Welterfahrung her versteht, bringt das Reich Gottes in seinem weltlichen Bezug ans Licht und dadurch die Umwälzung, die mit dem Verhalten Jesu gegenüber dem Bestehenden zur Sprache gekommen ist. Eine solche Kirche ernährt sich von einer Utopie, nämlich des Reiches Gottes, einer Utopie für das menschliche Vermögen, aber einer Realität in der Kraft Gottes, die sich schon in unserer Welt mit ihrer Verwirklichung in der Person Jesu kundgetan hat und sich dadurch als die wahre und reale Zukunft aller Menschen gezeigt hat. Von dieser Zukunft ist sie ein Zeichen, für ihre allmähliche Verwirklichung in der Geschichte ein Instrument" (536–537).

Die Verzeichnisse der Abkürzungen, der Literatur und der Personen beschließen das Buch (538–552).

Eine kritische Würdigung des gesamten Entwurfes wird zunächst zwangsläufig geneigt sein, auf die Fülle des dogmengeschichtlichen, philosophischen und theologischen Materials abzuheben. Diese Fülle ist in der Tat eindrucksvoll. Obwohl dabei die naheliegende Gefahr der Kompilation und mannigfacher Wiederholung nicht ganz vermieden werden konnte, ist jedoch festzustellen, daß Vf. weniger extensiv als vielmehr intensiv zu arbeiten bestrebt war. M. a. W.: Er sichert seine Grundformel der Ekklesiologie auf mannigfache Weise gegen jedwede Engführung ab und stellt sie in einen umfassenden historischen und geistesgeschichtlichen Zusammenhang. Der Gedanke der Kirche als des universalen Heilszeichens erweist sich darin als Konvergenzpunkt verschiedener Strömungen theologischer Tradition.

Unverkennbar ist vor allem zunächst, daß die ekklesiologischen Texte des II. Vaticanums den ntl. und patristischen Gedanken des mysterion-sacramentum in neuer Akzentuierung aufnehmen. Weiter ist zu betonen eine starke Prävalenz des pneumatologischen Ansatzes gegenüber dem inkarnatorischen (vgl. 361ff), was den Vf. zur Definition „Kirche als Sakrament des Pneuma" führt. Keine Frage, daß darin bereits – theologisch gesehen – der Ausgangspunkt für eine instrumentale Auffassung von der Kirche liegt. Gleichzeitig ist aber zu betonen, daß in die Grundformel des II. Vaticanums und vor allem in die Interpretation, welche Vf. ihr gibt, ein empirischer, vom neuzeitlichen Denken mitbestimmter Ansatz miteingeht: „Die Kirche besitzt eine doppelte Funktion, und zwar: Repräsentant Gottes und zugleich Repräsentant der Menschheit zu sein; sie hat eine Ausdrucksfunktion (vom Menschen her) und eine Zeichenfunktion (von Gott her); sie ist Instrument und Zeichen: also Sakrament." (36) M. a. W.: Heil ist immer vermitteltes Heil. Das, was von „oben" angezeigt wird, kann nur von „unten", heute im säkularen Erfahrungshorizont, ergriffen werden.

In dieser Vermittlungsposition zwischen Welterfahrung und Glaubenserfahrung könne, so wird immer wieder betont, die Kirche nur „struktur-funktionalistisch" legitimiert werden. Unbefriedigend bleibt bis zum Schluß, daß diese schon programmatisch im Titel mitgegebene

Definition an keiner Stelle von ihrem eigentlichen Ursprung her, der Soziologie, geklärt wird, obwohl die Sache, um die es geht, hinreichend eingängig gemacht wird: Auch für die Kirche gelte in der Neuzeit, vor allem in einer planetisierten und hominisierten Welt, daß heute weniger nach der „Natur" und dem „Wesen", sondern vielmehr nach der Funktion, nach Struktur und Sinn gefragt wird. Das stellt der Kirche heute die kritische Frage, wie sie mit dem, was sie historisch und gesellschaftlich ist, mit ihrem besonderen Bewußtsein, Zeichen des Heils zu sein, zu einer Verständigung der Ordnungen der Welt und der wirklichen Situation des Menschen gegenüber Gott und den anderen heute beizutragen hat. Die über alle möglichen Detailfragen hinaus wichtige Frage an diesen u. E. einzig dastehenden Entwurf wird die Frage sein, ob die vorgelegte Definition des „Sakramentalen" im Kern zutreffend ist und deswegen auch in ihren „kritischen" Konsequenzen trägt, z. B. im Blick auf eine unter bestimmten Umständen gegebene Theologie der Revolution bzw. Theologie der Befreiung. Die Frage ist u. E. voll zu bejahen. Vf. unterschlägt nichts und interpretiert nichts fort. Anderseits sei zugegeben: manche Akzentuierungen, gerade in den Konsequenzen seines Ansatzes (Teil IV), ergeben sich aus seinem theologischen und säkularen Ansatz. Daß Theologie nicht nur von Gott, sondern auch vom Menschen her zu sprechen hat, sollte aber gerade am Sinngehalt und an der „Funktion" des Sakralen und Sakramentalen aufgewiesen werden.

Hier befindet sich der Kritiker bereits selber im hermeneutischen Zirkel. Darum noch einmal zum Vorgehen des Autors: Gerade die minutiösen Detailanalysen, die Fülle des angeführten Materials im exegetischen, patristischen und vor allem konzilsgeschichtlichen Bereich machen das vorliegende Buch zu einem überzeugenden Beispiel heutigen Problembewußtseins und zu einer konsequenten Anwendung der auf dem II. Vaticanum entworfenen Grundlinien.

Man wird schließlich angesichts der Unzahl der eingebrachten Aspekte, historischer wie systematischer, darüber streiten können, ob gerade für eine Dissertation weniger nicht mehr gewesen wäre. Eines ist jedoch gewiß: Das Werk besticht auch in allen Einzelfragen durch seinen Mut zur Geschichte wie zu der darin tradierten „Sache". Bei aller Erudition und Nüchternheit ist eine geheime Leidenschaft nicht zu verkennen.

Eine Monographie, welche die ekklesiologische Landschaft erfreulich belebt.

Werl Hermann Schalück OFM

Weber, Hermann J.: **Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie.** Von Alexander von Hales zu Duns Skotus. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1973). 410 S. (Freiburger Theologische Studien, Bd 91) kart.-lam. DM 75.–; sFr 93.80; öS 585.–

Nachdem bereits eine Monographie über die Auferstehungslehre der Frühscholastik aus der Feder von Richard Heinzmann (1965) vorlag, war es naheliegend, die Untersuchung über denselben Gegenstand auf die Hochscholastik auszudehnen. Dieser Aufgabe unterzieht sich die vorliegende umfangreiche Dissertation, die von Prof. M. Schmaus angeregt und unter Leitung von Prof. J. Auer ausgearbeitet wurde.

Die Arbeit zerfällt in drei Teile. Der erste, zwar kurze, aber sehr wertvolle Teil (13–41) behandelt die Quellenlage. Der Reihe nach werden die einzelnen Autoren mit ihren gedruckten und ungedruckten Werken besprochen, die in der in Frage kommenden Zeit wichtige Aussagen über die Auferstehungslehre gemacht haben, angefangen von Alexander von Hales bis Johannes Duns Scotus. Mit Alexander beginnen die Sentenzenkommentare, die die eschatologischen Fragen im Anschluß an Petrus Lombardus am Ende des vierten Buches erörtern (d. 43–50). Neben den Sentenzenkommentaren kommen als Quellen für die Auferstehungslehre zahlreiche Quaestiones disputatae und Quaestiones quodlibetales in Betracht, ferner einzelne Abschnitte in den beiden Summen und im *Compendium theologiae* des Thomas von Aquin und im *Breviloquium* Bonaventuras. Förmliche Traktate über die Auferstehungslehre überlieferten Albert d. Gr., Aegidius von Rom und Augustinus Triumphus von Ancona. Die exegetische Literatur mußte wegen der übergroßen Fülle des Stoffes außer acht bleiben.

Der zweite Teil (43–122) behandelt unter der Überschrift „Problemgeschichtliches zur Auferstehungslehre" Vorfragen zur eigentlichen Auferstehungslehre. Zuerst wird die Stellung der Eschatologie im theologischen System der Hochscholastik betrachtet, wobei die heilsgeschichtliche Perspektive der theologischen Systematik (eductio-reductio-Schema) und die eschatologische Ausrichtung der einzelnen Traktate hervorgehoben wird. Ein besonderes Kapitel ist der Stellung der Auferstehungslehre in der Eschatologie gewidmet. Ein weiteres Kapitel behandelt die Fragestellung der Auferstehungslehre. Dabei werden zwei Fragekreise unterschieden, ein anthropologischer und ein christologischer. Der erstere behandelt die Fragen der materiellen Identität des Auferstehungsleibes mit dem irdischen Leib, der Integrität des Auferstehungsleibes und der Universalität der Auferstehung. In der Frage der Identität stoßen die aristotelisch-thomistische Richtung und die augustinisch-franziskanische Richtung aufeinander. Der christologische Fragekreis betrachtet das Verhältnis der Auferstehung zu Christus. Hierher gehört die Frage nach der Ursache der Auferstehung sowie die Frage nach der Qualität der Auferstandenen, die in einer Verähnlichung mit Christus, dem Auferstandenen, gesehen wird. In Zusammenhang mit Christus stehen auch die Fragen nach der Zeit und dem Ort der Auferstehung und des Gerichtes. Neben den beiden Fragekreisen werden naturphilosophisch beeinflußte Fragen unterschieden. Die Scholastiker bedienen sich nämlich der zeitbedingten naturphilosophischen Anschauungen, um die Andersartigkeit der menschlichen Existenz in der Verklärung darzustellen.

Der dritte Teil (123–347), das Kernstück der Untersuchung, hat die inhaltliche Darstellung der scholastischen Auferstehungslehre zum Gegenstand. In einem philosophiegeschichtlichen Überblick werden zunächst die anthropologischen Voraussetzungen der Auferstehungslehre dargelegt: die Lehre von der Einheit des Menschen, vom Tod und von der Bewertung des Leiblichen. Während in der Frühscholastik die neuplatonisch-augustinische Auffassung herrschend ist, nach der Leib und Seele förmliche Teile des Menschen sind, setzte sich in der Hochscholastik unter aristotelischem Einfluß die Auffassung durch, daß sich Leib und Seele wie Materie und Form verhalten und eine substanzielle Einheit bilden. Die augustinische Richtung nahm neben der vernünftigen Seele noch weitere Formen an, Thomas hingegen nahm in engerem Anschluß an Aristoteles die Seele als einzige Form an, die die *materia prima* zum menschlichen Leib gestaltet. Der Tod als Trennung des geistigen und des materiellen Prinzips läßt die Seele in einem unnatürlichen, defizienten Zustand, als „Krüppelwesen" zurück. Der Leib hört auf, ein menschlicher Leib zu sein und kann nur in äquivokem Sinn als Leib bezeichnet werden. Im Gegensatz zur manichäischen Leibfeindlichkeit der Katharer ist allen Theologen der Hochscholastik eine hohe Wertschätzung des Leibes eigen.

Die Darstellung der von der Anthropologie geprägten Auferstehungslehre beginnt mit dem Aufweis der Auferstehung. Rationelle Argumente suchen die Möglichkeit und die Angemessenheit der Auferstehung zu erweisen. Ihre Wirklichkeit wird durch Schriftzeugnisse des Alten und des Neuen Testamentes erhärtet. Als klassische Beweisstelle gilt Ijob 19,25–27 in der Fassung der Vulgata. Daß die Auferstehung nicht als ein „Anhängsel" zur schon vollendeten Glückseligkeit betrachtet wird, zeigen die folgenden Ausführungen über die Vermehrung der Seligkeit durch die Auferstehung. Mit Augustinus lehren die Scholastiker, daß die Auferstehung einen wesentlichen Zuwachs der Seligkeit bedeutet. Mit guten Gründen vertritt Vf. die Meinung, daß Thomas in der S. th. 1/II q. 4 a. 5 ad 5 ebenso wie im Sentenzenkommentar nicht bloß eine extensive, sondern auch eine intensive Vermehrung lehrt. Terminologisch sollte man jedoch die Begriffspaare intensiv – extensiv und essentiell – akzidentell auseinanderhalten. Das Hauptproblem der Auferstehungslehre ist das der Identität des Auferstehungsleibes mit dem irdischen Leib. Die Theologen der Scholastik greifen auf Augustinus zurück, der sich schon eingehend mit den Einwänden der Auferstehungsgegner auseinandersetzte und letztlich auf die Allmacht Gottes zurückgriff, der die fehlende Materie ersetzen oder neu schaffen kann. Thomas bahnte eine neue Lösung an, die in konsequenter Anwendung der anthropologischen Grundformel *anima forma corporis* den Grund der Identität allein in die Seele als Form des Leibes legte. Thomas bietet den Ansatz zu dieser neuen Lösung, hat aber die letzte Konsequenz noch nicht gezogen. In der Zeit nach Thomas tragen Schüler und Anhänger die neue Identitätslehre als möglich vor: Aegidius von Rom, Jakob von Viterbo, Petrus von Auvergne, Johannes Quidort von Paris, Jakob von Metz, Durandus von St. Pourçain, Johannes von Neapel. Mit der Identität hängt die Integrität des Auferstehungsleibes zusammen. Einhellig lehren die Scholastiker, daß alles, was zum wirklichen Leib gehört, auferstehen wird. Die Seele als die Form

des Leibes prägt sich wie im Pilgerstand so auch im Endstand in der Materie aus. Die Frage der Universalität der Auferstehung wird nicht von allen Theologen behandelt, weil sie in dem Aufweis der Auferstehung bereits implizit enthalten ist. Ihre Begründung ergibt sich aus der Eigenart der menschlichen Natur, die in ihrem geistigen Prinzip ein natürliches Verlangen nach dem Leib hat, und aus dem Vergeltungsgedanken.

In einem zweiten Kapitel kommt der christologische Fragekreis zur Sprache. In der Frage, ob die Auferstehung natürlich ist, unterscheiden die Theologen. Die Einheit von Leib und Seele ist der natürliche Zustand des Menschen; die Trennung ist ein unnatürlicher Zustand. Die Wiedervereinigung ist insofern natürlich. Der Akt der Auferstehung ist jedoch übernatürlich, weil er nicht von den Kräften der Natur bewirkt wird. Die Frage nach der Ursache der Auferstehung betrifft die Verknüpfung der Auferstehung mit dem Heilswerk Christi, insbesondere mit der Auferstehung Christi. Allgemein lehren die Theologen, daß die Auferstehung Christi *causa exemplaris* unserer Auferstehung ist. Christus als das Haupt des Leibes wird sich die Glieder seines Leibes gleichgestalten gemäß Phil 3,21. Christus ist auch *causa efficiens* der Auferstehung. Seiner Gottheit nach ist er, wie Bonaventura sagt, erstes Prinzip derselben; seine Stimme, die die Toten aus den Gräbern ruft, dient als Werkzeug. Nach Thomas ist die Auferstehung Christi oder genauer der auferstehende Christus *causa efficiens* und *causa exemplaris* unserer Auferstehung. Die Menschheit Christi ist, wie er mit den griechischen Vätern sagt, das Werkzeug seiner Gottheit. Alles, was er in seiner Menschheit getan und gelitten hat, war in der Kraft seiner Gottheit für uns heilwirkend. So ist auch die Auferstehung Christi in der Kraft seiner Gottheit werkzeugliche Ursache unserer Auferstehung. Die Lehre des Thomas hat verschiedene Auslegungen gefunden, mit denen sich Vf. kritisch auseinandersetzt. In der Hochscholastik blieb die Lehre des Thomas ohne größeren Einfluß. Gemeinsam ist aber allen Theologen der Hochscholastik die Überzeugung, daß das Leiden und Sterben Christi die Verdienstursache der ganzen Erlösung ist, in der die Auferstehung inbegriffen ist.

Was den Zeitpunkt der Auferstehung betrifft, so lehren die Scholastiker allgemein die gleichzeitige Auferstehung am Ende der Welt. Für einzelne nehmen sie aufgrund eines besonderen Gnadengeschenkes eine Vorwegnahme der Auferstehung an (Mt 27,52). Der Zeitpunkt des Eintrittes der Endereignisse läßt sich nach allgemeiner Auffassung nicht berechnen. Eine Ausnahme macht Petrus de Trabibus, der mit seinem Lehrer Petrus Johannis Olivi der Meinung ist, daß in der Schrift der Lauf der Welt und der Kirche *implicite* und *occulte* enthalten ist und von einzelnen aufgrund besonderer göttlicher Erleuchtung erkannt werden kann. Wie der Zeitpunkt, so ist auch der Ort der Auferstehung und des Gerichtes unbekannt.

Der letzte Abschnitt des christologischen Fragekreises ist dem verklärten Leib gewidmet. Unter Hinweis auf Eph 4,13 lehren die Scholastiker mit Augustinus, daß die Auferstehenden im Lebensalter Christi auferstehen werden, in einem natürlichen Vollkommenheitszustand. Der auferstandene Christus ist auch das Richtbild der Verklärung, die unter dem mystischen Bild der Brautgaben (dotes) dargestellt wird.

In einem Anhang (351–387) werden handschriftliche Texte einiger der behandelten Autoren vorgelegt. Es ist keine kritische Ausgabe beabsichtigt, sondern nur eine vorläufige, die eine hinreichende Textgrundlage bietet. Folgende Autoren kommen zu Wort: Petrus de Trabibus, Augustinus Triumphus von Ancona, Wilhelm von Ware, Petrus von Auvergne, Johannes Quidort von Paris, der Anonymus von Brügge 491 und Jakob von Metz. An einigen Stellen scheint mir der Text unrichtig abgeteilt zu sein. Vgl. S. 371, 1–3; 372,5; 377,23. An anderen Stellen ist der Text zu ergänzen oder zu korrigieren: S. 353,27: nach propinquius ergänze: ad oder post; S. 355,9–10: statt quam: qua, Komma nach comparantur; S. 360,37: statt as: ad; S. 361,20: statt est vermutlich: ex; S. 364,6: statt retribuatur: retribuantur; S. 368,18: statt diversas vermutlich: divisas; S. 370,31: statt sive: suae; S. 375,14: statt sicut: sint; S. 376,28: nach unumquodque ergänze: ad; S. 380,19: vor iterum ergänze: si; S. 385,15: statt esse: esset; S. 386,19: statt da: ad.

Auch in den Anmerkungen werden viele Texte aus gedruckten und ungedruckten Quellen angeführt. Stellen aus der unter Hugos Werken gedruckten Summa sententiarum werden zu Unrecht Hugo von St. Viktor zugeschrieben (221).

Zu der umfassenden Quellenkenntnis tritt eine ausgedehnte Literaturkenntnis. Die Anmerkungen sind häufig geradezu überfüllt von Literaturhinweisen. Nicht selten sind sie von kritischen Stellungnahmen begleitet. Am Schluß der Untersuchung steht ein umfangreiches Literaturverzeichnis, das aber nicht sehr übersichtlich ist, weil der Vorname jeweils dem Hauptnamen vorangestellt ist, und unvollständig ist, weil viele Werke, die im Text nur mit dem Namen des Autors angeführt sind, fehlen. Bei Festschriftartikeln wird der Fundort ohne Angabe des Titels der Festschrift, des Ortes und des Jahres des Erscheinens bloß mit dem Namen des Geehrten angegeben, z. B. „Schultefestschrift 142–168". Dies mag genügen, wenn der volle Titel der Festschrift unter dem Namen des Geehrten angeführt wird, wie es bei einigen geschieht, aber nicht bei allen. Die genannte „Mercierfestschrift" ist gar keine Festschrift, sondern eine Sammlung von Referaten einer Studientagung, die unter dem Titel „Aristote et Saint Thomas d'Aquin", Louvain-Paris 1957, erschienen ist (140 ist der Fundort richtig angegeben). Die „Seppeltfestschrift" ist mit dem 4. Jahrgang der MThZ (1953) identisch; darum würde besser diese als Fundort angegeben. Mit der Angabe „Florafestschrift" ist kaum jemand gedient. Ein Personenverzeichnis und ein Sachverzeichnis fehlt.

Die umfangreiche Arbeit stellt einen umfassenden, soliden und zuverlässigen Beitrag zur Kenntnis der scholastischen Eschatologie dar.

Eichstätt Ludwig Ott

Kramer, Hans: **Unwiderrufliche Entscheidungen im Leben des Christen.** Ihre moralanthropologischen und moraltheologischen Voraussetzungen. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1974. 325 S. kart. DM 56.–

Die Arbeit greift ein heute in Moraltheologie und Pastoral gleich drängendes Problem auf. Zu selbstverständlich und ohne genügend vertiefte theologische Besinnung sind einerseits im christlichen Denken bestimmte Lebensentscheidungen stets als unwiderruflich ausgegeben worden. Anderseits scheinen solche Bindungen dem heutigen Menschen infolge psychischer Hemmungen und Schwächen oder infolge des Ausfalls stabilisierender sozialer Hilfen oft nicht mehr verantwortbar. Dabei handelt es sich um so grundlegende Vollzüge wie die Glaubensentscheidung, wie die Ehe oder das religiöse Gelübde. Es ist dem Verfasser und der Theologischen Fakultät Würzburg, die die Untersuchung als Habilitationsschrift angenommen hat, deshalb zu danken, daß das aktuelle Thema aufgegriffen und behandelt wurde.

Vf. reißt das Thema an, indem er in einem einleitenden Abschnitt zeigt, wie kirchliche Lehre und kirchenrechtliche Praxis in Hinsicht der unwiderruflichen Entscheidungen nicht leicht in Übereinstimmung zu bringen sind. „Weil eine Reihe von Entscheidungen, die man traditionell als unwiderruflich ansehen möchte, in einem religiösen Kontext stehen" (31), und weil es sich bei ihnen um die Haltung der Treue handelt, wird im zweiten Abschnitt zur biblischen Grundlegung die Treue Gottes im Alten und Neuen Testament und die vom Menschen im Bundesverhältnis geforderte antwortende Treue dargestellt. Dem Untertitel der Arbeit gemäß, die hauptsächlich die moralanthropologischen wie moraltheologischen Voraussetzungen der gemeinten Entscheidungen behandeln will, macht dann „das Reifen der Person zu Entscheidungsfähigkeit und Entscheidungsbereitschaft" als dritter Abschnitt über ein Drittel der Arbeit aus (65–215). In ausführlicher psychologischer Entfaltung werden die zur Entscheidung nötigen inneren Schritte, ihre Gestalt und Bedeutung, ihre Entwicklung und ihre möglichen Behinderungen dargestellt. Als solche sind wichtig die Wahrnehmung als Grundfähigkeit des Menschen, das Wertintuieren als Vorstufe der Entscheidung und das Wertwählen. Vf. stützt sich dabei breit auf die einschlägige psychologische Forschung. Die Wahrnehmung fordert nicht nur rezeptive, sondern auch produktive Imagination. Zur Entwicklung eines reichen Werterfassens helfen dem Menschen die ihn begleitenden Grundgestalten (Mutter, Vater, Geschwister usw.) bedeutsam mit. Um das Wertwählen darzustellen, knüpft der Autor in glücklicher Weise an die überlieferte Tugend der discretio an. Dies erweist sich als nötig, „weil ausdrückliches Wissen um die Entscheidung des Menschen in den gegenwärtigen psychologischen Wissenschaften noch so spärlich ist, daß die Hand- und Wörterbücher der Psychologie das Stichwort ‚Entscheidung' nicht aufführen und von dorther kein Beitrag zur Diskussion um unwiderrufliche Entscheidungen zu erwarten ist" (173). So gelingt es dem Autor, das personale Ich als Träger der Entscheidung und ebenso die Voraussetzungen der Selbstverfügung sowohl in der sozialen Umwelt wie nach den selbst geübten Vorentscheidungen deutlich zu machen. Das Gewissen ist schließlich der innere Ort, an dem der Entscheidungsvorgang zum Ziel kommt. Es nimmt auch die transzendenten Normen in seinen Spruch mit auf, steht aber seinerseits, weil „der geistigen Oberschicht mit Wissen und Wollen näher zugeordnet" (200), in einer fruchtbaren Spannung zum Gemüt, so daß im Blick auf die sittliche Entscheidung und ihre letzte, individuelle Unergründbarkeit vom „Inkognito der Person" (200) oder von der „kardialen" oder „kultivierten emotionalen Mitte der Person" (272) gesprochen

werden muß. Das Ergebnis der psychologischen Untersuchung wird am Ende in die Sätze zusammengefaßt: 1. Unwiderrufliche Entscheidungen sind grundsätzlich möglich. 2. Es gibt Menschen, die zu endgültigen Entscheidungen psychisch und sittlich nicht fähig sind. 3. Reifungsverzüge, welche Lebensentscheidungen behindern, sind in sittlicher Forderung und Imputation zu beachten (211ff).

Im zweiten, theologischen Teil stellt Vf. die Tugend der Treue als das ethische Fundament unwiderruflicher Entscheidungen dar. Hier begegnen wir den wichtigsten und selbständigsten Thesen der Arbeit. „Die Moraltheologie im katholischen Raum hat die Diskussion um die Tugend der Treue noch kaum aufgenommen" (218), stellt der Autor fest. Seiner Kritik, Treue sei mehr als nur Teil der Gerechtigkeit oder Vertragstreue, wie sie bisher verstanden wurde, ist wohl recht zu geben. Nach ihm ist Treue erst als Selbsttreue und Beharrungskraft völlig bestimmt. Als solche nimmt sie bestätigend die Vergangenheit auf und entwirft sich in die Zukunft, in der Treue gewinnt die Person ihr Selbstsein. Steht sie in ihrer Beharrung einem Aufgehen in Aktualität entgegen, so unterscheidet sie sich von ichbezogener Unbeweglichkeit durch ihre personale Bezogenheit auf das Du oder Wir. Auch in einer sich Sachen zuwendenden Treue versucht der Autor noch einen personalen Bezug festzustellen, zuletzt als „Treue in einer als Schöpfung anerkannten Welt". Hier gälte es wohl, die wirkliche Tugend der Treue phänomenologisch noch deutlicher von rein natürlichem Beharrungsvermögen zu unterscheiden. Eindringlich zeigt die Untersuchung, wie die Treue Reife voraussetzt, aber ebenso umgekehrt zur Reife der Person wesentlich beiträgt, wie Treue eine Grundqualität menschlicher Gesinnung und Haltung ist. Es gibt Stufen der Treue gemäß den Reifestufen, nach dem Objektbereich und nach dem Verpflichtungsgrad. Vf. fordert Toleranz gegen reife Entscheidungen und gegenüber Änderungen von Entscheidungen. Grundsätzlich aber stellt er fest: „Treue als solche ist unwiderruflich; Entscheidungen zu einzelnen Existenzformen in Treue können mit sittlicher Berechtigung nur widerrufen werden, wenn dadurch die Möglichkeit geschaffen wird, die Treue in angemesseneren Formen zu verwirklichen. Reife Entscheidungen zu den Höchstformen menschlicher Treue sind in sich ethisch unwiderruflich und gelten für das ganze Leben" (244).

Die so gewonnene grundsätzliche Erkenntnis wendet Vf. in einem letzten Abschnitt der Arbeit auf die einzelnen als unwiderruflich geltenden Entscheidungen an, auf die grundlegende Glaubensentscheidung, auf das Gelübde, die Ehe und auf Versprechen und Eid. Von seiner Darstellung der Treue aus versucht er jeweils ein neues, vertiefteres Verständnis dieser Vollzüge zu gewinnen und vor allem auch die jeweiligen psychischen Voraussetzungen für eine wirklich freie und reife Entscheidung klarzulegen. Es ist ihm besonders daran gelegen, den personalen Charakter der Vollzüge gegenüber einer einseitig rechtlichen Betrachtung zu unterstreichen. Im einzelnen ergeben sich dabei eine Reihe wichtiger Hinweise für die moralische Wertung und pastorale Behandlung besonderer Situationen. Als Beispiele seien nur genannt die Forderung nach einer vertieften theologischen Begründung der sogenannten evangelischen Räte (279ff), die Warnung vor einer projektiven Übererwartung und Überbewertung der Ehe (282; 294) oder die Kritik an Häufigkeit und Leichtigkeit des Eides (310).

Die Gesamtkonzeption der verdienstvollen Arbeit leidet unter einer gewissen Einlastigkeit. Die psychologische Darstellung der Entscheidungsfähigkeit ist recht breit angelegt und enthält zum Teil allgemein bekannte Erkenntnisse aus der Literatur, die nicht so ausführlich hätten wiederholt zu werden brauchen. Dafür hätte man lieber einen grundsätzlichen Abschnitt über das die Entscheidungen bleibend durchtragende Ich der Person gefunden, über das gewiß dann anläßlich der Treue einiges gesagt wird. Angesichts des weit verbreiteten aktualistischen oder vitalistischen Mißverständnisses heute wäre das zum Thema wichtig gewesen. Mehr am Rand sind einige Urteile abgegeben, die einer Überprüfung bedürfen. Ist es wirklich so, daß die Darstellung der discretio im Exerzitienbuch des Ignatius „uns Heutige magisch-mythisch anmuten will"? (170). Ist das eine Zeitlang modische Schlagwort vom „katholischen Bildungsdefizit" (man bedenke dazu unser gegenwärtig allgemeines Bildungsfiasko!) wirklich Ursache für eine geringere Kenntnis der Weltwirklichkeit und mangelnde Entscheidungsfähigkeit unter Katholiken? (175). Ist es schließlich wirklich nur „disziplinarische Härte", die bei aller Würdigung anthropologischer Erkenntnisse an der Unauflöslichkeit der Ehe als Ordnung der Kirche festhalten läßt, wie unter Verweis auf R. Peschs „freie Treue" behauptet wird? (298).

Heidelberg Richard Hauser

Bischofberger, Erwin: Die sittlichen Voraussetzungen des Glaubens. Zur Fundamentalethik John Henry Newmans. – Mainz: Grünewald (1974). XVIII, 242 S. kart. DM 32.–

Wer heute noch Newman liest, weiß, daß in den umfangreichen Predigtbänden des großen Oxforders, in dessen Universitätskonzept für Dublin und erst recht in der Zustimmungslehre „Grammar of Assent" Fragen zur Moral dominieren. F. M. Willam hat belegt, warum Newman sich der Ethik zuwandte. Willam zitiert: „Der Veranlagung meines Geistes hat mich nie zur Metaphysik hingeführt. Sie ist vielmehr ethisch, logisch und praktisch orientiert." Die Fabel von Newman als dem „Oxforder Platon" ist ein Märchen, kolportiert, um den Konvertiten vor einem albernen Modernismusverdacht zu schützen. Newman war als Engländer Pragmatiker; als Religionsphilosoph war er weit weniger erkenntnistheoretisch denn organologisch interessiert; seine Pastoraltheologie war anthropologisch und von diesem Ansatz aus transzendentalphilosophisch begründet. F. M. Willam und E. Sillem haben gegen die platonische Interpretation von M. Nédoncelle nachgewiesen, daß für Newman der scheinbare Gegensatz von pragmatischem Ansatz und organologisch-transzendentaler Gedankenführung überwunden war in des Aristoteles Nikomachischer Ethik. Bischofberger fügt dieser Newmaninterpretation eine interessante Variante hinzu, wenn er den Einfluß der Stoa auf Newmans Denken belegt (170–179): Das Gewissen als Wächter Gottes im Menschen ruft zur freien Entscheidung für die transzendente Gottheit, der der Mensch sein Leben verdankt und die er lieben soll, will er zur inneren Ruhe und Gelassenheit finden. Ethik wird nicht kosmologisch eingebunden in einen Stufenbau der Welt, sondern als Auftrag aus dem Innern des Menschen verstanden.

In Entsprechung zur Analyse der Quellen für Newmans Denken wird vom Vf. konsequent eine systematische Gliederung entworfen, die Newmans eigene (und selten systematische) Gedanken zur Ethik vorstellt.

Die Lehre von der Zustimmung wird im ersten Hauptteil (15ff) unter die Perspektiven von Akt, Erfahrung und Tugend gebracht und damit prinzipiell auf vorreflexe Annahmen zurückgeführt (33ff), die als Prinzipien die Argumentation zwar tragen, von ihr aber rückläufig nicht infragegestellt werden können. Was sie indessen zeigt, ist, um mit Newton zu sprechen, der praktisch-axiomatische, hier ethische Charakter solcher Prinzipien (39ff) und mit dem axiomatischen Ansatz zugleich das Erkennensproblem von Wahrscheinlichkeit und Gewißheit (53ff).

Der zweite Hauptteil (84ff) bestimmt und analysiert als Ort der Axiome aus den vorreflexen Annahmen das Gewissen. Es ist der Grund für das Verständnis von Existenz (88ff) und damit für Freiheit und Verantwortung (90ff), also für das, was den Menschen unbedingt angeht (101ff) und damit für die Verwiesenheit auf Gott (117ff) und für die Verantwortung der Welt (130ff).

Im dritten Hauptteil (182ff) wird im Rückgriff auf die Analyse der axiomatischen Prinzipien und deren Sichmelden im Gewissen der Weg vom Gewissen zum Glauben nachgezeichnet (182ff). Die Entscheidung fällt, wenn der Mensch wählen muß, entweder sich selbst oder Gott zu lieben. Denn beide Wirklichkeiten stellt das Gewissen der Erfahrung vor. Wählt der Mensch Gott, so ist dies keine Entscheidung der Natur, sondern ein Wagnis der Liebe. Also gehören Liebe und Glaube zusammen (190ff). Ist aber die Liebe zu Gott Liebe des Heiligen, dann ist lebendiger Glaube als Liebe verwiesen auf Heiligkeit (200). In den Folgen der Rechtfertigung aus dem lebendigen Glauben kommt es zur Ermächtigung von Heiligkeit und Liebe – und nicht nur zu Verwiesenheit auf beide – beim Menschen (209ff). In der Selbstrealisierung wird damit die Entscheidung konkret (211ff).

Wichtig, weil über Newman's Reflexionen hinausgreifend und damit kritisch, sind dem Rez. die Fragen des letzten Abschnitts dieser Arbeit (221ff). Hier wird mit Schillebeeckx, Løgstrup und Rahner gefragt, wie bei der lastenden Unzulänglichkeit des Gewissensanspruchs für die Entscheidung in konkreter Situation die sittliche Entscheidung über Newmans Gewissens-Axiomatik hinaus ontologisch begründet werden kann. Wer sich der existentiellen Kontrasterfahrung von Gewissensanspruch und menschlicher Möglichkeit stellt, der wird Newman's fröhlichen Optimismus nicht teilen können, der da annimmt, der Mensch brauche nur seinem Gewissen zu folgen und jede konkrete Entscheidung sei damit gemeistert. Schließlich gibt es „sittliche Werte" und „nicht-sittliche Tatsachen", die beide auf konkrete Entscheidungen einwirken (222ff). Im Ernstfall heißt das: Ohne die ontologische Verankerung der sittlichen Forderung, von der K. E. Løgstrup als in Deutschland vergessener dänischer Religionsphilosoph zu sagen weiß, ist Ethik nicht zu begründen. Es gehört mit zum Verdienst des Vf., zusammen mit seinem Lehrer Bruno Schüller auf Løgstrup's Arbeit hingewiesen zu haben (228ff).

Mit dem zum Studium ermunternden Vorwort von Heinrich Fries zur Arbeit kann Rez. die endlich einmal wieder Neues und

Kritisches einbringende Arbeit zur Newmanforschung von Erwin Bischofsberger empfehlen. Und dies nicht nur als Beitrag zur Newmanforschung, sondern auch als Anregung für Ethiker.

Regensburg Norbert Schiffers

Pöll, Wilhelm: **Das religiöse Erlebnis und seine Strukturen.** – München: Kösel 1974. 304 S. Ln DM 38.–

Angesichts der Tatsache, daß die Religionspsychologie in den letzten Jahrzehnten methodisch und sachlich ihren Arbeitsbereich gewaltig erweitert hat, kann man das neue Werk eines hervorragenden Forschers, der Mitglied der Internationalen Gesellschaft für Religionspsychologie und auch katholischer Theologe ist, nur freudig begrüßen. Aus umfassender Kenntnis der Verfahrensweisen und Ergebnisse sowohl der Allgemeinen Psychologie wie besonders der Religionspsychologie, unter Einbeziehung der Religionsgeschichte und von Zeugnissen des religiösen Lebens im Alltag greift Vf. das Zentralproblem, eben das religiöse Erlebnis, zu einer phänomenologischen Erhellung heraus.

– Es wird zunächst klargestellt, daß man unter dem Terminus „Erlebnis" nicht etwa nur einen Zustand außergewöhnlicher emotionaler Ergriffenheit zu verstehen habe, sondern – nach dem Sprachgebrauch der Allgemeinen Psychologie – auch jeden schlichten bewußten Vorgang, der sich in der Seele eines auf die Welt des Göttlich-Heiligen bezogenen Menschen abspielt. Wenn aber die Arbeit auf diesem nur schwer zugänglichen Gebiet zuverlässig sein soll, dann müßten auch alle Methoden, soweit sie wissenschaftlich zu rechtfertigen sind, in Betracht gezogen werden. Was phänomenologische und empirische Untersuchungen herausgestellt haben, wird dann in eingehenden Analysen und in kritischer Beurteilung unter der Frage beleuchtet, welche Strukturelemente ein genuin religiöses Erlebnis konstituieren. Es kommt zunächst die materiale Seite des Phänomens, d. h. der göttlich-heilige Pol bzw. das Gottesbild zur Sprache. Nach den zugrundeliegenden Beobachtungen gehört es zum Wesen der Religiösität, daß der Mensch die Wirklichkeit Gottes wenigstens einschlußweise bejaht. Da Gott aber ein „verborgener" Gott ist, bleibt die Möglichkeit einer unterschiedlichen Auffassung oder gar der Verzerrung des Gottesbildes. Vor Gott fühlt sich der Mensch indessen in seiner Existenz zutiefst betroffen, was dann zu vielen Antriebsregungen und zur Aktivität führen kann. Bereits diese Ausführungen, die auf gründlicher Auseinandersetzung mit modernen Autoren beruhen, sind lebensnah und im Hinblick auf Gegenwartsdiskussionen sehr aufschlußreich. – In einem weiteren Kapitel wird das Zusammenspiel von Gedanken, Vorstellungen, Willensakten, Wertungen und Gefühlen, d. h. die funktionale Struktur untersucht. Es ist einleuchtend, wenn Vf. hervorhebt, daß es keine spezifisch religiösen Gefühle geben könne, und wenn er anderseits den Gedanken und auch dem Willen eine größere Bedeutung zuschreibt, als man es hier und da tut. – Da die seelischen Vorgänge an sich aber noch nicht ein volles Verständnis des Gesamtphänomens vermitteln, war eine Erörterung über ihre Verwurzelung notwendig. Das führte zur Frage der personalen Struktur. Was die großen Empiriker Girgensohn und Gruehn bereits gesehen haben, insofern sie die Ichfunktionen als wesentlich bezeichneten, wird jetzt im Anschluß an neuere Erkenntnisse dahin ergänzt, daß es letztlich die Person ist, die das religiöse Erlebnis bestimmt und trägt. – Viel Raum wird dann der Problematik der Einstellung, d. h. der Bereitschaft als einer bedingenden Voraussetzung für die Religiösität geschenkt. Es kann nicht bezweifelt werden, daß eine positive religiöse Einstellung nicht angeboren ist, sondern erworben wird, z. B. durch persönliche Erfahrungen, durch das Erleben von Vorbildern oder auch durch die Verbindung mit einer Gemeinschaft. Bei allem Wert, den das Erleben der Vater-Mutter-Imago hat, ist daran festzuhalten, daß bei fehlender Elternerfahrung dem Kinde dennoch manche Wege zum religiösen Leben offenstehen. In diesem Zusammenhang will Vf. auch dem aus der Tiefenpsychologie bekannten Begriff des Archetypus, einer Urbezogenheit des Menschen auf Gott bzw. Christus, eine gewisse Berechtigung zugestehen. Daß aber der menschlichen Natur ein direkt religiöses Grundbedürfnis eigen sei, muß verneint werden, wenn auch freilich nach Ausweis der Anthropologischen Psychologie in der Seele ein Drang des Über-sich-hinaus-Seins ist. Darüber, wie sich die Einstellung im Leben positiv auswirken, aber auch verfälscht werden und zu Täuschungen führen kann, welche Motivationen und Tendenzen hier anzutreffen sind, belehrt ein in theoretischer wie praktischer Hinsicht sehr instruktives Kapitel. Nicht weniger interessieren die Ausführungen, in denen von den Entstehungsbedingungen der Religiösität die Rede ist. Da wird auf die Bedeutung des Wortes, besonderer Situationen im Leben, der sinnenhaften und der spirituellen Kontakte mit dem Bereich des Heiligen hingewiesen. Es lag nahe, auf das aktuelle Drogenproblem, die Frage, ob mit Hilfe von chemischen Mitteln echte religiöse Erlebnisse hervorgerufen werden könnten, einzugehen. Gegenüber auffallenden Berichten aus experimentellen Untersuchungen gibt Vf. eine phänomenologische Echtheit der Drogenerlebnisse zu; im übrigen beruft er sich auf ethisch-theologische und medizinisch-psychologische Gründe, die eine solche Praxis einfach verbieten.

W. Pöll hat durch seine tiefgründige Untersuchung viele neue Erkenntnisse in erster Linie für die wissenschaftliche Religionspsychologie gebracht. Und er hat recht, wenn er den noch jungen Wissenszweig in Anbetracht des besonderen Gegenstandes als eine Hilfswissenschaft der Theologie anerkannt wissen will. Man kann nur wünschen, daß sein Buch auch den Weg zu den Theologen, besonders den Vertretern der Fundamentaltheologie und der Praktischen Theologie finden möge.

Bonn Alfons Bolley

Houtart, François / **Rousseau,** André: **Ist die Kirche eine antirevolutionäre Kraft?** – (München/Mainz): Chr. Kaiser/Matthias Grünewald (1973). 315 S. (Gesellschaft und Theologie, Abt. Sozialwissenschaftliche Analysen. Nr. 8) Sn. DM 35.–

Das Buch, zuerst in französischer Sprache erschienen, gehört zur Gattung jener Modetheologien, die in den letzten Jahren rasch aufeinander gefolgt sind, inzwischen aber an Attraktivität ziemlich verloren haben. Die Frage, ob die Kirche antirevolutionär ist, wird nicht thematisch, sondern anhand von „Tatsachen" und „Praktiken der Vergangenheit und der Gegenwart" untersucht.

Welcher Art diese Tatsachen sind, kann man bereits an den Überschriften der einzelnen Kapitel ablesen. Zunächst werden im ersten Teil „Die Lehren der Vergangenheit" erörtert, insbesondere der Konflikt der Kirche mit der französischen Revolution und das Verhältnis der Kirche zur französischen Arbeiterbewegung des 19. Jahrhunderts. Wie dürftig und einseitig das Problem Revolution gesehen wird, zeigt ein Blick in das Werk Hans Maiers „Revolution und Kirche", das die Autoren anscheinend nicht zur Kenntnis genommen haben. Und auch die Sprache verrät die Richtung: Von der Struktur des christlichen Sozialdenkens beispielsweise heißt es: „Patronage der herrschenden Klasse und korporative Organisation innerhalb eines eindeutig konterrevolutionären Modells, in dem vorausgesetzt wird, daß die Kirche als einzige in der Lage ist, das soziale Problem zu lösen" (81).

Aus dieser Perspektive nimmt es nicht wunder, wenn im zweiten Teil als Tatsachen „Die Kubanische Revolution" (3. Kap.), „Die Kirche und die Revolution in Lateinamerika. Der Fall Camilo Torres" (4. Kap.), „Die Kirche und der Vietnamkonflikt" (5. Kap.) sowie „Die revolutionären Bewegungen in Südafrika" (6. Kap.) behandelt werden. Ohne besondere Differenzierung und ohne die Frage zu stellen nach den Ursachen und Wirkungen, auch nach den Zielen und Möglichkeiten christlich-sozialen Handelns werden hier Äußerungen und Verhaltensweisen der „Institution" Kirche an den revolutionären Erwartungen marxistischer Prägung gemessen. Selbstverständlich gibt es in der Welt nur ein Böses: den „Kapitalismus". Diese ideologische Vorprogrammiertheit läßt den Gedanken gar nicht aufkommen, ob etwa das südvietnamesische Volk von den kommunistischen „Brüdern" aus dem Norden terrorisiert wird, ebensowenig wie das Scheitern des sozialistischen Experiments in Kuba bedacht wird, wo die Armut zwar gleichmäßig verteilt, aber nicht überwunden wurde. Die Unterdrückung des tschechoslowakischen Freiheitswillens 1968 paßt ebenfalls nicht in dieses Schema, auch nicht die Verfolgung der Intellektuellen in der Sowjetunion oder die Unterdrückung der Christen in den verschiedenen Ländern des Ostblocks.

Im dritten Teil sollen die „Anfänge einer neuen Problematik" aufgezeigt werden. Dabei wird zunächst die Haltung der Kirche während der „Maiereignisse 1968 in Frankreich" analysiert. Die auch von der Kirche in wachsendem Maße geteilten Sorgen um eine sozialgerechte Entwicklung geraten jedoch unversehens in ein merkwürdiges Licht, insofern sie mit Appellen bestimmter Gruppen durchmischt werden. Folgende Zitate sprechen für sich: „Die Gegenwart der Kirche in der Revolution setzt die Gegenwart der Revolution in der Kirche, in ihrem Lebensrhythmus, ihren Denkgewohnheiten, ihren Kollektiven wie individuellen Äußerungen voraus und erfordert sie" (236). „Objektiv betrachtet unterstützen die etablierten Kirchen das kapitalistische System ... Die Kirche sanktioniert die tatsächliche Unterdrückung des Kapitalismus, den sie weder analysieren noch infrage stellen will oder kann. Die Strukturen der Kirche führen zur Entfremdung. Sie bringen die Christen dazu, ihre Verantwortung Hierarchien zu überlassen, die am Rande der Gesellschaft angesiedelt sind. Diese mächtigen Apparate gehören in vollem Umfang zum Establishment, das mit den heutigen Bedürfnissen der Gemeinschaft der Christen nichts mehr gemein hat. Die übrigen Strukturen, die Ideologie, die Theologie, die um so leichter über die Welt redet, je weniger sie sich darin engagiert, sind gleichzeitig selbst entfremdet und bewirken Entfremdung" (236f). „Zerschlagen wir die Priesterklasse. Sie will es selbst. Vertreiben wir die Mandarine ... Was wir erleben, findet in der gegenwärtigen Struktur der Kirche keine Ausdrucksmöglichkeit mehr. Wir fechten sie an, wir wollen sie neu schaffen" (237). Hier handelt es sich zwar um zusammen-

gestellte Zitate verschiedener Gruppen, aber sie werden ganz offenkundig als „Tatsachen" ins Feld geführt. Das abschließende Kapitel ergeht sich über den Zusammenhang zwischen Religion und Revolution der politischen Beziehungen. Abgesehen davon, daß der gedankliche Duktus und auch die Sprache eher verworren bleiben, bildet das Fazit die Feststellung, die Frage, ob die Kirche von sich aus revolutionär oder antirevolutionär ist, sei sinnlos; sie könne nur lauten, „unter welchen gesellschaftlichen Bedingungen die religiöse Institution sich im politischen Bereich artikuliert" (312). Sind also die Bedingungen revolutionär, dann müsse es auch die Kirche sein und dementsprechend eine neue Theologie. Obwohl verbaliter „die relative Autonomie des religiösen Bereichs" angesprochen wird (302–304), geräte somit die Kirche unweigerlich zu einer von den gesellschaftlichen Bedingungen abhängigen Variablen. Das Evangelium wird zu einer Etikette, aber besitzt keine gesellschaftserneuernde Kraft.

Sicherlich gibt es wie in der Gesellschaft so auch in der Kirche Tendenzen, den Status quo zu verteidigen, anstatt für Reformen und Veränderungen im Sinne der Sozialgerechtigkeit einzutreten. Aber man darf hier nicht den Teil für das Ganze nehmen und schon gar nicht einem Revolutionsmythos verfallen.

Wenn in der Einleitung betont wird, das Buch sei „nicht als originäres historisches Werk gedacht", sondern als nützliches Hilfsmittel für die Auseinandersetzung mit der Fragestellung, und stütze sich auf das Ergebnis von Sekundäranalysen, so trifft beides zu. Ein historisches Verständnis der Bedingungen und Entwicklungsprozesse ist ebensowenig zu entdecken, wie Primäranalysen, die die ideologische Auswahl der „Tatsachen" hätten korrigieren können und müssen. Schlimmer ist, daß durch diese Art von Literatur nicht nur das soziale Bemühen der Kirche und der Christen um Gerechtigkeit und Frieden in der Welt diskreditiert wird, sondern auch die Legitimation der revolutionären Änderung unter extremen Bedingungen selbst, weil hier Revolution lediglich als Instrument zur Herbeiführung einer sozialistischen Gesellschaftsordnung fungiert.

Augsburg Anton Rauscher

Küng, Emil: **Wohlstand und Wohlfahrt.** Von der Konsumgesellschaft zur Kulturgesellschaft. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1972. X, 219 S. (St. Galler Wirtschaftswissenschaftliche Forschungen, Bd 28) Lw. DM 49.–; br. DM 42.–

Der naive Fortschrittsglaube an ein geradezu unbegrenztes Wirtschaftswachstum, an jährliche Steigerungsraten des Bruttosozialproduktes, der Löhne und Gehälter und damit an einen ständig steigenden Wohlstand ist spätestens seit der Ölkrise ins Wanken geraten. Gewiß gab es auch vorher schon ein weit verbreitetes Unbehagen an der Konsumgesellschaft; aber es war vor allem die spätmarxistische Linke, die diese Kritik artikulierte und für ihre ideologischen Zwecke nutzte, wohingegen Wissenschaft und Wirtschaftspolitik immer noch, wie Vf. im Vorwort vermerkt, zur Hauptsache darauf ausgerichtet waren, „gleichsam die Magenfrage zu lösen, d. h. die Versorgung mit den Gütern des Marktes reichlicher zu gestalten... Wäre es nicht an der Zeit, die menschliche und gesellschaftliche Wohlfahrt in einem veränderten und viel umfassenderen Sinne zu interpretieren, als dies durch den herkömmlichen Wohlstandsbegriff geschieht?" Damit greift der international bekannte Wirtschaftswissenschaftler eine alte, leider lange verschollene sozialethische Fragestellung wieder auf, nämlich die nach dem Verhältnis von Wohlstand und Wohlfahrt.

Im ersten Teil zeigt Vf. das Ungenügen einer quantitativen Messung des Wohlstandes auf, weil das gewöhnlich zugrundegelegte Realeinkommen pro Kopf oder pro Haushalt und die darauf basierenden Kosten-Nutzen-Analysen das Problem nur inadäquat erfassen. Selbst die Einbeziehung einer gesellschaftlichen Nutzenfunktion läuft immer noch auf eine bloße Quantifizierung des Sozialproduktes bzw. der Wachstumsrate hinaus, ohne jedoch der anthropologischen und der menschlich-sozialen Bedürfnissituation gerecht zu werden. Der zweite Teil geht dem viel berufenen Unbehagen im Wohlstand nach, das letztlich in der „Verwirtschaftlichung des Lebens" wurzelt. Phänomene wie das Denken in Geldwerten, die durch den Wohlstand ausgelöste Verweichlichung und Verwöhnung, die Zivilisationskrankheiten und der Drogenmißbrauch, die Not der Sattheit, die Manipulation und Fremdbestimmung oder die künstliche Obsoleszenz der Produkte werden hier kritisch beleuchtet. Was nun die Bewertung des Wohlstandes betrifft, versucht der dritte Teil zunächst dessen positive Seiten herauszuarbeiten. Der Wohlstand gibt den Menschen mehr Annehmlichkeiten, mehr Sicherheit und mehr Freiheit. Mit Recht wendet sich Vf. gegen eine Verketzerung des Wohlstands als „Materialismus". Nicht der Wohlstand als solcher ist an der Verflachung und Veräußerlichung des Daseins schuld, sondern der Gebrauch, den die Menschen davon machen. Es sind, wie der vierte Teil aufweist, die Konsumentenhaltung, die Vernachlässigung der Dinge jenseits von Angebot und Nachfrage, der rücksichtslose Vermögensverzehr beim geologischen Kapital, die Bedürfnisspirale und die Anspruchsinflation, die den Menschen nicht zur Wohlfahrt kommen lassen. Hieraus erwächst die große Antinomie der gegenwärtigen Verhältnisse: Einerseits möchten die Mitglieder der Konsumgesellschaft nach wie vor in den Genuß von Zuwachsraten des Wohlstandes gelangen, andererseits verschlechtern sich die dafür notwendigen Voraussetzungen, nämlich die Unvermehrbarkeit der natürlichen Ressourcen und das Sinken der Arbeits- und Leistungsbereitschaft. Die Folge ist die weltweite „Anspruchsinflation", weil die Leute das Verhalten der Leistungsgesellschaft bereits preisgegeben haben, den Gepflogenheiten der Konsumgesellschaft aber unvermindert huldigen. Ob allerdings der Durchbruch zur Kulturgesellschaft gelingt, in der die Bedürfnisspirale aufgehört hat, sich weiter zu drehen, in der an die Stelle der „Konsumpflicht" die Umorientierung auf den Freizeitnutzen und die Kultur, auf die Bildung und auf den Sport, auf Meditation und Kontemplation erfolgt, in der Neid und Mißgunst sich nicht mehr auf die äußere Lebenshaltung, sondern eher auf die innere Zufriedenheit, auf den Grad des Wissens und Könnens, auf die gesellschaftliche statt auf die wirtschaftliche Position erstreckt, dies erscheint als eine hoffnungsvolle „Utopie".

Das Buch, das in einer sehr anschaulichen Sprache nicht nur die heutige wirtschaftswissenschaftliche Problemstellung vermittelt, sondern den ganzen humanen Horizont aufreißt, zwingt zum Nachdenken. Jedenfalls werden hier Maßstäbe aufgezeigt, die der weiteren Entwicklung unserer Gesellschaft Norm und Richtung sein können.

Augsburg Anton Rauscher

Reiner, Artur: **Ich sehe keinen Ausweg mehr.** Suizid und Suizidverhütung – Konsequenzen für die Seelsorge. – (München/Mainz): Kaiser/Grünewald (1974). 250 S. (Gesellschaft und Theologie, Abteilung: Praxis der Kirche, Nr. 17) Sn. DM 24.–

Unter dem Titel „Suizid und Suizidversuch – ein Appell an die Seelsorge" wurde die hier etwas gekürzt veröffentlichte Arbeit als Dissertation von der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg angenommen. Daß neben den kompetenten Theologen wie H. Fleckenstein und G. Teichtweier auch noch P. Christian als Psychosomatiker von internationalem Rang sich gutachterlich um diese Dissertation zur Praktischen Theologie bemühte, weist auf die Ansprüche und Maßstäbe, die mit dieser Arbeit gesetzt werden.

In der Arbeit wird danach gefragt, welchen Beitrag die Seelsorge leisten kann, um bei suizidgefährdeten Menschen die Entwicklung zu einer lebensgefährlichen Krise zu verhindern.

Der erste Teil der Arbeit (S. 17–55) informiert über statistische und soziologische Fakten, durch die geklärt wird, welche Gruppen von Menschen suizidgefährdet sind und welche äußeren Faktoren nachweislich im Zusammenhang mit Suizidhandlungen stehen.

Daraufhin werden im zweiten Teil (57–126) Psychodynamik und Psychopathologie der Suizidhandlung erörtert, weil die Seelsorge nur bei Kenntnis der psychischen Gegebenheiten und Vorgänge prophylaktisch intervenieren kann.

Im dritten Teil (127–240), der überschrieben ist „Konsequenzen für die Seelsorge", werden typische Gruppierungen Suizidgefährdeter vorgestellt und seelsorgliche Möglichkeiten der Vorbeugung aufgezeigt, um suizidale Entwicklungen möglichst schon den Anfängen zu steuern. Besprochen werden die Gruppen der Menschen nach einem Suizidversuch, der Alten, der Kranken, der Menschen im Konflikt mit Sexualität, Liebe, Ehe und Familie, der jungen Menschen, der Alkohol- und Drogenabhängigen, der Straffälligen und schließlich der Trauernden.

In dem behutsam formulierten Nachwort (241f) wird die behandelte Problematik in den umfassenderen Rahmen der Praktischen Theologie eingeordnet. Es wird darauf hingewiesen, daß aus den gewonnenen Erkenntnissen sich weitere Einsichten ableiten lassen über die grundlegende Funktionen religiöser Erziehung im Problemkreis der Suizidgefährdung und Suizidprophylaxe. Weiterhin wird hingewiesen auf die Bedeutung, die der Gemeinde in Zukunft zukommen könnte und sollte in Hinsicht auf Selbstfindung und Sozialisation des Menschen, wodurch besonders die Aggressionsproblematik, die im Suizid ausagiert wird, aufgearbeitet werden könnte. Letztlich wird aufmerksam gemacht, daß, bedrängt von der Suizidproblematik, die Frage zu klären wäre, welche Modelle eine Gemeinde der pluralistischen Gesellschaft anzubieten hat, um den Menschen zur Überwindung der lebensgefährlichen Norm- und Richtungslosigkeit zu helfen.

Indem Reiner die Linien aufnimmt, welche die Psychiater E. Ringel, E. Stengel und der evangelische Theologe und Psychotherapeut K. Thomas gezeichnet haben, gelingen ihm für die seelsorg-

lichen Anliegen eine anthropologische Klärung und eine pastoraltheologische Weiterführung, die in einer ungewöhnlich eingängigen, nicht dramatisierenden und nie aggressiven Sprache einsichtig dargelegt werden. Neben den Pastoraltheologen werden die Seelsorger die vermittelten Einsichten zur Kenntnis nehmen.

R. unterläßt es, innerhalb seiner Darstellungen und Erörterungen explizit und ausführlich eine theologische Begründung für die pastorale Aktion in dem humanen Problemfeld um den Suizid zu geben. Er ist dazu wohl berechtigt, denn die Selbstverständlichkeit und das Engagement, mit dem sich Theologie und Seelsorge dieses fundamentalen Lebenskonfliktes annehmen, ist ein deutlicher Ausdruck dafür, welchen Werten und Maßstäben sich Theologie und Seelsorge verpflichtet fühlen.

In dieser Arbeit werden die ethischen Fragen um Willensfreiheit, Schuld und Sünde im Suizid nicht eigens behandelt. Dieser Bereich wird nur einmal gestreift (72) unter dem Aspekt, ob es nicht einen Eingriff in die persönliche Entscheidungssphäre bedeute, wenn man einen Menschen vor dem Suizid bewahrt. R. neigt zu der Ansicht, daß fast ausnahmslos von einer freien Entscheidung nicht die Rede sein kann. Damit schließt er sich der unter Psychiatern heute allgemein vertretenen These an, daß es einen „Bilanzselbstmord" aus einer persönlich anrechenbaren Entscheidung nicht gebe.

Auf diese Weise rührt die Arbeit, die pastoraltheologisch wichtige Informationen und Einsichten vermittelt, im Bereich der Moraltheologie an Fragen, deren Bearbeitung allgemein, aber auch in Hinsicht auf den Suizid drängend ansteht.

Wenn man auch die Frage, ob ein Mensch, der seinem Leben ein Ende setzen will, im Moment der Tat über eine solche Freiheit der Entscheidung verfügt, daß er eine sittlich gewichtige Stellungnahme leisten könnte – etwa als selbstherrlichen Eingriff in die Oberhoheit Gottes – fast immer verneinen muß, wie es die psychiatrischen Untersuchungen nahelegen, dann ist doch weiterzufragen nach den früheren personalen und sittlich bedeutsamen Stellungnahmen. Gab es da nur Unfreiheit, nur sozial oder psychisch einlinige Reaktionen und Mechanismen? Hier müßte noch weiter um die sittlichen Vorentscheidungen (Hengstenberg, Kramer, Furger) diskutiert werden, um die oft weit im voraus intern und in Freiheit geleisteten Orientierungen und Stellungnahmen der Person. Eine vorausliegende Freiheit müßte bedacht werden, wobei zu erörtern wäre, wie gewichtig die Einstellungen ethisch zu werten sind, die vielleicht erst in späten Konsequenzen zur Suizidhandlung führen.

Erneut ist damit hingewiesen auf ein drängendes Anliegen in der Moraltheologie, nämlich neue Klärungen in der ethischen Handlungslehre zu unternehmen. Gerade wenn R. im Anschluß an Ringel vom „präsuizidalen Syndrom" handelt und Stufungen in den Einstellungen und im Handlungsverlauf bis zur Tat beschreibt, die in der hier dagelegten Weise Schuld auszuschließen scheinen, dann ist zu verweisen auf die kriminologisch-psychiatrischen Untersuchungen von F. Stumpfl (Motiv und Schuld, 1961), an denen Ringel orientiert erscheint, in denen aber entgegen dem Duktus seiner Darlegung Freiräume für die Verantwortung aufgewiesen werden. Ethik und Moraltheologie müßten mit einer umfassenderen Anthropologie der Psychiatrie und Kriminologie nacharbeiten. Dabei würden zusätzlich noch die Einsichten einer personalen Tiefenpsychologie für die Freiheit als eine umfassend personale Befähigung und nicht nur als Ausrüstung eines punktuell verstandenen „Willens" Vorinformationen bringen.

Mit als praktischen Grund für die Aussparung der ethischen Fragen um den Suizid nennt R. die moraltheologische Dissertation von E. Donhauser, die in Würzburg vorgelegt werden sollte. Da die hochwertige Arbeit von Reiner nach einer systematisch-theologischen Ergänzung verlangt, sei hier angefragt, wie die Forschungsergebnisse von E. Donhauser, der nach Fertigstellung der Dissertation plötzlich verstorben ist, der theologischen Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden können.

Münster Hans Kramer

Walter, Eugen: **Eucharistie.** Bleibende Wahrheit und heutige Fragen. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1974). 125 S. (Theologie im Fernkurs. Hrsg. von der Domschule Würzburg, Bd 2) kart. DM 16.–

Das vorliegende Buch versteht sich als Arbeitsbuch für die Erwachsenenbildung und unterscheidet sich so dem Charakter nach deutlich von theologischer Spezialliteratur, die in letzter Zeit über die Eucharistie erschienen ist. Da ein so geartetes Buch immer auch starken Akzent auf die Übersetzbarkeit theologischer Aussagen legen muß, darf nicht nur auf die Aspekte, welche Vf. dem theologisch interessierten Laien (49) zumutet, geachtet werden, sondern es muß auch das didaktische Konzept befragt werden. Nach eigener Zielsetzung versteht W. sein Buch als Versuch, „die neuen Erkenntnisse der theologischen Wissenschaften, vor allem der biblischen, einzubringen in eine Zusammenschau der wesentlichen Aspekte dieses reichsten Sakraments" (9f). Dabei soll angesichts der tiefgreifenden Veränderungen, die „über unsere Gemeinden mehr hereingebrochen und hinweggegangen" sind, „als daß sie schon wirklich verarbeitet wären" (9), gezeigt werden, daß der Glaube „durch die Zeit hindurch sich identisch weiß mit sich selbst und mit seinem Ursprung" (9).

Aus der genannten Zielsetzung ergibt sich für Vf. die Gliederung des Buches, wobei die theologische Gesamtkonzeption im ersten Teil entwickelt wird (13–70), während der zweite Teil (71–119) ausgewählte Einzelfragen (Transsubstantiation, Entsakralisierung, Kommunionfrömmigkeit) angeht. Die dreigestufte Thematik des ersten Teiles – I. Die Vorfeier des Freudenmahls der Vollendung (13–31), II. Das brüderliche Gemeinschaftsmahl (32–47), III. Das Gedächtnis des Pascha-Mysteriums (48–70) – soll die Thematik dreier Abende gemeindlicher Erwachsenenbildung abgeben; die Themen des zweiten Teiles können je nach Interessenlage eines Kreises entsprechend ausgewählt oder durch andere ersetzt werden (vgl. 11).

In Abschnitt I des ersten Teiles setzt W. bei der eschatologischen Gestalt der Botschaft Jesu an, bestimmt von da aus die eschatologische Gestalt der Kirche und stellt in diesen Rahmen die Sakramente mit der Eucharistie im Zentrum. Dieser sicherlich begrüßenswerte Ansatz wird dann vom eschatologischen Kontext der Einsetzungsworte und von der Art der urchristlichen Eucharistiefeiern entfaltet, mit Hilfe theologischer Tradition vertieft und schließlich auf die Problematik der Erfahrbarkeit des Eschatons heute aktualisiert.

Abgesehen davon, ob man mit diesem Einstieg die Zuhörer eines Gemeindeabends leicht gewinnen kann, stellt sich hier schon das Problem der Übersetzbarkeit eschatologischer Tendenzen und Aussagen. Wenn der Begriff „eschatologisch" damit umschrieben wird, daß „die Zukunft schon begonnen habe, daß also in unsere Erfahrung hereinragt, was im Grunde unser Fassungsvermögen total übersteigt" (13f), dann müßte wohl auch dem theologisch interessierten Laien bewußtgemacht werden, daß in diesem Punkt ein Problem angesprochen ist, das in der Auseinandersetzung zwischen existentialer und politischer Hermeneutik nicht umsonst so hart behandelt wird. Sehr fraglich erscheint, ob der eschatologische Kontext der Einsetzungsworte (Lk 22, 15–18 parr) vorschnell so ausgelegt werden kann, daß „die Eucharistie ... geradezu als das Trinken im Reiche Gottes" erscheint (17). Der Vf. tut eigentlich selbst alles, diese Auslegung von Paulus und Thomas her gehörig zurückzunehmen. Der status quaestionis in s. th. III q 61 a 4 (nicht a 61 wie Anm. 2 S. 121 vielleicht versehentlich zitiert und auch nicht „aus dem ersten Artikel der Sakramentenlehre" [21]) ist bei Thomas ja gerade, ob es im Zeitalter der *„veritas"*, das die Zeit der *„figurae"* ablöst, überhaupt noch Sakramente als *„veritatis signa sive figurae"* geben könne, d. h., im Anschluß an die vom Vf. verwendete Terminologie, ob die eschatologische Erfüllung überhaupt noch der Zeichen bedarf (vgl. 17f). Zur Lösung des Problems muß Thomas ad 1 mit Dionysius den eschatologischen Überschwang durch die Einführung des *status medius* relativieren, wie W. richtig darstellt. Vielleicht hat die Realistik solchen Denkens manche eschatologische Begeisterung gedämpft. Wenn man Vf. dennoch zustimmen will, daß unsere Zeit die eschatologische Dimension neu entdeckt habe, und wenn man nur wünschen kann, daß gar manche gottesdienstliche Langeweile überwunden wird (vgl. 26), so wird man mit ihm aus der Struktur des „Schon" und „Noch-nicht" (22) für jene Nüchternheit plädieren, die in I 5 an die Stelle mancher pauschaler Aussagen (z. B. „Ohne das rechte eschatologische Verständnis ist die Gegenwart nicht zu ertragen" [23]; „Es hat sich zu wenig Gegenwart Christi ereignet" [26]) und gutgemeinter Appelle der Erneuerung (vgl. 24f) mit präziseren Formulierungen hätte treten können.

In Abschnitt II behandelt W. die Eucharistie als brüderliches Gemeinschaftsmahl. Er zeigt kurz, wie es heute zur Rückgewinnung des Mahlverständnisses kommen konnte, welchen religionsgeschichtlichen Hintergrund ein vertieftes Mahlverständnis hat, wie sich auf diesem Hintergrund das Mahlhalten Jesu, das Abendmahl und das urchristliche Herrenmahl ausnehmen und wie schließlich die kirchengeschichtliche Entwicklung vom „Mahle weg und wieder zum Mahle hin" (37) führen konnte. Auf dem Hintergrund dieser Entwicklung wird das

Verhältnis von Eurcharistie und Gemeinde bzw. von Kirche-Pfarrei-Gemeinde und Eucharistie bestimmt.

Man kann wohl nicht umhin, zu diesem Punkt einige kritische Bemerkungen zu machen. Abgesehen davon, ob der didaktische Prozeß der Themenabfolge theologisch so begründet werden kann, wie W. es (32) tut (als sei didaktische Entscheidung ein Reflex dogmatischer Prioritäten!), und abgesehen davon, ob zur Zeit Berengars „das Jahrtausend des Individualismus begonnen" hatte (33), wird vielleicht die religionsgeschichtliche Frühgestalt des Mahles zu sehr idealisiert (vgl. 35), die Einheit von „Juden und Heiden ... in diesem Denken" (35f) zu schnell konstatiert und das Mahlhalten Jesu zu unkritisch von „dieser tiefen Wirklichkeit des Mahles" (36) verstanden. Im übrigen sollte man m. E. die Frage, in welchem Verhältnis die Mähler des irdischen Jesus zu den nachösterlichen Gemeindemählern historisch standen und welche Stellung dann den Abendmahlstexten formgeschichtlich zukommt, bzw. wie es um die Historizität des Abendmahls überhaupt steht, in einer Erwachsenenbildung von heute nicht übergehen. Der Wert grober liturgiegeschichtlicher Überblicke, die in der Erwachsenenbildung sicher notwendig sind, soll hier nicht beurteilt werden. Doch würde man in einem Arbeitsbuch die angeführten Texte von F. v. Baader (34f; 39f), H. de Lubac (39) und den Bezug auf die Grundthese A. v. Harnacks gerne bibliographisch belegt sehen. Bei der Bestimmung von Eucharistie und Kirche-Pfarrei-Gemeinde wird man Vf. sicher zustimmen, daß zwischen Eucharistie und Kirche eine grundsätzliche Zuordnung besteht – so ist wohl das zitierte Wort de Lubacs (39) zu verstehen –, daß sich von der Eucharistie her auch das Verhältnis von Gesamtkirche und Ortsgemeinde bestimmt – „Die Eucharistie feiernde Gemeinde ist zeichenhaft-real die Gesamtkirche" (42) –, und daß das Verhältnis von Eucharistie und Kirche deshalb neu zur Debatte steht, weil Pfarrei und Gemeinde heute nicht mehr einfach identisch gesetzt werden dürfen (vgl. 39,42). Durchleuchtet man aber die Konsequenzen, die W. daraus zieht, so kann man sich nicht des Eindrucks erwehren, daß die Pfarrei als Wohnraum von Katholiken, als „juristisch von oben gefügte Ordnung" (42) gegen die Gemeinde als „sich selbst erfahrende Basis" (42), als Gruppe oder Teilgemeinde, als „Konventikel" (43) ausgespielt wird, so daß mit großem theologischen Gewicht eine Erneuerung abgelehnt werden kann, die angeblich bei Punkt Null anfangen will, indem sie „die Wirklichkeit der großen Gemeinden wegwischen oder beiseite lassen und uns auf Freundschaftskreise und -zirkel beschränken" sollte (44). Im Sinne des Autors wäre hier doch dafür zu plädieren, daß die eine Größe nicht gegen die andere ausgespielt wird, falls gilt, daß Eucharistie nicht nur pfarr-, sondern auch gemeindestiftend ist.

In Abschnitt III versucht W. den Opfercharakter der Eucharistie in den Mittelpunkt zu rücken, um so das zuvor entworfene Konzept des eschatologischen und brüderlichen Mahles vor einseitigem Verständnis zu schützen. Ausgehend von den biblischen Einsetzungsberichten – eine Synopse der Texte wird leider erst hier gegeben (50f) – wird gezeigt, daß trotz erkenntlicher Unterschiede „in allen vier Texten vom ‚Bundesblut' die Rede ist" (52). Mit Ratzinger wird gesagt, daß das ntl. Opfer in der sich selbst hingebenden Person Jesu besteht, so daß in ihm Kult und Kultkritik in gleicher Weise zur Erfüllung kommen (53). W. stellt sodann den Begriff der „memoria" in den Mittelpunkt und legt ihn im Sinne M. Thurians biblisch, O. Casels mysterien-theologisch und A. Voniers sakramental aus, um schließlich mit J. Betz in diesem Zusammenhang die Realpräsenz von der Aktualpräsenz her zu verstehen. Im Begriff des Pascha-Mysteriums sieht Vf. die verschiedenen Aspekte in geeigneter Weise zusammengefaßt. Die Diskussion über das Verständnis der Eucharistie als Mahlopfer oder Opfermahl, die W. kurz aufgreift, wird dahin entschieden, daß beide Aspekte nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen (53–61). Die Überlegungen schließen mit der kurzen Darstellung der ökumenischen Fragestellung des Verhältnisses von Mahl und Opfer (61–63) und mit der biblisch-theologischen Begründung des existentiellen Mitvollzugs des einen Opfers Christi durch den Christen (63–65).

Man kann diese Darstellung des Opfercharakters im Rahmen der Gesamtkonzeption des Autors für die Erwachsenenbildung sicher begrüßen, auch wenn der Begriff des Pascha-Mysteriums in diesem Rahmen nicht ohne weiteres zur Klärung beitragen wird, wie sich schon aus der sicher nicht unproblematischen Darlegung des Begriffes „Mysterium" (57) ergibt. Auch hätte man sich in der Auseinandersetzung mit der These Jungmanns gerne (neben R. Berger) H. Schürmann als Gesprächspartner gewünscht. So dankbar man Vf. sein muß, daß er gerade an diesem neuralgischen Punkt den Dialog mit der Ökumene nicht scheut, so sonderbar mag es erscheinen, wenn gegen den auf S. 61 zitierten Uppsalatext von 1968 eingewendet wird, es genüge noch nicht das „Bekenntnis zur Gegenwart Christi, der sich für alle Menschen geopfert hat – ein für allemal in der Vergangenheit –", sondern es gehe nach katholischem Verständnis um die „je neue Gegenwart nicht nur Christi, sondern seines Opfers" (61); denn dann mag man Vf. nach all dem zuvor Ausgeführten doch bescheiden fragen, ob jetzt Person und Werk Christi doch wieder auseinandergerissen werden und ob man theologisch (nicht nur vorstellungsmäßig) auf mehr verpflichtet werden kann als auf eine „Gegenwart Christi selber, der sein Leben für alle Menschen opferte und sich selbst ihnen als Lebensbrot gibt ...", wie der Uppsalatext formuliert. Man sollte in diesem Zusammenhang nicht vergessen, daß der von W. angeführte Begriff „repraesentare" (63) schon (bzw. noch) in Trient ein sakramentaler Begriff war, der gerade die sakramentale Präsenz des einmaligen Kreuzesopfers garantierte (auch wenn dort sonst Realpräsenz und Opfer heillos auseinandergerissen waren). Daß die Einmaligkeit des Opfers Christi den Einbezug der Gemeinde nicht aus-, sondern einschließt, wird mit Recht als Errungenschaft des ökumenischen Eucharistiedialogs herausgestellt (64).

Da der systematische Aufriß im Sinne einer eucharistischen Gesamtkonzeption mit dem ersten Teil zum Abschluß kommt und im zweiten Teil des Buches Einzelfragen aus dem Kontext „unserer gegenwärtigen geistigen, gesellschaftlichen, theologischen, kirchlichen, ökumenischen Situation" (71) aufgegriffen werden, die keine Vollständigkeit beanspruchen und die „für einen freieren und offeneren Gebrauch gedacht" sind (71), mögen die folgenden Bemerkungen zu den Ausführungen des Vf.s dem „offenen Gebrauch" zugute kommen.

Zur Frage der Transsubstantiation deutet W. zwar an, daß ein Substanzbegriff unter naturwissenschaftlichen Voraussetzungen heute höchst fragwürdig erscheint (73f), doch entsteht in den weiteren Ausführungen leicht der Eindruck, als habe die neuere Diskussion um Realpräsenz und Transsubstantiation nur einen positiven Ansatz durch die Bevorzugung personaler Kategorien, und als habe nicht seit den dreißiger Jahren die veränderte naturwissenschaftliche Sicht der Materie ein Verwandlungsdenken auf physikalisch-chemischer Basis in immer größere Aporien geführt. Die Ausschau nach personalen Kategorien ist eine Konsequenz davon. Wenn einige neuere Lösungsversuche kurz referiert werden, so mag man es bedauern, daß W. zu wenig die eigentliche Fragestellung herausarbeitet, inwiefern nämlich von neueren Denkansätzen her das Sein von Brot und Wein nicht mehr zuerst in ihrem Materiesein, sondern in ihrem Zeichensein-Für gesehen werden kann. Dies gilt zumindest für die Darstellung der Positionen von Ratzinger, Schillebeeckx und Welte. In diesem Zusammenhang dürfte eigentlich ein so wichtiger Aufsatz wie der von G. B. Sala nicht fehlen, da hier eine lange Diskussion an einen Höhepunkt kommt, an dem das Dilemma: Transsubstantiation oder Transsignifikation, ganz eindeutig zugunsten von Transsignifikation entschieden wird. (G. B. Sala, Transsubstantiation oder Transsignifikation? – Gedanken zu einem Dilemma, in: ZThK 92 [1970] 1–34). In den Darlegungen zur Entsakralisierung wird vielleicht zu vorschnell entschieden, worin sie im Bereich der Eucharistie – die allgemeineren Überlegungen sollen hier nicht zur Debatte stehen – besteht (gewöhnlicher Raum, Tisch statt Altar, Diskussion, Verzicht auf liturgisches Gewand, gewöhnliches Brot u. ä. [92]). Wenn sich darin bereits die „totale Entsakralisierung der Eucharistie" (92) manifestiert, dann fragt sich, welches Gewicht der richtige theologische Gedanke, daß die Eucharistie von ihrer Koppelung mit dem Kreuzesopfer nicht losgelöst werden dürfe (vgl. 93), angesichts der Säkularisierungsgefahr erhält. Wenn sich die feiernde Gemeinde diesem „Gehalt" der Eucharistie auch heute allen Ernstes zu stellen hat, dann ist die Frage nach „totaler Entsakralisierung" gerade kein Kriterium von außen, sondern von innen her. Oder sollte sich eine Eucharistie feiernde Tischgemeinschaft diesem Ernst nicht stellen können, nur weil überkommene Formen, die man für sakral hielt, dahinfallen? Im übrigen fragt sich, ob der Exkurs auf den geistesgeschichtlichen Horizont (94–98) mit gewagten Einzelthesen (vgl. 97f) lohnend ist, wenn dabei nur herauskommt, daß der „status medius" Versammlungsräume, Feste und Gemeindedienste verlangt, die – nimmt man nicht einen radikal atheologischen Standpunkt ein – weniger in ihrem Daß als in ihrer Art und Weise umstritten sind.

In der Frage heutiger Kommunionfrömmigkeit beklagt Vf. wenigstens zwischen den Zeilen den Verlust echten religiösen Vollzugs früherer Zeiten, wofür noch kein gültiger Ersatz gefunden wurde (vgl. die Alternativfrage S. 108). Eine mögliche Lösung sieht W. im Verständnis der Kommunion als Begegnung, die auch das Du-Gespräch mit Christus nicht scheut. Daß Vf. hier einen wunden Punkt anspricht, kann kaum bezweifelt werden. Dennoch wäre zu fragen, ob nicht an

die Stelle einer Kommunionfrömmigkeit eine „Liturgiefrömmigkeit" treten sollte, welche nicht erst im Einzelakt der Kommunion einen persönlichen (und kommunikativen!) Raum der Begegnung schafft, sondern welche die gesamte Feier für die Begegnung öffnet. Die Bedeutung des Wortgottesdienstes, von dem W. sicher aus thematischen Gründen nur in Nebenbemerkungen spricht (vgl. 37, 114), mit Schriftlesung, Predigt, Gespräch oder Meditation dürfte dabei sicher nicht zu gering angeschlagen werden.

Man sieht, daß W. gerade im zweiten Teil Fragen aufgreift, die dem Kirchgänger von heute auf den Nägeln brennen und die auch den sonst religiös Interessierten von heute ansprechen dürften (Warum überhaupt noch Gottesdienst; warum eigentlich noch Rückbezug auf das Sterben eines Menschen vor 2000 Jahren: was soll dessen Tod uns weiterhelfen; wie erfahre ich dessen rettende Kraft u. ä.) Hätte es sich für eine theologische Erwachsenenbildung nicht nahegelegt, diese Fragen (trotz theologischer Überlegungen [32]) bewußt in die Entwicklung der Gesamtkonzeption einzubeziehen, so daß sich mancher darin in seiner eigenen Fragestellung wiedergefunden hätte?

Abschließend sei bemerkt, daß die jedem Abschnitt beigefügten Fragestellungen und Texte, die hier nicht besprochen werden konnten, eine sehr wertvolle Hilfe für die Erwachsenenarbeit darstellen. Besonders die Gegenüberstellung von katholisch-lehramtlichen und ökumenischen Texten könnte ökumenische Gesprächskreise ermuntern, einen Consensus in der Eucharistiefrage auch in den Gemeinden ernsthaft zu suchen.

Bonn Josef Wohlmuth

Die fünf großen Weltreligionen. Hinduismus, Buddhismus, Islam, Judentum, Christentum. Hrsg. von Emma Brunner-Traut. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1974). 140 S. (Herderbücherei Bd 488) kart. DM 4.90

Das vorliegende Bändchen ist aus dem Volkacher Bund hervorgegangen und bietet eine sachkundige Einführung in die fünf großen Weltreligionen. Die Einzelbeiträge sind von unterschiedlichem Charakter und werden jeweils durch weiterführende „Literatur", eine „Diskussionsnotiz", die Anmerkungen und wesentliche Überlegungen im Anschluß an das Referat enthält, sowie durch eine „Zeittafel" abgerundet.

Nicht sehr überzeugend ist – rein formal – die Aufgliederung des Gesamtwerkes. Sie führt unter geographischen Gesichtspunkten „von den fernöstlichen über die nahöstlichen zur eigenen (Religion)" (11). Dies hat den Nachteil, daß das Christentum als ‚westlich-abendländische' Religion erscheint, obgleich seine Wurzeln doch im selben geographischen Raum wie die des Judentums bzw. des Islams liegen. Sinnvoller wäre eine Aufteilung unter genetischen oder typologischen Gesichtspunkten, also: Hinduismus – Buddhismus (wobei der „Hinduismus", streng genommen, die nachbuddhistische Religionsform Indiens ist), Judentum – Christentum – Islam. Eine solche Gliederung tritt schon – rein äußerlich betrachtet – einer religionswissenschaftlich gesehen unhaltbaren Aufgipfelung der Religionsgeschichte im Christentum entgegen und bringt zugleich die drei großen prophetischen Offenbarungsreligionen in eine historisch und typologisch richtige Zuordnung.

Der einleitende Abschnitt „Die großen Weltreligionen" (13–18) von der Herausgeberin erläutert die Absicht des Werkes und gibt als Zielgruppe vornehmlich Schüler, Lehrer, Religionspädagogen und Seelsorger an. Ihnen will das Buch über exaktes Faktenmaterial hinaus eine gediegene Interpretation der vorgestellten Weltreligionen bieten. Zugleich will die Publikation dem Leser dazu verhelfen, einen eigenen religiösen Standort zu überprüfen, d. h. „über die Ausformung der eigenen (sc. Religion) nachzudenken" (17). Vielleicht machen einige dabei die Entdeckung, „daß es weiter ist, vom gedachten Glauben zum konkreten zu gelangen, und außerdem, daß der heimische, konkret gelebt, mehr verheißt, als sie entbehren" (18).

Der erste Beitrag stammt aus der Feder des Indologen Peter Schreiner. In gefälliger, erfrischend unakademischer Weise entwirft er ein Bild des Hinduismus (19–37), das von einer Interpretation der Bhagavadgita ausgeht. In diesem literarischen Teilstück des großen Mahābhārata-Epos sieht Schreiner einen Kristallisationspunkt, von dem aus es möglich ist, die vielgestaltige Religionswelt Indiens einzufangen.

Nach einleitenden literarkritischen Bemerkungen zur Gita folgen Ausführungen zum Traditionsverständnis, Welt- und Menschenbild usw. Darüber hinaus erfahren wir Wichtiges über die „Tat- und Kampfesethik" (Heiler). Außerdem arbeitet der Vf. deutlich heraus, daß es eine einheitliche Klassifizierung der hinduistischen Vorstellungen vom Heiligen nicht gibt: monistische und theistische Denkweisen kennzeichnen den Reichtum indischer Anschauungen vom Numinosen.

Der Beitrag des Münsteraner Religionsgeschichtlers Adel-Théodore Khoury, eines ausgewiesenen Kenners der islamischen Theologie, handelt vom „Buddhismus" (40–61). Seine Darstellung verläuft traditionell: Der Religionsstiftung durch den Buddha folgt eine konzise Erklärung der „vier heiligen Wahrheiten", an die sich eine knappe Skizzierung des Theravāda- und schließlich des Mahāyāna-Buddhismus anschließt, wobei besonders die wesentlichen Strukturen des Heilsweges aufgezeigt werden. Im Anschluß daran erfolgt erfreulicherweise eine Vorstellung des tantrischen Buddhismus (Vajrayāna), die in den meisten Kurzdarstellungen über den Buddhismus gewöhnlich fortgelassen wird. Unverhältnismäßig kurz ist der letzte Abschnitt über den „Buddhismus heute" (59f), der kaum eine Seite ausmacht. Obgleich Khoury zu Anfang den legendarischen Charakter der ältesten Quellen betont, scheint er die Legende von den „vier Ausfahrten" des Prinzen Siddharta als durchaus historisch anzusehen. Geo Widengren hat nun in seinen „Prolegomena" zur „Historia Religionum" über „The Value of Source Criticism as illustrated by the biographical dates of the great founders" (I, 1–22) berichtet und deutlich darauf hingewiesen, daß in vielen religionsgeschichtlichen Arbeiten noch nicht das hohe Niveau alt- bzw. neutestamentlicher Quellen- und Literarkritik erreicht sei und man häufig unbefangen Historie und Legende verwechsle. Die von Khoury und anderen Autoren (z. B. A. Bareau) angeführte Stelle gehört für Widengren eindeutig zu den „most obvious legendary traits" (a.a.O., 4), die beispielsweise im Majjhima-Nikāya (I, 163) als eindeutiger Reflexionsvorgang interpretiert wird.

Qualitativer Höhepunkt des Bändchens sind die geistreichen Ausführungen des Tübinger Islamkundlers Josef van Ess über den „Islam" (67–84). Wie wohl nur noch in dem Beitrag über das Judentum wird hier der eigentlichen Intention des Unternehmens entsprochen, nämlich vergleichend darzustellen, was die Religionen untereinander verbindet bzw. unterscheidet. J. van Ess behebt Vorurteile, wie z. B. das der islamischen Ausbreitung durch „Feuer und Schwert" (mittelalterliche Legende) bzw. das des absolut unislamischen Fatalismus (Karl May) usw. Dies alles geschieht unter einer begrüßenswerten Reduzierung historischer Fakten auf typologischer Grundlage. Anhand von drei Rastern skizziert er die „Lebensmitte (G. Mensching) des Islam, indem er die Religion Muhammads mit dem Christentum vergleicht. In der Rubrik „Öffentlichkeit, nicht Innerlichkeit" charakterisiert er den Islam als eine orthopraxe Religion, während im zweiten Abschnitt davon die Rede ist, daß Religion und Politik, Weltliches und Geistliches im Islam eine untrennbare Einheit bilden. Entsprechend ihrer monistischen Denkweise hat die islamische Anthropologie ein integrales optimistisches Menschenbild entworfen, das von Muslimen oft dem angeblich christlich-pessimistischen entgegengestellt wird: „Der Islam kennt die Sünden, aber nur das Christentum kennt die Sünde ..." (75). Im dritten Unterteil wird die islamische „Rückwendung zur idealen Vergangenheit" betrachtet und die denkwürdige, schon zuvor erwähnte These entwickelt: „Das Ideal ist nicht introspektiv, sondern retrospektiv" (70) – wobei auf die christliche Religion abgehoben wird.

So richtig diese Ansicht zweifellos für den Islam ist, dessen Nationalstaaten sich heute geradezu auf den Urislam besinnen (z. B. Libyen unter Qadāfī), oder sogar über ihn zurück in die vorislamische Zeit (Ägypten, Nordjemen) hinausgehen, so unhaltbar scheint eine sich hierauf stützende typologische Kontrastierung mit dem Christentum zu sein. In einer „Typologie der Reformbewegungen", wie sie der Rezensent vorzulegen im Begriffe ist, wird deutlich, daß Rückwendung im Sinne von Repristination keineswegs typisch islamisch ist, sondern auch in christlichen Strömungen vorkam (‚reformari in pristinum'). Solche Rückwärtsbewegungen finden sich darüber hinaus sogar in anti-religiösen Bewegungen, was H.-J. Klimkeit für den modernen südindischen Raum nachgewiesen hat (z. B. in der Konzeption vom „Goldenen Zeitalter"). Fragwürdig erscheint dem Rezensenten auch die von J. van Ess durchgeführte Trennung von Geschichtsbild und Religion (78f). Sind dies wirklich zweierlei Dinge? Oder hängt ein bestimmtes Geschichtsbild nicht vielmehr von einer betreffenden Kultur bzw. Religion ab? (Judentum und Christentum sind linear-eschatologisch orientiert, während asiatische bzw. altorientalische Kulturen häufig ein zyklisches Geschichtsbild aufweisen!)

Diese bescheidenen Anfragen sollen der bei dieser Kürze schlechthin großartigen Darstellung keinerlei Abbruch tun. Der systematische Religionsforscher wird wohl stets an der fachwissenschaftlichen Einzelanalyse Korrekturen vornehmen müssen und die vielerlei Spezialforschungen sachgemäß ein- bzw. zuzuordnen versuchen.

Den vierten Beitrag über das „Judentum" (88–106) liefert A. M. Goldberg, der gleich zu Anfang die Unmöglichkeit betont, das

Wesen des Judentums (an sich) zu bestimmen. Statt dessen orientiert er sich am rabbinischen Judentum der Antike und kennzeichnet von dort aus die Bandbreite vorhandener Formen des Judentums. Als konstitutives Merkmal hebt er „das Prinzip des Stammes und das Prinzip des Bundesvolkes" (89) hervor.

Judentum ist nicht Bekenntnis oder Glaubenssystem, sondern vielmehr „geglaubte Geschichte" (90). Goldberg entwirft eine Phänomenologie des Gottesbildes, wobei allerdings die Behauptung verwundert, daß „der Monotheismus von Anfang an in aller Strenge durchgeführt ist" (94). Frühe Passagen des Alten Testamentes lassen aber doch unbezweifelbar ein Stadium der Monolatrie erkennen! Ausführlich behandelt Goldberg auch das Theodizee-Problem, das ganz im Gegensatz zum dualistischen Zoroastrismus gelöst wird. Gott ist für den Juden auch Schöpfer des Bösen. Der persische Dualismus ist indessen nicht unbestritten geblieben und im sog. „Zervanismus" fatalistisch gelöst worden. Wertvoll ist Goldbergs Korrektur des christlich-paulinischen Klischees: Torah sei Gesetz. Daß die Torah jedoch ihrerseits gnadenhafte Selbstbekundung Jahves ist, hat eine apologetisch eingestellte Theologie vielfach übersehen. So werden eine Reihe von Parallelen zur christlichen Religion erkennbar, wobei jedoch am Ende ein alles entscheidender Unterschied in folgender Tatsache gesehen wird: „Aber dieser Messias ist niemals inkarnierter Gott, fleischgewordenes Wort. Hier dürfte die Grenze zwischen den messianischen Vorstellungen des Judentums und des Christentums unüberschreitbar sein" (104).

Im abschließenden fünften Beitrag über das „Christentum" (109–126) versucht der Tübinger Ordinarius für Dogmatik, Walter Kasper, unter systematisch-theologischen Aspekten Auskunft über das Christentum zu geben. In äußerst theoretischer Darstellungsweise wird ein Bild der christlichen ‚Religionen' gezeichnet, das sich „aus der Geschichte von Jesus Christus und der Geschichte seiner Vergegenwärtigung in der Kirche" (110f) ergibt. Kasper arbeitet drei „Grundstrukturen" (116) des Christentums heraus. Da theologische Sätze „Auslegungen einer Erfahrung (sind), die der Glaube mit der menschlichen Erfahrung gemacht hat" (116), werden die Universalität des Glaubens (Schöpfungsglauben), die Erfahrung als Geschichte (Heilsgeschichte) und schließlich die Erlösungslehre entfaltet.

Dies alles wird äußerst abstrakt (und subtil) dargestellt und außerdem noch mit einigen religionsgeschichtlichen Fehlschlüssen vermischt, so daß dieser letzte Artikel ein wenig aus dem Rahmen des Gesamtwerkes herausfällt. Hier gilt Wittgensteins Wort: „Was sich überhaupt sagen läßt, läßt sich klar sagen." Zu den religionshistorischen Errata gehört z. B. die Behauptung: „Die Kategorien der Freiheit eines jeden Menschen, der Entscheidung, der Verantwortung, der Person, des einzelnen und der geschichtlichen Einmaligkeit und Endgültigkeit sind daher zuerst auf dem Boden der christlichen Heilsgeschichte ausgebildet worden" (119). Hier ist nur an den Stifter-Propheten Zarathustra zu erinnern, bei dem gerade diese Kategorien (vornehmlich die der „Freiheit", „Entscheidung" und „Verantwortung") viel früher gedacht worden sind, so daß ihn C. F. Whitley treffend als „a pioneer of theological thought" bezeichnen konnte. Zustimmen kann der Rezensent außerdem nicht der Behauptung Kaspers, den Turmbau zu Babel als „technisch-zivilisatorische(n) Hybris des Menschen" (118) zu interpretieren. Diese Ansicht entspricht wohl mehr alttestamentlicher Polemik als religionsgeschichtlichen Tatsachen!

Das Bändchen wird abgeschlossen durch eine „Vergleichende Zeittafel" (133–135), eine Religionskarte der Erde (136f) und eine „Religionsstatistische Tabelle" (138). Ganz zum Schluß werden die Autoren nach ihrer wissenschaftlichen Herkunft und ihren Spezialgebieten biographisch vorgestellt (139f).

Es dürfte nur schwer möglich sein, entsprechend gut dargebotenes Material in durchweg hoher Qualität auf solch knappem Raum geboten zu bekommen. Die jeweils beigegebenen Diskussionsnotizen sind zwar mitunter recht komprimiert worden, dürften aber „die eine oder andere stille Frage beantworten" (11f). Dem Büchlein ist eine hohe Verbreitung zu wünschen, schließt es doch in so vorzüglicher Weise eine von der Religionspädagogik häufig beklagte Lücke.

Weiden/Köln Udo Tworuschka

Stellungnahme der Verfasser zur Besprechung von **Antes,** Peter/**Rück,** Werner/**Uhde,** Bernhard: **Islam – Hinduismus – Buddhismus** (ThRv 70, 1974, 490–92), durch U. Tworuschka.

Zu Beginn seiner Besprechung begrüßt es der Rezensent „wenn sich ein Verfasserteam das Ziel steckt, eine breite Öffentlichkeit mit der Welt der Religionen bekanntzumachen" (Sp. 490). Genau diese Öffentlichkeit aber ist nicht unmittelbar mit diesem Buch angesprochen, vielmehr dient es – wie alle Bände der „Projekte zur theologischen Erwachsenenbildung" – als Orientierungshilfe für Referenten der Erwachsenenbildung. Diese sollen an Hand von Referatsskizzen, die in dem Buch den Bereich „Thematische Darstellung" umfassen, befähigt werden, innerhalb von 30–40 Minuten (vgl. S. 24 z. B.) die jeweilige Religion einer breiteren Öffentlichkeit vorzustellen. Daraus erklärt sich, weshalb Randgruppen und geschichtliche Entwicklungen der jeweiligen Religion unberücksichtigt bleiben müssen und dem Erwartungshorizont der Seminarteilnehmer entsprechend der Akzent auf die Unterschiede der jeweiligen Religion zum Christentum gelegt wurde. Zusätzlich soll das „Arbeitsmaterial", das den „Thematischen Darstellungen" jeweils beigegeben ist, dem Referenten als Hintergrundinformation zur Beantwortung wahrscheinlicher Fragen von Seminarteilnehmern dienlich sein. Der Teil „C. Material für die Hand der Teilnehmer" – den der Rezensent überhaupt nicht in seine Betrachtung einbezogen hat – ist als einziger Teil des Buches für eine breitere Öffentlichkeit, nämlich die Seminarteilnehmer, bestimmt, um der dem Referat folgenden Diskussion eine „Gesprächsgrundlage" (vgl. S. 109) zu bieten.

Was die Sachkritik im einzelnen angeht, so ist zunächst zum Islam folgendes zu bemerken: Wenn der Gottesbegriff im Islām mit einem starken Akzent auf Gottes Allmacht dargestellt wird, dann geschieht dies im Hinblick auf die innerislāmische Tradition. Die Frage der Freiheit des Menschen innerhalb des Kalām wird nur theo-logisch unter dem Aspekt des ʿadl und nicht einem anthropo-logischen etwa behandelt.

Zu dem Vorwurf, daß die Mystik, insbesondere die Ṣūfīs, nicht hinreichend gewürdigt worden sei (Sp. 491), darf angemerkt werden, daß innerhalb eines Seminarabends nur das islāmische Glaubensbekenntnis, nicht aber der weitere Bereich religiöser Erfahrung am Rande des Kalām der orthodoxen Sunna (vgl. Forschungen von Ritter, Meier, Gramlich u. a.) dargestellt werden kann.

Völlig unverständlich bleibt die Kritik, die „manche Erklärungen im Begriffsverzeichnis" „kindlich naiv und grammatikalisch inkonsequent" (Sp. 491) nennt. Wieso darf man ein Partizip wie „Mu'addin" (= Muezzin) nicht verbal übersetzen, und was berechtigt in diesem Zusammenhang zu Anwürfen?

Wenn man die Bemerkungen des Rez. auf den sachlichen Teil reduziert, so bleibt hinsichtlich der Kritik des Hinduismus zu sagen, daß „Hinduismus" ein „religionsgeschichtlicher Hilfsbegriff" (52) westlicher Prägung ist. Deshalb ist schon die Rede von einem „indischen Religionensystem" (Sp. 491) in jeder Hinsicht irreführend. Der vom Rez. als „Definition" aufgenommene Satz der „Vorbemerkung" zur „Thematischen Darstellung", daß „Religion ... in diesem Zusammenhang die Erfahrung des einzelnen, die ihm mehr oder weniger zum Bewußtsein bringt, wer er ist" (51) sei, wird als Definition weder behauptet noch verwendet. Dieser Satz gilt aber für die östlichen Religionen in weit höherem Maß als für die „westlichen", entgegen der Meinung des Rezensenten: Die Annahme eines personalen jenseitigen Schöpfergottes bringt nicht den einzelnen in den Blick, sondern sein Verhältnis zu diesem Gott (vgl. dazu Radhakrishnan, Die Gemeinschaft des Geistes – Östliche Religionen und westliches Denken, Darmstadt 1952, S. 33f). Wenn es in der Besprechung weiter heißt, daß „das hinduistische System ein elementares Bewußtsein um die Existenz eines impersonal Heiligen (brahman)" (Sp. 491) besitze, so ist abgesehen von der unzutreffenden Wortwahl (System, Bewußtsein, Existenz, Heiliges!) zu bemerken, daß sich diese Vorstellung nur auf einen Teilbereich des Hinduismus beziehen kann (vgl. Gonda u. a.).

Zur Darstellung des Buddhismus wird gesagt, sie biete „neben einfachstem Grundwissen kaum Nennenswertes" (Sp. 491). Gerade das war die Absicht. Warum soll weiterhin, wie der Rez. es vorschlägt, gerade der Vajrayāna-Buddhismus als „dritte" Ausprägeform der Lehre Buddhas erwähnt werden, nicht aber die anderen Schulen des Tantrayāna, wie Mantrayāna, Sahajayāna oder Kālacakrayāna? Diese wären dann, abgesehen von den vielen Schulen des Mahāyāna, der Genauigkeit halber ruhig auch – an einem Seminarabend! – zu erwähnen!

Zu den vom Rez. als „höchst naive und kindliche" (Sp. 492) bezeichneten Schaubildern, die sich selbstverständlich als Verdeutlichungen seitens des Referenten im Sinne eines „Tafelanschriebes" verstehen und in der Praxis der Erwachsenenbildung große Bedeutung haben, ist inhaltlich sicher manches anzumerken. Nicht recht verständlich ist aber, daß er gerade die graphi-

sche Darstellung der fünf Arkān am Bilde einer ausgestreckten Hand nicht „einsehen" (Sp. 492) kann. Dabei scheint ihm entfallen zu sein, daß man im Islām gerne dieses Symbol – „Hand der Fāṭima" – verwendet (vgl. Bürgel, Symbole des Islam, Tafelband, Sttgt 1975, S. 97).

Diese unsere Entgegnung ist notwendig, weil der Rez. nicht nur das Anliegen des Buches gänzlich mißverstanden hat, sondern sich auch in der Sachkritik im Gegensatz zum Konsens der Fachwissenschaftler als Spezialist der „Einsamkeit" ausgewiesen hat.

Hannover Peter Antes / Bernhard Uhde

Khoury, Adel-Théodore: **Polémique byzantine contre l'Islam** (VIIIe–XIIIe S.). – Leiden: E. J. Brill 1972². 377 S. Ppb. hfl 75.–

Le Prof. Khoury (Münster) s'est fait connaître, depuis dix ans, comme le meilleur connaisseur de la littérature religieuse byzantine médiévale contre l'Islam. Comme couronnement de nombreux articles relatifs, entre autres, à la politique «œcuménique» de l'empereur Manuel II Paléologue, une grande trilogie semble se dessiner: après avoir présenté «Les théologiens byzantins et l'Islam, textes et auteurs» (1966), Kh. expose ici les thèmes de leur polémique, et il annonce un troisième volume qui traitera de leur «Apologétique chrétienne contre l'Islam» (cfr p. 34, note 47, p. 103, 144).

Les thèmes polémiques byzantins se déploient en une imposante démonstration chrétienne de la fausseté intrinsèque de la religion islamique, de son Écriture et de son fondateur.

Mahomet manque de témoins, il n'a pas été annoncé par les Prophètes, ni par l'Évangile, il n'a été lui-même ni voyant, ni thaumaturge. Né illégitimement et dans l'idolâtrie, il mena une vie de licence avant de se convertir, en apparence seulement, au monothéisme, sous l'influence de juifs et d'hérétiques ariens et nestoriens. Encore sa carrière subséquente dévoile-t-elle pleinement son caractère déloyal, sensuel et sanguinaire, ignorant et impie. Mahomet détourna en sa faveur le sens de la révélation chrétienne, et il ne put réussir qu'en abusant de la crédulité et des bas penchants des Arabes.

La fausseté du Coran, prétendument incréé, ressort de sa comparaison avec la Bible, prétendument falsifiée mais qu'il déforme lui-même, en réalité, tant dans l'Ancien Testament que dans la vie de Jésus. La religion coranique ne possède aucune efficacité salutaire dans ses diverses pratiques: profession de foi, circoncision, ablutions, prière, guerre sainte. Bien plus, sa loi est immorale et régressive, particulièrement dans le domaine du mariage et de l'éthique sexuelle, des interdits alimentaires et de l'idolâtrie du pèlerinage. L'angélologie et la démonologie de l'Islam, son eschatologie et sa théologie proprement dite sont également inacceptables, notamment par la conception d'un Dieu matériel et cause du mal.

Le Prof. Khoury a présenté le dossier en laissant la parole aux polémistes eux-mêmes, dont il cite les assertions les plus frappantes et résume l'argumentation avec beaucoup de clarté. Il élucide aussi l'évolution de la polémique et sa filiation, en soulignant bien, entre autres, la position centrale qu'y occupe Nicétas de Byzance. Enfin, il indique éventuellement les influences croisées et l'interdépendance de l'apologétique et de la polémique dans les deux parties, byzantine et musulmane. Son étude constitue, de ce fait, une véritable somme, – dont il est regrettable, soit dit en passant, qu'aucun index détaillé ne permette de l'exploiter comme elle le mériterait.

Cependant, le lecteur se demande si le plan de l'enquête, qui lui évoque celui des anciens manuels d'apologétique catholique, reflète bien la perspective des auteurs byzantins eux-mêmes. Ceux-ci se sont-ils contentés d'accumuler un ensemble hétéroclite d'objections, ou étaient-ils guidés, chacun dans une mesure diverse, par une certaine idée directrice et organisatrice que leur imposaient, soit les circonstances concrètes, soit une réflexion plus fondamentale sur la confrontation des deux religions? C'est de la réponse à cette question que dépend, pour une bonne part, notre jugement sur la cohérence interne et la rigueur de la polémique byzantine. L'inconvénient de la méthode de l'exposé systématique consiste à détacher les thèmes de la place organique qu'ils tenaient dans l'esprit de leurs auteurs, pour les recomposer en une synthèse peut-être étrangère à leur structure originelle.

Une fois choisi le cadre de la présentation, le Prof. Khoury s'en est tenu, en historien prudent et honnête, à un exposé analytique et objectif. A la longue, cependant, le catalogue des arguments devient lassant, et le lecteur se prend à déplorer que l'analyse ne se fasse pas plus critique.

Là où la critique affleure pourtant, c'est-à-dire dans la vérification des allégations byzantines sur le texte coranique ou sur la tradition musulmane, et dans les quatre dernières pages du livre, elle révèle un partisan convaincu du dialogue œcuménique islamo-chrétien. C'est dans cette optique que Kh. déplore l'attitude foncièrement négative, la partialité acharnée des Byzantins, incapables de se dégager de leur perspective chrétienne intolérante, et aveugles à tout ce qu'il y a d'authentique dans la vocation prophétique de Mahomet et dans le sentiment religieux de l'Islam. C'est cette méconnaissance des valeurs musulmanes qui aurait condamné leur polémique à une totale inefficacité.

Mais pareil jugement tient-il suffisamment compte de la perspective historique? On aurait mauvaise grâce de reprocher aux anciens polémistes byzantins d'être restés insensibles aux genres littéraires du Coran et à la chronologie des sourates, qu'une certaine orthodoxie musulmane contemporaine continue d'ignorer superbement. Et on ne saurait s'attendre à les voir animés de nos conceptions actuelles sur la théologie des religions non chrétiennes, s'il est vrai que l'intolérance caractérise toutes les révélations prophétiques, à l'encontre des religions mystiques.

Il pourrait être du plus haut intérêt d'approfondir la signification sociologique de la polémique anti-islamique des Byzantins. Le Prof. Khoury relève, à plusieurs reprises, à côté des convictions théologiques, le sentiment d'humiliation dont les victoires militaires musulmanes chargeaient la conscience chrétienne, encore toute nourrie de l'idée impériale. Mais la polémique n'aurait-elle pas eu pour fonction essentielle de soutenir l'idéologie de la société byzantine? Apparemment orientée vers l'affrontement extérieur, l'apologétique aurait alors servi, en fait, d'auto-justification et de réassurance à l'usage interne, pour ainsi dire. Peut-être le troisième volume annoncé par l'A. nous réserve-t-il des révélations sur ce point capital.

Louvain André de Halleux

Waardenburg, Jacques: **Classical Approaches to the Study of Religion.** Aims, Methods and Theories of Research. 1: Introduction and Anthology. – The Hague/Paris: Mouton (1973). XIV, 742 S. (Religion and Reason 3) Ln

Der Vf. bietet in diesem ersten Band einen aufschlußreichen Überblick über die Geschichte der Religionswissenschaft als selbständiger wissenschaftlicher Disziplin vom 18. Jh. bis heute (7–78), dann eine umfangreiche Anthologie englischer oder in englischer Sprache wiedergegebener Texte über Ziele, Methoden und Forschungstheorien europäischer und amerikanischer Religionswissenschaftler von 1870 bis heute (81–672). Diese Anthologie ist in fünf Teile gegliedert:

1. Die Erforschung der Religion als selbständige Disziplin.
2. Religionswissenschaft und andere Disziplinen (Exegese, Psychologie, Anthropologie, Soziologie und Tiefenpsychologie).
3. Religion als Spezialgebiet der wissenschaftlichen Forschung.
4. Beiträge aus anderen Fachgebieten.
5. Perspektiven einer phänomenologischen Untersuchung der Religion.

Es geht in diesen Texten, bei denen noch lebende Autoren nicht berücksichtigt wurden, nicht um die Ergebnisse von Einzelforschungen, sondern um eine Reflexion des jeweiligen Wissenschaftlers über seine eigene Methode und Theorie bei der religionswissenschaftlichen Forschung. Die Verschiedenheit der Gesichtspunkte wurden gebührend beachtet.

Der Band schließt mit einem Autorenindex, einem Sachregister und vor allem mit einem sehr nützlichen lexikalischen Register der klassischen Begriffe der Religionswissenschaft (dieses letztgenannte Register: 686–736).

Ein weiterer Band wird angesagt, der eine ausführliche Bibliographie über alle umfassen wird, die in dem den ersten Band eröffnenden geschichtlichen Überblick erwähnt wurden.

Dieses Buch ist eine willkommene Hilfe für all diejenigen, die sich in irgendeiner Weise mit der Religionswissenschaft und der Kulturphilosophie befassen.

Münster Adel-Théodore Khoury

Joannis Duns Scoti doctoris subtilis et mariani O.F.M. **Opera omnia.** Studio et cura commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita praeside P. Carolo Balić. Bd. VII: Ordinatio, liber secundus, a dist. prima ad tertiam. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis 1973. XV, 10*, 652 S. br.

Nach dem 1. Buch der Ordinatio (= Bde. I–VI) und der Lectura prima von Oxford (= Bde. XVI und XVII) liegen mit dem Band VII nun die dist. 1–3 des 2. Buches der Ordinatio vor, welche nach der Erörterung einiger Grundfragen der Schöpfungslehre den Anfang der Engellehre enthalten. Damit wird das Werk wieder in Bearbeitung genommen, mit dem die Editio critica 1950 ihr Erscheinen begonnen hatte. Was in der literarhistorischen und -kritischen Einleitung zum 1. Band ausgeführt wurde, bezog sich zwar primär auf das 1. Buch der Ordinatio, gilt jedoch allgemein auch für die übrigen. Mit den wesentlichen Problemen des 2. Buches befassen sich die Adnotationes zum VII. Band. Sie handeln zunächst von den zugrunde gelegten Codices, dann von der Lextura II und den in der Reportatio II A (= examinata) erhaltenen Pariser Vorlesungen des Duns Scotus, die diesem offenkundig als Grundlage für die Ausarbeitung des 2. Buches der Ordinatio gedient haben. Schließlich gehen die Adnotationes auf einige besondere Texte ein. Die übrigen literarhistorisch-kritischen Probleme zum 2. Buch der Ordinatio sollen im VIII. Band behandelt werden.

Aus den mehr als 70 vorhandenen Codices, die das 2. Buch der Ordinatio enthalten, haben die Herausgeber 19 ihrer Edition zugrunde gelegt. Um jedoch den textkritischen Apparat nicht zu überlasten, zogen sie in die engste Wahl 10, die auch schon Grundlage für die Edition des 1. Buches waren. Die Auswahl wird überzeugend begründet.

Besondere Bedeutung hat der Codex 137 der bibl. comm. von Assisi (= A), der für das 1. Buch als „Auctoritas primaria, dux et iudex" fungierte, weil (wie die Herausgeber in den Prolegomena zum I. Band dargetan haben) sich aufzeigen ließ, daß er einen dem Original außerordentlich nahen Text bietet. Das gilt auch für das 2. Buch bis dist. 2, Nr. 485 (= p. 2, q. 6: „Utrum angelus possit movere se."). Danach ändert sich das Bild. Verschiedene Stellen erscheinen am falschen Ort, andere sprechen dafür, daß der Schreiber den Sinn der Scotus-Aussage nicht verstanden hat. Nichts deutet ferner darauf hin, daß (wie es im 1. Buch der Fall war) einzelne Stellen anhand des ursprünglichen Scotus-Textes korrigiert wurden. Mit Beginn des 3. Buches gewinnt der Codex A seine ursprüngliche Zuverlässigkeit zurück. Für den Text ab dist. 2, Nr. 486 mußten also die Herausgeber auf die Autorität des Codex A verzichten und mehr als bisher die Texte der anderen Handschriften zugrunde legen.

Man hat lange angenommen, daß das Werk, was wir heute als Ordinatio kennen, der zeitlich erste Kommentar des Duns Scotus zu den Sentenzen des Petrus Lombardus ist, der auf eine Oxforder Vorlesung zurückgeht. Das Werk lief deshalb lange Zeit unter dem Namen „Opus Oxoniense". Den Kommentar zum 1. Buch, den wir heute als Lextura prima kennen, hielt man für einen Auszug aus jenem „Opus Oxoniense". Ähnlich bewertete man die Pariser Vorlesungen des Duns Scotus, die uns als Reportatio Parisiensis erhalten sind. C. Balić, dem spiritus rector der kritischen Scotus-Ausgabe, kommt das entscheidende Verdienst zu, nachgewiesen zu haben, daß die Ordinatio (das früher sog. „Opus Oxoniense") das abschließende Werk des Duns Scotus ist, dem sowohl die Pariser Vorlesungen wie auch die Lextura prima von Oxford als Vorarbeiten vorausgingen. Diese von Balić selbst schon wohlbegründete These konnten andere Forscher bestätigen, und sie wird heute auch von niemandem mehr ernsthaft in Frage gestellt. Sie kann deshalb mit vollem Recht als Arbeitshilfe für die Editio critica dienen.

Nachdem aufgezeigt werden konnte, daß die Grundlage für das 1. Buch der Ordinatio vornehmlich die Lectura I von Oxford war, während die Pariser Vorlesungen nur in verhältnismäßig geringem Umfang die Vorarbeiten lieferten, konnte man gespannt sein, wie die Dinge beim 2. Buch liegen. Reportationes Parisienses des Duns Scotus sind uns im wesentlichen in zwei Fassungen überliefert, die von zwei Handschriftengruppen repräsentiert werden. Einer der beiden Fassungen kommt besondere Bedeutung zu, weil sie mit guten Gründen als von Duns Scotus selbst überprüft (Reportatio „examinata") angesehen werden kann. Zahllose Texte des 2. Buches der Ordinatio lassen, wie es in der Einleitung heißt (5*), deutlich ihre Abhängigkeit von der Reportatio examinata erkennen. Andere hingegen weisen auf die andere Textgestalt, in der die Herausgeber den Niederschlag einer Oxforder Vorlesung zum 2. Sentenzen-Buche, also eine Lectura II von Oxford sehen.

Daß mit alledem nicht alle textkritischen Probleme beseitigt sind, versteht sich von selbst, und die Herausgeber machen auch gar kein Hehl daraus. Sie haben aber durch ihre überaus gewissenhafte minutiöse Arbeit die Scotus-Forschung mit diesem Band ein gutes Stück vorangebracht und einen weiteren Abschnitt des Scotus-Werkes durch einen Text erschlossen, dem man nach dem Stand der heutigen Forschung wohl höchstmögliche Authentizität zusprechen muß.

München Werner Dettloff

Schachten, Winfried: **Intellectus Verbi.** Die Erkenntnis im Mitvollzug des Wortes nach Bonaventura. – Freiburg, München: Karl Alber 1973. 192 S. engl. br. DM 34.–

Hatten die Editoren von Quaracchi, dem Zug der Zeit gemäß, ihren Ordensbruder Bonaventura als einen unvollendeten Thomas interpretiert, so ist mit Gilsons großem Bonaventura-Buch Ende der zwanziger Jahre die Frage nach der Stellung des seraphischen Lehrers in der Geistesgeschichte in eine neue Phase gerückt. Gilsons These von Bonaventura, dem konsequenten Antiaristoteliker und Schöpfer einer augustinisch inspirierten Synthese eigener Prägung, stieß seit Beginn der fünfziger Jahre auf den entschiedenen Widerspruch von F. Van Steenberghen, der den Antiaristotelismus des Franziskaners bestritt und in ihm einen eklektischen, augustinisierenden Aristoteliker erblickte. Ich habe 1959 beider Auffassungen insofern modifiziert, als ich den bisher bestrittenen Einfluß Joachims von Fiore auf Bonaventura für das Spätwerk nachwies und im Anschluß an J. d'Albi eine deutliche Entwicklung konstatierte, in der zusehends die Konstanten der Schultheologie überlagert wurden durch den Einfluß der spezifisch franziskanischen Spiritualität, die inzwischen die geistliche Schriftauslegung des Kalabreser Abtes in sich aufgenommen hatte. Diese These scheint nach anfänglichem Widerspruch heute, soweit ich sehen kann, ziemlich allgemein angenommen. W. Schachten hat es nun in seiner bedeutenden Freiburger Dissertation unternommen, diesen Ansatz, der sich bei mir im wesentlichen auf eine neue Interpretation der verschlüsselten Bilder des Hexaëmeron und seiner Geschichtsvorstellung beschränkte, hinsichtlich seiner systembildenden Bedeutung für das philosophische und theologische Denken Bonaventuras konsequent durchzuführen.

Die Hauptthese des Vf.s läßt sich etwa so wiedergeben: Die bei Joachim von Fiore vorliegende Wende des Denkens ist in der Sache bedeutsamer als diejenige von Reformation und Französischer Revolution (170). Joachim ist ein völlig unmetaphysischer Denker, der einen neuen Wahrheitsbegriff geschaffen hat, für den nicht mehr Christus (als Gestalt der Wahrheit selbst), sondern die Zukunft der einzige Bezugspunkt ist (30ff; 170ff). Nihil stabile est super terram, schreibt der fromme Abt und drückt damit die Überzeugung aus, daß jeder Weltstatus seine eigenen Normen und Gültigkeiten besitzt (172). Diese Position beruht auf einer radikalen geistlichen Schriftauslegung (intelligentia spiritualis) als einziger und in sich stehender Weise theologischen Denkens, für die der Rückgriff auf die Philosophie bis zu dem Punkt fragwürdig wird, daß selbst die klassischen trinitätstheologischen Termini persona, essentia, substantia nur mit Vorbehalt als „den Schriften beider Testamente fremd" angenommen werden. Demgemäß konstruiert Joachim seine Trinitätslehre streng von den Personen her und versucht, von hier aus abseits der Idee des Wesens eine rein biblische Einheitsformel zu entwickeln, die ihren Vergleichspunkt vorwiegend aus dem Ein-Leib-sein der Christen mit Christus nimmt, was wiederum das 4. Laterankonzil zu der Feststellung veranlaßte, bei Joachim liege sachlich Tritheismus, d. h. nur eine unitas collectiva et similitudinaria vor (101). Joachim seinerseits hatte die aus einer Systematisierung von Augustins Ansätzen hervorgewachsene essentialistische Trinitätslehre des Petrus Lombardus als blasphemisch und Gipfelpunkt der Häresie, als Quaternität, bezeichnet. Dieser Versuch einer unmetaphysischen Konstruktion der Trinitätslehre führt nun, so zeigt Sch., mit innerer Konsequenz zu einer Projektion der Trinität in die Geschichte und damit zu einer grundlegenden Änderung im Wahrheitsbegriff, mit der faktisch die Zentralstellung der Christologie aufgehoben ist, Christus (wie schon W. Kamlah formuliert hatte) zu einem Einteilungspunkt der Geschichte neben anderen wird.

Nach Sch. kann Bonaventura in seiner zentralen Denkfigur nur im Gegenüber zu dieser Herausforderung des christlichen Denkens verstanden werden. Bonaventura nähert sich insofern Joachim zuhends an, als die *intelligentia spiritualis* immer mehr für ihn prägend wird. Er übernimmt auch einen Großteil der inhaltlichen Geschichtsdeutung Joachims, das doppelte Siebenerschema, in dieses eingebaut den trinitarischen Weg und sogar die 42 Generationen. Aber er bleibt im zentralen Punkt durch einen Abgrund von Joachim geschieden: Für ihn gilt unverrückbar die Mitte-Stellung des Logos, der als *Verbum increatum, incarnatum* und *inspiratum* den Bezugspunkt alles Denkens und

aller Geschichte bildet. „Deshalb ist nicht die Zukunft, wie es bei Joachim der Fall ist, der sinngebende Orientierungspunkt der Geschichte, sondern das einmalige Geschehen der Inkarnation" (160). Gegenüber der Exklusivsetzung der analogia fidei durch Joachim geht Bonaventura von einer Verschränkung von analogia fidei und analogia entis aus (109ff).

Von da aus wird nun für Sch. auf eine neue Weise einsichtig, wieso für Bonaventura der Zeitbegriff zentral ist: Er steht darin ebensosehr gegen Joachim wie gegen Aristoteles mit seiner Lehre von der kreisförmigen Wiederkehr (159); desgleichen tritt die Bedeutung, die der Heilige dem Exemplarismus und darin der Lehre vom dreifachen Wort einräumt, von da aus in eine neue Beleuchtung. Vf. sieht demgemäß nicht nur (wie Gilson) von dem Streit mit den Aristotelikern her, sondern ebenso von der drängenden Problematik des Joachimismus aus die Logos-Theologie und -Philosophie als den eigentlichen Nerv von Bonaventuras Synthese an. Von dieser Sicht her und in dieser Ausrichtung schreibt er über das Verbum bei Bonaventura: Wenn Gerken in seiner „Theologie des Wortes" (1963) wesentlich dem Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation nachgefragt und damit die dritte Gestalt des Wortes, das Verbum inspiratum, ausgeklammert hatte, so versteht Sch. die Worttheologie gerade auch von dieser dritten Gestalt des Wortes her und sieht sie ebensowohl in ihrer trinitätstheologischen wie in ihrer schöpfungs- und erlösungstheologischen wie schließlich in ihrer erkenntnistheoretischen, auf die Problematik der Einheit von Glaubens- und Seinsanalogie bezogenen Bedeutung.

Die subtilen Untersuchungen, in denen Sch. unter diesen Vorzeichen die Einheit der drei Wortgestalten und von da aus die Einheit der Wirklichkeit, die Einheit von Sein und Geschichte, von Sein und Erkennen auseinanderlegt, können in einer Rezension nicht wiedergegeben werden. Grundlegend ist im Gegenüber zu Joachim der Wahrheitsbegriff, bei dem Bonaventura Aristoteles dadurch entscheidend korrigiert, daß er zwar dessen Definition übernimmt, Wahrheit sei Übereinstimmung von Intellekt und Sache, aber hinzufügt, mit Intellekt sei dabei jener Intellekt gemeint „der die Ur-sache der Sache ist, nicht mein Intellekt" (Hex III 8; Schachten 86). Das führt zu einer sehr scharfen Herausarbeitung des apriorischen Moments in der Erkenntnis und zur Einfügung der Subjekt-Objekt-Problematik in die Umgriffenheit von Subjekt und Objekt durch den apriorischen Intellekt, in dem sie beide gründen. So wird die apriorische Wahrheit, d. h. der Logos als das Sich-selbst-Erkennen der Wahrheit als Wahrheit und damit ein trinitarisch angesetzter Gottesbegriff zum Zentrum von Philosophie und Theologie zugleich. Bonaventura nimmt hier wiederum den aristotelischen Gottesbegriff der „noesis noeseos" auf, korrigiert ihn aber, nicht nur insofern er darin ein wahres Gegenüber sieht, sondern sofern das Wort „nicht nur die Wahrheit des sich selbst genügenden Verstandes, sondern auch die Wahrheit alles Wahren ist" (89). Das hat aber dann zur Folge, daß eine sich nicht nur selbst denkende, sondern die Wahrheit alles Wahren umgreifende und ermöglichende noesis noeseos Mitteilung ist: Sie schließt den Schöpfungsgedanken ein.

Man kann wohl schon von diesem Ansatz her verstehen, wieso Sch. einer fast vergessenen Arbeit von P. Grégoire aus dem Jahre 1904 zustimmt und in Bonaventura einen christlichen Hegel vor Hegel und, weil christlich, freilich zugleich einen eigentlichen Gegenpart Hegels sieht. Vf. verweist darauf, daß nach Bonaventura das innere Streben des Logos erst in dem Augenblick seine Befriedigung findet, in dem „der Logos sich gleichsam sagen kann: Das mir nicht Identische ist zumindest mein Gedanke, in dem ich mich wiedererkenne und durch den ich auch von andern erkannt werden kann" (121). Schließlich aber ist „das Verlangen des schöpferischen Logos, mit dem, was sein Abbild ist, gleich zu werden, so groß, daß er als Vorbild, um sich im Abbild ganz entgegenzukommen, in der Inkarnation selbst Abbild wird" (121). So treten von der inneren Einheit von verbum mentis und verbum prolatum her zunächst Trinität und Schöpfung engstens ineinander; die Erfüllung des Abbilds in der Vereinigung von Urbild und Abbild verbindet dann aber auch Trinität, Schöpfung und Erlösung in einer streng logischen Folge. „Die Versöhnung zwischen Schöpfer und Geschöpf und die dadurch gleichzeitig gegebene Vollendung des kosmischen Entwicklungsprozesses wird folglich dadurch vollzogen, daß Urbild und Abbild, Wort und Antwort nicht nur vollkommenste Entsprechung, sondern in der Inkarnation ihre Identität finden" (128). Die Konstruktion der Wirklichkeit vom Verbum her bedeutet konsequenterweise auch, daß sich das Problem der Erlösung mit dem der Wahrheit und der Erkenntnis verbindet: Der Versöhnungsgedanke erscheint, ausgesagt in der Figur des Verbum inspiratum, „entscheidend unter dem Aspekt der Neuschaffung der menschlichen Erkenntnis" (147). Der entscheidende Unterschied zu Hegel liegt in alledem darin, daß für Bonaventura die spekulative Christologie streng in der faktischen gründet: Der Nachdruck, der bei Franz von Assisi gerade auf dem geschichtlichen Jesus lag, prägt hier den Denkweg seines Jüngers. Dies vorausgesetzt glaubt Sch. feststellen zu können, daß nach Bonaventura die Wahrheitsenthüllung nicht durch die „statisch-metaphysische Gegenwart der Wahrheit in der Seele geschieht, sondern durch die Freilegung der Wahrheit und die Verähnlichung mit ihr im Verlauf der Geschichte" (158). In diesem Sinn sei die Vermittlung der Wahrheit bei Bonaventura zeitlich-geschichtlich gedacht und von da aus dürfe man (im Gegensatz zu Augustin, der Geschichte letztlich negiere) beim seraphischen Lehrer den „Entwurf einer tatsächlichen Welt-Geschichte" sehen (159, Anm. 28). In diesem Zusammenhang möchte ich darauf hinweisen, daß Sch. gelegentlich in seiner Bonaventura-Interpretation auch die Sprache Teilhards anklingen läßt und (ohne es eigens zu vermerken) sozusagen die scholastischen Grundlagen von Teilhards Entwurf aufdeckt, etwa wenn darauf hingewiesen wird, daß nach Bonaventura (und man könnte hinzufügen: überhaupt nach scholastischem Denken) „alles Materielle zu seinem geistigen Prinzip, der Form verlangt" und dementsprechend „die Schöpfung als Ganze nach dem geistigen Geschöpf, ... dessentwegen sie geschaffen ist" (72). Der moderne Aspekt dieser Idee wird dann stärker unterstrichen, wenn Sch. formuliert, „daß der Entwicklungsprozeß der Welt auf die Menschwerdung, auf ein Selbsterwachen im rationalen Wesen gerichtet" sei (72). Aus der gleichen Sicht heraus kann Sch. die Einswerdung von Urbild und Abbild, die in der Inkarnation geschieht, als Versöhnung und zugleich als „Vollendung des kosmischen Entwicklungsprozesses" bezeichnen (128), ja, sogar von der kosmischen und geschichtlichen Evolution auf den Gottmenschen hin im Rahmen der bonaventuranischen Versöhnungslehre sprechen (143).

Wie ist diese Bonaventura-Interpretation zu beurteilen? Zunächst muß man hervorheben, daß das ganze Buch eindeutig auf einem intensiven Quellenstudium beruht und aus einer selbständigen neuen Befragung der Texte im Licht des erreichten Forschungsstandes hervorgewachsen ist. Die konsequente Durchführung der Logos-Theologie und -Philosophie hat, wie ich glaube, in der Tat die entscheidende, systembildende Mitte von Bonaventuras Werk bloßgelegt und damit ein Verständnis seiner geistigen Dynamik und seiner inneren Einheit ermöglicht, wie es bisher noch nicht gegeben war. Die Grundkonzeption, die von der inneren Einheit der drei Gestalten des Wortes her die Beziehung von Glaubens- und Seinsanalogie, von Trinität, Schöpfung, Erlösung und (als ihre formale Voraussetzung) Erkenntnisontologie aufdeckt, halte ich für überzeugend belegt. Daß erstaunliche Parallelen zu Hegel auftreten, braucht nicht zu verwundern bei einer Synthese, die von der Suche nach der Vernunft des Glaubens lebt und von der Überzeugung geprägt ist, daß nur der Glaube die wahre Vernunft findet – darin sind Gegensatz und Gemeinschaft mit dem schwäbischen Philosophen zugleich gegeben. Daß Sch. durch seine Weise zu formulieren diese Verbindung zusätzlich profiliert und wohl auch etwas überakzentuiert hat, wird man auch kaum bestreiten können.

Bei aller grundsätzlichen Zustimmung zu Sch.s Interpretation würde ich einwenden, daß Bonaventura zu sehr vom Hexaëmeron her gelesen ist. Das bedeutet nicht nur, daß die tatsächliche Entwicklung von Bonaventuras Denken zu wenig beachtet wird; es schließt auch ein, daß zu früh und zu stark vom Gegenüber zu Joachim ausgegangen und der Scholastiker Bonaventura doch zu wenig in Anschlag gebracht wird: Ich glaube nicht, daß Bonaventura vor seiner Wahl zum Generalminister und vor der Auseinandersetzung mit Johannes von Parma eine Kenntnis der Werke des Kalabreser Abtes hatte, die über das hinausging, was an der Pariser Universität damals (geraume Zeit nach dem 4. Laterankonzil) bekannt war. So scheint mir auch die Bedeutung der intelligentia spiritualis und die Vorstellung von der Geschichte als konkreter Selbstverwirklichung des wirkenden Logos (158) für das Gesamtwerk des Heiligen überdehnt. Obgleich es schon im Sentenzenkommentar geschichtstheologische Schemata gibt und der Fortschrittsgedanke aus dem Enthusiasmus des franziskanischen Aufbruchs heraus im Gegenüber zum konservativen Weltklerus von Anfang an erkennbar ist, glaube ich nicht, daß man vor 1267 in einem so strengen Sinn von einer positiven Theorie der Heilsgeschichte sprechen darf. Immerhin hat Bonaventura an der klassischen Stelle, an der traditionell diese Frage zur Debatte stand, in III Sent d 24 a 1 q 3, ausdrücklich die These von der Geschichte als Accidens gegenüber der Wahrheitssubstanz beibehalten (vgl. meinen Beitrag Heilsgeschichte und Theologie in: Ratzinger-Neumann, Theologie im Wandel, 1967 S. 77). Ich wäre auch vorsichtiger in der Auslegung der Bedeutung des Verbum inspiratum. Gewiß kann man darin einerseits die ständige Präsenz der Inkarnation und so die geschichtliche Selbstentfaltung der Wahrheit sehen; auf der anderen Seite bedeutet aber die Verbindung von Verbum incarnatum und inspiratum gerade auch die Rückbindung des Positiven von Geschichte und Schrift an ihren metaphysischen Grund und so die Möglichkeit, das Positive auf seinen ontologischen Gehalt hin zu übersteigen.

Noch eine Bemerkung zur Trinitätslehre. Seit Stohr hat man sich unter einseitiger Weiterführung von Beobachtungen de Régnons daran gewöhnt, Bonaventuras Trinitätslehre gegenüber der augustinisch-lombardischen Tradition dem griechischen Typus zuzuordnen und griechische Einflüsse zu vermuten (so zuletzt Gerken, Theologie des Wortes 99). Sch. zeigt demgegenüber zu Recht, daß Bonaventura fest in der von Petrus Lombardus herkommenden Lehrtradition verankert ist und daß seine besondere Hervorhebung der Personen (gegenüber der beginnenden Dominanz des Wesens) sich hinlänglich erklärt einmal durch die von Richard von St. Viktor herkommende Überlieferungslinie, zum

anderen durch seine franziskanische Frömmigkeit, von der sich seine Christozentrik und sein Akzent auf die media persona herleitet, der zugleich seine Absetzung von Joachim von Fiore ausdrückt (93ff; (105ff). Eine griechische Trinitätslehre bei Bonaventura zu behaupten scheint mir schon angesichts seiner unerhört scharfen Auseinandersetzung mit den Griechen und seines dezidiert lateinischen Standpunkts in I Sent d 11 unhaltbar. Dagegen würde ich einen Einfluß griechischen Denkens auf Joachim stärker in Erwägung ziehen, als Sch. dies tut; er selbst führt in Anm. 53 S. 103f die wichtigsten Indizien auf, die für einen solchen Einfluß sprechen; man darf das Interesse für die Versöhnung mit den Griechen hinzufügen, das Joachim in seinen Zukunftsperspektiven nachdrücklich zur Geltung bringt. In diesem Zusammenhang möchte ich darauf hinweisen, daß mir die eingefahrenen Typisierungen griechischer und augustinisch-westlicher Trinitätslehre als solche der Überprüfung bedürftig erscheinen. Mir wird dies besonders deutlich, wenn Sch. meint, die Berührung zwischen Joachim und der griechischen Trinitätslehre erkläre sich leicht daraus, daß Joachim biblisch dachte und daß auch die griechische Trinitätslehre „in ihrem Ringen um die spekulativ-metaphysische Ausleuchtung der biblischen Bilder in den Anfängen stehen blieb und in ihrer Entwicklung nicht bis zur spekulativen Höhe Augustins empordrang" (104). Ich bezweifle, daß man damit den Griechen gerecht wird. Bezeichnend ist für mich in diesem Zusammenhang, daß man im Osten schon bei Cyrill von Alexandrien, De Trin. dial 3 und wiederholt bei Gregor von Nazianz die Gebetsanrede „Heiligste Dreieinigkeit" (τριάς) finden kann (ebenso in der Chrysostomusliturgie), während diese Gebetsanrede im Westen erst im Frühmittelalter auftaucht und neben diejenige an die Personen, d. h. an den Vater durch Christus im Heiligen Geist tritt. Umgekehrt glaube ich, daß Augustin gewöhnlich viel zu sehr unter der Brille des Sentenzenmeisters gelesen wird, während seine eigene Systematisierung viel weniger vorgeschoben ist. In diesem Punkt ist kürzlich E. Hill mit einer noch zu wenig beachteten Studie den herrschenden Urteilen entgegengetreten (E. Hill: K. Rahners „Remarks on the Dogmatic Treatise De Trinitate and St. Augustine", in: Augustinian Studies 2 [1971] 67–80, wo auch gezeigt wird, daß die vor allem von K. Rahner wiederholt vorgetragene Behauptung nicht zutrifft, Augustin habe eine Menschwerdung von jeder der drei Personen für möglich erklärt); eine durchgehende Überprüfung der üblich gewordenen Typisierungen halte ich deshalb für wünschenswert.

Etwas sorglos scheint mir die Bibliographie angelegt, auch wenn ich nicht dem Wahn der Vollständigkeit das Wort reden möchte. Es fehlt Van Steenberghens zusammenfassende Darstellung La philosophie au XIII^{e} siècle (Löwen-Paris 1966); es fehlen alle nach 1951 erschienenen Arbeiten von S. Clasen, darunter auch das wichtige Buch: Franziskus Engel des sechsten Siegels (Werl 1962; auf die bedeutende Arbeit über die Legenda antiqua, Leiden 1967, konnte hier mit Recht verzichtet werden); es fehlt Stoevesandts wichtige Untersuchung über die Eschatologie Bonaventuras; unerwähnt bleibt auch das Bonaventura-Lexikon von Bougerol und Hülsbuschs „Elemente einer Kreuzestheologie in den Spätschriften Bonaventuras" (Düsseldorf 1968), um nur einige der wichtigeren Arbeiten zu nennen. Unvollständig ist die bibliographische Angabe zu H. Meyers Geschichte der abendländischen Weltanschauung, von der keine Bandzahl genannt wird; nach der Jahresangabe zu schließen, müssen der erste und zweite Band gemeint sein, während das Mittelalter im dritten Band behandelt ist. Dafür findet man H. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte (eine vom historischen Standpunkt aus überholte Arbeit) zweimal hintereinander im Schriftenverzeichnis, wie überhaupt gelegentlich Druckfehler und sprachliche Unebenheiten stehengeblieben sind.

Die Arbeit als Ganzes ist des unbeschadet ein entscheidender Vorstoß zu einem vertieften Verständnis von Bonaventuras Gesamtwerk aus seiner tragenden Mitte heraus; sie gehört ohne Zweifel zu den großen Bonaventura-Büchern und wird auch nach der Publikationsflut des Jubiläumsjahres nichts von ihrer Bedeutung verlieren.

Regensburg Joseph Ratzinger

Grundprobleme der großen Philosophen. Herausgegeben von Josef Speck. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1972). 263 S. (Uni-Taschenbücher 146) kart. DM 17.80

Der vorliegende Band „Philosophie des Altertums und des Mittelalters" ist der erste einer Reihe, die eine „neuartige Darstellung der Philosophie-Geschichte versucht" (5). Die einzelnen Beiträge – pro Band sechs – stammen von verschiedenen Autoren, die sich in Abhandlungen von ca. 30–50 Seiten jeweils auf die Darstellung des „Grundproblems" eines bestimmten Philosophen konzentrieren. Die dadurch notwendig werdende Auswahl soll sich auf die „großen Philosophen" (ebd.) beschränken, d. h. auf jene, „die die Entwicklung der abendländischen Geistesgeschichte entscheidend beeinflußt haben bzw. in der gegenwärtigen Philosophie bedeutsam sind" (ebd.). Wenn auch diese in praxi etwas engmaschige Konzeption einer ergänzenden Korrektur fähig sein dürfte, so ist das Vorhaben seiner Intention nach doch zu begrüßen.

Der Sinn wie die Möglichkeiten einer „neuartigen" Darstellung antiker und mittelalterlicher Philosophie-Geschichte bemessen sich notwendigerweise danach, in welchem Umfang der durch bereits vorhandene Werke zur Philosophiegeschichte erreichte Informationsstand eine Bereicherung erfährt. Angesichts der bezüglich der genannten Epochen gründlich informierenden Werke von Ueberweg und Hirschberger ist es plausibel, daß der Herausgeber den „Schwerpunkt des Gesamtwerks ... eindeutig auf die Philosophie der Gegenwart" (ebd.) liegen läßt.

Die vorliegende Auswahl enthält Arbeiten zu Sokrates, Platon, Aristoteles, Augustinus, Thomas von Aquin und Nikolaus von Kues. Unter sachlichem Aspekt wäre es wünschenswert gewesen, wenn auch noch Plotin hätte Aufnahme finden können, da er hinsichtlich seiner wirkungsgeschichtlichen Bedeutung den Genannten nicht nachsteht. Darüber hinaus wäre der Verlauf der Problemgeschichte ab Augustinus verständlicher geworden. Da es sich von der Problemlage her angeboten hätte, Sokrates nur in unmittelbarem Zusammenhang mit Platon zu behandeln, wäre – was den quantitativen Umfang des Bandes betrifft – noch Raum für eine Darstellung Plotins geblieben.

Im Hinblick auf den sachlichen Informationswert sind zwei Arbeiten ohne Einschränkungen zu empfehlen: W. Kluxen, „Thomas von Aquin: Das Seiende und seine Prinzipien". K. Flasch, „Nikolaus von Kues: Die Idee der Koinzidenz". Beide Vff. vermitteln umfassende Kenntnis des Gegenstandes in einer Weise, die dem Leser das genuine Verständnis der Problematik ermöglicht. Insbesondere Flasch entwickelt wirkungsgeschichtliche Aspekte des Cusanischen Denkens, die, von der Notwendigkeit ihrer Funktion für das Verstehen eines fremden Textes abgesehen, der Interessenlage des Lesers die scheinbare Gleichgültigkeit der dargestellten Philosopheme aufschließen.

Der Aufsatz von G. Martin, „Sokrates: Das Allgemeine. Seine Entdeckung im sokratischen Gespräch" wird nachhaltig beeinträchtigt durch die Loslösung der vermeintlich genuin sokratischen Philosophie von der Platons. Von dieser, die spezielle Problemlage im Ansatz bereits überformenden Methode abgesehen bietet die Untersuchung jedoch eine bewußt protreptisch gehaltene, generelle Einführung in den Problemkreis des platonisch-sokratischen Philosophierens.

Die Darstellung K. Bormanns, „Platon: Die Idee" vermittelt jenem, dem Platon noch völlig unbekannt ist, eine detailreiche Aufreihung von Stellen, die die für Platon zentrale Problemstellung beleuchten. Unter philosophischer Rücksicht läßt die Arbeit jedoch aufgrund unklarer Gedankenführung, welcher tautologische Paraphrase für Explikation gilt, einige Desiderate unerfüllt. Die Abhandlungen von G. Martin und K. Bormann sind trotz der genannten Vorbehalte im Rahmen der Vermittlung von philosophie-geschichtlichem Wissen akzeptabel. Ob dies indessen auch von den im folgenden ausführlicher besprochenen Darstellungen E. Vollraths und F. Körners gelten kann, erscheint fraglich:

1. E. Vollrath, Aristoteles. – Das Problem der Substanz: Vf. thematisiert das aristotelische Substanz-Verständnis wie es sich in der Metaphysik und in der Kategorienschrift zeigt. Die Darstellung als solche ist ungemein verwirrend, weil Vf. im Zuge der Interpretation nicht der Exegese von Texten folgt, sondern seine eigene intrikate Konzeption vorführt und den Text jeweils nur als Versatzstück heranzieht. Sachlich mag das Interpretationsverfahren darin gründen, daß Vollrath bis in wörtliche Anklänge hinein einer Interpretationsauffassung Heideggerscher Provenienz verpflichtet ist. Die Komplexität dieses Ansatzes führt in der Konsequenz dazu, daß die Arbeit mehr Aufschluß über das Verfahren der Auslegung gibt, als daß sie die Textgestalt selbst einsichtig machen würde. Selbst wenn der Autor in diesem Punkte mit dem Verständnis eines philosophisch versierten Lesers rechnen könnte, wäre damit nicht dem Adepten der Philosophie gedient. Dieser vermag nämlich nicht die durch den Ansatz bedingten Akzentuierungen der dargestellten Problematik zu durchschauen.

Eine wesentliche Bedeutungsverlagerung gegenüber Aristoteles zeigt sich bereits eingangs in der Wiedergabe des griechischen Begriffs οὐσία. Οὐσία als philosophischer Terminus wird übersetzt mit Substanz, Wesen (89 u. 100) und im Zusammenhang des vorphilosophischen Sprachgebrauchs mit Besitz, Eigentum, Bauernhof, wobei dieser die Bedeutungsverschleifung zu „Anwesen" (89) assoziiert. Die sachlich nächstliegende Möglichkeit, οὐσία mit „Sein" zu übersetzen, fehlt, weil dies implizierte, daß so die aristotelische Konzeption von οὐσία vielleicht nicht dem Heideggerschen Verdikt von der „Seinsvergessenheit" verfallen wäre. Letzteres setzt Vf. aber offensichtlich als stimmig voraus. Das wird evident in der Bestimmung der ‚göttlichen Substanz' als „Typ des reinen substanziellen Seins ...: als göttliche Substanz ist sie das, was das substanzielle Sein aller anderen Substanzen ... ausmacht" (126). Wenn man sich vor Augen hält, daß Vollrath die aristo-

telische „νοήσεως νόησις" (Met. 1074 b 34), die als ursprunghafte, sich dem verdinglichenden Zugriff entziehende Wirklichkeit die „πρώτη οὐσία" ist, nicht einmal nennt, wird deutlich, in welchem Ausmaß er den aristotelischen Begriff οὐσία zugunsten der These Heideggers zurechtrückt. Notwendigerweise verengt sich damit die ursprüngliche Valenz des Terminus auf die zunehmend verdinglicht gefaßte Bedeutung von substantia bei Descartes und Leibniz.

Eine methodische Voraussetzung für die Stringenz des Vollrathschen Ansatzes ist die von der Kenntnis des Corpus Aristotelicum her rätselhafte Verwendung des Begriffs Logos. „Aristoteles stellt sich zu Beginn der entscheidenden Erörterungen entschieden auf den Boden des Logos" (118). „Der Logos ist derjenige Ort, an dem das Sein von Seiendem, vor allem die Substanzialität der Substanz eines jeglichen Seienden, offenbar gemacht werden kann" (ebd.; zum Ganzen vgl. 116ff). Wenn man die angeführten Belegstellen verifiziert, löst sich die implizit behauptete Dignität des Logos bei Aristoteles in banaler Weise auf. Das läßt sich leicht verfolgen an Hand des für Vollrath nahezu systemkonstitutiven Wortes „beanspruchen" oder „in Anspruch nehmen". Diese in Anlehnung an Heideggers Denken (vgl. dessen Aufsatz über Heraklit) Etymologie-trächtigen Begriffe sind nichts weiter als die „Übersetzung" des von Aristoteles durchweg beiläufig und formelhaft verwendeten „λέγεται": es heißt, man sagt. Die im Heideggerschen Verständnis legitime „Freiheit" der Übersetzung, welche die einfachen Begriffe ‚Definition', ‚Bestimmung', ‚Satz' (die jeweiligen Bedeutungen des Wortes λόγος im aristotelischen Gebrauch) mit einem bei Heraklit, der Stoa und dem mittleren Platonismus geläufigen hervorragenden Stellenwert versieht, führt zu einer Fehlinterpretation des Aristoteles. Vollrath unternimmt diese, um einen einheitlichen Horizont für die sachlich unvereinbar erscheinenden Aspekte im Gebrauch des Wortes οὐσία (als Kategorie und als Bezeichnung eines existent s e i e n d e n Sachverhalts) zu gewinnen. Allerdings ist darin wieder impliziert, daß Substanz als Übersetzung von οὐσία nur das kategorial Aussagbare bezeichnet. Da nun auch der θεός als göttliche Substanz bzw. als prinziphaftes „Sein" unter das kategorial Aussagbare fällt, wäre damit die Stimmigkeit der These von der Seinsvergessenheit erwiesen.

Vollrath ergänzt seine Aristoteles-Darstellung durch sporadische Verweise auf Platon. Diese legen indessen den Eindruck nahe, daß Vf. diesbezüglich einer die Sache verfälschenden, weil simplifizierenden Vorstellung aufsitzt (vgl. die Äußerungen über die angebliche, der platonischen Sprachkonzeption zugrundeliegende Annahme der Wesensidentität von Sache und Aussage; 97ff). Jedenfalls fehlt jedes Anzeichen dafür, daß die Kenntnis der Dialoge „Kratylos", „Parmenides" und „Sophistes" effektiv zu Buche geschlagen wäre.

2. F. Körner, Augustinus: Das Grund-Problem der Existenz. Die Frage nach der Ratio im Dasein und Denken des Menschen.

In seiner wesentlich auf Textstellen aus den Confessiones bezogenen Abhandlung insistiert Vf. mit Nachdruck auf dem Sachverhalt, daß die leitende Absicht augustinischen Philosophierens dem existenziellen Habitus des Philosophierenden entspringt und dessen Konstitution zum Ziel hat. Der Intention nach wird so die Arbeit nicht nur dem Denken Augustins gerecht, sondern behauptet auch die Berechtigung dieses Philosophierens gegenüber dem Versuch, Philosophie zu restringieren auf angeblich geschichtsfreie, formalistische Eruierung logischer Strukturen. Es erhebt sich jedoch die Frage, ob nicht durch das in dem Aufsatz sachlich wie methodisch durchschlagende Selbstverständnis von Philosophie der Ansatz des modernen logischen Positivismus – dem beispielsweise die Befassung mit Augustinus aufs Ganze gesehen für unsinnig gelten würde – den Anschein seiner Legitimation erhält.

Unausgesprochen ist von Grund auf die Meinung bestimmend, daß existentielle Ergriffenheit nur in unmittelbarer Manifestation kommunikabel sei: „Die authentische Antwort... kann uns nur der geben, der sie selber ganz unmittelbar ‚er-lebt' hat" (147). Diskursives Denken, das nur „intellektuell", nicht aber „existentiell" wirksam zu werden vermag (vgl. 156f), taugt daher nicht zum Vehikel für die Vermittlung des für Philosophie zentralen Ereignisses. Zwar ist auch im Sinne eines ausdrücklich auf seiner Logizität beharrenden Philosophierens – wie etwa dem Plotins – der Akt der Evidenz a n i h m s e l b s t nicht in Sprache aussagbar. Jedoch ist diskursives Denken Voraussetzung für die Erreichung von existentiell relevanter Evidenz. Da indessen Vf. faktisch dem Denken diese unabdingbare Funktion abspricht, gleichwohl sich der Sprache bedient, gerät seine Unternehmung zu einer emphatischen Homilie, die letztlich nur die Empfindung des Autors vermittelt. Dies ist insofern unphilosophisch, als dem Philosophieren das Überzeugen, nicht aber das Überreden gemäß bleibt.

Sprachlich findet der methodische Ansatz seinen Niederschlag in einer Überfrachtung der Darstellung mit superlativischen Wendungen und trivialliterarischen Perioden. Zu letzterem vgl. z. B.: „Die große Lebensangst umklammerte ihn mit ihren Krallen immer unerbittlicher" (139). Zur Konstitution des sachlichen Zusammenhanges werden mitunter falsche Etymologien herangezogen: meditatio verstanden als „Weg in die Mitte" (166), vermeintlich herzuleiten von „in medium ire = in die Mitte gehen" (141); persona wird vom Vf. offensichtlich hergeleitet von personare (155; vgl. Rheinfelder, Das Wort Persona; Halle 1928). Allenfalls als erläuternde Assoziationen zu fassende Begriffe gelten für Übersetzungen: lex = „seinsgemäßes Sollen" (170); consilium = „Sein-Sollen" (171); rationes aeternae = „ewige Grund-Gedanken" (145); rational = „grund-fähig" (136); „Grund-Frage" = „Ratio-Frage" (165).

Die sich in alledem durchhaltende Geringschätzung der Sprachlichkeit des Denkens wird explizit in der wertenden Unterscheidung zwischen bloß ‚intellektueller Grundsuche' und ‚existentieller Grundsuche' (157 u. v. a. Stellen). Konsequenterweise verfallen Arbeiten über Augustinus, die sich angeblich mit einer ‚historisch-kritischen' Untersuchung begnügen (150) anstatt in die „eigentliche metaphysische Tiefe" (ebd.) vorzustoßen, dem Verdikt Körners. In einer für sein Selbstverständnis aufschlußreichen Passage liefert er eine bibliographische Negativauslese der „jüngeren Augustinusliteratur", die ‚nur wenige erfreuliche Ausnahmen' (ebd.) kennt und in einer Selbstempfehlung endet (ebd.). Den Grund, warum die angeführten Autoren nicht zu den ‚sehr wenigen' gehören, die „einen wirklichen Zugang zum tieferen Verständnis des uns hier von Augustin ganz anschaulich geschilderten Geschehens (= der Bekehrung) gefunden zu haben scheinen" (149), vermutet Körner in deren mangelhaften „Bereitschaft zu jenem unerläßlichen existentiellen Nachvollzug" (ebd.). Daß Vf. für die neuere Augustinusforschung, welche die Eruierung der für Augustin wesentlichen, genuin neuplatonischen Implikate zum Ziel hat, kein Interesse aufbringt, versteht sich nach dem Gesagten von selbst.

Sachlich zentral ist die innerhalb der Theologie gängige klischeehafte Annahme, daß „Gott" im Verständnis griechischer Philosophie „apersonal" gefaßt würde: „Doch bleiben diese... Erkenntnisse des Neuplatonismus bezeichnenderweise alle noch im Bereich des Vorpersonalen und damit Apersonalen haften. Im Unterschied zu dieser pantheistischen Mystik der ausgehenden Antike tritt, ... in fast allen Schilderungen, die uns Augustinus von seiner großen Begegnung mit dem Ganz-ganz-Anderen gibt, sehr deutlich der von ihm persönlich erlebte und deshalb auch im Grunde immer gemeinte personale Charakter hervor..." (151). Was dem Vf. verborgen bleibt, ist die mit seinen Ausführungen verbundene, die Sache verfälschende methodische Horizontüberschreitung. Denkstrukturen, die der Existentialphilosophie und der Dialogik entstammen, werden unkritisch als Interpretamente augustinischen Philosophierens herangezogen. Wie immer die diesem eigentümliche, innovierende Konzeption zu begreifen ist, keinesfalls läßt sich der Begriff der ‚persona' in direktem Zugriff mit dialogischer Valenz (im Sinne Bubers) befrachten. Wendungen wie den folgenden kommt bestenfalls metaphorische Bedeutung zu: „... der persönliche Gott allein erst steht in vollkommenster, das heißt personalster Transzendenz und Immanenz, eben als das ‚Sein in Person schlechthin', absolut über dem Person-Sein des Menschen..." (152). „Zeigt sich uns doch seine Personalität gerade darin, daß er die Grenzen seiner absolut transzendenten Immanenz ‚durchtönt' (personat) und den horchenden Menschen allen Schwierigkeiten zum Trotz zu seinem freien Dialogpartner machen will..." (155).

Der Verlauf von Begriffsgeschichte deckt sich nicht mit dem sachlicher Wirkungsgeschichte. Die sich zwischen beiden ergebenden Divergenzen erschweren zwar den Vorgang des Interpretierens, jedoch nur ihre aktuale Entfaltung i s t Interpretation.

F r e i b u r g i. B r. M i c h a e l E l s ä s s e r

Prière et silence. Rencontres-Spiritualité Université d'été. – Lyon: Facultés Catholiques 1972. 133 S. kart. FF 15.–

Eine bemerkenswerte Sammlung von Vorträgen, die in der ‚Université d'Eté' zu Lyon im Juli 1972 gehalten wurden.

M a u r i c e J o u r j o n sprach über die altchristlichen „Quellen des Gebetes". Ausgehend von Evagrius Ponticus und ferner im Anschluß an Basilius, Gregor von Nyssa, Chrysostomus und Origenes bis hin zu Gregor dem Großen stellt Vf. fest, daß dort Gebet nicht in einer gewissen Aktivität besteht, sondern in der

Weihe an Gott mit allem, was man tut und ist. Speziell die Feier der Eucharistie ist Gebet als „Gedächtnis" (mémoire) der Wundertaten Gottes; dieses „Gedächtnis" bewegt die Treue Gottes, die von ihm einst vollbrachten Wunderwerke (die Schöpfung, das Pascha) für uns heute zu erneuern (renouveler) im Namen Jesu Christi. Das Gebet der frühen Christen bis zu Augustinus bezeugte ferner, daß sie in der „Gemeinschaft der Heiligen" standen, daß sie füreinander da waren als Glieder des Leibes Christi. Demgemäß besteht das Gebet des Martyrers in der Hingabe des Lebens für die anderen, auch und insbesondere für seine Verfolger. Schließlich: „Beten heißt ... sich nach der Schau des Lebendigen (Gottes) sehnen."

Gaston Hocquard spricht ausführlicher über „Das persönliche Gebet der ersten Christen und das Gebet der Martyrer". Er zeigt an zahlreichem Quellenmaterial, daß in den ersten Jahrhunderten das persönliche Gebet dominiert; aber alles Beten mündet in die Liturgie ein, insbesondere in die eucharistische Liturgie. Seit dem konstantinischen Frieden macht das Gemeinschaftsgebet, die Liturgie, dann gewaltige Fortschritte; außer der Eucharistiefeier kommt an verschiedenen Orten eine tägliche Gebetsliturgie auf. Aber das persönliche Gebet bleibt auch da das mächtige Ferment des Gemeinschaftsgebetes. – Die Christen der Verfolgungszeit verstehen ihr tägliches Leben als Vorbereitung auf das Martyrium, das für sie ein wahres und totales Gebet darstellt, weil es das Mysterium der Passion Christi realisiert und so die Kirche auferbaut. Nach dem Ende der Verfolgungen übernehmen die gottgeweihten Jungfrauen und Anachoreten und bald danach die Cönobiten diese Funktion: Sie bemühen sich, den Heroismus des Blutzeugnisses in ihrer Askese zu bewahren. Hocquard fügt seinen Ausführungen als Ergänzung seine Übersetzung des immer noch aktuellen Artikels von Erik Peterson bei: „Der Märtyrer und die Kirche" (aus: „Zeugen der Wahrheit", Leipzig 1937).

Jean Alberti schreibt über „Silence de Dieu et Mystique Rhenane", „Schweigen Gottes und rheinische Mystik", speziell die Mystik von Eckart, Tauler und Suso. Gott wohnt nach deren Lehre wortlos und lautlos im „Seelengrund", den der Mensch in tiefem Schweigen mit Gottes Hilfe wiederfinden muß. Dieser schweigende Gott hat sich in der Heilsgeschichte geoffenbart als Gott der communio, der Gemeinschaft. Das Schweigen wird verstanden als „kollektive Heilsaktion" (action collective et salutaire). Als solche wirkte es sich schon in Israel aus im erlösenden Leiden und ruhmreichen Sterben der Gotteszeugen bis hin zum Leiden des Gottesknechtes Jesus. „Das Schweigen ist die Selbstentäußerung der Liebe." Es ist „das verborgene Antlitz des Gottes, der sich in Jesus Christus offenbart" als der sich total verschenkende, heilschaffende Gott.

Raymond Didier schließlich spricht über „Das Gebet des Theologen", näherhin über das „Gebet als religiöse Sprache": Es ist die Sprache des Christen, der eine „Neuschöpfung" ist und Anteil hat am Mysterium des Christus, das heißt der mit Christus in Aktionsgemeinschaft und Leidensgemeinschaft steht (Röm 6,4.6.11–13). Es erscheint als „Dialog des Glaubens und der Liebe mit dem Vater durch den Sohn im Geist". Das „Sprechen mit Gott" ist „die Sprache der christlichen Existenz, es ist diese Existenz selbst". Gott aber antwortet primär mit den Worten der Schrift, in denen er zuerst zu den Patriarchen und Propheten und den Weisen Israels gesrpochen hat und zuletzt durch Jesus Christus spricht. Außerdem offenbart er sich in der Sprache der Mystik, in jenem Schweigen, in dem man dem absoluten Gott begegnet. Dieses schweigende Gebet des Individuums bzw. „das Individuum und sein Schweigen" sind das Fundament des Gemeinschaftsgebetes, des Gebetes für die anderen und mit den anderen. „Die Gegenwart des anderen im Gebet" ist „Zeichen der Gegenwart Gottes". Schließlich weist Vf. auf das „Gebet der Hoffnung" hin, der eschatologischen Hoffnung, die nach Jürgen Moltmann eine Grunddimension des Betens darstellt.

Herstelle Oda Hagemeyer

Schmidt, Hermann: **Wie betet der heutige Mensch?** Dokumente und Analysen. – Einsiedeln, Zürich/Freiburg, Wien: Benziger/Herder (1972). 288 S. (Herausgegeben von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier und Zürich, Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst") kart.-lam. DM 31.–; Vorzugspreis für Bezieher der Zeitschrift „Gottesdienst" DM 28.–

Der weithin bekannte niederländische Liturgik-Professor an der Gregoriana in Rom bietet hier eine repräsentative Dokumentation, in der Material aus vielen Ländern und Sprachen aus den Jahren 1960 bis 1972 vorgelegt wird. Der Nachdruck liegt auf der Wiedergabe originaler Gebetstexte der angegebenen Zeit. Aus der Vergangenheit wurde ergänzend hinzugefügt, was noch dem heutigen Empfinden entspricht. Der Liturgie wird besondere Aufmerksamkeit gewidmet, weil sie in den meisten Kirchen (nicht nur der römisch-katholischen) die Gebetskreativität angefacht und gefördert hat. Die Fülle des Materials wurde zu einem lesbaren, geordneten Bericht mit Hintergründen und Ausblicken, kritischen Anmerkungen und Problemstellungen zusammengefügt. Trotz der bewundernswerten Reichhaltigkeit der gesammelten Texte erhebt der Autor nicht Anspruch auf Vollständigkeit der Dokumentation, die zu erreichen praktisch unmöglich ist. Besonders aus Italien, den Niederlanden, aus Flandern und den Vereinigten Staaten ist gutes und interessantes Material zusammengestellt; englische und französische Texte werden sowohl in der Originalsprache als auch in Übersetzung gebracht, die übrigen nur in Übersetzung, weil die anderen Sprachen dem deutschen Publikum im allgemeinen nicht geläufig sind. Ein Abschnitt mit Darlegungen über das Phänomen „Beten" mit einem Rückblick auf die Vergangenheit sowie einem Ausblick auf die Zukunft geht der Textsammlung voraus. Gesammelt sind Gebete zur Heiligen Schrift, zur Liturgie, für bestimmte Gruppen und Gelegenheiten; aus neuen deutschen und ausländischen Gebetbüchern werden Kostproben gebracht. Hymnen, Lieder, Musik und Dichtung werden eigens behandelt. Ein letzter Abschnitt ist den Abhandlungen und Berichten über das Beten gewidmet. Eine stattliche Bibliographie mit 1221 Titeln vervollständigt das Ganze. Man kann einen solchen umfassenden Überblick über Entwicklung, Sprache und Formen des Betens nur dankbar begrüßen. Besonders Seelsorgern und Religionspädagogen wird hier eine wertvolle kritisch wertende Information vermittelt.

Herstelle Oda Hagemeyer

Lotz, Johannes B.: **Kurze Anleitung zum Meditieren.** – Frankfurt/Main: Josef Knecht (1973). 298 S. geb. DM 25.–

Lotz veröffentlicht schon seit 20 Jahren Bücher, in denen er seine reichen Erfahrungen und Kenntnisse auf dem Gebiet der Meditation mitteilt. In diesem neuen Werk bietet er eine nicht „kurze", sondern recht ausführliche Anleitung für alle an, die wissen möchten, ob und wie Meditation auch im abendländischen und christlichen Bereich vollziehbar ist. Er unterrichtet erneut über Wesen und Entfaltung gegenständlicher und ungegenständlicher bzw. „übergegenständlicher" Meditation: Das Übergegenständliche „bildet den innersten und eigensten Gehalt des Meditierens"; doch kann die Meditation des Übergegenständlichen beim Gegenständlichen ansetzen, weil dieses einen Strahl von jenem, nämlich vom übergegenständlichen Absoluten, enthält bzw. eine übergegenständliche Tiefe in sich trägt (94f). Während aber in der östlichen Meditation das Absolute nicht bis in seine personale Tiefe hinein erfahren wird und die monistisch-pantheistische Deutung der meditativen Einigung die Gefahr eines Absinkens ins Vorpersonale in sich birgt, gehört die Einigung mit dem personalen Absoluten zu den Wesenszügen der westlichen Meditation. Dieser Einigung kann jedoch durchaus die dem Osten vertraute „Erfahrung des Nichts" vorausgehen, nämlich als Erfahrung des „ganz Andersartigen", jenes Anderen, „das nicht Gegenstand", sondern das „Nicht-etwas" ist, von dem Meister Eckhart und Johannes vom Kreuz zu künden wissen. Das kann eine Hilfe bedeuten zur Überwindung allzu gegenständlich-anthropomorpher Züge im Gottesbild.

Christliches Meditieren schließt darüber hinaus das Hören auf das offenbarende Wort Gottes, namentlich in der Schrift, ein. Und dies führt zur meditativen Erfahrung der Glaubensgeheimnisse. Wesentlicher Meditationsgehalt ist dann Christus, der aus Liebe Menschgewordene, Gekreuzigte und Auferstandene.

Ausführliche methodische Anweisungen sowie die Darstellung verschiedener Wege des Meditierens (mit zahlreichen Beispielen der Wort- und Bildmeditation) vermitteln eine gute Orientierungshilfe für jeden, der erfahren möchte, was der Christ von östlichen Meditationsmethoden lernen kann.

Herstelle Oda Hagemeyer

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Niebergall, Alfred: Der Dienst der Kirche. Gesammelte Aufsätze von 1954–1973. Hrsg. von Rainer Lachmann. – (Kassel:) Johannes Stauda-Verlag 1974. 291 S.; kart. DM 40,–; S. 273–282: Bibliographie Alfred Niebergall 1931–1974.

The context of contemporary theology. Essays in honor of Paul **Lehmann**. Ed. by Alexander J. McKelway and E. David Willis. – Atlanta, Georgia: John Knox Press (1974). 267 p.; $ 10,–; p. 253–267: Mathewson, Robert C.: A Paul Lehmann bibliography.

Kirche und Gemeinde. Hans **Thimme** zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Werner Danielsmeyer und Carl Heinz Ratschow. – Witten: Luther-Verl. 1974. 326 S.; Lw. DM 48,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Coppens, Joseph: Le **Messianisme** et sa relève prophétique. Les anticipations vétérotestamentaires. Leur accomplissement en Jésus. – Gembl: Duculot 1974. IX, 273 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XXXVIII; FB 700.

Zedda, Silverio: L'escatologia biblica. Vol. II: Nuovo Testamento ‹eccetto i sinottici›. – Brescia: Paidaia (1975). 573 p. = Esegesi biblica VII; Lire 6000.

Giblet, Jean: Un mouvement de résistence armée au temps de Jésus? – RTL V, 1974, 409–426.

Tihon, Paul, SJ: Exégèse et analyse structurale. Quelques réflexions de théologien. – NRTh, A. CVII = T. XCVII, 1975, 318–344.

2. Altes Testament

Westermann, Claus: Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien. II. Hrsg. von Rainer Albertz u. Eberhard Ruprecht. – Mchn: Kaiser 1974. 338 S. = Theologische Bücherei LV: Altes Testament; kart. DM 30,–; S. 319–326: Bibliographie.

Gipsen, W. H.: Genesis. Vertaald en verklaard. I: **Genesis 1–11:26.** – Kampen: Kok 1974. 391 blz. = Commentaar op het Oude Testament.

Michaeli, Frank: Le livre de l'**Exode.** – (Neuch, P:) Delachaux et Niestlé (1974). 310 p. = Commentaire de l'Ancien Testament II.

Ruprecht, Eberhard: Stellung und Bedeutung der Erzählung vom Mannawunder ‹**Ex 16**› im Aufbau der Priesterschrift. – ZAW LXXXVI, 1974, 269–307; S. 307–316: Wagner, Volker: Zur Existenz des sogenannten »Heiligkeitsgesetzes«.

Keel, Othmar: Wirkmächtige Siegeszeichen im Alten Testament. Ikonographische Studien zu **Jos 8, 18–26; Ex 17, 8–13; 2 Kön 13, 14–19** und **1 Kön 22, 11.** – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1974. 323 S., 78 Abb. = Orbis biblicus et orientalis V.

Auld, A. G.: Judges I and history. A reconsideration. – VT XXV, 1975, 261–285; p. 362–367: Globe, Alexander: **Judges V 27**; p. 525–543: Smend, Rudolf: Das Wort Jahwes an Elia, Erwägungen zur Komposition von **1 Reg. XVII–XIX**.

Jeppesen, K.: **Hos. 9,7.** Om profetismens vaesen. – Dansk teol. tidsskrift XXXVII, 1974, 249–279.

Barstad, Hans M.: Die Basankühe in **Amos IV 1.** – VT XXV, 1975, 286–297; p. 500–524: Szabó, Andor: Textual problems in Amos and Hosea; p. 544–552: Tournay, R.: Abraham et le Cantique des Cantiques.

Roth, Wolfgang M. W.: For life, he appeals to death ‹**Wis 13:18**›. A study of Old Testament idol parodies. – CBQ XXXVII, 1975, 21–47.

Margain, Jean: Observations sur **I Chroniques, XXII.** A propos des anachronismes linguistiques dans la Bible. – Semitica XXIV, 1974, 35–43; p. 45–66: Grelot, Pierre: Le chapitre V de Daniel dans la Septante.

Burgmann, Hans: Der Josuafluch zur Zeit des Makkabäers Simon ‹143 bis 134 v. Chr.› – BZ, N. F. XIX, 1975, 26–40.

L'Hour, Jean: «Yahweh Elohim». – RB LXXXI, 1974, 524–556.

Albertz, Rainer: Weltschöpfung und Menschenschöpfung untersucht bei Deuterojesaja, Hiob und in den Psalmen. – Stu: Calwer Verl. 1974. 264 S. = Calwer theologische Monographien A, 3; kart. DM 38,–. [Diss., Heidelberg]

Hoffmann, Hans Werner: Die Intention der Verkündigung **Jesajas.** – B, NY: de Gruyter 1974. XII, 124 S. = ZAW, Beih. CXXXVI; Lw. DM 60,–. [Diss., Erlangen, Nürnberg]

Grelot, Pierre: Observations sur les targums I et II d'Esther. – Bibl LVI, 1975, 53–73.

Goldingay, John: The Chronicler as a theologian. – Biblical theology bulletin V, 1975, 99–126.

Huntjens, Johannes A.: Contrasting notions of covenant and law in the texts from **Qumran.** – RQ VIII, 1974, 361–380; p. 381–392: Amoussine, Joseph D.: A propos de l'interprétation de 4 Q 161 ‹fragments 5–6 et 8›; p. 393–405: Thiering, Barbara: Suffering and ascetism at Qumran as illustrated in the Hodayot.

Schulz, Paul: Der Autoritätsanspruch des Lehrers der Gerechtigkeit in Qumran. – Meisenheim ‹Glan›: Hain 1974. 224 S.; kart. DM 64,–. [Diss., Erlangen, Nürnberg]

Boon, Rudolf: Ontmoeting met Israël. Het volk van de Torah. – Kampen: Kok 1974. 200 blz., 20 pl.; hfl 24,50.

Boer, P. A. H. de: Fatherhood and motherhood in Israelite and Judean piety. – Lei: Brill 1974. IX, 57 p.; hfl 18,–.

O'Callaghan, José: Lista de los papiros de los LXX. – Bibl LVI, 1975, 74–93.

Brauner, Ronald: Yoke-parts and plowland in Hebrew and other semitic languages. – Gratz College Annual of Jewish Studies II, 1973, 3–5; p. 6–8: Waldman, Nahum M.: On עבר, תפליג, and Akkadian parallels; p. 9–28: Lachs, Samuel Tobias: The alphabet of Ben Sira: A study in folk-literature; p. 29–42: Weiss, Gershon: Formularies ‹Sheṭārōt› reconstructed from the Cairo Geniza; p. 43–59: Fish, Sidney M.: "And they shall make me a sanctuary...".

Foster, Benjamin R.: The Gratz College cuneiform tablets. – Gratz College Annual of Jewish studies III, 1974, 3–8; p. 9–18: Brauner, Ronald A.: Some aspects of offense and penalty in the Bible and the literature of the ancient Near East; p. 19–27: Chomsky, William: The dawn of Jewish education; p. 29–42: Tigay, Jeffrey H.: Moses' speech difficulty; p. 43–48: Waldman, Nahum M.: Words for "Heat" and their extended meanings; p. 49–62: Grayzel, Solomon Paul: Jew and Christian; p. 63–76: Weiss, Gershon: Formularies ‹Sheṭārōt› reconstructed from the Cairo Genizah (Part II).

Cogan, Morton: Imperialism and religion: Assyria, Judah and Israel in the eighth and seventh centuries B.C.E. – (Missoula, Montana:) Society of Biblical Literature and Scholars Pr. (1974). 136 p. = Society of biblical literature. Monograph series XIX; $ 4,20.

Goodblatt, David M.: Rabbinic instructions in Sasanian Babylonia. – Lei: Brill 1975. XVI, 322 p. = Studies in Judaism in Late Antiquity IX; hfl 96,–.

Couroyer, B.: Les Aamou-Hysksôs et les Cananéo-Phéniciens. – RB LXXXI, 1974, 321–354. 481–521.

3. Neues Testament

Vargas-Machuca, Antonio, SJ: Los casos de «divorcio» admitidos por San **Mateo ‹5,32 y 19,9›**. Consecuencias para la teología actual. – EE L, 1975, 5–54.

Giblin, Charles Homer, SJ: Structural and thematic correlations in the Matthaean burial-resurrection narrative ‹**Matt. XXVII. 57 – XXVIII. 20**›. – NTSt XXI, 3, 1975, 406–420.

Hubbard, Benjamin Jerome: The Matthean redaction of a primitive apostolic commissioning: An exegesis of Matthew **28 : 16–20.** – (Missoula, Montana:) Society of Biblical Literature and Scholars' Press 1974. XIII, 187 p. = Dissertation series XIX; $ 4,20.

Lane, William L.: The Gospel according to **Mark.** The English text with introduction, exposition and notes. – GrR, Mich.: Eerdmans (1974). XVI, 652 p. = The New International Commentary on the New Testament; $ 12.95.

Resenhöfft, Wilhelm: Die Apostelgeschichte im Wortlaut ihrer beiden Urquellen. Rekonstruktion des Büchleins von der Geburt Johannes des Täufers **Lk 1–2.** – Bern: Lang; Ffm: Lang 1974. 90 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 39; sfr 28,–.

Sellin, Gerhard: Lukas als Gleichniserzähler: Die Erzählung vom barmherzigen Samariter ‹**Lk 10 25–37**›. – ZNW LXV, 1974, 166–189; LXVI, 1975, 19–60.

Olsson, Birger: Structure and meaning in the Fourth Gospel. A text-linguistic analysis of **John 2 : 1–11** and **4 : 1–42.** – Lund: Gleerup (1974). 328 p. = Coniectanea biblica. New Testament series VI.

Wilkinson, John: The incident of the blood and water in **John 19 : 34.** – SJTh XXVIII, 1975, 149–172.

Miguens, Emanuel: **1 Cor 13 : 8–13** reconsidered. – CBQ XXXVII, 1975, 76–97.

Kemmler, Dieter Werner: Faith and human reason. A study of Paul's method of preaching as illustrated by 1–2 Thessalonians and Acts 17, 2–4. – Lei: Brill 1974. XIII, 225 p. = Supplements to Novum Testamentum XL: hfl 74,–.

Rigaux, B.: Tradition et rédaction dans **I Th. V. 1–10.** – NTSt XXI, 3, 1975, 318–340.

Carlston, Charles E.: Interpreting the Gospel of Matthew. – Interpr XXIX, 1975, 3–12; p. 13–23: Kingsbury, Jack Dean: Form and message of Matthew; p. 24–40: Gaston, Lloyd: The Messiah of Israel as teacher of the gentiles. The setting of Matthew's christology; p. 41–56: Martin, James P.: The church in Matthew.

Ossege, Manfred: Einige Aspekte zur Gliederung des neutestamentlichen Wortschatzes ‹am Beispiel von δικαιοσύνη bei Matthäus›. – Linguistica biblica XXXIV, 1975, 37–101.

Zwingg, Paul: Das Wachsen der Kirche. Beiträge zur Frage der **lukanischen** Redaktion und Theologie. – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1974. 345 S. = Orbis biblicus et orientalis II; br. sfr 45,– [Diss., Freiburg/S]

Rasco, Emilio, SJ: Jesús y el Espíritu, Iglesia e 'Historia': Elementos para una lectura de Lucas. – Gr LVI, 1975, 321–366; p. 368: Summary.

Gaeta, Giancarlo: Il dialogo con Nicodemo. Per l'interpretazione del capitolo terzo dell'evangelo di Giovanni. – Brescia: Paideia Ed. (1974). 170 p. = Studi biblici XXVI; Lire 2500.

Leistner, Reinhold: Antijudaismus im Johannesevangelium? Darstellung des Problems in der neueren Auslegungsgeschichte und Untersuchung der Leidensgeschichte. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1974. II, 229 S. = Theologie und Wirklichkeit III; sfr 33,60. [Diss., Frankfurt/M]

Segalla, Giuseppe: Volontà di Dio e dell'uomo in **Giovanni** ‹Vangelo e Lettere›. – Brescia: Paideia (1974). 369 p. = Associazione biblica Italiana. Supplementi alla Rivista biblica VI; Lire 6000.

Caba, José, SJ: La oración de petición. Estudio exegético sobre los evangelios sinópticos y los escritos joaneos. – R: Biblical Institute Pr. 1974. 389 p. = Analecta biblica LXII; Lire 11 500.

Untergaßmair, Franz Georg: Im Namen Jesu. Der Namensbegriff

im Johannesevangelium. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu den johanneischen Namensaussagen. – (Stu:) Verl. Katholisches Bibelwerk (1974). 378 S. = Forschung zur Bibel XIII; kart. DM 32,– [Diss., Würzburg. Überarb.]

Dupont, Jacques: Les ministères de l'Eglise naissante d'après les Actes des Apôtres. – Ministères et célébration de l'Eucharistie. Sacramentum I, R (1973), 94–148; p. 149–180: Tragán, Pius-Ramón: Un texte ancien sur l'organisation de l'Église. 1 Thessaloniciens 5, 12–13.

Mayer, Bernhard: Unter Gottes Heilsratschluß. Prädestinationsaussagen bei Paulus. – Wü: Echter Verlag (1974). 369 S. = Forschung zur Bibel XV; kart. DM 38,–. [Diss., Würzburg]

Sonnnenfeld, Luigi: Essere Chiesa oggi. Esperienze alla luce della lettera agli **Efesini**. – (R:) Città Nuova Ed. (1974). 184 p. = Studi e ricerche. Almo Collegio Capranica, Roma; Lire 2200.

Lohse, Eduard: Grundriß der neutestamentlichen Theologie. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1974. 171 S. = Theologische Wissenschaft V; kart. DM 20,–.

Schelkle, Karl Hermann: Theologie des Neuen Testaments. IV, 1: Vollendung von Schöpfung und Erlösung. – Düs: Patmos-Verl. (1974). 124 S. = Kommentar und Beiträge zum Alten Testament; DM 27,–.

Langevin, Paul-Emile, SJ: La signification du **miracle** dans le message du Nouveau Testament. – ScE XXVII, 1975, 161–186.

Cuss, Dominique: Imperial cult and honorary terms in the New Testament. – Frb/S: Univ. Pr. 1974. 168 p., 2 pl. = Paradosis XXIII.

Theissen, Gerd: Legitimation und Lebensunterhalt. Ein Beitrag zur Soziologie urchristlicher Missionare. – NTSt XXI, 2, 1975, 192–221.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

The New International Dictionary of the Christian Church. Ed. J. D. Douglas. – Exeter: Paternoster Pr. 1974. XII, 1074 p.; £ 10,–.

Cochrane, Eric: What is catholic historiography? – CHR LXI, 1975, 169–190.

Kluxen, Kurt: Vorlesungen zur Geschichtstheorie. – Pad: Schöningh 1974. 252 S. = Sammlung Schöningh zur Geschichte und Gegenwart.

Brandmüller, Walter: Die Aktualität der Konziliengeschichtsforschung oder Historia ancilla theologiae. – ThGl LXV, 1975, 203–220.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Congar, Yves: Gedanken zu einer Theologie der „Ökonomie" in der lateinischen Tradition. – ThGl LXV, 1975, 161–203.

Hausammann, Susi: Buße als Umkehr und Erneuerung von Mensch und Gesellschaft. Eine theologiegeschichtliche Studie zu einer Theologie der Buße. – Zü: Theologischer Verlag (1975). 370 S. = Studien zur Dogmengeschichte und Systematischen Theologie XXXIII; sfr 44,–.

Le diocèse de **Bordeaux**. Sous la direction de Bernard Guillemain. – P: Beauchesne (1974). 303 p. = Histoire des diocèses de France. Nouvelle série II; F 39,–.

Iserloh, Erwin: Verwirklichung des Christlichen im Wandel der Geschichte. Hrsg. v. Klaus Wittstadt. – Wü: Echter Verlag 1975. 144 S.

3. Alte Kirchengeschichte

Forma futuri. Studi in onore del Cardinale Michele **Pellegrino**. – To: Bottega d'Erasmo 1975. XLIV, 1142 p.; Lire 45 000; [cont.:] p. XV–XLIV: Bellis, Maria: Bibliografia degli scritti scientifici di Michele Pellegrino; p. 3–7: Maddalena, Antonio: La duplice testimonianza per i figli di Dio ‹Rom. 8, 16. È lo Spirito stesso che fa testimonianza, col nostro spirito, che noi siamo figli di Dio›; p. 8–16: Grazía Mara, María: Una lettura kerygmatica di alcuni scritti dell'età apostolica; p. 17–42: Harl, Marguerite: La «bouche» et le «cœr» de l'apôtre: deux images bibliques du «sens divin» de l'homme ‹«Proverbes» 2, 5› chez Origène; p. 43–52: Gallicet, Ezio: Cipriano e la Bibbia: «Fortis ac sublimis vox»; p. 53–58: Alfonsi, Luigi: Il «De dominica oratione» di Cipriano; p. 59–69: Daniélou, Jean: Les «Testimonia» de Commodien; p. 70–78: Naldini, Mario: Ascesi biblica in un frammento adespoto ‹PSI 759›; p. 79–87: Ceresa-Gastaldo, Aldo: L'esegesi biblica nel «Commento al Cantico dei Cantici» di Filone di Carpasia; p. 91–109: Hamman, Adalbert: Chrétiens et christianisme vus et jugés par Suétone, Tacite et Pline le Jeune; p. 110–118: Lana, Italo: La cristianizzazione di alcuni termini retorici nella «Lettera ai Corinti» di Clemente; p. 119–125: Cataudella, Quintino: Citazioni bacchilidee in Clemente Alessandrino; p. 126–144: Pépin, Jean: Platonisme et stoïcisme dans le «De Autexusio» de Méthode d'Olympe; p. 145–153: Saffrey, Henri Dominique: Un lecteur antique des œuvres de Numénius: Eusèbe de Césarée; p. 154–158: Des Places, Édouard: Un terme biblique et platonicien: ἀκοινώνητος; p. 159–178: Malingrey, Anne-Marie: Le personnage de Socrate chez quelques auteurs chrétiens du IVe siècle; p. 179–188: Courcelle, Pierre: Saint Ambroise devant le précepte delphique; p. 189–228: Alimonti, Terenzio: Apuleio e l'arcaismo in Claudiano Mamerto; p. 229–231: Diesner, Hans Joachim: «Amicitia» bei Isidor von Sevilla; p. 232–250: Traina, Alfonso: «L'aiuola che ci fa tanto feroci». Per la storia di un topos; p. 253–281: Schmid, Wolfgang: Ein Inversionsphänomen und seine Bedeutung im Text der Apologie des Justin; p. 282–294: Méhat, André : Le «lieu supracéleste» de Saint Justin à Origène; p. 295–333: Bolgiani, Franco: L'ascesi di Noé (A proposito di Theoph., ad Autol., III, 19); p. 334–349: Perler, Othmar: Méliton «Peri Pascha» 56 et la traduction géorgienne; p. 350–360: Cantalamessa, Raniero: Una fonte pseudoclementina in Tertulliano?; p. 361–394: Paratore, Ettore: Il c. 17 dell'«Apologeticum» e il c. 18 dell'«Octavius»; p. 395–415: Salvatore, Antonio: Annotazioni sul «Carmen apologeticum»; p. 416–430: Moreschini, Claudio: L'opera e la personalità dell'imperatore Giuliano nelle due «Invectivae» di Gregorio Nazianzeno; p. 433–444: Guarducci, Margherita: La tomba di Pietro in Vaticano in una pagina del «Liber Pontificalis» e in due medaglie paleocristiane (7 fig.); p. 445–461: Rordorf, Willy: L'espérance des martyrs chrétiens; p. 462–469: Guillaumin, Marie-Louise: En marge du «Martyre de Polycarpe». Le discernement des allusions scripturaires; p. 470–480: Frend, W. H. C.: A Severan persecution? Evidence of the «Historia Augusta»; p. 481–541: Corsini, Eugenio: Proposte per una lettura della «Passio Perpetuae»; p. 542–565: Mazzucco, Clementina: Il significato cristiano della «libertas» proclamata dai martiri della «Passio Perpetuae»; p. 566–586: Lomanto, Valeria: Rapporti fra la «Passio Perpetuae» e «Passiones» africane; p. 587–594: Castelli, Giovanni: Osservazioni sulla lingua della «Passio S. Crispinae»; p. 595–613: Siniscalco, Paolo: Bibbia e letteratura cristiana d'Africa nella «Passio S. Maximiliani»; p. 614–632: Aubineau, Michel: Une homélie grecque inédite «Sur tous les Martyrs» attribuée à Jean Chrysostome ‹BHG 1191 e›; p. 635–649: Grant, Robert M.: Eusebius and his lives of Origen; p. 650–655: Bieler, Ludwig: Ancient hagiography and the lives of St. Patrick; p. 656–665: McClure, Robert: St. Gall 569 and the text of the «Vita Ambrosii» of Paulinus; p. 666–680: Marrou, Henri Irénée: L'épitaphe de Sainte Casarie; p. 683–692: Waszink, Jan Hendrik: Musae Luciferae; p. 693–711: Wlosok, Antonie: «Cumaeum Carmen» (Verg., Ecl. 4, 4): Sibyllenorakel oder Hesiodgedicht?; p. 712–740: Trisoglio, Francesco: La poesia della Trinità nell'opera letteraria di San Gregorio di Nazianzo; p. 741–754: Costanza, Salvatore: Il paesaggio nell'opera poetica di Paolino da Nola; p. 755–777: Fontaine, Jacques: Le mélange des genres dans la poésie de Prudence; p. 778–785: Tibiletti, Carlo: Note al testo del «Paschale Carmen» di Sedulio; p. 789–795: Mandouze, André: Quelques principes de «linguistique augustinienne» dans le «De Magistro»; p. 796–805: Verbraken, Pierre-Patrick: Le Sermon LXXII de Saint Augustin sur l'arbre et son fruit; p. 806–817: Verheijen, Luc M. J.: L'«Enarratio in Psalmum» 132 de Saint Augustin et sa conception du monachisme; p. 818–829: Madec, Goulven: «Panis Angelorum» (selon les Pères de l'Église, surtout S. Augustin); p. 830–844: Berrouard, François: Pour une réflexion sur le «Sacramentum» augustinien. La manne et l'Eucharistie, dans le «Tractatus XXVI, 11-12 in Iohannis Evangelium»; p. 845–855: Dekkers, Eligius: La codification des prières liturgiques. Le rôle de Saint Augustin; p. 856–867: Pizzolato, Luigi Franco: Interazione e compenetrazione di amicizia e carità in Sant'Agostino; p. 868–883: La Bonnardière, Anne Marie: Le dol et le jeu d'après Saint Augustin; p. 884–895: Pintard, Jacques: Sur la succession apostolique selon Saint Augustin; p. 896–914: Spanneut, Michel: Le stoïcisme et Saint Augustin; p. 915–930: Studer, Basil: Die Einflüsse der Exegese Augustins auf die Predigten Leos des Großen; p. 931–953: Folliet, Georges: Saint Augustin: «Enarratio in Ps. 98, 9». La fortune de ce texte du Ve au XIIIe siècle; p. 954–960: Brezzi, Paolo: Il superamento dello schema agostiniano nella storiografia medioevale; p. 963–979: Zanetti, Paolo Serra: Una nota ignaziana: ἀντίψυχον; p. 980–992: Crouzel, Henri: Les prophéties de la résurrection selon Origène; p. 993–1002: Früchtel, Edgar: Zum Todesgedanken bei Origenes. Eine Marginalie; p. 1003–1021: Cavalcanti, Elena: «Excerpta» e temi sullo Spirito Santo in Ps.-Basilio, «Adv. Eunomium», IV-V; p. 1022–1040: Simonetti, Manlio: La doppia redazione del «De fide» di Gregorio di Elvira; p. 1041–1053: Chaffin, Christopher: Civic values in Maximus of Turin and his contemporaries; p. 1054–1073: Dagens, Claude: Grégoire le Grand et le ministère de la parole. Les notions d'«ordo praedicatorum» et d'«officium praedicationis»; p. 1077–1084: Momigliano, Arnaldo: La portata storica dei vaticini sul settimo re nel terzo libro degli Oracoli Sibillini; p. 1085–1096: Ries, Julien: La révélation dans la gnose de Mani; p. 1097–1114: Pincherle, Alberto: Note sulla tradizione indiretta della «Expositio Evangelii secundum Lucam» di S. Ambrogio; p. 1115–1124: Ferrua, Antonio: «Pie Zeses» per i defunti; p. 1125–1137: Quacquarelli, Antonio: Note sugli ideali patristici delle piante di edifici di culto.

Bori, Pier Cesare: Chiesa primitiva. L'immagine della comunità delle origini – Atti 2, 42–47; 4, 32–37 – nella storia della chiesa antica. – Brescia: Paideia Ed. 1974. 303 p. = Testi e ricerche di scienze religiose X; Lire 5000.

Schwanz, Peter: Der Wandel in der Gottebenbildlichkeits-Vorstellung vom Neuen Testament zur frühen Patristik. – Kairos N. F. XVI, 1974, 268–294.

Kretschmar, Georg: Die Ordination im frühen Christentum. – FZPhTh XXII, 1975, 35–69.

Rush, Alfred C.: The Eucharist: The sacrament of the dying in Christian Antiquity. – Jurist XXXIV, 1974, 10–35.

Beyschlag, Karlmann: **Simon Magus** und die christliche Gnosis. – Tü: Mohr 1974. VII, 249 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament XVI; Lw. DM 76,–.

Meeks, Wayne A.: The image of the Androgyne: some uses of a symbol in earliest Christianity. – HRel XIII, 1974, 165–208.

Kraft, Heinrich: Die Anfänge des geistlichen Amts. – ThLZ C, 1975, Sp. 82–98.

Papandreou, Damaskinos: Die Verfügbarkeit gegenüber dem Heiligen Geist und die Treue zum Ursprung nach der Lehre der griechischen Kirchenväter. – FZPhTh XXII, 1975, 234–253.

Alvárez Campos, Sergius: Corpus Marianum Patristicum. Vol. III: Scriptores occidentales qui a concilio Nicaeno usque ad concilium Ephesenum fuerunt. – Burgos: Aldecoa 1974. 453 p.; pes 1000.

Yamamura, K.: The development of the doctrine of the Holy Spirit in patristic philosophy. St. **Basil** and St. **Gregory** of **Nyssa**. – VlSQ XVIII, 1974, 3–21.

Celada, Gregorio, OP: La catequesis sacramental y bautismal de Gregorio de Nisa. – CTom, A. LXV = T. CI, 1974, 565–665.

Burstein, Eitan: La compétence de Jérôme en hébreu. Explication de certaines erreurs. – RevÉtAug XXI, 1975, 3–12; p. 13–54: Junod-Ammerbauer, Helena: Le poète chrétien selon Paulin de Nole. L'adaptation des thèmes classiques dans les «Natalicia»; p. 55–62: Charlet, Jean-Louis: Prudence, lecteur de Paulin de Nole. A propos du 23e quatrain du «Dittochaeon»; p. 63–71: Madec, Goulven: Analyse du «De magistro»; p. 72–90: Sieben, Hermann-Josef: Die «res» der Bibel. Eine Analyse von «De doctrina christiana I–III»; p. 91–110: Popović, Vladislav: Le dernier évêque de Sirmium; p. 112–144: Banniard, Michel: Le lecteur en Espagne wisigothique d'après **Isidore de Séville**: de ses fonctions à l'état de la langue.

Ambrosii Avtperpti opera. Pars I: Expositionis in Apocalypsin libri I–V. Cura et studio Roberti Weber O.S.B. – Turnh: Brepols 1975. XV, 463 p. = Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis XXVII; FB 2200.

4. Mittelalter und Neuzeit

Pelikan, Jaroslav: The christian tradition. A history of the development of doctrine. Vol. II: The spirit of Eastern Christendom ‹600–1700›. – Chic, Lo: University of Chicago Pr. 1974. 329 p.; $ 16,50.

Festschrift für Walter **Schlesinger.** Hrsg. von Helmut Beumann. Band II. – Köln, Wien: Böhlau 1974. VI, 514 S. = Mitteldeutsche Forschungen LXXIV, 2; Lw. DM 90,–; [enth.:] S. 1–70: Gockel, Michael: Zur Verwandtschaft der Äbtissin **Emhilt** von **Milz**; S. 71–136: Jäschke, Kurt-Ulrich: Die Gründungszeit der mitteldeutschen Bistümer und das Jahr des Concilium Germanicum; S. 137–161: Pfeiffer, Gerhard: Erfurt oder Eichstätt? Zur Biographie des Bischofs **Willibald**; S. 162–237: Küther, Waldemar: Lupnitz. Fiskus - Villa - Gau - Mark - Wildbann; S. 238–275: Beumann, Helmut: **Laurentius** und **Mauritius**. Zu den missionspolitischen Folgen des Ungarnsieges Ottos des Großen; S. 276–353: Hauck, Karl: Erzbischof **Adalbert** von **Magdeburg** als Geschichtsschreiber. Mit der Mitteilung der mikrochemischen Analyse der Heiligen Lanze in Wien von H. Malissa; S. 366–394: Schmidt, Roderich: Rethra. Das Heiligtum der **Lutizen** als Heiden-Metropole; S. 395–442: Lotter, Friedrich: Bemerkungen zur Christianisierung der **Abodriten**; S. 443–455: Heimpel, Hermann: Der verketzerte **Matthäus** von **Krakau**; S. 456–502: Kurze, Dietrich: **Märkische Waldenser** und **Böhmische Brüder.** Zur brandenburgischen Ketzergeschichte und ihrer Nachwirkung im 15. und 16. Jahrhundert; S. 503–514: Schmidt, Martin: Carl Friedrich Gottlieb **Stöckhardt** ‹1807–1834› und seine Bedeutung für die sächsische Erweckungsbewegung.

5. Mittelalter

Lamza, Lucian: Patriarch **Germanos I** von Konstantinopel ‹715–730›. Versuch einer endgültigen chronologischen Fixierung des Lebens und Wirkens des Patriarchen. – Wü: Augustinus-Verlag 1975. XXXV, 248 S. = Das östliche Christentum. N. F. XXVII; kart. DM 30,80.

Villoslada, Ricardo G., SJ: El himno al papa **Juan ‹IX?›** de las Laudes Cornomanniae. – MCom XXXII, 1974, 185–205.

Das Einhardkreuz. Vorträge und Studien der Münsteraner Diskussion zum arcus Einhardi. Hrsg. von Karl Hauck. Mit 50 Tafeln. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1974. 220 S., 50 Taf., 1 Schaubild = Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-Hist. Klasse III, 87; kart. DM 78,–; [enth.:] S. 13–32: Hauck, Karl: Das bisherige Ergebnis der Diskussion des Einhard-Bogens; S. 33–49: Weitzmann, Kurt: Der Aufbau und die unteren Felder des Einhard-Reliquiars; S. 50–56: Nordenfalk, Carl: Die Evangelistensymbole; S. 57–67: Mütherich, Florentine: Die Evangelisten von Einhards Kreuzsockel; S. 68–81: Belting, Hans: Das Zeugnis des Johannes und die Verkündigung an Maria. Die beiden Szenen des Einhardsbogens; S. 82–92: Kitzinger, Ernst: Christus und die zwölf Apostel; S. 93–95: Bischoff, Bernhard: Paläographische und literaturwissenschaftliche Beobachtungen zu Einhards Kreuzsockel; S. 96–121: Fleckenstein, Josef: Einhard, seine Gründung und sein Vermächtnis in Seligenstadt; S. 122–142: Schmid, Karl: Aachen und Jerusalem. Ein Beitrag zur historischen Personenforschung der Karolingerzeit; S. 143–205: Hauck, Karl: Versuch einer Gesamtdeutung des Einhard-Kreuzes; S. 206–210: Hauck, Karl: Anhang 1: Die Maastrichter archivalische Überlieferungen zur Einhard-porta; S. 211–216: Anhang 2: Einhard beantwortet 836 Lupus von Ferrières dessen Quaestio de adoranda cruce; S. 217–220: Anhang 3: Karl Hauck – Wilhelm Serentschy: Holzuntersuchung der Partikel vom Heiligen Kreuz in der Weltlichen Schatzkammer in Wien.

Schmandt, Raymond H.: The **Fourth Crusade** and the just-war theory. – CHR LXI, 1975, 191–221.

Ulrich, Ferdinand: Cur non video praesentem? Zur Implikation der „griechischen" und „lateinischen" Denkform bei **Anselm** und **Scotus Erigena.** – FZPhTh XXI, 1975, 70–170.

Lehmann, Rudolf: Untersuchungen zur Geschichte der kirchlichen Organisation und Verwaltung der **Lausitz** im Mittelalter. – B: Colloquium Verl. 1974. VIII, 266 S. = Einzelveröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin XIII; Lw. DM 78,–.

Bouhot, Jean-Paul: L'homéliaire des «Sancti catholici Patres». Reconstitution de sa forme originale. – RevÉtAug XXI, 1975, 145–196; p. 197–201: Jouassard, Georges: Un témoignage inattendu du XIIe siècle sur la doctrine mariale.

Constable, Giles: On editing the letters of **Peter** the **Venerable**. – QFIAB LIV, 1974, 483–508.

Haring, N. M.: Two redactions of a commentary on a gallican creed by **Simon** of **Tournai.** – AHDL XLI, 1974, P 1975, 39–112.

Sorelli, Fernanda: Psicologia della morte. ‹Le «Considerazioni» di un anonimo toscano del Trecento›. – RStLR X, 1974, 42–71.

Schwinges, Rainer Chr.: Kreuzzugsideologie und Toleranz im Denken **Wilhelms** von **Tyrus**. – Saeculum XXV, 1974, 367–385.

Hemmerle, Klaus: Theologie als Nachfolge. **Bonaventura** – ein Weg für heute. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1975). 186 S.; DM 25,–.

Dettloff, Werner: Weltverachtung und Heil. Eine Interpretation der allgemeinen Einleitung Bonaventuras zu seinem Ecclesiasteskommentar. – S. Bonaventura 1274–1974. Vol. IV, Grottaferrata 1974, 21–55; p. 57–69: Rosenthal, Erwin I.J.: The notion of revelation in medieval Judaism; p. 71–128: Klauck, Hans Josef, OFM: Theorie der Exegese bei Bonaventura; p. 129–145: Ennis, Hyacinth J., OFM: The place of love in the theological system of S. Bonaventure in general; p. 147–151: Barbosa da Costa Ferreira, Manuel: S. Boaventura e a coexistência da fé e do saber; p. 153–176: Cousins, Ewert H.: The two poles of Bonaventure's theology; p. 177–219: Marcolino, Venicio: Elementos do desenvolvimento dogmático segundo São Boaventura; p. 221–242: De Villamonte, Alejandro, OFMCap: El padre plenitud fontal de la Deidad; p. 243–269: Principe, Walter H., CSB: St. Bonatenture's theology of the Holy Spirit with reference to the expression «Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto»; p. 271–282: Dourley, John, OMI: God, life and the Trinity in the theologies of Paul Tillich and St. Bonaventure; p. 283–310: Gerken, Alexander, OFM: Das Verhältnis von Schöpfungs- und Erlösungsordnung im «Itinerarium mentis in Deum» des hl. Bonaventura; p. 311–328: Plagnieux, Jean: Aux sources de la doctrine bonaventurienne sur l'état originel de l'homme: influence de saint Augustin ou de saint Irénée?; p. 329–347: Szabó, Titus, OFM: Homo imago Christi, Christus imago Dei. Principia S. Bonaventurae pro anthropologia in Christo instauranda; p. 349–370: Javelet, Robert: Réflexions sur l'exemplarisme bonaventurien; p. 371–385: González, Justo L.: The work of Christ in Saint Bonaventure's systematic works; p. 387–420: Lang, Justin: OFM: Vermitteltes Heil. Strukturen und Anliegen des Kirchenverständnisses bei S. Bonaventura; p. 421–446: Tavard, Georges, AA: Succession et ordre dans la structure de l'Eglise; p. 447–460: Rézette, Jean-Pierre, OFM: L'approche anthropologique de l'Eucharistie chez saint Bonaventure; p. 461–502: Hamelin, Léonce, OFM: Le mariage. Hier, aujourd'hui, demain; p. 503–521: Delhaye, Philippe: La charité. «Premier commandement» chrétien chez S. Bonaventure; p. 523–532: Torgal Mendes Ferreira, Januário: O problema do mal á luz da concepção antropológica de São Boaventura; p. 533–565: Hülsbusch, Werner: Die Theologie des Transitus bei Bonaventura; p. 567–606: Blasucci, Antonio, OFMConv: La spiritualità di San Bonaventura; p. 607–635: Ménard, André, OFMCap: Spiritualité du transitus; p. 637–654: Zappitello, Giorgio: La «Vanità» in S. Bonaventura. Un esempio di ciò che ha significato il messaggio di S. Francesco per il Medio evo; p. 655–671: Reilly, James P.: Rectitude of will and the examined life; p. 673–683: Schalück, Hermann, OFM: Die theologischen Implikationen des Armutsgedankens bei Bonaventura; p. 685–717: Niezgoda, Cécilien T., OFMConv: Théologie du travail ou le travail des pauvres volontaires selon saint Bonaventure; p. 719–772: Châtillon, Jean: Nudum Christum nudus sequere. Note sur les origines et la signification du thème de la nudité spirituelle dans les écrits spirituels de saint Bonaventure; p. 773–791: Glorieux, Palémon: Gerson et saint Bonaventure; p. 793–806: Daniel, E. Randolph: St. Bonaventure defender of Franciscan eschatology.

Van Asseldonk, Optatus, OFMCap: De momento S. Bonaventurae pro Ordine Fratrum Minorum. – Laurentianum XV, 1974, 3–19; p. 20–51: Ristori, Vasco, OFMCap: Liberazione come grazia in S. Bonaventura; p. 52–96: Veith, Viktrizius, OFMCap: Jesus Christus, Der Weg, Die Wahrheit, Das Leben. Ein Beitrag zur Christologie und Christusverkündigung nach Bonaventura.

Steckeler, Herbert: Die negative und mystische Theologie Bonaventuras im Itinerarium mentis in Deum. – FranzStud LVI, 1974, 150–163; S. 164–178: Hödl, Ludwig: „Gott-schauen" im theologischen Verständnis des hl. Bonaventura und die aktuelle Frage der Gotteserfahrung; S. 179–190: Schneyer, J. B.: Die Universitätspredigten Bonaventuras; S. 191–214: Schachten, W.: Die Trinitätslehre Bonaventuras als Explikation der Offenbarung vom personalen Gott; S. 215–220: Wayne Hellmann, J. A.: Überlegungen zu Bonaventuras reductio ad Theologiam; S. 221–248: Epping, Adelhard: Seraphische Weisheit; S. 249–262: Beumer, Johannes: Zwei schwierige Begriffe in der mystischen Theologie Bonaventuras; S. 263–282: Thomas, Michael: Der Descensus ad inferos im theologischen Programm der Giottofresken in der Arenakapelle zu Padua; S. 283–309: Schmidt, Margot: Spiritualität als Hermeneutik, dargestellt an den Begriffen fides intellectus bei Rudolf von Biberach; S. 310–322: Crowley, Theodora: St. Bonaventure chronology reappraisal.

Mascia, Girolamo: Elementi Bonaventuriani nel napoletano. – Nap: S. Francesco al Vomero; Giannini (1973). 118 p., 41 tav.; Lire 3000.

Burr, David: **Olivi** and baptismal grace. – FStudien XLVII, 1975, 1–24.

Thomas, Michael: Heilsspiegel und Gottesschau. Zur chronologischen Einordnung des speculum humanae salvationis nach der historischen Kontroverse über die Visio beatifica. – FZPhTh XXII, 1975, 204–233.

Fois, Mario, SJ: Il Concilio di **Costanza** nella storiografia recente. – CivCatt CXXVI, II, 1975, 11–27; p. 138–152: Il valore ecclesiologico del decreto «Haec sancta» del Concilio di Costanza.

Gumbert, J. P.: Die **Utrechter Kartäuser** und ihre **Bücher** im frühen fünfzehnten Jahrhundert. – Lei: Brill 1974. XVIII, 365 S., 165 Abb., Textfig.; hfl 110,–.

Pascoe, Louis B.: Jean **Gerson**: The "ecclesia primitiva" and reform. – Tr XXX, 1974, 379–409.

Fortuny, Francesc: J.: **Ockhamismo** en la Corona de Aragón y la Biblioteca de Ripoll, en el marco del s. XIV. – EF LXXVI, 1975, 11–59.

Coccia, Antonio, OFMConv: Vita e opere del **Bessarione.** – MF LXXIII, 1973, 265–293; p. 294–313: Tocanel, Pietro, OFMConv: Il Cardinale Bessarione al Concilio di Ferrara-Firenze; p. 314–326: Man-

selli, Raoul: Il Cardinale Bessarione contro il pericolo Turco e l'Italia; p. 327–350: Di Napoli, Giovanni: Il Cardinale Bessarione nella controversia tra Platonici ed Aristotelici; p. 351–366: Schirò, Giuseppe: Il Bessarione e la cultura classica e bizantina d'Occidente; p. 367–370: Petta, Marco: L'Eucologio e altri cimeli del Cardinale Bessarione nell'Abbazia di Grottaferrata; p. 371–386: Coccia, Antonio, OFMConv: Il Cardinale Bessarione e la Basilica dei SS. XII Apostoli in Roma.

6. Gesamte Neuzeit

Kunzelmann, Adalbero, OSA: Geschichte der deutschen **Augustiner-Eremiten.** Teil VI: Die **bayerische Provinz** vom Beginn der Neuzeit bis zur Säkularisation. – Wü: Augustinus-Verl. 1975. XII, 424 S. = Cassiciacum XXVI, 6; kart. DM 114,50.

Quack, Jürgen: Evangelische Bibelvorreden von der Reformation bis zur Aufklärung. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1975. 356 S. = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte XLIII; Lw. DM 58,– [Diss., Heidelberg]

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Rapp, F.: Réformes et réformation à **Strasbourg.** Église et société dans le diocèse de Strasbourg ‹**1450–1525**›. – P: Editions Ophrys 1974. 554 p. = Collection de l'institut des Hautes Études Alsaciennes XXIII.

Dokumente aus dem deutschen **Bauernkrieg.** Beschwerden, Programme, theoretische Schriften. Hrsg. u. eingel. v. Werner Lenk. – Ffm: Röderberg-Verl. 1974. 389 S. = Röderberg-Taschenbuch XXVIII.

Roussel, Bernard: Histoire de l'Église et histoire de l'exégèse au XVI^e siècle. – Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance XXXVII, 1975, 181–192; p. 193–200: Pineas, Rainer: William **Turner** and reformation politics.

Nipperday, Thomas: Reformation, Revolution, Utopie. Studien zum 16. Jahrhundert. – Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1975. 146 S. = Kleine Vandenhoeck-Reihe 1408; kart. DM 12,80.

Elliger, Walter: Thomas **Müntzer.** Leben und Werk. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1975. VIII, 842 S.; Lw. DM 98,–.

Werner, Johannes: Thomas Müntzers Regenbogenfahne. – ThZ XXXI, 1975, 32–37.

Lutz, Heinrich: Das Reich, Karl V. und der Beginn der Reformation. Bemerkungen zu **Luther** in **Worms 1521.** – Beiträge zur neueren Geschichte Österreichs, Wien-Köln-Graz 1974, 47–70.

Hendrix, Scott H.: Ecclesia in via. Ecclesiological developments in the medieval psalms exegesis and the Dictata super Psalterium ‹1513–1515› of Martin Luther. – Lei: Brill 1974. X, 297 p. = Studies in medieval and Reformation thought VIII; hfl 64,– [Diss., Tübingen]

Preus, James S.: **Carlstadt's** "Ordinaciones" and Luther's liberty: A study of the Wittenberg movement **1521–22.** – Cambr/Mass.: Harvard Univ. Press 1974. 88 p. = Harvard theological studies XXVII.

Stein, Wolfgang: Das kirchliche Amt bei Luther. – Wiesb: Steiner Verlag 1974. VII, 225 S. = Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz LXXIII. Abteilung für abendländische Religionsgeschichte; Lw. DM 42,– [Diss., Paris]

Beer, Theobald: Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers. Teil I: Text. Teil II: Anmerkungen. – Lpz: St. Benno-Verlag 1974. 495 S.

Junghans, Helmar: Das Wort Gottes bei Luther während seiner ersten Psalmenvorlesung. – ThLZ C, 1975, Sp. 162–174.

Kantzenbach, Friedrich-Wilhelm: Jesus Christus Haupt der Kirche. Erwägungen zu Ansatz und Einheit der Kirchenanschauung Martin Luthers. – LuJ XLI, 1974, 7–44; S. 138–151: Junghans, Helmar: Luther und die Welt der Reformation.

Dalbiez, Roland: L'angoisse de Luther. Essai psychologique. Préface du docteur Lamache. – P: Téqui 1974. 358 p.; F 35,–.

Verkamp, Bernard J.: The limits upon adiaphoristic freedom: Luther and Melanchton. – ThSt XXXVI, 1975, 52–76.

Kaden, Erich-Hans: Le jurisconsulte Germain **Colladon** ami de Jean Calvin et de Théodore de Bèze. – Gen: Georg 1974. 174 p. = Mémoires publiés par la Faculté de droit de Genève XLI.

Lucke, Peter: Gewalt und Gegengewalt in den Flugschriften der Reformation. – Göppingen: Kümmerle 1974. 212 S. = Göppinger Arbeiten zur Germanistik CXLIX; kart. DM 30,– [Diss., Tübingen]

Osiander, Andreas ‹der Ältere›: Gesamtausgabe. Bd I: Schriften und Briefe 1522 bis März 1525. In Zusammenarbeit mit Gottfried Seebaß hrg. v. Gerhard Müller. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1975. 608 S.; Lw. DM 165,–.

Jelsma, A. J.: De koning en de vrouwen: **Münster 1534–1535.** – GThT LXXV, 1975, 82–107.

Bradshaw, Brendan: The dissolution of the religious orders in **Ireland** under **Henry VIII.** – NY: Cambridge Univ. Press 1974. XI, 276 p.; $ 16,50.

Trisco, Robert: The debate on the election of bishops in the Council of Trent. – Jurist XXXIV, 1974, 257–291.

Schmidt, Kurt Dietrich: Die katholische Reform und die Gegenreformation. Posthum hrsg. von Manfred Jacobs. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1975). 52 S. = Die Kirche in ihrer Geschichte III, L 1.

Braunisch, Reinhard: Cardinalis designatus. Zur Ablehnung des Roten Hutes durch Johannes **Gropper.** – AHVNrh CLXXVI, 1974, 58–82.

Nugent, Donald: Ecumenism in the age of the Reformation: The Colloquy of Poissy. – Cambr, Mass.: Harvard University Press 1974. 258 p. = Harvard Historical Studies LXXXIX; $ 14,–.

Reid, Stanford W.: Trumpeter of God: A biography of John **Knox.** – NY: Scribner's 1974. XVI, 353 p.; $ 12,50.

Registres de la Compagnie de Pasteurs de **Genève.** Tome IV: **1575–1582.** Publ. par Olivier Labarthe et Bernard Lescaze. – Gen: Droz 1974. XXIV, 485 p. = Travaux d'Humanisme et Renaissance CXXXVII; sfr 80,–.

8. Neuere Zeit

Mantese, Giovanni: Memorie storiche della chiesa **vicentia.** Vol. IV, 1: ‹dal **1563** al **1700**›. – Vicenza: Accademia Olimpica 1974. XXXI, 1557 p.

Studhalter, Joseph: Die **Jesuiten** in **Luzern, 1574–1652.** Ein Beitrag zur Geschichte der tridentinischen Reform. – Stans: Matt in Komm. 1973. 477 S. = Beiheft zum Geschichtsfreund XIV; sfr 32,– [Diss., Salzburg]

Rasmussen, Jørgen Nybo: Bruder **Jakob** der **Däne** OFM als Verteidiger der religiösen Gleichberechtigung der Indianer in Mexiko im XVI. Jahrhundert. – Wiesb: Steiner Verlag 1974. 117 S. = [Vorträge] Institut für Europäische Geschichte Mainz LVIII; kart. DM 13,80.

Penth, Hans: Die Wiederherstellung des Klosters **Phra Nòn** in den Jahren **1759–96.** – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1974. 46 S., 4 Ill., graph. Darst., 1 Kt. = NAG Jg. 1974, 6; brosch. DM 9,–.

Krailsheimer, A. J.: Armand-Jean de Rancé, abbot of La Trappe: His influence in the cloister and the world. – Oxf: Clarendon Pr. 1974. XVI, 383 p., 8 pl.; £ 7,75.

Bader, Günter: Mitteilung göttlichen Geistes als Aporie der Religionslehre Johann Gottlieb **Fichtes.** – Tü: Mohr 1975. IX, 303 S. = Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie XV; DM 59,–. [Diss., Zürich]

Haskin, Dayton: **Milton's** strange pantheon: The apparent tritheism of the De doctrina christiana. – HeythrJ XVI, 1975, 129–148.

Hermans, Vincent: Actes et décisions des chapitres généraux des Congrégations **Trappistes** du XIX^e siècle ‹**1835–1891**›. – ACist XXVII, 1971, 81–142. 212–309; XXVIII, 1972, 219–285; XXIX, 1973, 152–303; XXX, 1974, 70–187. 193–280.

Hanselmann, Georg: Die Kirchenpolitik Gallus Jakob **Baumgartners** von St. Gallen in den Jahren **1830–1840.** Badenerkonferenz, liberale Bistums- und Klosterpolitik. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1975. 309 S. = Europäische Hochschulschriften III, 43; sfr 44,–.

Radice, Gianfranco: **Pio IX** e Antonio **Rosmini.** – CdV: Editrice La Postulazione della Causa di Pio IX – Libreria Ed. Vaticana 1974. XXVI, 343 p. = Studi Piani I; Lire 4000.

Lange, Josef: Die Stellung der überregionalen katholischen deutschen Tagespresse zum Kulturkampf in Preussen ‹**1871–1878**›. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1974. XIX, 427 S. = Europäische Hochschulschriften III, 40; sfr 58,20. [Diss., Regensburg]

Iserloh, Erwin: Die soziale Aktivität der Katholiken im Übergang von karitativer Fürsorge zur Sozialreform und Sozialpolitik dargestellt an den Schriften Wilhelm Emmanuel v. **Kettelers.** – Wiesb: Steiner 1975. 26 S. = AAMZ 1975, 3; kart. DM 10,60.

Friedrich, Peter: Ferdinand Christian **Baur** als Symboliker. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1975. 198 S. = Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts XII; Lw. DM 36,–. [Diss., Münster]

Hamman, A.-G.: Jacques-Paul **Migne.** Le retour aux Pères de l'Eglise. – P: Beauchesne 1975. 179 p. = Le point théologique XVI; F 30,–.

Finsterhölzl, Johann: Die Kirche in der Theologie Ignaz von **Döllingers** bis zum ersten Vatikanum. Aus dem Nachlaß hrsg. von Johannes Brosseder. Mit einem Geleitwort von Heinrich Fries. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1975. 573 S. = Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts IX; kart. DM 89,– [Diss., München]

Carteggio Fogazzaro-Sabatier ‹Carte Sabatier alla Maisonnette› a cura di Ettore Passerin d'Entrèves. – Fonti e documenti II, 1973, Urbino (1974), 7–81; p. 82–228: Carteggio Alfieri-Sabatier ‹Carte Sabatier alla Maisonnette› a cura di Lorenzo Bedeschi; p. 229–291: Carteggio Casciola-Gallarati Scotti ‹Bibliotheca Ambrosiana, Milano› a cura di Nicola Raponi; p. 296–473: Carteggio Giacomelli-Sabatier ‹Carte Sabatier alla Maisonnette› a cura di Camillo Brezzi; p. 474–513: Documenti su Don Brizio Casciola ‹Carte Casciola, Messina› a cura di Fernando Aronica; p. 514–594: Carteggi Zoppola-Sabatier-Favero ‹Carte Sabatier alla Maisonnette – Carte Favero a Torino› a cura di Alessandro Zussini; p. 595–620: Loisy e i Lombardi ‹Carte Fogazzaro – Papiers Loisy – Carte Gallarati Scotti› a cura di Maurilio Guasco; p. 621–669: Padre Gemelli e il Modernismo a cura di Pietro Albonetti.

Trippen, Norbert: Zur Geschichte des Collegium **Albertinum** in **Bonn 1885–1903.** – AHVNrh CLXXVI, 1975, 172–227.

9. Neueste Zeit

Stehle, Hansjakob: Die Ostpolitik des Vatikans. 1917–1975. – Mchn, Zü: Piper 1975. 487, [8] S.; Pp. DM 39,50.

Hachey, Thomas E.: British war propaganda and American Catholics, 1918. – CHR LXI, 1975, 48–66.

Boudens, Robrecht: Kardinaal **Mercier** en de Vlaamse beweging. – Lv: Davidsfonds 1975. 304 blz.; FB 280,–.

Dokumentation zum Kirchenkampf in **Hessen** und **Nassau.** Band I: Die Evangelische Landeskirche in Hessen. Die Evangelische Landeskirche in Nassau. Die Evangelische Landeskirche Frankfurt am Main bis zum faktischen Zusammenschluß am 8. Februar 1934. Bearb. u. hrsg. von Martin Hofmann, Hans Friedrich Lenz, Paul Gerhard Schäfer und Johannes Stoll. – JHessKG XXV, 1974. 444 S.

Actes et documents du Saint-Siège relatifs à la seconde guerre mondiale. Tome VIII: Le Saint-Siège et les victimes de la guerre, janvier **1941** – décembre **1942.** – CdV: Libr. Editrice Vaticana 1974. XXVIII, 808 p.; Lire 14 000.

Lill, Rudolf: Vatikanische Akten zur Geschichte des zweiten Weltkrieges (II). – QFIAB LIV, 1974, 556–581.

McNeal, Patricia: Catholic conscientious objection during World War II. – CHR LXI, 1975, 222–242.

Ohlig, Rudolf: Die Zwei-Reiche-Lehre Luthers in der Auslegung der deutschen lutherischen Theologie der Gegenwart seit 1945. – Bern, Ffm: Lang 1974. XIV, 188, 64 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 41; sfr 41,40. [Diss., Münster]

McLean, Stuart D.: The humanity of man in Karl **Barth**'s thoughts. – SJTh XXVIII, 1975, 127–147.

Geiger, Max: Christsein in der DDR. – Mchn: Kaiser 1975. 39 S. = Theologische Existenz heute CLXXXV; kart. DM 4,80.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Holsten, Walter: Missions- und religionswissenschaftliche Literatur der letzten Jahre. – ThR XL, 1975, 42–96. 150–190.

New Testamenty Christianity for Africa and the World. Essays in honour of Harry **Sawyerr**. Ed. by Mark E. Glasswell and Edward W. Fasholé-Luke. – Lo: SPCK 1974. XXII, 221 p.; £ 5,95; p. XIX–XXII: Harry Sawyerr's published writings.

Worldwide interest in Evangelism/Evangelization. – Exchange. Bulletin of Third World Christian Literature, n. X, april 1975. 58 p.

L'Eglise des cinq continents. Bilan et perspectives de l'évangélisation. Principaux textes du Synode des évêques, Rome 1975. – P: Le Centurion 1975. 255 p.; F 27,–.

Eilers, Franz-Josef, SVD – Wilhelm Herzog: Catholic press directory Africa/Asia. A bibliography. – Mchn/Pad/Wien: Schöningh 1975. 318 p. = Communicatio socialis. Beiheft IV; kart. DM 19,80.

Evangelization of the modern world. Special number on The Synod of Bishops, Rome, 27th Sept. – 26th Oct., 1974. – Word and Worship (Bangalore) VIII, 1975, 1–143.

Les religieux et l'évangélisation du monde. – Ott: Conférence religieuse canadienne 1974. 155 p.; $ 2,75.

Masson, Joseph, SJ: La missione continua. Inizia un'epoca nuova nell'evangelizzazione del mondo. Punti fermi e prospettive. – Bol: E.M.I. 1975. 359 p. = Coll. Missione nuova; Lire 3500.

Vicedom, Georg F.: Actio Dei. Mission und Reich Gottes. – Mchn: Kaiser 1975. 152 S.; kart. DM 18,–.

Theologie und Befreiung. Hrsg. v. Heribert Bettscheider SVD. – (St. Augustin:) Steyler Verl. 1974. 123 S. = Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin XXIV; kart. DM 19,80.

Evangélisation: recherches, espérances. – Spiritus (Paris) XVI, 1975, 117–140.

Ruíz García, Samuel: Problemática indígena y teología. – Estudios Indígenas (México) IV, 1974/75, 315–337.

César, José Vicente, SVD: Catequese dos Indios do Brasil. – Verbum SVD XV, 1974, 272–307.

Bosch, D. J.: Het evangelie in Afrikaans gewaad. – Kampen: Kok 1974. 119 p.; hfl 11,80.

Walsh, Richard, PB: L'enseignement de la religion aux adolescents africains. – LumVitae XXX, 1975, 65–86.

Lee, Ignatius Ting Pong, CMF: Praelatorum missionum potestas relaxandi censuras et vota. – ComRel LVI, 1975, 123–142.

Chrétien, Jean-Pierre: Eglise et Etat au Burundi. – Cultures et développement VII, 1975, 3–32.

Evangelización en América Latina y Sínodo 1974. – Estudios Indígenas (México) IV, 1974/75, 3–32.

Die Kirchen und die portugiesische Präsenz in Afrika. Hrsg. v. Gerhard Grohs und Harry Neyer. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald 1975. 176 S. = Entwicklung und Frieden. Dokumente, Berichte, Meinungen II; DM 16,50.

Sozzi, Ferdinando, PIME: I miei 44 anni di missione in Bengala. Intervista di Piero Gheddo e Sandro Bordignon. – Mondo e Missione CIII, 1974, 501–522.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Bleeker, C. J.: The rainbow. A collection of studies in the science of religion. – Lei: Brill 1975. X, 256 p. = Studies in the history of religions. Supplements to Numen XXX; hfl 68,–.

Waardenburg, Jacques: Classical approaches to the study of religion. Vol. II: Aims, methods and theories of research. – Den Haag: Mouton 1974. VII, 332 p.; hfl 75,–.

Hick, John: Truth and dialogue in world religions. Conflicting truth-claims. – Phil: Fortress Pr. 1974. XIII, 300 p.; $ 10,25.

McGinty, Park: Three models of interpretation: Genealogy, translation, rearticulation. – HRel XIV, 3, 1975, 207–227.

Bruneau, Philippe: Le sanctuaire et le culte des divinités égyptiennes à Érétrie. – Lei: Brill 1975. X, 144 p., 36 pl., 8 fig. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain XLV; hfl 96,–.

Dupret, Marie-Astrid: Hymne au dieu Numušda avec prière en faveur de Šinigišam de Larsa. – Orientalia XLIII, 1974, 327–343.

Keel, Othmar: Kanaanäische Sühneriten auf ägyptischen Tempelreliefs. – VT XXV, 1975, 413–469, 24 Abb.; S. 470–485: Motzki, Harald: Ein Beitrag zum Problem des Stierkultes in der Religionsgeschichte Israels.

Lichtenstadter, Ilse: **Quran** and Quran exegesis. – Humaniora islamica II, 1974, 3–28; p. 29–59: Wendell, Charles: The denizens of paradise; p. 61–71: Makdisi, George: The Hanbali school and Sufism; p. 105–119: Wessels, A.: Nagīb Maḥfūz and secular man; p. 121–137: Ayyūb, Mahmūd: Islam and Christianity: A study of Muhammad Abduh's view of the two religions; p. 139–180: Allen, Roger: Some new al-Muwailiḥi materials or the unpublished *Ḥadīth 'Isā ibn* Hishām; p. 209–214: Nettler, Ronald L.: Islam as a religion; p. 253–266: Nelson, Cynthia: Religious experience, sacred symbols and social reality: An illustration from Egypt; p. 267–285: Waardenburg, Jacques: Islam studies as a symbol and signification system.

Hammer-Purgstall, Josef: Zwei Abhandlungen zur Mystik und Magie des Islams. Mit Einleitung und Anmerkungen hrsg. von Annemarie Schimmel. – Wien: Verl. der Österr. Akademie der Wissenschaft 1974. 216 S., 4 Taf., 1 Abb. = Österreich. Akademie der Wissenschaften. Philos.-Hist. Klasse. Sitzungsberichte CCXCIII, 4; DM 25,–.

Oberhammer, Gerhard: Das Selbstverständnis des **Hinduismus** als Religion. – Offenbarung, geistige Realität des Menschen. Arbeitsdokumentation eines Symposiums zum Offenbarungsbegriff in Indien..., Wien 1974, 13–27; S. 29–40: Heesterman, J. C.: Die Autorität des **Veda**; S. 41–92: Oberhammer, G.: Die Überlieferungsautorität im **Hinduismus**; S. 93–105: D'Sa, Francis X.: Offenbarung ohne einen Gott, Kumārilas Theorie der Worterkenntnis; S. 107–120: Oberhammer, Gerhard: Die Worterkenntnis bei Bhāsarvajña; S. 121–132: Vetter, Tilmann: Die Funktion von Zentralsätzen der Vedischen Offenbarung im System Sarvajñātmans.

Masson, Joseph: Le **bouddhisme.** Chemin de libération. Approches et recherches. – P: Desclée [&] de Brouwer 1975. 293 p.; F 55,–.

Death and eastern thought. Understanding death in eastern religions and philosophies. Ed. by Frederick H. Holck. – Nashv, NY: Abingdon Pr. (1974). 256 p.; paper $ 4,95.

Brouillet, Raymond: Matière et conscience selon **Tran-Duc-Thao**. – LThPh XXXI, 1975, 11–23.

VI. Religionsphilosophie

Gombocz, Wolfgang Leopold: Über E! Zur Semantik des Existenzprädikates und des ontologischen Argumentes für Gottes Existenz von **Anselm** von **Canterbury.** – Wien: Verband der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs 1974. 145 S. = Dissertationen der Universität Graz XXXI; br. DM 15,–.

González Pola, Manuel, OP: Dios en la problemática del opúsculo «de ente et essentia» de Santo **Tomás.** – Studium XIV, 1974, 279–296; p. 297–307: Pérez Fernández, Isacio: La metafísica nace con Santo Tomás de Aquino.

Andic, M.: «Experimental theism» and the verbal dispute in **Hume**'s dialogues. – AGPh LVI, 1974, 239–256.

Winter, Alois: **Kant** zwischen den Konfessionen. – ThPh L, 1975, 1–37.

Vergauwen, Guido: Absolute und endliche Freiheit. **Schellings** Lehre von Schöpfung und Fall. – Frb/S: Universitätsverlag 1975. IX, 527 S. = Studia Friburgensia. N.F. LI; kart. sfr 45,–.

Cooper, Burton Z.: The idea of God. A **Whiteheadian** critique of St. Thomas Aquinas' concept of God. – The Hague: Nijhoff 1974. XIII, 123 p.; hfl 24,–.

Shofner, Robert D.: Anselm revisited. A study of the role of the ontological argument in the writings of Karl Barth and Charles Hartshorne. – Lei: Brill 1974. X, 243 p.; hfl 64,–.

Stainacker-Berghäuser, Peter: Mystischer Marxismus? Das Verhältnis der Philosophie Ernst **Blochs** zur Mystik. – NZSTh XVII, 1975, 39–60.

De Vitiis, Pietro: Il problema de Dio in Martin **Heidegger.** – RFN LXVII, 1975, 24–42.

Linde, Gisela: Das Problem der Gottesvorstellungen im Werk von Albert **Camus.** – Mstr: Aschendorff (1975). VI, 178 S. = Münsterische Beiträge zur Theologie XXXIX; kart. DM 45,– [Diss., Regensburg]

Burke, T. Patrick: Erste Schritte in der Religionsphilosophie (The reluctant vision, dt.) – Mchn: Kösel-Verl. (1975). 98 S.; kart. DM 18,50.

Lonergan, Bernard J. F., SJ: Philosophy of God, and theology. – Phil: Westminster Pr. 1974. XI, 74 p.; $ 4,50.

Combs, Eugene and Paul Bowlby: Tolerance and tradition. – Studies in religion IV, 1974/75, 315–334.

Farrelly, John, OSB: Man's transcendence and thomistic resources. – Thomist XXXVIII, 1974, 426–484.

Lotz, Johannes B., SJ: Vom Sein durch die Zeit zum Menschen. – Gr LVI, 1975, 45–87.

VII. Fundamentaltheologie

Ebeling, Gerhard: Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung. – Tü: Mohr (1975). XVI, 190 S.; kart. DM 15,80.

D'hert, Ignace, OP: **Wittgenstein**'s relevance for theology. – Bern: Lang; Ffm: Lang (1975). 237 p. = European university papers XXIII, 44; sfr 36,–.

Mancini, Italo: Teologia, ideologia, utopia. – Brescia: Queriniana (1974). 686 p. = Biblioteca di teologia contemporanea XVIII; Lire 8500.

Müller-Pozzi, Heinz: Psychologie des Glaubens. Versuch einer Verhältnisbestimmung von Theologie und Psychologie. – (Mchn:) Kaiser; (Mchn:) Grünewald Verl. (1975). 191 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt.: Praxis der Kirche XVIII; kart. DM 22,–.

Schooyans, Michel: Théologie et libération: quelle libération? – RTL VI, 1975, 165–193.

Berman, Harold J.: The interaction of law and religion. – Nashv, NY: Abingdon Pr. (1974). 174 p.; $ 4,95.

Graham, Aelred: Contemplative **Christianity**: An approach to the realities of religion. – Oxf: Mowbray 1975. 131 p.; £ 2,75.

Raschke, Carl: Meaning and saying in religion: beyond language games. – HThR LXVII, 1974, 79–116.

Aalst, A. J. van der: Aantekeningen bij de hellenisering van het christendom. – Nijmegen: Dekker & van de Vegt; den Haag: Boekencentrum 1974. 200 blz.; hfl 27,50.

Lohfink, Norbert, SJ: Zur Aussage des Alten Testaments über ‚**Offenbarung**'. – Offenbarung, geistige Realität des Menschen. Arbeitsdokumentation eines Symposiums zum Offenbarungsbegriff in Indien..., Wien 1974, 135–151; S. 153–170: Knauer, Peter, SJ: Das Verhältnis des Neuen Testaments zum Alten als historisches Paradigma für das Verhältnis der christlichen Botschaft zu anderen Religionen und Weltanschauungen; S. 171–187: Schoonenberg, Piet, SJ: Versuch einer christlich-theologischen Sicht des Hinduismus; S. 189–198: Rahner, Karl: Jesus Christus in den nicht-christlichen Religionen; S. 199–219: Kehl, Nikolaus, SJ: Die Relevanz des historischen Jesus für die

Begegnung des Christentums mit dem Hinduismus; S. 221–225: Camps, Arnulf, OFM: Some Indian theologians on revelation in Hinduism.

God, secularization, and history. Essays in memory of Ronald Gregor **Smith**. Ed. by Eugene Thomas Long. – Columbia: Univ. of South Carolina Pr. (1974). XII, 161 p.; p. 149–157: Long, Eugene Thomas: Bibliography of the works of Ronald Thomas Long; [cont. e.a.:] p. 9–25: Long, Eugene Thomas: God, secularization, and history; p. 26–43: Ogden, Schubert M.: Faith and secularity; p. 44–59: McKane, William: Tradition as a theological concept; p. 60–75: Wardlaw, Harry: Theology, art or science?; p. 76–91: Nicol, Iain: History and transcendence; p. 92–106: Templeton, Douglas: Kerygma: A definition; p. 107–124: Galloway, A.D.: A God I can talk to; p. 125–130: Gollwitzer, Helmut: Theses for understanding the biblical speech about God.

Maas, Wilhelm: Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechischer, philosophischer und christlicher Gotteslehre. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1974. 210 S. = Paderborner theologische Studien I; kart. DM 24,– [Diss., Paderborn]

Scheffczyk, Leo: Gott-loser Gottesglaube? Die Grenzen des Nichttheismus und ihre Überwindung. – Rgb: Habbel (1974). 243 S.

VIII. Dogmatik

Mildenberger, Friedrich: **Gotte**slehre. Eine dogmatische Untersuchung. – Tü: Mohr 1975. VI, 222 S.; Lw. DM 56,–.

Klappert, Bertold: Tendenzen der Gotteslehre in der Gegenwart. – EvTh XXXV, 1975, 189–208; S. 208–223: Moltmann, Jürgen: Gedanken zur „trinitarischen Geschichte Gottes"; S. 237–248: Lochman, Jan Milič: Zum praktischen Lebensbezug der Trinitätslehre.

Scheffczyk, Leo: Einführung in die **Schöpfung**slehre. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1975. VIII, 132 S. = Die Theologie.

Camilleri, Nazareno, SDB: Il mistero della creazione alla luce del mistero della Trinità. – Sales XXXVI, 1974, 173–209. 355–379.

Schwanz, Peter: Relation als Substanz: Die Struktur unter dem Gesichtspunkt des Aktes. Fortsetzung einer Auseinandersetzung mit zentraler Tillichscher Terminologie. – StTh XXIX, 1975, 81–112.

Frei, Hans W.: The identity of **Jesus Christ**. The hermeneutical bases of dogmatic theology. – Phil: Fortress Pr. 1975. XVIII, 173 p.; $ 8,95.

Hanson, Anthony Tyrell: Grace and truth. A study in the doctrine of the **incarnation**. – Lo: SPCK 1975. X, 134 p.; £ 2,50.

Lambrecht, J., SD: De oudste christologie: Verrijzenis of verhoging? – Bijdr XXXVI, 1975, 118–144; p. 142: Summary: The oldest christology: Resurrection or exaltation?

Villalmonte, Alejandro de: La teología del **pecado original** y al dogma de la **Inmaculada**. – Salm XXII, 1975, 25–58.

Fransen, Piet, SJ: Das neue Sein des Menschen in Christus. – Mysterium salutis. IV, 2: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde. Gottes Gnadenhandeln, Eins, Zü, Köln (1974), 921–984.

Gherardini, Brunero: Naturale e soprannaturale. Una precisazione. – Div XIX, 1975, 139–158.

L'ecclesiologia del Vaticano I al Vaticano II. – (Brescia:) Ed. La Scuola (1973). 239 p.; Lire 3000; [cont.:] p. 7–25: Thils, Gustave: L'ecclesiologia del Concilio Vaticano I. Preparazione, risultati, problemi; p. 27–86: Antón, Angel, SJ: Lo sviluppo della dottrina sulla chiesa nella teologia dal Vaticano I al Vaticano II; p. 87–98: Dejaifve, Georges: L'ecclesiologia del Concilio Vaticano II; p. 99–197: Vagaggini, Cipriano: Unità e pluralità nella Chiesa secondo il Concilio Vaticano II; p. 199–207: Betti, Umberto, OFM: Magistero espicopale e magistero pontificio nel Vaticano II; p. 209–224: De Vries, Guglielmo, SJ: Elementi di tradizione ecclesiologica orientale e l'ecclesiologia del Vaticano II; p. 225–237: Hamer, Jérôme: Il Vaticano II e i ministeri delle comunità protestanti.

Composta, Dario, SDB: Magistero ecclesiastico e diritto. Studio teologico-giuridico sulla potestà di magistero. – Div XVIII, 1974, 448–475; XIX, 1975, 35–60. 159–186.

Meeks, M. Douglas: Origins of the theology of **hope**. Foreword by Jürgen Moltmann. – Phil: Fortress Press (1974). XIV, 178 p.; $ 8,50.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Religious movements in contemporary **America**. Ed. by Irving I. Zaretsky and Mark P. Leone. – Princ: Princeton Univ. Pr. 1974. XXXVI, 837 p.; $ 25,–.

Lutherans and Catholics in dialogue. Ed. by Paul C. Empie and T. Austin Murphy. V: Papal primacy and the universal church. – Minneapolis, Minn.: Augsburg Publ. House 1974. 255 p.; $ 1,95.

Papsttum und Petrusdienst. [Hrsg.] von Heinrich Stirnimann/Lukas Vischer. Mit weiteren Beiträgen von Günther Gassmann [u.a.]. – Ffm: Lembeck; Ffm: Knecht (1975). 145 S. = Ökumenische Perspektiven VII; kart. DM 13,50; [enth.:] S. 7–11: Gassmann, Günther: Das Papstamt – eine ökumenische Perspektive? Eine Einführung; S. 13–34: Stirnimann, Heinrich: Papsttum und Petrusdienst – Kritische Erwägungen; S. 35–50: Vischer, Lukas: Petrus und der Bischof von Rom – ihre Dienste in der Kirche; S. 51–56: Papandreou, Damaskinos: Überlegungen zur Primatsfrage; S. 57–62: Stalder, Kurt: Konziliarität und Petrusfunktion in der Kirche; S. 63–71: Stoecklin, Alfred: Das Papsttum als historisches Problem; S. 73–90: Meyer, Harding: Das Papstamt in lutherischer Sicht; S. 91–140: (Lutherisch-katholischer Dialog in den USA:) Amt und universale Kirche. Unterschiedliche Einstellung zum päpstlichen Primat; S. 141–144: Erklärung der Altkatholischen Bischöfe zum 18. Juli 1970: Der Primat der Kirche; S. 144–145: Internationale Altkatholische Theologentagung: Thesen zur Frage des Primats.

Pawlikowski, John T.: The contemporary Jewish-Christian theological dialogue agenda. – JESt XI, 1974, 599–616.

Speaking of God today. Jews and Lutherans in conversation. Ed. Paul D. Opsahl and Marc H. Tanenbaum. – Phil: Fortress Pr. 1974. 190 p.; $ 6,95.

Baptist relations with other Christians. – Valley Forge, Pa: Judson Pr. 1974. 224 p.; $ 12,–.

O'Collins, Gerald, SJ: Faith and Order in **Ghana**. – ThSt XXXVI, 1975, 130–144.

Gassmann, Günther: Taufe, Eucharistie, Amt. Überblick über einen ökumenischen Studienprozeß. – OekRu XXIV, 1975, 179–206.

Congar, Yves: Une passion: l'unité. Réflexions et souvenirs 1929–1973. – (P:) Les Editions du Cerf 1974. 117 p.

Bronkhorst, A. J.: Tien jaar œcumenisme-decreet. – NThT XXIX, 1975, 119–174.

Krüger, Hanfried: Ökumenische Bewegung **1969–1972**. – Korntal bei Stu: Evang. Missionsverl. 1975. 193 S. = Beihefte zur Ökumenischen Rundschau XXVIII; kart. DM 18,50.

Abbott, Walter M., SJ: A che punto è oggi l'ecumenismo nella Chiesa cattolica? – CivCatt CXXVI, I, 1975, 9–21.

Moeller, Charles – Lukas Vischer: Sintesi di un'inchiesta mondiale sul bilancio dell'ecumenismo. – Oikoumenikon XV, 1975, 141–166.

Schlink, Edmund: Die „Hierarchie der Wahrheiten" und die Einigung der Kirchen. – KuD XXI, 1975, 1–12.

Recherches œcuméniques au sujet de la réforme du calendrier. – Istina XIX, 1975, 453–487.

X. Moraltheologie

Pesch, Otto Hermann: Die bleibende Bedeutung der thomasischen Tugendlehre. Eine theologiegeschichtliche Meditation. – FZPhTh XXI, 1974, 359–391.

Rintelen, Fritz-Joachim von: Die Frage nach Sinn und Wert bei Thomas von Aquin. – SalzbJPh XIX, 1974, 129–176.

Rossi, Giacomo, SJ: Bilancio e prospettive della teologia morale in **Italia**. – Rassegna di teologia XVI, 1975, 155–173.

Rotter, Hans: Grundlagen der Moral. Überlegungen zu einer moraltheologischen Hermeneutik. – Zü, Eins, Köln: Benziger 1975. 183 S.

Köhler, Hans: Ethik nach den Prinzipien evangelischer Theologie. – Mchn, Sa: Pustet 1975. 260 S.; brosch. DM 35,–.

Hamel, Edouard, SJ: La théologie morale entre l'Ecriture et la raison. – Gr LVI, 1975, 273–319.

Yoder, John H.: "What would you do if...?" An exercise in situation ethics. – The Journal of Religious Ethics II, 1974, 81–105.

Egenter, Richard: Erfahrung ist Leben. Über die Rolle der **Erfahrung** für das sittliche und religiöse Leben des Christen. – Mchn: Pfeiffer 1974. 240 S. = Pfeiffer Werkbücher CXXIV; kart. DM 24,–.

Antiseri, Dario: Epistemologia e **diritto naturale**. – MF LXXIV, 1974, 37–81.

Delhaye, Philippe: "Droit naturel" et théologie morale: perspectives actuelles. – RTL VI, 1975, 137–164.

De Guidi, Serio: Il peccato personale e il peccato del mondo. – Rivista di teologia morale VII, 1975, 49–79.

Cartlidge, David R.: 1 Corinthians 7 as a foundation for a Christian sex ethic. – JR LV, 1975, 220–234.

López Azpitarte, E., SJ: Fundamentos de la **ética sexual**. – EE L, 1975, 95–127.

Reuss, Josef Maria: Familienplanung und Empfängnisverhütung. Überlegungen im Anschluß an die Synodenvorlage „Christlich gelebte Ehe und Familie" sowie an die Enzyklika „Humanae vitae". – Mz: Grünewald-Verl. (1975). 64 S.; kart. DM 8,50.

Humber, James M.: The case against **abortion**. – Thomist XXXIX, 1975, 65–84.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Giamberardini, Gabriele, OFM: Il culto **Mariano** in **Egitto**. Vol. II: Sec. **VII–X**. – Jer: Franciscan Printing Pr. 1974. 432 p., 18 tav. = Pubblicazioni dello Studium Biblicum Franciscanum = Analecta VII; Lire 8000.

Smaragdus ‹Virdunensis›: Smaragdi Abbatis expositio in regulam S. Benedicti. Ed. Alfredus Spannagel, Pius Engelbert. – Siegburg: Schmitt 1974. LXXXIV, 394 p., 1 Ill., graph. Darst. = Corpus consuetudinum monasticarum VIII; Lw. DM 145,–.

Blasucci, Antonio: La spiritualità di San **Bonaventura**. – (Fir:) Città di Vita (1974). 110 p. = "I maestri di ieri e di oggi" II; Lire 2000.

Moereels, L., SJ: **Jordaens** en **Herp**. Een belangrijke ontdekking. – OGE XLVIII, 1974, 129–142; p. 225–252: Herp en Jordaens over de hoogste schouwing op aarde.

Klinkenberg, H. M.: Die **devotio moderna** unter dem Thema „antiqui-moderni" betrachtet. – Miscellanea mediaevalia IX: Antiqui und Moderni, B 1974, 394–419.

Alberigo, Giuseppe: Vie active et vie contemplative dans une expérience chrétienne du **XVI**e siècle. – Théologie. Le service théologique dans l'Eglise. Mélanges offerts à Yves Congar..., P 1974, 287–321.

Prunières, Louis, OFMCap: Tradition bonaventurienne et spiritualité capucine en **France** au **XVII**e siècle. – CollFr XLIV, 1974, 355–386.

Secondin, Bruno, OCarm: Santa **Maria Maddalena** de' **Pazzi**. Esperienza e dottrina. – R: Institutum Carmelitanum 1974. 524 p. = Vacare Deo V; Lire 8000.

Janssens de Varebeke, A.: Als de graankorrel. De spiritualiteit van Edward **Poppe** in historische, bijbelse en hedendaagse kontekst. Met en voorwoord van A(lbert) Dondeyne. – Averbode: Priester Poppecentrum (1974). 415 blz.; FB 285.

Wehr, Gerhard: Christusimpuls und Menschenbild. Rudolf **Steiners**

Beitrag zur Erweiterung des religiösen Bewußtseins. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1974. 191 S.; kart. DM 28,–.

Thomas **Merton**, monk: A monastic tribute. Ed. by Patrick Hart. – NY: Sheed and Ward 1974. X, 230 p.; $ 8,95.

Cordobés, José Manuel, OCD: Santidad y Concilio Vaticano II. Introducción histórico-doctrinal. – REspir XXXIV, 1975, 149–165; p. 166–188: Castellano Cervera, Jesús, OCD: Los grandes temas de la espiritualidad "tradicional" en la doctrina del Vaticano II; p. 189–202: Castro Sánchez, Secundino, OCD: Cristo y su repercusión en la vida espiritual según el Vaticano II; p. 203–216: Angel Asiaín, Miguel: El Espíritu Santo en la vida espiritual según el Vaticano II; p. 217–228: Guerra, Augusto, OCD: Espiritualidad e historia en el Vaticano II. Reflexiones en torno a la Gaudium et Spes; p. 229–246: Pablo Maroto, Daniel de: La espiritualidad en el Concilio Vaticano II. Bibliografía fundamental; p. 247–250: Manuel Diego, Jesús - Ezequiel García: Tesis doctorales con tema conciliar.

Spiritualität – Meditation – Gebet. Hrsg. von Johannes Gründel. – Mchn: Don Bosco Verlag 1974. 230 S., 1 Abb. im Text = Theologisches Kontaktstudium der Kathol.-Theol. Fakultät der Univ. München; kart. DM 24,90.

Dagens, Claude: L'**Esprit Saint** et la vie spirituelle dans la conjoncture actuelle. – NRTh, A. CVII = T. XCVII, 1975, 289–317.

Görres, Albert: Wege und Hindernisse der **Meditation**. – Internationale kath. Zeitschrift »Communio« IV, 1975, 193–205; S. 206–217: Balthasar, Hans Urs von: Vom immerwährenden Gebet; S. 218–227: Marion, Jean-Luc: Intimität durch Abstand: Grundgesetz christlichen Betens.

Bertrand, Dominique, SJ: Un corps pour l'Esprit. Essai sur l'expérience communautaire d'après les constitutions de la Compagnie de Jésus. – P: Desclée [&] de Brouwer 1974. 240 p. = Collection Christus XXXVIII; F 32,–.

Hernández, Benigno, SJ: La dinámica eclesial de los **Ejercicios**. – Manresa XLVI, 1974, 345–358; XLVII, 1975, 47–66.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Every need supplied. Mutual aid and christian community in the Free Churches, 1525–1675. – Phil: Temple Univ. Pr. 1974 XIV, 258 p.

Geissbühler, Hermann: Recht und Macht bei **Pascal**. Eine Untersuchung seiner politischen Gedanken. Mit einem Vorwort von Theophil Spoerri. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1974. 164 S. = Europäische Hochschulschriften II, 90; sfr 32,–.

Sorg, Richard: **Marxismus** und **Protestantismus** in Deutschland. Eine religionssoziologisch-sozialgeschichtliche Studie zur Marxismus-Rezeption in der evangelischen Kirche **1848–1948**. – (Köln:) Pahl-Rugenstein (1974). 237 S. = Kleine Bibliothek XLVIII; kart. DM 14,80.

Uhl, Bernd: Die Idee des **christlichen Sozialismus** in Deutschland: **1945–1947**. – Mz: v. Hase und Koehler 1975. 185 S. = Beiträge zu Wissenschaft und Politik XI; kart. DM 12,80. [Diss., Freiburg/B]

Coates, William R.: God in public. Political theology beyond **Niebuhr**. – GrR, Mich.: Eerdmans (1974). 215 p.; $ 7,95.

Mazowiecki, Tadeusz: Veränderungen und Probleme im **polnischen Katholizismus**. – Civitas XIII, 1974, 297–311.

McSweeney, Bill: The **priesthood** in sociological theory. – SocComp XXI, 1974, 5–23; p. 45–68: Kublik, Walenty: The acceptance of the catholic model of marriage and the family among Polish University students; p. 69–84: Frideres, James S. and Jay Ellis Goldstein: Jewish-Gentile intermarriage: Definitions and consequences; p. 85–100: Lalive d'Epinay et Jacques Zylberberg: Les religions au **Chili** entre l'aliénation et la prise de conscience.

Conrad, Wolfgang: **Ressentiment** in der Klassengesellschaft. Zur Diskussion um einen Aspekt religiösen Bewußtseins. – Gö: Schwartz 1974. 99 S.; kart. DM 24,– [Diss., Münster]

Kirche – Politik – Parteien. Hrsg. von Anton Rauscher. – Köln: Bachem (1974). 214 S. = Veröffentlichungen der katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach; kart. DM 19,80; [enth.:] S. 11–56: Morsey, Rudolf: Kirche und politische Parteien 1848–1948/49; S. 57–104: Schmidtchen, Gerhard: Religiöse Legitimation im politischen Verhalten. Wandlungen und Motive im Wahlverhalten der Katholiken; S. 105–130: Nell-Breuning, Oswald von: Die Unionsparteien vor der Wertfrage; S. 131–153: Buchheim, Hans: Kritische Anfragen an das Menschen- und Gesellschaftsbild der SPD; S. 155–182: Forster, Karl: Kirche und Politik. Zur Frage der Äquidistanz zwischen Kirche und Parteien; S. 183–212: Rauscher, Anton: Diskussionsbericht.

Schall, James V.: Political theory and political theology. – LThPh XXXI, 1975, 25–48.

Lewy, Guenter: Religion and revolution. – NY: Oxford Univ. Pr. 1974. XVII, 694 p.; $ 17,50.

Spieker, Manfred: Das Problem der Revolution im katholisch-marxistischen Dialog. – Civitas XIII, 1974, 42–63.

Wagner, Hans: Das Ende der **katholischen Presse**. Band I: Ein notwendiges Übel. Band II: Restauration des Gettos. Bd III: Das Ende wird ‚publik'. – Aschffbg: Pattloch-Verl. (1974). 117 S., 171 S., 102 S. = Der Christ in der Welt XIV, 5a–d; kart. DM 22,–.

Christentum und Militarismus. Hrsg. von Wolfgang Huber und Gerhard Liedke. – Stu: Klett; Mchn: Kösel-Verlag (1974). 222 S. = Studien zur Friedensforschung XIII; kart. DM 15,–.

Coste, René, SJ: Foi et société industrielle. – NRTh, A. CVII = T. XCVII, 1975, 385–414.

Schnellmann, Guido: Theologie und **Technik**. 40 Jahre Diskussion um die Technik. Zugleich ein Beitr. zu einer Theologie der Technik. – Köln, Bonn: Hanstein 1974. X, 360 S. = Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie XXI; kart. DM 58,–.

XIII. Kirchenrecht

Handbuch des **Staatskirchenrechts** der Bundesrepublik **Deutschland**. Hrsg. von Ernst Friesenhahn und Ulrich Scheuner, in Verb. mit Joseph Listl. Band I. – B: Duncker & Humblot (1974). XXI, 792 S.; Lw. DM 48,–; [enth.:] S. 5–86: Scheuner, Ulrich: Das System der Beziehungen von Staat und Kirchen im Grundgesetz. Zur Entwicklung des Staatskirchenrechts; S. 87–105: Maier, Hans: Die politischen und gesellschaftlichen Grundlagen des Staat-Kirche-Verhältnisses in der Bundesrepublik Deutschland; S. 107–141: Mikat, Paul: Die religionsrechtliche Ordnungsproblematik in der Bundesrepublik Deutschland; S. 143–187: Mikat, Paul: Das Verhältnis von Kirche und Staat nach der Lehre der katholischen Kirche; S. 189–212: Simon, Helmut: Das Verhältnis von Kirche und Staat nach der Lehre der evangelischen Kirche; S. 215–265: Hollerbach, Alexander: Die verfassungsrechtlichen Grundlagen des Staatskirchenrechts; S. 267–296: Hollerbach, Alexander: Die vertragsrechtlichen Grundlagen des Staatskirchenrechts; S. 299–325: Schlief, Eugen: Die Organisationsstruktur der katholischen Kirche; S. 327–340: Hammer, Walter: Die Organisationsstruktur der evangelischen Kirche; S. 341–357: Solte, Ernst-Lüder: Die Organisationsstruktur der übrigen als öffentliche Körperschaften organisierten Religionsgemeinschaften und ihre Stellung im Staatskirchenrecht; S. 363–406: Listl, Joseph: Glaubens-, Gewissens-, Bekenntnis- und Kirchenfreiheit; S. 409–444: Hesse, Konrad: Das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen und Religionsgemeinschaften; S. 445–544: Heckel, Martin: Die religionsrechtliche Parität; S. 545–585: Friesenhahn, Ernst: Die Kirchen und Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts; S. 587–605: Jurina, Josef: Die Religionsgemeinschaften mit privatrechtlichem Rechtsstatus; S. 609–614: Campenhausen, Axel Frhr. von: Die staatskirchenrechtliche Bedeutung der Kirchenmitgliedschaft; S. 615–634: Mörsdorf, Klaus: Die Kirchengliedschaft nach dem Recht der katholischen Kirche; S. 635–644: Campenhausen, Axel Frhr. von: Die Kirchenmitgliedschaft nach dem Recht der evangelischen Kirche; S. 645–656: ~ Staatskirchenrechtliche Probleme der Kirchenmitgliedschaft; S. 657–666: ~ Der Austritt aus den Kirchen und Religionsgemeinschaften; S. 669–725: Frank, Johann: Dienst- und Arbeitsrecht; S. 729–757: Weber, Hermann: Der Rechtsschutz der Kirchen und Religionsgemeinschaften durch die staatlichen Gerichte; S. 759–790: Rüfner, Wolfgang: Rechtsschutz gegen kirchliche Rechtshandlungen und Nachprüfung kirchlicher Entscheidungen durch staatliche Gerichte.

López de Prado, Joaquín: Actual valor jurídico del **Concordato español**. – EE XLIX, 1974, 425–481.

Lo Castro, Gaetano: Personalità morale e soggettività giuridica nel diritto canonico. ‹Contributo allo studio delle persone morali.› – Mil: Giuffrè 1974. 251 p. = Università di Catania. Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza LXXIII; Lire 4000.

Tedeschi, Mario: Preliminaria a uno studio dell'associazionismo spontaneo nella chiesa. – Mil: Giuffrè 1974. VIII, 90 p. = Università di Palermo. Pubblicazioni a cura della Facoltà di Giurisprudenza XXXV; Lire 1500.

Bersini, Francesco: De muliere excisa et de vagina occlusa in ordine ad validitatem matrimonii. – MonEccl XCIX, 1974, 232–254.

Doherty, Dennis J.: Divorce and remarriage. Resolving a catholic dilemma. – St. Meinrad, Ind.: Abbey Press 1974. 194 p.; $ 8,50.

Famagalli Carulli, Ombretta: Intelletto e volontà nel consenso matrimonale in diritto canonico. – Mil: Vita e Pensiero 1974. XXVII, 457 p. = Scienze giuridiche I; Lire 14 000.

Scheuermann, Audomar: Das Schema 1973 für das kommende kirchliche Strafrecht. – AkKR CXLIII, 1974, 3–63.

Green, Thomas J.: The American procedural norms. An assessment. – StudCan VIII, 1974, 317–347.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Praktisches theologisches Handbuch. Hrsg. von Gert Otto. – (Hbg:) Furche Verl. (1975). 657 S.; Lw. DM 78,–.

Aspetti della teologia del **sacerdozio** dopo il Concilio. – (R:) Città Nuova Editrice (1974). 325 p.; Lire 5000.

Zulehner, Paul Michael: Kirche und Priester zwischen dem Auftrag Jesu und den Erwartungen der Menschen. Ergebnisse der Umfrage des Inst. f. Kirchl. Sozialforschung Wien über „Religion und Kirche in Österreich" und „Priester in Österreich". Bearb. u. interpretiert. – Wien, Frb/B, Bas: Herder 1974. 271 S., graph. Darst. = Linzer Diözesansynode 1970–1972 II; kart. DM 24,–.

Steck, Wolfgang: Der Pfarrer zwischen Beruf und Wissenschaft. Plädoyer für eine Erneuerung der Pastoraltheologie. – Mchn: Kaiser 1974. 57 S. = Theologische Existenz heute CLXXXIII; geh. DM 7,20.

Mut zur **Seelsorge**. Die Grenzen der Fachleute und die Möglichkeiten der Gemeinde. Mit Beitr. von Rudolf Affemann [u. a.] Hrsg. von Friedhardt Gutsche. – Wupp: Theol. Verl. Brockhaus (1974). 85 S. = Glaube und Denken CMIII; kart. DM 8,80.

Müller, Burkhard: Kommunikation kirchlicher Organisationen. Funktionen der Werbung in der Kirche. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1975. 239 S.; kart. DM 48,– [Diss., Zürich]

Dienst der **Versöhnung**. Umkehr, Buße und Beichte. Beiträge zu ihrer Theologie und Praxis. Hrsg. von der Theolog. Fakultät Trier. – Tr: Paulinus-Verlag 1974. 172 S. = Trierer theologische Studien XXXI; kart. DM 19,80; [enth.:] S. 9–25: Haag, Ernst: Umkehr und Versöhnung im Zeugnis der Propheten; S. 27–44: Kertelge, Karl: Sündenvergebung an Stelle Gottes. Eine neutestamentlich-theologische Darlegung; S. 45–65: Steinruck, Josef: Buße und Beichte in ihrer geschichtlichen Entwicklung; S. 67–89: Schützeichel, Heribert: Die Beichte vor dem Priester in der Sicht Calvins; S. 91–109: Reinhardt, Klaus: Sinn und Gestalt der sakramentalen Buße. Zur gegen-

wärtigen Diskussion um Bußandacht und Beichte; S. 109–120: Fischer, Balthasar: Zum neuen römischen Ordo Paenitentiae vom 2. Dezember 1973; S. 121–136: Weber, Helmut: Überlegungen zum theologischen Schuldverständnis; S. 137–148: Thome, Alfons: Hinführung der Kinder und Jugendlichen zu Buße und Beichte im Gesamt der Gewissenbildung; S. 149–170: Feilzer, Heinz: Formen der Buße im Leben der Gemeinde.

Rück, Peter – Hansjörg Volk: Kirche für die Zukunft. – (Mz:) Grünewald-Verl. (1974). 211 S. = Projekte zur theologischen Erwachsenenbildung III; kart. DM 16,50.

Lachmann, Rainer: Der Religionsunterricht Christian Gotthilf **Salzmanns.** Ein Beitrag zur Religionspädagogik der Aufklärung. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1974. 243 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 20; sfr 42,– [Diss., Marburg. Überarb.]

Handbuch der Religionspädagogik. Bd III: Religionspädagogische Handlungsfelder in kirchlicher Verantwortung. Hrsg. von Erich Feifel [u.a.] – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn; (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1975). 482 S.; Lw. DM 49,–.

Schrödter, Hermann: Die Religion der Religionspädagogik. Untersuchung zu einem vielgebrauchten Begriff und seiner Rolle für die Praxis. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1975). 104 S. = Religionspädagogik. Theorie und Praxis XIX; sfr 17,80.

Gouders, Klaus: Katechesen für Schule und Erwachsenenbildung. Thema Psalmen. Mit Kontrasttexten aus der Gegenwartsliteratur. – Graz, Wien, Köln: Verl. Styria 1974. 174 S.; Pp. DM 23,50.

XV. Liturgiewissenschaft

(einschl. Kirchenmusik und kirchliche Kunst)

Riley, Hugh M.: Christian **initiation.** A comparative study in the interpretation of the baptismal liturgy in the mystagogical writings of **Cyril** of **Jerusalem, John Chrysostom, Theodore** of **Mopsuestia**, and **Ambrose** of **Milan.** – Wash: Consortium Pr. 1974. XXIII, 481 p. = Studies in Christian antiquity XVII; $ 21,–.

Mateos, Juan, SJ: Théologie du baptême dans le formulaire de **Sévère** d'**Antioche.** – Symposium Syriacum 1972 ..., R 1974, 135–161; p. 163–181: Gemayel, Boutros: Fraction, consignation, commixtion, dans la liturgie syro-maronite; p. 183–218: Brock, Sebastian: The epiklesis in the Antiochene baptismal Ordines; p. 413–438: Arayathinal, Thomas: The vicissitudes of the East Syrian liturgy in Malabar, India.

Drumbe, J.: Die Improprien in der lateinischen Liturgie. – ALW XV, 1973, 68–100.

Molin, Jean-Baptiste – Protais Mutembe: Le **rituel** du **mariage** en **France** du **XII**e au **XVI**e siècle. Préface par Pierre-Marie Gy. – P: Beauchesne (1974). 348 p. = Théologie historique XXVI.

Whitaker, E. C.: Martin **Bucer** and the Book of Common Prayer. – Great-Wakering: Mayhew-McCrimmon (1974). 183 p. = Alcuin Club collections LV; £ 4,50.

Teologia e liturgia. Rapporti interdisciplinari e metodologici. Atti della II Settimana di studio dell'associazione professori di liturgia Camaldoli 4–8 settembre 1973. – Bologna: Ed. Dehoniane 1974. 202 p. = Studi di liturgia II; Lire 2200.

Braga, Carlo, CM: Un problema fondamentale di pastorale liturgica. Adattamento e incarnazione nelle varie culture. – ELit LXXXIX, 1975, 5–39.

Fischer, Helmut: Thematischer Dialog-Gottesdienst. – (Hbg:) Furche-Verl. (1975). 119 S.; kart. DM 19,80.

Cuva, Armando, SDB: La creatività rituale nei libri liturgici ai vari livelli di competenza. – ELit LXXXIX, 1975, 54–99.

Béraudy, Roger, PSS: Le nouveau rituel du baptême des adultes. – MD CXXI, 1975, 122–142; p. 143–150: Ariès, Philippe: Les rituels de mariage; p. 151–158: Clerck, Paul de: La fréquence des messes. Réalités économiques et théologiques.

Nikolasch, Franz: Die Feier der **Buße.** Theologie und Liturgie. – (Frb/B:) Seelsorge Verl.; (Wü:) Echter Verl. (1974). 127 S. = Pastorale Handreichungen VIII; kart. DM 13,80.

Lengeling, Emil Joseph: Liturgia horarum III. Ergänzungen und Korrekturen zum zweiteiligen Aufsatz »Liturgia horarum« in LJ 1970 nach Erscheinen der Bände I–IV der Editio typica. – LJ XXIV, 1974, 176–193.

Neunheuser, Burkhard, OSB: Il mistero pasquale «culmen et fons», dell'anno liturgico. – RLit N. S. LXII, 1975, 151–174; p. 175–190: Carideo, Armando, CM: Pasquale di Cristo – pasqua della Chiesa. Struttura e teologia del lezionario del tempo pasquale; p. 191–206: Brovelli, Franco: Le orazione del tempo pasquale; p. 207–229: Francesconi, Gianni: Una lettura teologico-liturgica dei prefazi pasquali del Messale Romano.

Lau, Ephrem Else: Die Riten um Sterben und Tod in soziologischer Perspektive. – LJ XXIV, 1974, 1–12; S. 13–30: Hollerweger, Hans: Die erneuerte Begräbnisfeier.

Schmedding, Brigitta: Romanische Madonnen der Schweiz. Holzskulpturen des 12. und 13. Jhs. – Frb/S: Universitätsverlag 1974. XV, 178 S., davon S. 130–171 Tafeln mit 83 Abb. = Scrinium Friburgense. Veröffentlichungen des Mediävistischen Instituts der Universität Freiburg/Schweiz IV; sfr 56,–.

Der Hildesheimer Dom. Architektur, Ausstattung, Patrozinien. Von Victor H. Elbern ... hrsg. im Auftrag des Domkapitels. – Hild: Bernward Verl. 1974. 137 S., 4 farbige Tafeln, 2 Grundrisse, 46 Abb. auf 40 Taf. = Die Diözese Hildesheim in Vergangenheit und Gegenwart XLI/XLII.

La naissance et l'essor du gothique méridional au XIIIe siècle. – (Toul:) Privat (1974). 405 p., 10 tabl. = Cahiers de Fanjeaux IX.

Pabst, Hans Peter: Die Portale der Münchener Frauenkirche von Ignaz Günther. – BeitrABKG XXIX, 1975, 11–94; 27 Abb.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Peter Antes, 3 Hannover, Bismarckstr. 2; Prof. Dr. Remigius Bäumer, 7815 Kirchzarten, Mattenweg 2; Prof. Dr. Alfons Bolley, 43 Essen, Steeler Str. 110; Prof. Dr. Werner Detloff, 82 Rosenheim-Oberwöhr, Ringstr. 57; Prof. Dr. Heimo Dolch, 534 Bad Honnef, Messbeuel 6; Dr. Michael Elsässer, 78 Freiburg, Karlstr. 50; Prof. Dr. Ignacio Escribano-Alberca, 86 Bamberg, Feldkirchenstr. 21; Dr. Helmut Feld, 7403 Ammerbuch-Entringen, Uhlandstr. 7; Prof. Dr. Anton J. Gail, 5 Köln-Lindenthal 41, Gronewaldstr. 2; Prof. Dr. Alexandre Ganoczy, 8702 Gerbrunn, Oberer Mühlweg 28; Dr. Erwin Gatz, 516 Düren, Poliusstr. 3; Prof. Dr. Martin Greschat, 44 Münster, Teigelesch 15; Prof. Dr. Herbert Haag, 74 Tübingen, Lenzenberghalde 16; Dr. Oda Hagemeyer, Abtei vom Hl. Kreuz, Herstelle, 3472 Beverungen, Postfach 5127; Prof. Dr. André de Halleux OFM, B-3000 Leuven, Predikheren Straat 10; Prof. Dr. Richard Hauser, 69 Heidelberg, Merianstr. 2; Prof. Dr. Adel-Theodore Khoury, 4401 Altenberge, Am Hang 3; Dr. Hans Kramer OSC, Ruhr-Universität, 463 Bochum-Querenburg, Buscheystr.; Prof. Dr. Hugolinus Langkammer OFM, 20-039 Lublin (Polen), ul. Nowotki 7; Prof. Dr. Andreas Lindt, 44 Münster, Von-Bodelschwingh-Str. 22; Prof. Dr. Johann Maier, 5 Köln 30, Erlenweg 13; Prof. Dr. Paul Mikat, Minister a. D., 53 Bonn, Bundeshaus; Prof. Dr. Ludwig Ott, 8833 Eichstätt, Am Graben 17; Prof. Dr. Joseph Ratzinger, 8401 Regensburg-Pentling, Bergstr. 4; Prof. Dr. Anton Rauscher SJ, 89 Augsburg, Wilhelm-Hauff-Str. 28; Prof. Dr. Joseph Reuss, 87 Würzburg, Neidertstr. 68; Prälat Dr. Alfred Sabisch, 463 Bochum-Wiemelshausen, Vietingsweg 9; Dr. Hermann Schalück OFM, 476 Werl, Postfach 304; Prof. Dr. Norbert Schiffers, 84 Regensburg, Carl-Thiel-Str. 6; Dr. Walter Simonis, 8702 Estenfeld über Würzburg, Obere Ritterstr. 6; Prof. Dr. Wilhelm Thüsing, 44 Münster, Breite Gasse 27; Dr. Udo Tworuschka, 5023 Köln-Weiden, Ostlandstr. 49; Dr. Bernhard Uhde, 78 Freiburg, Universität, Belfortstr. 49; Dr. Hans Waldenfels SJ, 4 Wittlaer bei Düsseldorf-Kaiserswerth, Grenzweg 2; Prof. Dr. Rudolf Weigand, 87 Würzburg, Domerschulstr. 18; Prof. Dr. Klaus Wittstadt, 4401 Wolbeck, Moltkestr. 19; Dr. Josef Wohlmuth, 53 Bonn-Beuel 1, Rheinstr. 8–10; Prof. Dr. Erich Zenger, 44 Münster, Von-Stauffenberg-Str. 57.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5% USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1975 – 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.

Nikolaus von Kues
Weltmann und Gottsucher
Politiker und Kardinal
der letzte Scholastiker und
der erste Moderne

Die „Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft" zeigt die Aktualität seiner Persönlichkeit und die Spannweite seines einzigartigen Lebens, das philosophische Spekulation, seelsorgliche Praxis, mathematische und naturwissenschaftliche Forschung, theologische Meditation, landesfürstliche Regentschaft und kuriale Diplomatie mit gleicher Genialität bewältigen konnte.

Gerhard Schneider: Gott – das Nichtandere

„Der Gottesbegriff des ‚Nichtanderen' ist die eigene Entdeckung des Nikolaus von Kues. Schneider zeigt, wie diese Erkenntnis im Gesamtwerk angelegt ist, wie sie bei ihm als höchste Formel vom Menschen angedacht werden kann. Der Entwicklungsgang der cusanischen Belehrungen, über die Stufen des Wissens das Wißbare zu überschreiten (Docta ignorantia) und die Gegensätze des Je-Anderen Seienden und Nichtseienden in Gott dem Nichtanderen zusammenfallen zu sehen (Coincidentia oppositorum), wird getreu nachgezeichnet. Schneider arbeitet dabei das Werk des Cusanus mit einer Intensität und einem Überblick durch, die durchaus denen von Karl Jaspers und Maurice de Gandillac zu vergleichen sind" (Religion und Theologie). VIII und 181 Seiten, kart. 30,– DM, ISBN 3-402-03154-X.



Hermann Schnarr: Modi essendi

Interpretation zu den Schriften De docta ignorantia, De coniecturis und De venatione sapientiae von Nikolaus von Kues. Die Arbeit eröffnet an Hand eines speziellen Problems einen Zugang zur Philosophie des Nikolaus von Kues. Sie führt an die Angelpunkte seines Philosophierens heran, so an die Lehre vom Zusammenfall der Gegensätze und an das Verhältnis von Urbild und Abbild. Sie zeigt einerseits, wie sich in der Sicht des Cusanus die Dreieinheit in Gott in die Welt hinein ausfaltet, und andererseits, wie die Welt in ihrer dreieinheitlichen Struktur den Schöpfer widerspiegelt. XII und 172 Seiten, kart. 32,– DM, ISBN 3-402-03155-8.

Norbert Herold: Menschliche Perspektive und Wahrheit

Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues. Mit der Einsicht, daß sogar die absolute Wahrheit nur in endlichen Perspektiven erfaßt werden kann, ging dem Denken des Nikolaus von Kues auf eine grundlegend neue Weise zugleich die Rolle des erkennenden Subjektes auf. Diese Arbeit zeigt durch die Analyse zentraler Bilder und Metaphern Reflexionsmodelle und Denkfiguren auf, die als schon für neuzeitliche Subjektivitätsüberlegungen charakteristisch gelten können. X und 120 Seiten, kart. 28,– DM, ISBN 3-402-03156-6.

Bezug unserer Bücher
durch jede Buchhandlung.

Die wichtige Neuerscheinung für den Theologen:

Klaus-Ulrich Neulinger

Schweigt die Schule den Tod tot?

Untersuchungen - Fragestellungen - Analysen

Mit vielen farbigen Kinderzeichnungen über den Tod.
203 S. DM 22,—

Hier liegt eine Untersuchung vor, wie das Phänomen des Todes im Augenblick an den Schulen behandelt bzw. nicht behandelt wird. Erstmalig werden Kinderdarstellungen über den Tod veröffentlicht. Über diese Thematik existiert derzeit keine Veröffentlichung, die sich speziell mit der Situation an unseren Schulen befaßt.

Teil I: Allgemeine Betrachtungen. Einstellung zum Tod des Menschen heute. Tod in der Kinderliteratur.

Teil II: Empirische Untersuchung zur Einstellung der Grundschullehrer. Untersuchung darüber, wie sich Kinder den Tod vorstellen.

Teil III: Veröffentlichung von Kinderdarstellungen.

Dialog

A: Der Tod scheint mir ein Übel zu sein.
B: Für jene, die tot sind, oder für jene, die sterben müssen?
A: Für beide . . .
B: Bitte sag, sind es etwa die Geschichten vom dreiköpfigen Unterweltshund Kerberos, die dir Angst machen . . . Oder vielleicht auch die unerbittlichen Richter Minos und Rhadamanthys?
A: Hältst du mich für so verrückt, daß ich solche Sachen glaube?
(Marcus Tullius CICERO [106-43 v. Chr.], Gespräche in Tusculum)

Bestellen Sie bitte bei Ihrer Buchhandlung und fordern Sie das Gesamtverzeichnis an

MANZ Verlag, 8 München 80, Anzinger Straße 1

Hans Conzelmann
Andreas Lindemann

Arbeitsbuch zum Neuen Testament

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.
1975. XVI, 440 Seiten. Kart. DM 22.80

Das Arbeitsbuch zum Neuen Testament gibt in fünf jeweils für sich verständlichen Teilen eine Einführung in die in der neutestamentlichen Wissenschaft heute angewandten Methoden. Es enthält ferner eine Darstellung der Umwelt des Urchristentums (Zeitgeschichte) und gibt einen Überblick über die historischen und theologischen Probleme der einzelnen Schriften des Neuen Testaments. Am Schluß stehen eine Darstellung des Wirkens und der Lehre Jesu von Nazareth sowie eine Darstellung der Geschichte des Urchristentums.

Das Ziel bei der Abfassung des Buches war es, die Methoden und die Ergebnisse kritischer Exegese so darzustellen, daß der Weg, der zu diesen Ergebnissen führt, durchschaubar und nachvollziehbar wird. Dabei stehen neben der Entwicklung der von den Autoren vertretenen Positionen auch Hinweise auf Alternativen. Übungsbeispiele und zahlreiche Arbeitsvorschläge mit weiterführenden Literaturangaben laden den Leser zu selbständigem Weiterdenken ein.

UTB 52

Uni-Taschenbücher

GmbH

Stuttgart

Andreas Nissen

Gott und der Nächste im antiken Judentum

Untersuchungen
zum Doppelgebot der Liebe

1974. IX, 587 Seiten. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 15). Ln. DM 115.–

Nissen wurde am 9. Juli 1975 mit dem diesjährigen Leopold-Lucas-Preis für sein Buch ausgezeichnet, »von dem man sich wünschen möchte, daß es von jedem christlichen Theologen gelesen wird, damit die zahlreichen Vorurteile über das jüdische theologische Denken zur Zeit Jesu ein Ende finden«.

»Nissen hat mit dem Gewicht eines großen Opus den jüdischen Part zur Sprache gebracht für die Verhältnisbestimmung Judentum – Jesus – Neues Testament. Was sich hier über ›Universalität und Partikularität‹ im jüdischen Glauben oder über die Beziehung von Nächstenliebe und Gottesliebe findet, setzt der christlichen Gesprächsseite deutlicher die Maßstäbe ... Neben reichem Sachgehalt und guter Lesbarkeit (viele ausgedruckte Zitate) findet man die Auseinandersetzung mit der Fachwelt weithin nur zwischen den Zeilen.«

Johannes Thomas, Theologische Zeitschrift 2/1975

»Mit diesem Buche hat A. Nissen seinen Lesern eine vorzügliche Materialsammlung geboten, er hat darüber hinaus das Dialektische rabbinischen Denkens aufgewiesen, die negative, oberflächliche, vorurteilsbehaftete Sicht der Dinge bei Schürer, seinen Vorgängern sowie seinen Abschreibern demaskiert und schließlich versucht, das reiche Material sachkundig zu ordnen und zu verarbeiten. Texte werden vorgeführt und erklärt, so daß der Leser sich ein eigenes Urteil bilden kann. Bis auf den unwissenschaftlichen Begriff ›Spätjudentum‹, den auch A. Nissen noch gelegentlich verwendet, liegt hier eine wertvolle Studie vor, die von der seriösen Einarbeitung in schwierige Quellen zeugt, und damit hat sich auch eine neue Generation junger deutscher Forscher vorgestellt, die kritisch sich von den ›Spätjudentümlern‹ absetzt.«

E. L. Ehrlich, Freiburger Rundbrief XXVI/1974

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

V&R

Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

112 Peter von der Osten-Sacken
Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie

339 Seiten, brosch. DM 68,–, Leinen DM 74,–

Lange Zeit hat Römer 8 in der Theologie des Neuen Testaments ein Schattendasein geführt. Die vorliegende Untersuchung gehört zu den Beiträgen, die das wiedererwachte Interesse an diesem Kapitel paulinischer Theologie dokumentieren. Sie sucht den hier begegnenden pneumatologischen Aussagezusammenhang als Beispiel paulinischer Soteriologie zu entfalten. Die in Theologie und Kirche zu beobachtende Besinnung auf die Bedeutung der Pneumatologie scheint eine günstige Voraussetzung zu sein, um Römer 8 über die Einzeldisziplin hinaus ins Gespräch zu bringen.

In der Betonung der Rechtfertigungstheologie kommt der Zusammenhang dieser Untersuchung mit der bisherigen Paulusforschung zum Ausdruck, während vor allem in der Herausarbeitung der Bedeutung des Verhältnisses von Geist und Gesetz die Differenz zum vorherrschenden Verständnis dieser Theologie zutage tritt.

113 Kurt Niederwimmer
Askese und Mysterium

Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens

Etwa 256 Seiten, Leinen etwa DM 50,–

Inhalt:

1. Die eschatologische Moralkritik Jesu
2. Traditionen aus dem palästinensischen Judenchristentum
3. Traditionen aus dem Bereich des judenchristlichen Missionschristentums. Paulus und die nachpaulinische Tradition
4. Die Gemeinden im Prozeß der Katholisierung

114 Jörn Halbe
Das Privilegrecht Jahwes Ex. 34, 10–26

Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit

571 Seiten, Leinen DM 98,–

Diese Untersuchung gilt einem Gegenstand, der innerhalb der aktuellen Diskussion um „Bund", „Recht", „Kult", „Deuteronomismus" eine Bedeutung gewonnen hat, wie sie ihm seit Wellhausens Tagen kaum mehr zugekommen ist.

In kritischer Distanz zu vorgängigen Formerwartungen und überkommenen Urteilen analysiert der Verfasser zunächst den Text selbst in seiner unverkürzten Gestalt. Dieser erscheint als Komposition, die bereits in ihrem ältesten Bestand privilegrechtlich konzipiert ist. Weitere Analysen erweisen den Text als vordeuteronomische, ursprünglich gottesdienstlich beheimatete Überlieferung, die einerseits als solche vom Jahwisten rezipiert worden ist, andererseits aber in ihrem Einflußbereich selbst traditionsbildend wirkte (Bundesbuch, Ri 2, 1–5, sowie Jos 9).

Daraus ergibt sich: Ex 34, 10–26 vertritt ein vor-staatliches Gemeinschaftskonzept, das seinen Einfluß durch die Reichsgründung verlor, aber zum Ende des 8. Jh.s, als die staatliche Organisation problematisch und schließlich zerschlagen wurde, zur rettenden Alternative, ja zur Mutter der deuteronomischen Theologie wurde.

115 Odil Hannes Steck
Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift

Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1, 1 – 2, 4 a

270 Seiten, Leinen DM 56,–, broschiert DM 50,–

Das Ergebnis der Untersuchung, die sich vor allem im Gespräch mit den repräsentativen Analysen von W. H. Schmidt und C. Westermann befindet, ist eine allseitige Destruktion der herrschenden Auffassung, daß der berühmte Schöpfungsbericht der Priesterschrift am Anfang der Bibel kein ursprüngliches, in all seinen Aussagen von Anfang an planvoll gestaltetes Ganzes ist, sondern daß er im Zuge seiner schriftlichen oder mündlichen Überlieferungsgeschichte gewachsen und verändert worden sei.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen und Zürich

Gemeinsame evangelisch-katholische Kirchengeschichte

Raymund Kottje / Bernd Moeller (Hrsg.)

Ökumenische Kirchengeschichte

Band I: Alte Kirchen und Ostkirchen
1970. 309 Seiten. Linson. 24,– DM

Band II: Mittelalter und Reformation
1973. 484 Seiten. Linson. 42,– DM

Band III: Neuzeit
1974. 400 + 16 Seiten mit beigelegter Zeittafel.
Linson. 46,– DM

Zur wachsenden interkonfessionellen Zusammenarbeit gehört unweigerlich die gemeinsame Aufarbeitung der Vergangenheit. Die „Ökumenische Kirchengeschichte" ist ein Gemeinschaftswerk von 21 Historikern der großen christlichen Konfessionen. Sie stößt in der Geschichtsschreibung in Neuland vor. Das Werk soll zeigen, inwieweit Historiker der verschiedenen Konfessionen heute zu einer gemeinsamen Schau der Kirchengeschichte fähig sind.

Die einzelnen Zeitabschnitte sind von je einem evangelischen und einem katholischen Gelehrten gemeinsam dargestellt. Meinungsverschiedenheiten und Gegensätze werden nicht ausgeklammert, verharmlost oder verschleiert, sondern ausdrücklich kenntlich gemacht. Auf die Lesbarkeit der Darstellung wurde besonderes Augenmerk gerichtet. Die Verfasser sind vor allem bemüht die großen Linien aufzuweisen und sinnvolle Akzente zu setzen. Zeittafeln, Literaturhinweise und Register helfen zu vielseitigem Gebrauch.

Daß ausgerechnet die Kirchengeschichte, die jahrhundertelang ein wahres Schlachtfeld der konfessionellen Entzweiung und Verdächtigung war, zum Ort der Versöhnung wird, verleiht der „ökumenischen Kirchengeschichte" besonderen Wert.

Rheinische Post

Diese Kirchengeschichte wird vielen geschichtlich Interessierten ein Wegweiser sein in den ökumenischen Auseinandersetzungen unserer Zeit. Dabei werden die beigegebenen Register, die Zeittafeln und Literaturhinweise eine große Hilfe sein.

Anzeiger für die katholische Geistlichkeit

In Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag, München

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ

Diakonie und Restauration

Kritik des sozialen Protestantismus in der BRD,
von Nr. Johannes Degen, Reihe: Kritische Texte,
218 Seiten, kartoniert, DM 17,80
ISBN 3-472-58018-6

Das caritative Monopol der Großkirchen in der BRD ist nicht mehr unbestritten. Zwar haben gerade auch die kirchlichen Wohlfahrtsverbände weithin anerkannte Leistungen bei der Behebung der sozialen Folgelasten des Zweiten Weltkrieges erbracht, doch erfährt ihre Funktion im wohlfahrtstaatlich regulierten Kapitalismus jetzt eine grundlegende Problematisierung.
Dem trägt die vorliegende Studie für den evangelischen Bereich Geltung, indem sie die Vorgeschichte des Diakonischen Werkes untersucht. Dabei wird einerseits die begrenzte sozialtheoretische Leistungsfähigkeit der Diakonie sowie ihre zumindest aus dem Rückblick eindeutige politische Enttscheidung sichtbar.
Zudem analysiert die Diakonie ihre Arbeitsfelder allzu oberflächlich. Dieses findet nicht zuletzt dann seinen Ausdruck, daß die theologische Begründung der Hilfe zur bloßen Legitimierung einer unzureichenden Sozialpraxis wird.
Andererseits ordnet der Verfasser die Diakonie in die allgemeine Nachkriegsgeschichte ein und analysiert ideologiekritisch das in ihrer Selbstdarstellung deutlich werdende Gesellschaftsbild.

Entkonfessionalisierung des Religionsunterrichts

Eine Untersuchung über die inhaltlichen Gestaltungsanforderungen der Verfassung.
Von Dirk Ehlers. Reihe Arbeitsmittel für Studium und Unterricht.
127 Seiten, DM 19,80, ISBN 3-472-55038-4

Ausgangspunkt der Arbeit sind die Auswirkungen der herrschenden Auslegung von Art. 7 Abs. 3 Satz 2 GG auf die Wirklichkeit des Religionsunterrichts. Nach der herrschenden Lehre verlangt die sogenannte Vorschrift die konfessionelle Ausgestaltung des Religionsunterrichts. Die Folgen sind zunehmende Abmeldungen der Schüler von diesem Lehrfach. Dies ist Anlaß genug, die inhaltlichen Anforderungen der Verfassung an den Religionsunterrichts neu zu überdenken.
Ziel der Arbeit, die sich durchgehend um eine weitgehende Einbeziehung des sozialen Umfeldes bemüht, ist es, durch Sinnermittlung und Konkretisierung der gesetzlichen Vorschriften den verbindlichen Rahmen für den pädagogischen Freiheitsraum abzustecken und der Schule damit bei ihrer Suche nach einer erziehungswissenschaftlichen wie rechtlich gleichermaßen akzeptablen Form des Religionsunterrichts zu helfen.

Luchterhand

545 Neuwied · Postfach 1780

Benziger

Theologie. Eine Auswahl 2/75

H. Rotter

Grundlagen der Moral

Überlegungen zu einer moraltheologischen Hermeneutik

184 Seiten, brosch. 29,80 DM

Was heute eine breite Öffentlichkeit hinsichtlich der Moraltheologie interessiert, sind Probleme wie Abtreibung, Berechtigung von Gewalt, Euthanasie usw. Eine verbreitete Auffassung spricht jedoch der Theologie oder gar dem kirchlichen Lehramt die Kompetenz ab, zu solchen Fragen verbindlich Stellung zu nehmen. In dieser Situation bleibt den Moraltheologen nichts anderes übrig, als ihre Aufmerksamkeit mehr als bisher den Voraussetzungen und Grundlagen ihres Fachs zuzuwenden.

J. Wohlmuth
H. G. Koch

Leitfaden Theologie

Eine Einführung in Arbeitstechniken, Methoden und Probleme der Theologie

Reihe: Arbeits- und Studienbücher Theologie.
Ca. 120 Seiten, brosch. ca. 16,80 DM

Dieses längst fällige Arbeitsbuch vermittelt dem Theologiestudenten eine Einführung in das wissenschaftliche Arbeiten und macht ihn mit den einzelnen theologischen Disziplinen und deren besonderen Arbeitsmethoden vertraut.

J. Möller

Die Chance des Menschen: Gott genannt

Was Vernunft und Erfahrung heute von Gott sagen können

Ca. 300 Seiten, brosch. ca. 34,80 DM

Hier wird gezeigt, wie die Gottesfrage in der Philosophiegeschichte von Platon bis Marx und Satre beantwortet wurde und wie diese Problematik in Auseinandersetzung mit den verschiedenen Wissenschaften (Naturwissenschaft, Soziologie, Psychologie, Theologie) von der Vernunft her heute angegangen werden kann.

K. Rahner

Schriften zur Theologie, Band 12

Theologie aus Erfahrung des Geistes

Ca. 480 Seiten, geb. ca. 39,– DM

Rahners Beiträge haben ihre Wurzel in einer geistlich spirituellen Verarbeitung von Fragen, die die Menschen unserer Zeit beschäftigen. Die Rahnersche Theologie kann deshalb auch als Theologie aus Erfahrung des Geistes bezeichnet werden. Dies kommt in den Aufsätzen dieses Bandes deutlich zum Ausdruck. Sie kreisen um die Themen: Glaube und Geist. Geisterfahrene Theologie im Beispiel der Geschichte. Hören auf die Schrift. Fragen nach Gott. Erfahrung Jesu Christi. Der Mensch im Geist. Amt und Geist. Zeichen der Zeit für die Kirche.

C. Schütz

Verborgenheit Gottes

Martin Bubers Werk – Eine Gesamtdarstellung

Ca. 450 Seiten, brosch. ca. 39,– DM

Diese umfassende Darstellung und kritische Würdigung der Gedankenwelt Martin Bubers weist nach, daß das Thema der Verborgenheit Gottes im ganzen Werk Martin Bubers eine zentrale Rolle spielt. „. . . die umfassendste, verläßlichste und eindringlichste Darstellung der Buberschen Gedankenwelt, die wir besitzen." (Prof. Dr. E. Biser)

Benziger

Benziger Verlag Köln

NEU im CHR. KAISER VERLAG München

Religion

Ein Jahrhundert theologischer, philosophischer, soziologischer und psychologischer Interpretationsansätze. Herausgegeben und eingeleitet von Christoph Elsas. (Theologische Bücherei, Band 56) 368 Seiten. Snolin DM 32,–

Dieser Band enthält Aussagen aus den letzten hundert Jahren über Wesen und Bedeutung der Religion aus Theologie, Philosophie, Soziologie und Psychologie, Passagen und Kapitel aus deutschen, englischen und französischen Werken.
Das Neuartige und die Bedeutung dieses Readers liegen darin, daß Religion unter verschiedenen Aspekten interpretiert wird. Ihre thematische Zuordnung unter die drei Gesichtspunkte: *Religion – ein Wert?, Religion als Prozeß* und *Religion als Existenz* wird zum Schlüssel des Verständnisses für die einzelnen Texte. Diese bestimmen die Positionen, die bei einem interdisziplinären Religionsgespräch zu hören wären. Für ein solches Gespräch ist dieser Band Anregung und Diskussionsgrundlage zugleich.
Eine ausführliche Einleitung und eine chronologische Bibliographie verdeutlichen den problemgeschichtlichen Standort der Texte, diese stammen aus Werken und Arbeiten von Henri Desroche, James G. Frazer, Erich Fromm, Karl Heim, Wilhelm Herrmann, H. Hubert, William James, M. Mauss, Sigmund Mowinckel, Paul Natorp, Rudolph Otto, Paul Radin, Erwin Reisner, Albrecht Ritschl, Hans Schär, Heinrich Scholz, Nathan Söderblom und Alfred N. Whitehead.

Rolf Rendtorff

Gesammelte Studien zum Alten Testament

(Theologische Bücherei, Band 57) 312 Seiten. Snolin DM 29,–

Mit den zwanzig Aufsätzen dieses Sammelbandes aus den Jahren 1954–1973, von denen drei bisher unveröffentlicht sind, wird der Beitrag des Heidelberger Alttestamentlers zu verschiedenen wissenschaftlichen Diskussionen geschlossen vorgelegt. Zudem kommt der Sammlung ein gewisser dokumentarischer Charakter zu, weil sie recht unterschiedliche Phasen der wissenschaftlichen Diskussion widerspiegelt.
Ein Nachruf auf Gerhard von Rad und zwei Vorträge über dessen wissenschaftliche Lebensarbeit zeigen, wie stark Rendtorff seine eigene Arbeit von der seines Lehrers bestimmt sieht.

Wolfhart Pannenberg

Glaube und Wirklichkeit

Kleine Beiträge zum christlichen Denken. 176 Seiten. Kartoniert DM 19,50

Erstmals werden in diesem Band allgemeinverständliche Aufsätze des bekannten Münchener Theologen gesammelt vorgelegt. Unter dem zentralen Gedanken der Offenbarung als Geschichte weist der Autor Wege die augenscheinlich getrennten Bereiche „Glaube – Wirklichkeit" wieder zu verbinden. Sprechen die ersten Aufsätze mehr den individuellen Bereich an, so weitet Pannenberg in den letzten Beiträgen das Problem auf den geschichtlich-politischen Raum aus und gewinnt konkrete Gesichtspunkte für eine christliche politische Ethik.
Ein wichtiger Band sowohl für den nach Antworten für sein eigenes Leben Suchenden als auch für jenen, der nach größeren Zusammenhängen und Maßstäben für politisches Handeln fragt.

Rudolf Bohren

Daß Gott schön werde

Praktische Theologie als theologische Ästhetik. 240 Seiten. Kartoniert DM 27,–

Bohren entwirft eine Pastoraltheologie als theologische Ästhetik. Der Prozeß ihrer Hervorbringung soll untersucht, sowie kritisch die Frage nach dem, was sie hervorbringt, gestellt und auf mögliche Antworten hingewiesen werden, die freilich den Charakter der Vorläufigkeit keineswegs verlieren soll. Nachrichten der Evang.-Luth. Kirche in Bayern

Die theologische Ästhetik, die Mitte dieses Buches, ist in ihrem Ansatz pneumatologisch und so weit wie möglich gefaßt: Sie ist die „Theorie vom Schön-Werden Gottes in der Welt" und damit – wie selbstverständlich – nicht aus der Ethik abgeleitet und nicht auf die Beschäftigung mit der Kunst eingeengt, sondern im weitesten Sinn die Kunst des Erkennens. Praktische Theologie als solche theologische Ästhetik will dann Gottes Schön-Werden im Horizont von Schöpfung und Natur, Geschichte, Kultur, Kunst und Kirche wahr-nehmen und charismatisch wahr-machen. Evangelische Kommentare

Das Buch kann als eine Fibel gelesen werden für Anfänger, die wir alle sind, wenn es darum geht, Gottes Schönheit wahrzunehmen. Südwestfunk

Martin Dibelius

Geschichte der urchristlichen Literatur

Neudruck der Erstausgabe von 1926 unter Berücksichtigung der Änderungen der englischen Übersetzung von 1936. Herausgegeben von Ferdinand Hahn. (Theologische Bücherei, Band 58) Etwa 180 Seiten. Snolin etwa DM 24,–

Diese berühmt gewordene Schrift stellt für die Forschung zur Entstehungsgeschichte des Neuen Testaments eine Wende dar. Anders als die traditionellen „Einleitungen", die fast ausschließlich bei der literarischen Gestalt und bei literarkritischen Fragestellungen ansetzten, bezog Dibelius das mündliche Überlieferungsgut bis etwa 60 n. Chr. und dessen Einfluß auf die spätere literarische Gestalt des Neuen Testaments in sein Konzept ein.
Da bis auf den heutigen Tag das traditionelle Konzept der „Einleitungen" noch immer nicht völlig überwunden ist, kommt der Wiederveröffentlichung dieser Darstellung große Bedeutung zu.

Georg F. Vicedom

Actio Dei

Mission und Reich Gottes. Mit einem Geleitwort von Hermann Dietzfelbinger und einem Nachwort von Hans Heinrich Harms. 152 Seiten. Kartoniert DM 18,–

Wer Missionstheologie lernen will, bekommt hier sozusagen als Fallstudie die aktuelle Lage vorgestellt, die tiefgreifende Grundlagenkrise der Mission mit ihren theologischen Differenzen und Gruppenkonfrontationen. Sorgfältig werden im geschichtlichen Teil diese einzelnen Richtungen in ihrer Entwicklung bis zur Gegenwart einsichtig gemacht. Demgegenüber dient der zweite Teil der Besinnung über das „Reich Gottes" zur Begründung einer neuen Missionspraxis.
Der Verfasser kannte sich in den historischen Zusammenhängen wie in den Strömungen der Gegenwart aus wie wenige sonst. Alles ist aus souveränem Überblick geschrieben.

Münsterische Beiträge zur Theologie

Maria-Barbara von Stritzky:
Zum Problem der Erkenntnis bei Gregor von Nyssa

Der ins Positive gewendete Begriff der Unendlichkeit Gottes und die stets fortschreitende Gotteserkenntnis bilden den Angelpunkt der Lehre Gregors. Maria-Barbara von Stritzky diskutiert dieses zentrale Problem der Theologie des Kirchenvaters und zeigt unter motivgeschichtlichen Aspekten die Schwierigkeiten auf, die sich bei der Auseinandersetzung zwischen antiker Tradition und christlicher Theologie ergaben.
VII und 119 Seiten, kart. 24,– DM,
ISBN 3-402-03571-5.

Aschendorffsche
Verlagsbuchhandlung
44 Münster, Soester Straße 13

Bezug unserer Bücher
durch jede Buchhandlung.



Klaus Schmöle:
Läuterung nach dem Tode und pneumatische Auferstehung bei Klemens von Alexandrien

Klaus Schmöle zeigt anhand der Schriften des Klemens von Alexandrien, daß die platonische Unsterblichkeitsidee und die biblische Auferstehungslehre eines philosophischen Zwischengliedes bedurften, um vereinbar zu erscheinen. Die Vorstellung von der Läuterung der Seele erschien für diese Rolle des Zwischengliedes besonders geeignet.
VIII und 152 Seiten, kart. 38,– DM,
ISBN 3-402-03573-1.

Gisela Linde:
Das Problem der Gottesvorstellungen im Werk von Albert Camus

Das Werk Camus' ist Ausdruck eines unablässigen Kreisens um die Gottesfrage. Dieses Ringen um Gott läßt sich nicht einfach als die typische Haltung des modernen Ungläubigen ansprechen, sondern es enthält für Camus Bezeichnendes: nämlich zugleich eine eigentümliche Distanz und Nähe zu christlichen Vorstellungen. Camus' Werk kann dazu beitragen, heutiges Fragen nach Gott besser zu verstehen. VI und 178 Seiten, kart. 45,– DM, ISBN 3-402-03574-X.

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 — 1975 — 71. Jahrgang

Joseph Ratzinger: Christ sein — plausibel gemacht . . . . . Spalte 353

J. F. Mitros: Religions (A. Raffelt)
S. Schwertner: Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (H. Immenkötter)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 365
P. Weimar: Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte (L. Ruppert)
Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum. I Genesis. Hrsg. von J. W. Wevers
VIII/1 Esdrae liber I. Hrsg. von R. Hanhart
J. W. Wevers: Text History of the Greek Genesis
R. Hanhart: Text und Textgeschichte des 1. Esrabuches (I. Soisalon-Soininen)
R. Mahoney: Two Disciples at the Tomb (Th. Lorenzen)
B. Fjärstedt: Synoptic Tradition in 1 Corinthians (J. Roloff)
D. Zeller: Juden und Heiden in der Mission des Paulus (O. Michel)
U. Wilckens: Rechtfertigung als Freiheit (J. Ernst)
K. Kertelge: Rechtfertigung bei Paulus (W. Thüsing)
O. Merk: Handeln aus Glauben (W. Thüsing)
M. Barth / C. K. Barret / C. Butler u. a.: Foi et salut selon S. Paul (W. Thüsing)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . Sp. 380
Bekenntnisse der Kirche. Hrsg. von H. Steubing (V. Pfnür)
R. H. C. van Eijk: La résurrection des morts chez les Pères apostoliques (A. Stuiber)
A. Warkotsch: Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter (P. Stockmeier)
D. Michaélidès: Sacramentum chez Tertullien (A. Kolping)
Corpus Consuetudinum Monasticarum, Tomus VIII: Smaragdi abbatis expositio in regulam S. Benedecti. Hrsg. von A. Spannagel und P. Engelbert (K. Ganzer)
Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien. Hrsg. vom Königsteiner Institut für Kirchen- und Geistesgeschichte der Sudetenländer (J. Köhler)
H. D. Rauh: Das Bild des Antichrist im Mittelalter (H. Zimmermann)
Gerhoch of Reichersberg. Letter to Pope Hadrian about the Novelties of the Day. Hrsg. von N. M. Häring S.A.C. (E. Meuthen)
Materiały do historii theologii średniowiecznej w Polsce (dt.: Dokumente zur Geschichte der Mittelalterlichen Theologie in Polen).
Heft 1: Mateusza z Krakowa opuscula theologica dotyczace spowiedzi i kommunii (Matthäus von Krakau, Opuscula theologica die hl. Beichte und Kommunion betreffend) Hrsg. von Wladyslaw Seńko und Adam L. Szafrański.
Heft 2: Jan z Kwidzyna (Johannes Marienwerder): Prolog do „Expolitio Symboli Apostolorum". Hrsg. von Marian Borzyszkowski (9–61). Jakuba z Paradyża (Jakob von Jüterbog): Tractatus de contractibus. Hrsg. von Damian A. Kuś (63–122). Jana ze Trzciany (Johannes Arundinensis): De natura ac dignitate hominis. Hrsg. von Jan Czerkawski (123–317) (E. Valasek)
W. Brandmüller: Das Konzil von Pavia-Siena 1423–1424 Bd II: Quellen (R. Bäumer)
W. Becker: Reformation und Revolution (F. Seibt)
Concilii Tridentini Actorum pars tertia volumen secundum. Hrsg. von Th. Freudenberger (J. Steinruck)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Ökumenische Theologie . . . . . Sp. 399
E. Ch. Hirsch: Das Ende aller Gottesbeweise? (N. Schiffers)
Th. Reik: Dogma und Zwangsidee (Ph. Kaiser)
G. Muschalek: Tat Gottes und Selbstverwirklichung des Menschen (H. Waldenfels)
J. Schumacher: Der „Denzinger" (Y. Congar)
Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes. Hrsg. von C. Heitmann und H. Mühlen (H.-J. Mund)
R. Schlüter: Karl Barths Tauflehre (W. Kreck)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 407
A. W. Ziegler: Das Verhältnis von Kirche und Staat in Amerika (O. Heggelbacher)
Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Hrsg. von J. Krautscheidt und H. Marré, Bd 8 (R. Hauser)

Moraltheologie, Sozialwissenschaften Sp. 409
W. Korff: Norm und Sittlichkeit (J. Rief)
A. K. Ruf: Konfliktfeld Autorität (V. Eid)
R.-D. Pfahl: Haftung ohne Verschulden als sittliche Pflicht (G. Ermecke)
O. Šik: Der dritte Weg (A. Rauscher)
Kirche und moderne Demokratie. Hrsg. v. Th. Strohm und D. Wendland (A. Rauscher)

Liturgiewissenschaft, Pastoraltheologie Sp. 414
L. Ligier: La confirmation (A. Ganoczy)
Corpus Ambrosiano-Liturgicum, hrsg. von O. Heiming. III: Das ambrosianische Sakramentar D 3–3 aus dem mailändischen Metropolitankapitel (E.-J. Lengeling)
W. Trillhaas: Einführung in die Predigtlehre (R. Laumann / R. Zerfaß)
K. Gouders: Katechesen für Schule und Erwachsenenbildung (H. Groß)
Perspektiven der Pastoralpsychologie. Hrsg. von R. Riess (St. Andreae)

Religionswissenschaften, Philosophie Sp. 420
P. Antes / B. Uhde: Aufbruch zur Ruhe (A.-Th. Khoury)
F. Decret: Mani et la tradition manichéenne (C. Mayer)
M. Spanneut: Permanence du Stoicisme (W. Beierwaltes)
Wort und Wirklichkeit. Beiträge zur Allgemeinen Semantik. Hrsg. von G. Schwarz. Beiträge II zur Allgemeinsemantik. Hrsg. von G. Schwarz (A. Grabner-Haider)

Spiritualität . . . . . Sp. 423
H. J. Seller: Im Banne des Kreuzes (E. Iserloh)
K. Tilmann: Übungsbuch zur Meditation (O. Hagemeyer)
M. Oraison: Meditationen über den Sinn des Lebens (O. Hagemeyer)

Personennachrichten . . . . . Sp. 424
Theologische Bibliographie . . . . Sp. 425

Christ sein — plausibel gemacht

Von Joseph Ratzinger, Regensburg

Hans Küngs neues Erfolgsbuch[1] ist mittlerweile so bekannt, daß es einer Vorstellung nicht mehr bedarf. Auch seine Qualitäten, ohne die es diesen Erfolg nicht erreicht hätte, sind in einer Reihe von Rezensionen einem breiten Publikum vor Augen gestellt worden. Eine leidenschaftlich-lebendige Sprache, der weite inhaltliche Bogen einer neu versuchten „Summa" (14), die Aufarbeitung eines großen Materials in einen immer verständlich und durchsichtig bleibenden Text hinein, die Offenheit für alles Moderne bei gleichzeitiger Absage an politischen Extremismus, die positive Grundstimmung des Ganzen, die wohlverteilte Dosierung von Toleranz nach allen Seiten und von schneidigen Hieben auf die „Amtskirche" – das alles sind Eigenschaften, die dem Buch Freunde gewinnen müssen. Ich möchte noch etwas hinzufügen, was mir in

[1] **Küng**, Hans: **Christ sein.** – München, Zürich: R. Piper & Co. (1974). 600 S.

lischen Kirche in Deutschland. Ein Bericht. In: Österr. Archiv f. Kirchenrecht 26, 1975, 3–24

U.-B. MÜS
12. JAN. 1976

den Rezensionen bisher nicht begegnet ist, obwohl es mir in mancher Hinsicht das Wichtigste scheint: das Gefühl der Bestätigung, das der Leser am Ende des Buches empfinden wird. Ihm wird nichts zugemutet, was die Plausibilität seiner Lebens- und Denkgewohnheiten stören würde. Er erfährt, daß er ohne Eingriff in die Plausibilität Christ sein kann, ja, sogar der richtige Christ ist im Gegensatz zu denen, die ihm das Christsein sauer machen wollten. „Kein Christsein auf Kosten des Menschseins" lautet das Résumé, in das Küngs Summa ausläuft (594). Nein, es kostet nichts, das Christsein – der Autor würde diese Folgerung gewiß zurückweisen. Aber ist sie nicht doch grundlegender Teil der Überredung zum Christsein, die seinem Buch zugrundeliegt? Sehen wir zu.

Wie immer man zu Küng stehen mag, es gibt prachtvolle Passagen in seinem Buch. Gleich die Einleitung „Die Herausforderung der modernen Humanismen" (17–47) beeindruckt durch Belesenheit, durch Offenheit, durch vielschichtiges Denken. Die Kritik des Marxismus überzeugt, weil sie nicht dogmatisch auftritt, das Positive würdigt und das Negative nicht von außen, sondern aus den inneren Widersprüchen des Marxismus herleitet. Wenn man freilich die Anwendungen im letzten Teil (bes. 554–562) hinzunimmt, bleibt doch das Gefühl der Halbherzigkeit; eines Versuchs, mit Verbeugungen nach links und rechts allem Modernen wohlgesonnen zu bleiben, auch wenn es sich nicht vereinigen läßt. Der vorgeführte Trapezakt mag imponierend sein, besonders klärend scheint er mir im Endergebnis nicht. Typisch für die eingenommene Haltung ist der Satz: „Eine ‚Theologie der Revolution' ... wird man deshalb besser nicht propagieren" (561). Warum „besser" nicht? Ist sie nun wahr oder falsch? Kann man mit „besser nicht" ja und nein verbinden, versöhnen?

Aber kehren wir zurück. Das Kapitel, das Küng den „Gottesbeweisen" gewidmet hat, scheint mir das Beste seines Buches. Zwar stört mich, daß „natürliche Theologie" und praeambula fidei auf ihren schlechtestmöglichen Sinn hin, d. h. als Un-Sinn ausgelegt und so dann abgelehnt werden (76): einen solch billigen Tribut verlangt die ökumenische Gesinnung sicher nicht. In der Sache ist das, was Küng hier treibt, gerade recht verstandene „natürliche Theologie". So mag der überflüssige Seitenhieb auf sich beruhen; die Weise, wie hier die Dimension der Transzendenz ins Blickfeld menschlichen Denkens und Lebens gerückt wird, ist ebenso besonnen wie zwingend. Auch das Kapitel über die Weltreligionen (81–108) scheint mir in seiner Grundorientierung angemessen, ein Fortschritt gegenüber den schematischen Positionen, die sich unter dem optimistischen Apriori der Konzilszeit ausgebreitet hatten. Natürlich bleibt, wie bei vielen ähnlichen Versuchen, die Frage, ob man auf wenigen Seiten Sinnvolles und Angemessenes zum Inhalt der großen Religionen und zu seinem Verhältnis gegenüber dem christlichen Inhalt sagen kann. So erscheint mir beispielsweise der Satz doch kaum angemessen: „Dann erscheint der hinduistische Brahmanismus als ‚reformierter' vedischer Polytheismus, der Buddhismus als reformierter Brahmanismus, der Islam als reformierter arabischer Animismus" (84). Zweifellos sind alle großen Religionen Reformgestalten vorausgegangener religiöser Bildungen, aber das Verhältnis zwischen dem vorausgesetzten Substrat und dem neu Entstandenen ist gerade in den drei genannten Fällen so unterschiedlich, daß der Satz in dieser Verkürzung nun doch keinen rechten Sinn mehr ergibt. Für unzulänglich halte ich, was S. 104 über die Mission gesagt wird; ihr Sinn reicht nun eben doch tiefer als „Katalysator und Kristallisationspunkt" der Werte der anderen Religionen zu sein.

Den Kern des Buches bildet seine ausführliche Darstellung der Gestalt Jesu. Die Kehre des theologischen Denkens, die schon dem Holländischen Katechismus zugrundelag, ist hier nun mit aller Entschiedenheit vollzogen: Alles, was seit Schweitzer, Barth und Bultmann gegen den „historischen Jesus" als theologische Instanz gesagt worden war, ist radikal entschwunden. In einer Kehrtwende, die Harnack begeistern müßte, ist die ganze Theologie wieder auf ihn gebaut, wo nicht geradezu auf ihn reduziert (wie hernach Ekklesiologie und Ethik zeigen). Die wenigen Seiten, auf denen Küng diesen Rückweg ins 19. Jahrhundert rechtfertigt, reichen sicher nicht aus, um auch nur von ferne dem Problem gerecht zu werden – niemand anders sollte das genauer wissen, als ein Mann, der im Zeichen Barths seinen theologischen Weg angetreten hat. Die Begründung Küngs für seine Entscheidung ist verblüffend einfach; er sagt, eine Antwort auf die Frage nach dem historischen Jesus sei möglich, „wenn man nicht ... vor lauter Bäumen den Wald und vor lauter Differenzen den Konsens nicht mehr sieht!" (152). Nun bin auch ich der Meinung, daß uns in Wirklichkeit die Gestalt Jesu aus dem Neuen Testament mit einer viel größeren Klarheit und Eindeutigkeit entgegentritt, als man angesichts der Urteile der Bultmann-Schule annehmen möchte. Aber damit ist doch nicht über die Frage entschieden, wie sich historische Gewißheit und Glaubensgewißheit zueinander verhalten, ob historische Gewißheit zum Maß der Glaubensgewißheit werden kann oder nicht: Darum aber ging es im Disput zwischen dem jungen Barth und dem Altmeister Harnack. Nun versichert uns gewiß auch Küng, die historisch-kritische Jesus-Forschung könne nicht Glauben, Glaubensgewißheit schaffen (153). Aber die Methode seines Buches läuft anders, denn der Verfasser setzt nun eben doch mit der Sicherheit des Wissenden dem „Christus der Frömmigkeit", dem „Christus des Dogmas", dem „Christus der Schwärmer", dem „Christus der Literaten" (119–136) den „wirklichen Christus" (137ff.) entgegen, als welchen er ganz selbstverständlich den „historischen Jesus", d. h. den durch historische Rekonstruktion gewonnenen Jesus ansieht. Man kann nicht sagen, daß er dabei mit dem Christus der Frömmigkeit oder dem Christus des Dogmas besonders zimperlich umgeht. Von der hohen Plattform der akademischen Wissenschaft des 20. Jahrhunderts aus stellt er z. B. fest: „Der Jesus der Geschichte ist nicht identisch, so sahen wir, mit dem Christusbild der traditionellen Dogmatik. Und auch nicht mit der am Johannesevangelium orientierten spekulativen Christusidee des deutschen Idealismus" (150).

In dieser hier nur angedeuteten Methodenfrage sehe ich das zentrale Problem des Buches. Wer verantwortet den Anspruch des Glaubens? Der Historiker? Küng antwortet: Nein. Wer dann? Darauf gibt es keine Antwort. Die Kirche steht nicht zur Debatte, aber auch nicht die Bibel. „... Sehr viel wichtiger als die Frage, ob und wie die Bibel selber inspiriertes Wort ist, ist ... die Frage, ob und wie sich der Mensch selbst von ihrem Wort inspirieren läßt" (458). So weit man versuchen kann, aus den einzelnen Äußerungen Küngs eine Theorie des Glaubens zu rekonstruieren, ergibt sich der Eindruck, daß der Glaube aus einer Verbindung des Grundvertrauens mit der historischen und praktischen Evidenz resultiert. Das ist eine höchst fragile Form von Vergewisserung, die sich große Zumutungen an Praxis und Denken des Menschen gewiß nicht leisten kann – die Bindung an die Plausibilität ist vom Grundansatz her Gesetz dieses Weges.

Das Jesusbild, das Küng zeichnet, ist sympathisch, mit dem Elan eines Mannes geschrieben, der „Christsein für eine besonders gute Sache hält" (14), und in seiner Zeichnung der Gestalt Jesu sichtbar zu machen versucht, warum er dies tut. Was in Herbert Brauns Jesusbuch (1969) manchen überrascht haben mochte, bewährt sich hier von einer ganz anderen Anlage her wieder – daß selbst bei der erheblichen Reduktion des Jesus-Stoffes, wie sie die Quellenkritik der letzten Jahrzehnte durchgeführt hat, ein erstaunlich breites Material übrig bleibt, das noch immer etwas von der Physiognomie einer außergewöhnlichen Gestalt erkennen läßt. Und doch erscheint ihre Mitte eigentümlich leer, ohne wirkliche Tiefe. Der Kern von Küngs Jesus-Bild liegt in der Diagnose: provokatorisch nach allen Seiten – gegen „Establishment" (Mose), gegen gewaltsame revolutionäre Welteroberung (Mohammed), gegen mönchische Emigration (Buddha), gegen aristokratische Ethik und moralischen Kompromiß (Kungfutse, Pharisäer) (169–204). Schon die Verschränkung zeitgenössischer frühjüdischer Bewegungen und der großen Religionstypen, die hier vorgenommen wird, um Jesus religions- und geistesgeschichtlich zu orten, muß höchst zweifelhaft erscheinen. Vor allem aber bleibt der positive Gehalt der Provokation reichlich blaß. Die von Jesus nach Ansicht Küngs gelehrte „wahre Radikalität", „die sich in ihrer Nüchternheit und ihrem Realismus von ideologischen Radikalismen gründlich unterscheidet", die Mitte, aus der die Provokationen kommen, sei „die Radikalität der Liebe" (252). Das ist wahr. Aber damit sie das Prädikat „nüchtern" verdient, muß ihr Realismus über das Provozieren hinaus deutlichere Züge annehmen. Sonst besteht die Gefahr einer bloß verbalen Übertrumpfung durch eine im letzten gehaltlose Leerformel. „Jesus selber jedenfalls, kein Jurist, ließ es mit unbedingten Appellen bewenden, die in der jeweiligen Situation zu realisieren waren ... und so braucht es auch

keine Ausnahmen, Entschuldigungen, Privilegien und Dispensen vom Gesetz!" (238). Wie ernst bleibt nun eigentlich die Rede von der Unbedingtheit des Gotteswillens?

Kommen wir zur Kernfrage, zur Frage nach dem Verhältnis von Jesus und Gott, oder, klassisch formuliert: von Gottsein und Menschsein in Jesus Christus. Küng müht sich ernsthaft, den radikal theo-logischen Charakter von Wort und Gestalt Jesu herauszustellen: In der Begegnung mit ihm stehe letztlich die Gottesfrage, nichts anderes auf dem Spiel (284). Er müht sich auch, die Einheit des biblischen Gottesglaubens in Altem und Neuem Testament und dabei zugleich die endgültige Bindung dieses Glaubens an die Gestalt Jesu herauszustellen (285–308). Um die Einzigkeit Jesu zu wahren, liegt ihm auch daran, den Kern des Christusbekenntnisses der altkirchlichen Konzilien festzuhalten (439). Aber zugleich hegt er eine unüberwindliche Abneigung gegen Metaphysik oder das, was er dafür hält (man vergleiche z. B. S. 434ff.). Damit hängt zusammen, daß ihm endgültige Erkenntnis, die Gewißheit unwiderruflich aufleuchtender Wahrheit, nicht nur als bare Unmöglichkeit, sondern als etwas zutiefst Verwerfliches gilt, weil sich dieser Gedanke für ihn ein für allemal mit der Vorstellung kirchlicher Autorität und einer von ihr verbürgten Verbindlichkeit verschlungen hat; sie aber ist gerade das, was zu bekämpfen er ausgezogen ist. Wo aber die Seinsfrage ebenso verboten ist wie die Vorstellung einer in der Gemeinschaft des Glaubens eröffneten endgültigen Gewißheit, ist der Zugang zum altkirchlichen Bekenntnis im voraus versperrt. Denn die Frage nach dem Mensch-sein und Gott-sein Jesu ist Frage nach dem Sein; sie ist von der trinitarischen Frage nicht abtrennbar. Wer aber dürfte sich erdreisten, derlei von Gott zu behaupten, wenn es die gemeinschaftliche Vollmacht des Glaubens nicht gibt, die über die Evidenz des einzelnen Denkens hinausreicht? In diesem Augenblick wird Trinitätslehre zur blanken Anmaßung; wenn eine über das eigene Vermögen hinaus bürgende Instanz nicht besteht, kann diese Lehre nicht weiter vertreten werden – insofern gibt es einen engen Zusammenhang zwischen Trinitätsglauben und Ekklesiologie, zwischen Bekenntnis zu Gott und Glauben mit der Kirche: geschichtlich und sachlich. Das Mühen Küngs, das zentrale Bekenntnis der Kirche mit einem nüchtern in den Quellen fundierten Jesus-Bild zu verbinden und die Einheit beider im Kontext unseres Daseinsverständnisses durchsichtig zu machen, ist unbedingt anzuerkennen; darin steht sein Buch hoch über vielem, was inzwischen in der Literatur zweiter Ordnung, sozusagen als theologisches Unterholz heranwuchert und vielfach die Luft verpestet, in der wir atmen sollen. Aber man kann darob nicht übersehen, daß ihm die Synthese nicht gelungen ist und das so sein Buch im Zentrum sicher das nicht sagt, was die Kirche glaubt.

Das Bekenntnis, daß Jesus wahrhaft Gott und Mensch i s t, verdünnt sich in die nur scheinbar kraftvolle Aussage: „Daß in der Geschichte Jesu Christi wahrhaft Gott und Mensch im Spiel sind, daran muß auch heute unverrückbar im Glauben festgehalten werden" (439). Das „wahrer Gott" wird folglich so übersetzt: „... Alle oft in mythologische oder halbmythologische Formen der Zeit gekleideten Aussagen über Gottessohnschaft, Vorausexistenz, Schöpfungsmittlerschaft und Menschwerdung wollen letztlich nicht mehr und nicht weniger als das Eine: die Einzigartigkeit, Unableitbarkeit und Unüberbietbarkeit des in und mit Jesus laut gewordenen Anrufs, Angebots, Anspruchs begründen, der letztlich nicht menschlichen, sondern göttlichen Ursprungs ist und deshalb, absolut verläßlich, die Menschen unbedingt angeht" (440). Konsequent ist hier die Einzigartigkeit des Seins in die Einzigartigkeit des Anrufs hinein vermindert, aus „Sein" wird „im Spiel sein" – dazwischen liegt ein Abgrund. Dem entspricht Küngs neuer christologischer Würdetitel, der bei ihm die Stelle übernimmt, die im Glauben des Neuen Testaments und der Kirche das Wort „Sohn" innehat – „der Sachwalter" (281ff. u. o., z. B. 303, 307, bes. 439). Hier ist ein menschliches Urwort im Gefolge einer Konstruktion ersetzt durch einen faden, halbjuristischen Terminus, der weder dem Herzen noch dem Verstand etwas zu sagen hat und obendrein, auf Gott angewandt, nun wirklich „mythologisch" ist.

Sehr viel unbekümmerter als im Fall der Christologie geht Küng in der darin unerläßlich vorausgesetzten Trinitätslehre zu Werke (463–468). Was beide Abschnitte verbindet, ist eine souveräne Verachtung genauerer dogmengeschichtlicher Untersuchungen, zu deren Ergebnissen Küng sowohl im Gesamtduktus seiner Aussagen wie in einer Reihe beiläufig hingestreuter Einzelbemerkungen in Widerspruch steht – in Sachen Trinitätslehre mit einem Ton der Ironie, der bei der Christologie fehlt. Was Küng beispielsweise S. 465 über die Ikonographie der Dreifaltigkeit sagt, zeigt ein gründliches Mißverständnis der ostkirchlichen Ikonen, die das heilsgeschichtliche Ereignis der Drei-Männer-Erscheinung vor Abraham, aber nicht die Dreifaltigkeit als drei Männer darstellen; was 466 über das Filioque steht, ist ebenso ungenau wie die Aussagen über östliche und westliche Trinitätslehre, wie auch die als selbstverständlich hingeworfene Behauptung der Abfolge von binitarischen und trinitarischen Formeln (459) der heutigen Forschungslage längst nicht mehr standhalten kann. Aber auf all dies soll hier nicht näher eingegangen werden; ich verweise auf eine von A. Grillmeier für „Theologie und Philosophie" vorbereitete Rezension des Küng-Buches. Was für Küng als eigene Aussage der Trinitätslehre über die christologische Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Jesus hinaus bleibt, ist eine Reflexion auf den Geist, die sich solchermaßen zusammenfaßt: „Der Geist ist die Gegenwart Gottes und des erhöhten Christus für die Glaubensgemeinschaft und den einzelnen Glaubenden. In diesem Sinn ist Gott selbst durch Jesus Christus offenbar im Geist" (468). Ich gestehe, daß dies für mich nach allem Vorausgehenden und Nachfolgenden leere Formeln sind, Verbeugung vor der Tradition ohne erkennbaren Realitätsgehalt. Aber kann man anderes erwarten, wenn vorher dem trinitarischen Gottesglauben mit der ironischen Frage begegnet wurde: „Oder sollte etwa das Triadische (oder Binitarische?) an sich das unterscheidend Christliche (‚Zentralgeheimnis', ‚Grunddogma' des Christentums) sein?" (464). Hätte Küng seine Theologie etwas mehr im Konnex kirchlichen Lebens entworfen, so hätte ihm zu Bewußtsein kommen müssen, daß der eigentliche Verankerungsort der Trinitätslehre die Taufe ist und daß in ihr in der Tat die christliche Entscheidung sich theo-zentrisch, trinitarisch definiert, daß aber dabei zugleich trinitarischer Glaube Eintreten in die Taufe Jesu und so in seine im Kreuz zu ihrer letzten Tiefe kommende Gotteserfahrung ist. Wäre Küng all dies vor Augen gestanden, dann hätte er eine so billige Frage sich gewiß nicht stellen können.

Ich greife aus dem großen Bereich der Christologie, sehr vieles andere überspringend, noch das Auferstehungskapitel heraus; einmal, weil es sich hier um das zentrale Bekenntnis des neutestamentlichen Jesusglaubens handelt, zum anderen, weil es wieder sehr deutlich die Grundentscheidungen des Buches und jene Halbherzigkeit des „besser nicht" spiegelt, die mir für seinen Geist charakteristisch scheint. Die Struktur der Aussage ist derjenigen sehr ähnlich, die wir eben beim Komplex Chalkedon fanden. Auch hier möchte Küng an jenem Kern festhalten, ohne den man sinnvoll das Wort „Auferstehung" nicht mehr gebrauchen darf; aber auch hier scheut er sich, mit Meinungen in Konflikt zu kommen, die den Anspruch der Modernität erheben dürfen – sein Mut nach „links" ist entschieden weniger entwickelt als der nach „rechts". Was er 353ff. zum leeren Grab sagt, sind Ausflüchte, denen handgreiflich die historische Glaubwürdigkeit fehlt: Mir hat noch immer niemand gesagt, und auch auf diesen Seiten wird es nicht geklärt, wie Auferstehungsverkündigung in einer Stadt möglich gewesen wäre, in der die Interessierten, von dieser Botschaft ins Unrecht Gesetzten, nur den Weg zum Grab hätten zu weisen brauchen. Zu einer Position, die ausdrücklich Auferstehung und Erscheinungen abweist, den Auferstehungsglauben allein aus jüdischer Märtyrertheologie ableitet und damit nun wirklich der Vokabel „Auferstehung" in der Sache spottet, schreibt Küng: „Diese Erklärung der Entstehung des Auferweckungsglaubens darf nicht leichtfertig abgelehnt werden" (360). Der sonst so für Gradlinigkeit kämpfende Verfasser weiß im Anschluß daran mit erstaunlicher Sophistik dem Leser klarzumachen, warum es auch so gesehen werden kann (360f.). Der tiefste Grund für die völlige Konturlosigkeit dieser Theologie nach „links" hin wird S. 365 sichtbar: Er liegt ganz einfach in Küngs „Modernität", d. h. in dem dogmatischen Charakter, den die Plausibilität des modernen Bewußtseins für ihn gewonnen hat. Er nimmt hier den Kerngedanken des Wunderkapitels (216–229) nochmals auf, welcher besagt, daß wir „alle supranaturalistischen, Naturgesetze aufhebenden Eingriffe ablehnen" müssen (365). Nun, die Formulierung ist schon so gewählt, daß man nur so urteilen kann; wer wird im Ernst in der Alternative „supranaturalistische Eingriffe" und „Na-

turgesetze" die Position der ersteren einnehmen wollen? Aber schieben wir die Begriffskulisse weg, dann wird Wesentlicheres sichtbar: Es geht doch um die Frage, ob Gott überhaupt selbst, als Subjekt, in der Welt handeln kann oder nicht. Es geht darum, ob der Zusammenhang der Wirklichkeit so geschlossen ist, daß er nur verlaufen kann, wie er muß, oder ob er dem Geist, dem Schöpfer, offensteht. Es geht darum, ob die materielle Welt dem Wirken Gottes entzogen und Gott in die „Bedeutsamkeit" verbannt ist oder nicht. Die Plausibilität, die im übrigen mit einem ganz unkritischen Begriff von Naturgesetz arbeitet, hat für Auferstehung als konkretes Ereignis keinen Raum. Darum lautet, trotz unbestreitbar guter Absichten, die tatsächliche Aussage Küngs über die Auferstehung Jesu so erschreckend dürftig: „Er ist im Tod und aus dem Tod in jene unfaßbare und umfassende letzte Wirklichkeit hineingestorben, von ihr aufgenommen worden, die wir mit dem Namen Gott bezeichnen" (348).

Während Küng im Bereich von Christologie und Gotteslehre nach dem Gesagten um eine Synthese mit dem kirchlichen Bekenntnis ringt, hat er in seinem Kirchenbegriff eindeutige Verhältnisse geschaffen und sich mit leidenschaftlicher Entschiedenheit vom katholischen Kirchenbegriff getrennt. Er definiert: „Kirche ist ... die Gemeinschaft derer, die sich auf die Sache Jesu Christi eingelassen haben und sie als Hoffnung für alle Menschen bezeugen" (468). „Wenn die Kirche der Sache Jesu Christi dienen will, kann sie nie ... Amtskirche sein" (473). Man wird sich in diesem Zusammenhang daran erinnern, daß Küng sich in seinem großen Sammelband „Fehlbar"[2] gegenüber den Angriffen, zu denen „Unfehlbar?" geführt hatte, seine Katholizität durch Walter von Loewenich attestieren ließ, der dazu feststellte, Küngs Theologie sei zwar nicht katholisch in dem Sinn, wie er „noch vor zwanzig Jahren" in Geltung war, aber sie könne sehr wohl katholisch sein im Sinn eines von „lehrgesetzlicher Verengung" befreiten „Katholizismus der Zukunft" (177). Was den ersten Teil des Urteils anlangt, hatte Loewenich als Historiker gesprochen; was den zweiten Teil betrifft, als evangelischer Theologe, der sich den Katholizismus der Zukunft als eine mehr oder weniger hochkirchliche Spielart des Protestantismus wünscht. Wenn man dieses Urteil von Loewenich auf den Entwicklungsstand von „Christ sein" bringen will, wird man feststellen müssen, daß der „Katholizismus der Zukunft" nun noch gestaltloser geworden ist; in seinem Verständnis von Kirche und in seiner Verfassungsform nähert er sich eher freikirchlichen Konzepten als denjenigen der klassischen Reformationskirchen. Daran ändern auch die freundlichen Worte nichts, die Küng für einen „Pastoralprimat" des Papstes findet (484–493).

Eingeschmolzen in den ekklesiologischen Abschnitt des Buches sind größere Teile des Textes, der seinerzeit als Memorandum der Ökumenischen Universitätsinstitute über „Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter"[3] einiges Aufsehen erregte, sowie das vor einigen Jahren von einer größeren Zahl von Theologen mitunterzeichnete Dokument „Wider die Resignation" (517–519). Ich kann nicht verschweigen, daß mich dieser Text in hohem Maße abstößt, obwohl ich weiß, daß sich hinter ihn Freunde und Kollegen gestellt haben, die ich schätze und verehre. Für mich ist es eine ungeheuere Anmaßung, zu sagen, Hoffnung bestehe „weil die Zukunft der Kirche schon begonnen hat" (519). Wodurch hat sie begonnen? Durch die Tüchtigkeit derer, die neue Gruppierungen geschaffen haben? Wie lächerlich und töricht müßte eine solche Behauptung auch dann wirken, wenn sie in einem weniger traurigen Verhältnis zur Wirklichkeit stünde, als dies der Fall ist! Und: Wer oder was ist denn eigentlich die Kirche? Ist sie ein Wirtschaftsunternehmen, das sich seine Zukunft schafft, indem es neue Technologien baut; eine Partei oder eine Gesellschaft, die sich neue Verfassungsmodelle erschließt, oder ist sie die Gemeinschaft des Glaubens, die entweder von Christus her lebt oder gar nichts ist? Und wie kläglich ist doch das zweite Argument, Hoffnung bestehe, „weil die Kirche die Entwicklung der Welt nicht aufhalten kann und weil auch die Geschichte der Kirche weitergeht" (519). Ist die weitergehende Entwicklung so großartig, daß sie aus sich selbst und als solche, eben durch ihr Weitergehen, Instanz der Hoffnung sein kann? Liegt nun eigentlich die Hoffnung der Kirche darin, daß sie die Welt nicht aufhalten kann oder liegt die Hoffnung der Welt darin, daß die Kirche sie hält? Für mich zeigt dieser Abschnitt auf eine erstaunliche Weise, wie schnell das Augenmaß verlorengeht, wo der Durchsetzungswille das Bestimmende wird.

Noch ein paar Bemerkungen zu dem das Ethos behandelnden letzten Teil des Buches. Ich halte ihn für den schwächsten des Ganzen. Wenn die einleitende Hinführung zum Thema durch ihre Besonnenheit und Vielschichtigkeit beeindruckt, der christologische Teil durch sein Mühen um die Synthese moderner historischer Einsicht mit dem überlieferten Glauben, der ekklesiologische Abschnitt immerhin durch seine Leidenschaft und seine Radikalität, so fühlt man sich hier allzusehr in lauwarmes Wasser getaucht. Ich versuche die Zwiespältigkeit, die nach meinem Dafürhalten das Ganze prägt, an zwei zentralen Punkten sichtbar zu machen. Küng zeigt zunächst durchaus stringent, daß ein unbedingter Anspruch sich nur vom Unbedingten her begründen läßt – daß eine Fundierung des Ethos letztlich nur theo-logisch möglich ist (524ff.). Aber dann zieht sich in der folgenden Argumentation (zuletzt natürlich doch als logische Folge seines Offenbarungsbegriffs, des Grundansatzes seiner Methode) dies Unbedingte soweit zurück, daß es nichts mehr begründen kann, und so wird die unbedingte Geltung dann tatsächlich definiert mit den Worten: „Relative Geltung bedeutet also nichts anderes als situationsgerechte Geltung" (528). Küng sucht dann – das ist der zweite Punkt, auf den ich verweisen möchte – der immer wieder ins Ungreifbare abgetriebenen ethischen Aussage dadurch konkreten Halt zu geben, daß er die Norm personalisiert, sie in der Gestalt Jesu konkret dem Menschen vorgestellt sieht. Auf diese Weise soll, wiederum durchaus einsichtig und theologisch sinnvoll, das Besondere des christlichen Ethos, sein freier Realismus, sein Ineins von realster Forderung und schöpferisch-freier Erfüllung durch den als Geschöpf je neuen Menschen vereint werden. „Als konkrete geschichtliche Person besitzt Jesus eine Anschaulichkeit, die einer ewigen Idee, einem abstrakten Prinzip, einer allgemeinen Norm, einem gedanklichen System abgeht" (537). „Als konkrete geschichtliche Person zeigt Jesus eine Realisierbarkeit, wogegen Ideen oft als unerreichbare Ideale, Normen als unrealisierbare Gesetze, Prinzipien und Systeme als wirklichkeitsferne Utopien erscheinen" (538). „Also wirkt Jesus als maßgebende konkrete Person ..." (539). Der triumphale Gestus, mit dem hier der Theologe den weltlichen Ethiken entgegentritt, im Besitz einer Anschaulichkeit und einer Realisierbarkeit, die jenen fehlt, dieser Gestus wird schon bescheidener, wenn wenig später gesagt werden muß, das entscheidend Christliche bekomme man auch und gerade für die Ethik nicht zu Gesicht, wenn man auf Jesu Verkündigung, die Bergpredigt schaue und sie dann geradewegs in die heutige Zeit übersetze (541). Noch bleibt freilich die Zuflucht: keine Inhalte, sondern er selbst (541) – was nun freilich doch fragen läßt, wie man die Person ohne Inhalte erfassen soll. Noch etwas später löst sich dann auch dies auf: „Für den, der sich ernstlich auf den Weg Jesu Christi einläßt, entzieht sich das Kreuz jeder billigen Kopie, jeder heroischen Imitation, die Sicherung verschaffen könnte. Sein Kreuz bleibt beispiellos, seine Gottes- und Menschenverlassenheit einzigartig, sein Tod unwiederholbar. Schon bei Paulus bedeutet Imitatio Christi nicht einfach die ‚Nachahmung des irdischen Jesus ...' um ihm immer ähnlicher zu werden" (567). Die Antwort, die die Gestalt Jesu auf die ethische Frage sein soll, zerrinnt schließlich ins Vage, ins „Situationsgerechte". Dem entsprechend rücken letztlich Verkehrsampeln und die Zehn Gebote Gottes auf dieselbe Ebene: „Normen, ohne die eine Gesellschaft nicht leben" kann. Sie alle unterstehen der vagen Über-Norm: Sie „müssen dem Menschen dienen" (552). So wundert es nicht, daß zwei biblische Grundkategorien fehlen, die eigentlich Ecksteine gerade der neutestamentlichen Botschaft vom menschlichen Weg sind: Buße und Martyrium. Es ist schön und in der Tat vom christlichen Zentrum her gesagt, wenn Küng schreibt, „daß der Mensch im Guten wie im Bösen auf gar keinen Fall sein unbedingtes Vertrauen" aufgeben darf (579). Aber er verschweigt die Hälfte, wenn er nicht hinzufügt, daß zu diesem Vertrauen deshalb immer Grund besteht, weil dem Menschen immer noch die Tür der Buße offen-

[2] **Fehlbar?** Eine Bilanz. Hrsg. von Hans Küng. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger (1973). 525 S. br. Sfr/DM 32.–

[3] München/Mainz: Kaiser/Grünewald (1973). 207 S. kart. DM 19.50

steht und weil er sich im gekreuzigten Christus immer durch sie eingelassen wissen darf. Davon, daß im Neuen Testament das Christentum als Gabe der Buße zum Leben definiert wird (Apg 11,18; vgl. 5,31; Hebr 12,17), bleibt in diesem Buch nichts. Und die Situation, das Situationsgerechte erhält hier eine solche Dominanz, die Parole „alles für den Menschen" eine solch vordergründige Dichte, daß eine Überordnung des Glaubens über das Leben, über das Wohl nicht mehr vorstellbar bleibt. Darum lehrt Küng zwar „Respekt vor der Tradition großer Märtyrer des Christentums", aber daß die Nachfolge des Gekreuzigten Martyriumsbereitschaft jederzeit als Grundbedingung einschließt, das entschwindet.

Die Würze eines Buches ist die Polemik – übrigens eine altchristliche Literaturgattung und zeitweise, in der frühen Neuzeit, sogar eine theologische Disziplin, die sich allmählich zur Apologetik und schließlich zur Fundamentaltheologie sänftigte. Küng hat dieses Gewürz, wie schon angemerkt, in Form von kräftigen Seitenhieben gegen die „Amtskirche" und ihre „Hoftheologen" („mäßig moderne Theologen") gekonnt über sein ganzes Buch verteilt. Dagegen ist nichts einzuwenden, wenn man sich auch fragen muß, ob ein Christ nicht heute auch an zahlreichen anderen Punkten Mut zur Polemik zeigen sollte, wovon ich in diesem Werk nichts finden konnte. Im übrigen mag man über seine Attacken mitunter lächeln, mitunter nachdenklich gestimmt werden; manchmal aber reizen sie auch zum Gegenschlag, wo nämlich der Sarkasmus platt wird oder die Ironie ins Leere greift, weil es ihr an Wahrheit fehlt. Ich bringe drei Beispiele und beginne mit einer eher den Humor als den Zorn aufweckenden Passage. Auf S. 672 teilt Küng dem Leser mit, daß an dieser Stelle ein „Abschnitt über Gebet, Meditation und christlichen Gottesdienst (Sonntagsgottesdienst) geplant" gewesen sei. „Die mir erneut von Rom aufgezwungenen leidigen Auseinandersetzungen kosteten mich in der entscheidenden letzten Phase dieses Buches mindestens zwei Monate Arbeitszeit und Arbeitskraft, die ich bei der strengen Terminplanung nicht mehr einholen konnte. Der vorgesehene Abschnitt muß darum entfallen: ein Opfer der römischen Inquisitionspolitik." Ich fürchte, daß es dem nach 600 Seiten Küng langsam doch etwas ermüdeten Leser schwerfallen wird, den gehörigen Zorn gegen die „Inquisitionspolitik" aufzubringen, die ihm weitere Seiten abgenommen hat, zumal er sich vielleicht sogar daran erinnert, daß Küngs Buch „Unfehlbar?" (auf das damit verwiesen ist) den Untertitel trug „Eine Anfrage", so daß es so unrecht eigentlich nicht gewesen sein kann, zurückzufragen und ein unvermeidlicherweise Zeit forderndes Gespräch zu versuchen. Ernster und bezeichnender ist ein zweites Beispiel: „Wer in der nationalsozialistischen Zeit öffentlich das Bekenntnis ablegte, daß es in der Kirche nach wie vor nur einen maßgebenden ‚Herrn' (‚Führer') gibt, wurde – wie zwar nicht der katholische oder lutherische Episkopat, wohl aber Karl Barth, die ‚Bekennende Kirche' und die Synode von Barmen – ebenso gut verstanden wie diejenigen Christen, die beinahe zweitausend Jahre früher vor römischen Tribunalen das Bekenntnis ‚Herr ist Jesus' ablegten" (379). Dieser Satz ist historisch und sachlich eine Ungeheuerlichkeit, verantwortungsloses Auftrumpfen in einer Sache, die dafür zu ernst ist. Hinsichtlich des „lutherischen Episkopats" muß darauf verwiesen werden, daß es ihn als eine rechtlich und theologisch fest umrissene Größe zu dieser Zeit noch gar nicht gab; die Ausbildung neuer Kirchenverfassungen nach dem Einschnitt des Ersten Weltkriegs war damals noch durchaus unabgeschlossen und hatte keineswegs durchgehend zur bischöflichen Lösung geführt. Aber auch wo sie (übrigens wieder mit unterschiedlicher verfassungsmäßiger Bedeutung) gegeben war, kam die Verfremdung nicht durch sie, wie W. Maurer gezeigt hat: „Die Synoden wurden der Tummelplatz gewaltsamer Willkür; und die Führer der Partei, die die Synode erobert hatten, rissen den Bischofsnamen an sich, um damit ihre unevangelische, politisch begründete Macht kirchlich zu verbrämen. Die Träger des geistlichen Amtes aber, die ihnen damals ... entgegengetreten sind, ... sie haben das evangelische Bischofsamt gerettet."[4]

Was den katholischen Episkopat anlangt, so wäre vordergründig, aber nicht unwichtig, auf die zahlreichen klaren Grenzziehungen hinzuweisen, die von den berühmten Adventspredigten Kardinals Faulhaber im Dezember 1933 bis zu den Predigten von Bischof v. Galen während des Krieges reichen; in der Mitte steht zeitlich und sachlich die ihrem Text nach von Kardinal Faulhaber vorbereitete Enzyklika Pius' XI. „Mit brennender Sorge": alles Aussagen, die von den Nazis wie von den Gläubigen sehr wohl verstanden wurden und nicht wenige Priester ins KZ, nahezu alle in ständige Konflikte mit den Staatsorganen brachten. Tieferhin aber ist zu sagen, daß das Problem, dem die Barmer Synode und von ihr her die Bekennende Kirche antwortete, nämlich das Aufstehen der deutschen Christen, die Kirche und Bekenntnis politisch wendeten und zum Organ des Antichrist zu machen begonnen hatten, so im katholischen Bereich nicht eintreten konnte, weil die Unantastbarkeit des Dogmas und seine Rückbindung an die im Papst konkretisierte Katholizität eine solche Manipulation der Kirche ausschlossen. Die Barmer Synode hat der von den mißbrauchten Synoden unterlaufenen Evangelischen Kirche auf ihre Weise das gegeben, was in der katholischen Kirche durch das Dogma und durch den sakramentalen Charakter des Amtes gegeben war. Die groteske Verdrehung, die in Küngs Behauptung vorliegt, ist freilich nicht ein beliebiger polemischer Fehlgriff, sondern zuletzt Folge und Ausdruck seines Mißverständnisses dessen, was Kirche ist.

Ein letztes Beispiel führt zur abschließenden Frage nach der Gesamtaussage des Buches hin. Küng meint: „Zur zentralen Frage jedenfalls, was Christentum eigentlich will, was christliche Botschaft eigentlich besagt, ist im letzten halben Jahrtausend – um nicht weiter zurückzugehen – ebensowenig eine feierliche römische Lehräußerung ergangen wie etwa zur Mafia oder zur Geltung des siebten Gebots im eigenen Land" (80). An diesem Satz stört mich fürs erste der teutonische Hochmut, der so gern über die anderen zu Gerichte sitzt; es stört mich die Leichtfertigkeit, mit der eine große Behauptung wie nebenher hingeworfen wird. Hat etwa das Konzil von Trient, indem es von der Rechtfertigung sprach, nicht vom eigentlichen Wollen des Christlichen gehandelt? Hat es das Zweite Vaticanum in seinem langen Text über „die Kirche in der Welt von heute" nicht von neuem zu tun versucht? Und ist nicht das Glaubensbekenntnis in Taufe und Eucharistie allzeit die genaue Nennung dessen, was Mitte der christlichen Botschaft ist, was sie eigentlich besagt? Und ist es nicht richtig, ja, nötig, nun allerdings die konkrete Zueignung dieses Bekenntnisses an das Leben der Menschen einerseits der Theologie und andererseits der Katechese zu übertragen, die aus-legen, was das Bekenntnis vor-legt und eben darin ihre spezifische, durch nichts zu ersetzende Aufgabe haben?

Aber fragen wir nun: Was ist nach Küng das eigentlich Christliche? Küng gibt eine Art Definition an zwei Stellen – einmal, wo er in Abgrenzung zu den anderen Religionen das herausstellt, was nur dem Christentum eigen ist; zum anderen am Ende des Buches, das in eine Art „Kurzformel" mündet, deren ersten Entwurf er auf dem Brüsseler Concilium-Kongreß vorgelegt hatte. Im ersten Fall sagt er: „Christentum ist jedoch nur dort, wo die Erinnerung an Jesus Christus in Theorie und Praxis aktiviert wird" (118). Wenn man das Wort „Erinnerung" tief genug versteht, kann die Formel zureichen, aber ich glaube nicht, daß dies hier der Fall ist. So steht zwei Seiten vorher, eine Mahlfeier von Christen und Moslems in Kabul, bei der Gebete aus christlicher und aus sufitischer Tradition gebraucht würden, sei keine christliche Eucharistiefeier; sie wäre es „nur dann, wenn in ihr spezifisch dieses Jesus Christus gedacht würde" (116 f.). Jesu zu gedenken ist dem Moslem nichts Fremdes oder Unmögliches; um wirklich Klärung zu schaffen, müßte hier schon wesentlich Konkreteres und Genaueres gesagt werden. Küngs „Kurzformel" lautet: „In der Nachfolge Jesu Christi kann der Mensch in der Welt von heute wahrhaft menschlich leben, handeln, leiden und sterben: in Glück und Unglück, Leben und Tod gehalten von Gott und hilfreich den Menschen" (594). Dieser Satz unterscheidet sich wie die meisten modernen „Kurzformeln" von den altkirchlichen Bekenntnissen dadurch, daß er als objektiver, scheinbar vom sprechenden Subjekt unabhängiger Aussagesatz dasteht, während die Bekenntnisse Ausdruck einer Entscheidung sind und ihre Aussage an diese Entscheidung binden: „Ich glaube". Durch die objektivierende Formulierung nimmt Küng für seinen Satz einen Evidenzanspruch auf sich, dem er ganz entschieden nicht genügen kann, so schön er für

[4] Das synodale evangelische Bischofsamt seit 1933 [1955] 42; vgl. die instruktive Untersuchung von A. von Campenhausen: Entstehung und Funktionen des bischöflichen Amtes in den Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland. Ein Bericht. In: ÖAKR 26, 1975, 3–24

einen Gläubigen sein mag, und ich finde ihn, im Innern des Glaubens, schön. Aber so sehr ich ihn von meinem „Ich glaube" her für wahr und für schön halte, genügen kann er mir nicht. Ich halte ihn, wenn er das wesentlich Christliche aussagen soll, für zu anspruchslos, zu blaß, zu sehr vom Schicksal des Ganzen der Welt abstrahiert.

Mein Blick fällt dabei auf ein von Küng übernommenes Zitat, in dem diese merkwürdige Anspruchslosigkeit des „modernen" Christentums grell in Erscheinung tritt: „Will aber heute noch ein vernünftiger Mensch Gott werden?" (433). Ich antworte: Ja – selten war eine Zeit so radikal entschlossen, es zu werden. Ernst Bloch hat das „Eritis sicut deus" zum eigentlichen Leitwort einer zukunftsgerichteten Auslegung des biblischen Erbes erklärt, in dem seine revolutionäre Hefe gegen die retardierenden Mächte aktiviert wird. Er hat damit nur den tiefsten Impetus wiedergegeben, der hinter der emanzipatorischen Leidenschaft unseres Jahrhunderts steckt. Die Freiheit, die hier gewollt wird, will sich der Grenzen des Menschseins entledigen; sie kann sich mit nichts anderem als mit einem gottheitlichen Status begnügen und eben deshalb ist ihre Kritik radikal bis in den Nihilismus hinein. Ein Christentum, das dem Menschen weniger als das Gott-werden eröffnet, ist zu bescheiden; es mag sich durch seine Plausibilität empfehlen – im Streit um den Menschen, dem wir ausgesetzt sind, bleibt seine Antwort ungenügend.

Mitros, Joseph F.: **Religions.** A select, classified bibliography. – New York / Louvain / Paris: Learned publications, Inc. / Éditions Nauwelaerts / Béatrice-Nauwelaerts 1973. XIX, 435 S. (Philosophical questions series, Bd 8) Lw.

Eine bibliographische Einführung und Übersicht über den ganzen Phänomenbereich „Religion" ist durchaus ein Desiderat. Das vorliegende Werk ist in einer philosopischen Reihe erschienen und hat dementsprechend die Absicht, dem Philosophen, der sich mit „Religion" befaßt, das nötige bibliographische Material aufzuschlüsseln. Anvisiert ist dabei zunächst der Student, dann aber auch jeder Forscher auf diesem Gebiet. Da dem Christentum mehr als die Hälfte der Angaben gewidmet ist, kann das Werk auch als eine christlich-theologische Grundstockbibliographie angesehen werden.

In einem ersten Teil über die Methoden des Studiums der Religionen wird summarisch eine Definition des Gegenstandsbereichs versucht, werden die Forschungsmethoden selbst typologisiert und skizziert und daran anschließend etwas ausführlicher (mit sehr guter Bibliographie) die Institution und Arbeitsweise des universitären „Seminars" dargestellt (bes. im Anschluß an De Ghellinck). Ein zweiter Teil (63–78) nennt allgemeine bibliographische Werke, ein dritter sodann die Literatur über die nichtchristlichen Reglionen (79–193). Die Abschnitte vier bis sieben (195–399) behandeln die christliche Religion resp. Theologie und deren Geschichte, und zwar unter den Überschriften Christentum, Patristik [Patristic studies], Hl. Schrift [Scriptures] und Zeitschriften. Ein Namenregister erschließt die angeführte Literatur nach Verfassern.

Diese Stoffverteilung erlaubt es wohl, das Werk hier unter dem Aspekt einer Buchkunde zur christlichen Theologie zu betrachten. Die kritischen Anmerkungen, die dabei zu machen sind, lassen sich nicht mit dem Hinweis auf den größeren Rahmen einer Buchkunde zu den Religionen überhaupt zurückweisen.

Gegenüber anderen Veröffentlichungen (etwa, um zwei gegensätzliche Beispiele zu nennen, der in Faszikeln erscheinenden „Bibliographia ad usum seminariorum", Nijmwegen: VSKB 1960ff oder K. S. Diehl, Religions, mythologies, folklores. An annotated bibliography, New York: Scarecrow ²1962) beschränkt sich M. auf eine Titelliste (fast) ohne Annotationen. Dadurch konnte zwar eine erheblich größere Titelmenge in einem beschränkten Buchumfang untergebracht werden; die Wertigkeit des Materials ist aber für den Benutzer unklarer. Dies ist um so wichtiger, als das Titelmaterial im einzelnen nicht unproblematisch ist: Daß M. sich nicht auf bloße „reference books" beschränkt, sondern auch Spezialmonographien, Zeitschriftenaufsätze und sogar Einzelartikel aus Lexika einbezieht, macht die Auswahl natürlich im einzelnen bestreitbarer. Ein weiteres Problem bietet die Sprache: Zwar ist das Werk international angelegt, doch dominieren englischsprachige Ausgaben. Sie tragen zwar häufig einen entsprechenden Vermerk auf die Originalausgaben, doch ist dies nicht durchweg der Fall.

Die Grundschwierigkeit ergibt sich jedoch bei der Einteilung des Materials. Zunächst wäre eine stärkere Gliederung nach formalen Prinzipien und Literaturgattungen wünschenswert gewesen, die es erlaubt hätte, etwa theologische Enzyklopädien und Lexika oder Bibliographien generell zusammenzufassen. Doppelnennungen hätten dadurch wesentlich eingeschränkt werden können. Gewichtiger ist noch, daß die inhaltliche Gliederung der zehn Kapitel zu Christentum und biblisch/patristischer Theologie (abgesehen von den zwei Zeitschriftenkapiteln) unbefriedigend bleibt. So muß man sich etwa die systematische Theologie aus den Kapiteln zu den einzelnen Großkirchen einerseits und dem Abschnitt über die Patristik, der u. a. die Systematik der klassischen dogmatischen Traktate enthält, zusammensuchen. Noch unbefriedigender steht es mit der praktischen Theologie, die völlig zu kurz kommt.

Wer die Schwierigkeit bibliographischer Arbeit kennt, wird sich nicht wundern, daß eine ganze Reihe von Fehlern stehen geblieben sind, Fehleinordnungen vorgenommen wurden und Platz für viele durchaus wesentliche Ergänzungen bleibt.

Der etwas ausführlich geratene Hinweis auf diese Schwächen des Werks, die man ja ggf. bei einer Überarbeitung wird vermeiden können, sollte jedoch nicht seinen Wert übersehen lassen. Der bibliothekarisch geübte Theologie wird hier durchaus reichlich Informationen vorfinden, die anderswo zumindest nicht so leicht zugänglich sind. Daher sollte das Werk unbedingt in jeder größeren theologischen Bibliothek auffindbar sein. Da es innerhalb seiner (schon genannten) Grenzen relativ übersichtlich ist, kann es zur Organisation theologischer Bibliotheken, zur Einführung in die theologische Buchkunde und als Hilfsmittel zur wissenschaftlichen Arbeit empfohlen werden.

Freiburg/Br. Albert Raffelt

Schwertner, Siegfried: **Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete.** Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben (International glossary of abbreviations for theology and related subjects. Periodicals, series, encyclopaedias, sources with bibliographical notes. – Index international des abréviations pour la théologie et matières affinissantes. Périodiques, séries, dictionaires, éditions de sources avec données bibliographiques). – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1974. XX, 348 S. Werkstoff DM 88.–

Diese überaus mühsame und verdienstvolle Arbeit stellt ca. 7500 Titel theologisch relevanter Zeitschriften, Serien, Lexika und Quellenwerke zusammen und macht für diese normative Abkürzungsvorschläge. In Ermangelung eines solchen Hilfsmittels behalf sich die theologische Wissenschaft bislang mit Entlehnungen und/oder Verweis auf das LThK, auf die RGG bzw. auf spezielle Verzeichnisse der verschiedenen Fachdisziplinen, verbunden mit je verschiedenen Abkürzungen der einzelnen Autoren. Dem vorliegenden Werk ist so weite Verbreitung zu wünschen, daß dem Wildwuchs der verschiedenen Abkürzungen für ein und dieselben Titel alsbald Einhalt geboten wird. Erfreulicherweise haben die Herausgeber der im Planungsstadium befindlichen „Theologischen Realenzyklopädie" (Neuauflage der „Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche") das Verzeichnis Schwertners für alle Artikel und Bibliographien zugrundegelegt, was ihm in Zukunft starke Beachtung sichert.

Der Autor schlägt Sigel und nicht Titelkürzungen vor, da diese für die mündliche Kommunikation eher geeignet sind. In der Regel bestehen die Abkürzungen aus den Anfangsbuchstaben aller Wörter eines Titels, wobei Artikel, Präpositionen und Konjunktionen unberücksichtigt bleiben. Beihefte, Unterserien und Ergänzungsbände erhalten die Abkürzung der Reihe, der sie beigegeben sind, und zusätzlich – durch einen Punkt getrennt – ein weiteres Sigel. Abweichend von dieser Grundregel übernahm Schwertner einige Abkürzungen der RGG und des LThK. Dabei sind leider einige Sigel aus dem wenig abgewogenen, eher willkürlichen Abkürzungsverzeichnis des LThK übernommen worden, die sich nicht allgemein durchsetzen konnten (z. B. RGST statt RST; CCath statt CC).

Schwertner bringt im ersten Teil die Sigel in alphabetischer Reihenfolge mit der Abkürzungsauflösung. Der umfangreiche zweite Teil ist nach Titeln geordnet, wobei alle bibliographisch wichtigen Angaben aufgenommen sind: außer dem Titel in vielen Fällen Unter- und Nebentitel sowie Herausgeber bzw. herausgebende Körperschaft, gegebenenfalls Titelwechsel (nicht aber Verlagswechsel!), in jedem Fall erster Erscheinungsort, Jahreszahl des ersten Erscheinens, Erscheinungsweise, Serienzählung(en) und Auflage.

Stichprobenartige Nachprüfungen dieser Angaben legen dem Rezensenten den Schluß nahe, daß die Verläßlichkeit dieses biblio-

graphischen Teils weit größer ist, als sie der Autor selbst beansprucht (S. IX).

An Versehen sind zu verbessern: In Teil I fehlen die Auflösungen für NAV und AVT. Unter den vom Vf. zitierten Quellen vermißt man das AHP mit seiner für die Kirchengeschichte umfassenden Bibliographie.

Der Benutzer des Handbuches erfährt nicht, welche Kriterien für die Aufnahme eines Titels bestimmend waren. Der Vf. erweckt vielmehr den Eindruck, als sei Vollständigkeit angestrebt worden.

Es ließe sich eine große Zahl von Titeln anführen, deren Aufnahme vom Standpunkt des Kirchenhistorikers aus wünschenswert erscheint; dies ist an dieser Stelle jedoch nicht möglich.

Augsburg Herbert Immenkötter

Weimar, Peter: **Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte.** – (Würzburg): Echter 1973. 273 S. (Forschung zur Bibel, Bd 9) kart. DM 29.–

Die erzählenden Teile der Priesterschrift gehören zu den von der alttestamentlichen Wissenschaft in jüngerer Zeit eher vernachlässigten Teilen des Pentateuch. Deshalb begrüßt man eine Monographie wie diejenige von Weimar um so nachhaltiger. Es handelt sich hier um eine im WS 1971/72 von der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg angenommene Dissertation, die für den Druck bearbeitet und um einige (in: BZ 18 [1974] 65–93, sowie in: ZAW 86 [1974] 174–203) getrennt veröffentlichte Kapitel gekürzt worden ist.

Der Titel der Monographie müßte nun freilich eher lauten „Untersuchungen zum Anfang (bzw.: zum ersten Teil) der priesterschriftlichen Exodusgeschichte", da sich Vf. auf die P-Stücke in Ex 1; 2; 6 und 7,1–7 beschränkt und die Erzählungen von den Plagen, vom Pesach und dem Meerwunder ausklammert. Trotz dieser Selbstbeschränkung auf relativ schmales Textmaterial gelangt Vf. in seiner Untersuchung doch zu interessanten Ergebnissen, die diese Texte der priesterschriftlichen Grundschrift, ihre literarische Gestalt, ihre Vorgeschichte und ihre Redaktion in neuem Licht erscheinen lassen.

In drei Kap. untersucht Vf. die Texte Ex 1,1–5 + 7; Ex 1,13.14 + 2,23aβb–25, und Ex 6,2–12 + 7,1–7. Er beginnt jeweils mit einer literarkritischen Untersuchung, um sodann Tradition und vorliegenden Text einer form-, gattungs- und redaktionskritischen Betrachtung zu unterziehen. Dabei liegt der Schwerpunkt methodisch auf der Literarkritik und inhaltlich auf dem Textblock Ex 6,2–12 + 7,1–7. Eine übersichtliche Zusammenfassung, die u. a. den rekonstruierten Text einer vorpriesterschriftlichen Geschichtsdarstellung in hebräischer Fassung enthält, und ein umfängliches Literaturverzeichnis, sowie ein Schriftstellenregister in Auswahl beschließen die Monographie.

Die in gleichem Maße methodisch eigenständig wie konsequent durchgeführte Untersuchung gelangt im wesentlichen zu folgenden Ergebnissen: Der Verfasser der priesterschriftlichen Grundschrift (Pg), dem die untersuchten Stücke zuzuweisen sind, hat auf eine vorpriesterschriftliche, bereits schriftlich fixierte Tradition zurückgegriffen und diese zum Grundstock der eigenen Geschichtsdarstellung gemacht. Diese Tradition liegt noch in den Versen Ex 1,1aα.2–4.7aβ.13; 2,23aβ.24a.25; 6,2*.5a.6abα.7b vor und stellt einen sinnvollen Erzählungszusammenhang, und zwar einen Teil einer vorpriesterschriftlichen Geschichtsdarstellung dar, die Gen 5 mit der Sethiten-Genealogie einsetzt, über die Semiten-Genealogie bis zu Abraham führt, danach – nunmehr in Erzählform – kurz von den Patriarchen mit Schwerpunkt bei Jakob berichtet, um schließlich mit der Darstellung der Errettung am Meer (Ex 14*) zu enden. Für die Ur- und Patriarchengeschichte hat Vf. in den oben angeführten Zeitschriftenaufsätzen den Nachweis zu erbringen versucht. Schon aus sprachlichen Gründen ist diese vorpriesterschriftliche Geschichtsdarstellung nicht vor dem Exil anzusetzen; die Gestaltung der Meerwunder-Erzählung führt in die Nähe der Botschaft Deuterojesajas. – Der Verfasser von Pg hat gegenüber seiner Vorlage andere Akzente gesetzt. Er bezieht die Eingangsverse von Ex 1 (ursprünglich Anfang der Volksgeschichte) in die Jakobsgeschichte ein und läßt die Auszugsgeschichte erst mit der dreiteiligen Komposition Ex 1,13.14* + 2,23aβb–25 einsetzen. Das Motiv hierfür sieht Vf. in der Absicht, „die dargestellte geschichtliche Situation im Hinblick auf die gegenwärtige Lage (von Pg) zu enthistorisieren" (250): Die Pg-Exodusgeschichte ist ihrerseits deutlich in zwei Teile gegliedert; ihr erster Teil besteht aus der Redekomposition Ex 6,2–12 + 7,1–7 sowie der ‚Plage' (+ Pesach)-Geschichte, ihr zweiter Teil umfaßt die Meerwundergeschichte (Ex 14*). Die Redekomposition Ex 6,2–12 + 7,1–7 ist ihrer Anlage nach nur noch mit Gen 17 (Pg) zu vergleichen und schon dadurch gegenüber anderen Teilen hervorgehoben. – Als theologisch bedeutsamstes Ergebnis ist zu registrieren: Die vorpriesterschriftliche Darstellung zielt ganz auf die Befreiung aus Ägypten als freie Tat Jahwes ab, während Pg darüber hinaus auf die Hereinführung ins Land und die Landgabe hintendiert und Jahwes Eingreifen ausdrücklich mit der Patriarchen-berît (Gen 17) begründet. Die Exodusgeschichte ist nach dieser Sicht vom Motiv des Wettstreits zwischen Jahwe und dem Pharao beherrscht, der am Meer mit der endgültigen Niederlage Pharaos endet.

Die mit viel Scharfsinn durchgeführte Untersuchung markiert ohne Zweifel einen bedeutenden Fortschritt der Forschung in diesem Bereich des Pentateuch. Es ist ein Schritt in die richtige Richtung, nachdem sich die Aufspaltung von P (etwa in Gen 1) in zwei Quellen (P^A, P^B) als Irrweg herausgestellt hat. Durch die Herausarbeitung der vorpriesterschriftlichen Vorlage hellt sich das bisher über die Vorgeschichte von Pg noch lastende Dunkel beträchtlich auf, und das besondere Kerygma von Pg erhält auf dem Hintergrund der Vorlage deutlichere Konturen. Methodisch gesehen stellt die Monographie eine geglückte Verbindung von literarkritischer und form-(gattungs-)kritischer Methode dar. Die methodischen Schritte sind hier niemals Selbstzweck, wie es bei neueren methodenbewußten Untersuchungen bisweilen der Fall zu sein scheint, sondern lediglich Mittel zum Zweck, der in der alttestamentlichen Wissenschaft als theologischer Disziplin immer noch in der Herausarbeitung des Kerygmas der Schichten bzw. Quellenautoren bestehen sollte.

In Einzelfragen erheben sich freilich hier und da Bedenken.

So ist es unerfindlich, wie Vf. in der Neuinterpretation der vorpriesterschriftlichen Tradition durch Pg (in Ex 1,1–5.7) „eine Enthistorisierung der geschilderten Situation (Ägypten) im Hinblick auf die gegenwärtige Lage (Exil)" sehen kann (43, vgl. 250), da doch gerade die P-Redaktion durch ihre – vom Vf. wohl richtig als solche erkannten – Erweiterungen historisiert hat. Man bedenke etwa den Hinweis auf die Übersiedlung der b e n ê j i ś r ā ' ē l nach Ägypten (1aβ) sowie darauf, daß Josef damals schon in Ägypten war (5b). Anstelle von Enthistorisierung sollte man hinsichtlich der Bearbeitung von Ex 1,1–5.7 lieber von heilsgeschichtlicher Sicht sprechen. Daß h ā ' ā r ā ṣ Ex 1,7 die Bedeutung „Erde" und nicht „das Land" haben soll, ist nach der ja erst auf Pg zurückgehenden Nennung Ägyptens (1,1aβ.5b) nicht gerade leicht einsichtig. Die Bearbeitung der Liste in Ex 1,1–5 + 7 durch Pg läßt somit schwerlich derart weitgehende Schlüsse auf die im Hintergrund der Abfassung stehende Situation zu. – Auch fällt es schwer, schon in Ex 1,1 b e n ê j i ś r ā ' ē l einfachhin als „Israeliten" zu verstehen, wie dies Vf. für die Vorlage von Pg postuliert. Ein solches Verständnis ist zwar weiter unten bei Ex 1,13 gefordert, jedoch keineswegs in der Einführung einer Liste, die lediglich die Namen der zwölf Stämme Israels enthält (Ex 1,2–4). Der unbefangene Leser muß hier doch – zumal zu Beginn der Volksgeschichte Israels – unwillkürlich an die zwölf Stammes v ä t e r und an Israel selbst als d e n Stammvater des Volkes schlechthin denken. So gehört denn die Deutung der Pg vorgegebenen Liste (in Ex 1,1–5) als Liste der israelitischen Stämme bzw. der Israeliten und nicht der Israel/Jakob-Söhne zu den ungesichertsten Positionen dieser Monographie.

Verschiedentlich (so z. B. 123) werden Schriftstellen der Quelle Je (= Jehowist?) zugeschrieben, ohne daß diese Zuweisung etwa in einer Anmerkung näher begründet wird. Zudem muß man fragen, ob diese erst in neuester Zeit (vor allem von E. Zenger) postulierte neue Pentateuchquelle, die jedenfalls über eine Redaktionsschicht weit hinausgeht, von der alttestamentlichen Wissenschaft schon allgemein rezipiert ist. So wird 193 (u. ö.) einfachhin vorausgesetzt, daß es sich bei Ex 4,10–17 um einen jehowistischen Abschnitt handelt, während noch W. Richter (Berufungsberichte 70) hier eine Fortsetzung von Ex 3,9–15, also ein elohistisches Stück sieht.

Zu bedauern ist die das Verständnis sehr erschwerende Fülle von Abkürzungen, die teilweise erst später erklärt werden, so EF = Erkenntnisformel (141). Zumindest hätte man ein eigenes Verzeichnis wenigstens der nicht allgemein bekannten Abkürzungen begrüßt.

Statt „Hereinführungsformel" (141) sollte man von der im Text vorausgesetzten Situation her besser von einer „Hineinführungsformel" sprechen.

Bisweilen (so 147 Anm. 181) wird nicht deutlich, nach welchen Kriterien die Scheidung zwischen Pg und Ps erfolgt bzw. auf welche Sekundärliteratur sich Vf. hier stützt. Diese Frage will selbstredend nicht die Existenz von Ps bestreiten.

Die Wortfolge n ś ' 't j d (l) ist nicht nur bei P belegt und kann deshalb nach Richters Terminologie keine „geprägte Wendung" (so 149), sondern nur eine Formel bzw. formelhafte Wendung sein; richtig spricht Vf. dagegen (150) von der „Trias der formelhaften Wendungen in v8a . . ." Man sollte also „geprägte" und „formelhafte Wendung" nicht promiscue gebrauchen.

Auch sollte man Num 13/14 und Num 20 nicht „Sündenerzählungen" (152), sondern „Erzählungen von Schuld und Strafe" nennen, wie es C. Westermann für die Urgeschichte vorschlägt.

Daß bei J/E das Ziel der Stärkung des Herzens (des Pharao) darin liegen solle, die Entlassung der Israeliten aus Ägypten zu erreichen (215), ist nicht leicht einsichtig; Ex 4,21 E scheint eher das Gegenteil nahezulegen. E dürfte vielmehr eine ähnliche Intention eignen, wie sie Vf. der Pg zuschreibt, eben die Verherrlichung Jahwes, wenn dies in E auch nicht so deutlich wie in Pg zutage tritt (vgl. immerhin Ex 14,31 E).

Bei Ex 7,4 Pg fragt man sich, ob hier mit dem Nicht-Hören des Pharao auf Mose und Aaron tatsächlich der Gedanke an eine Schuld des Pharao völlig auszuschließen ist, wie Vf. 219 offensichtlich meint.

Inwiefern kulminiert die Auszugsgeschichte bei Pg „im Unterschied zu J/E" (222) im Meerwunder? Hier hätte man sich wenigstens entsprechende Belege (ggf. aus der Sekundärliteratur) gewünscht.

Zum Schluß seien noch zwei störende Tippfehler in der ansonsten sehr sorgfältig geschriebenen Monographie angemerkt: S. 233 (letzter Satz) muß es heißen: Nach der der Eröffnung dienenden dreiteiligen Komposition... S. 250 findet sich irrtümlich Ex 7,17 anstelle von Ex 7,1–7.

Obige, sich auf Einzelheiten und nicht auf die Gesamtkonzeption und Gesamtposition beziehende Kritik vermag freilich den beachtlichen Wert der vorliegenden Untersuchung kaum erheblich zu mindern, zu der man ihren Autor nur beglückwünschen kann.

Bochum Lothar Ruppert

Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum. **I Genesis,** edidit John William Wevers. **VIII/1 Esdrae liber I,** edidit Robert Hanhart. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1974). 503 + 148 S. Lw. DM 185.–; Subskr. DM 158.–; Lw. DM 54.–; Subskr. DM 46.–

Wevers, John William: **Text History of the Greek Genesis.** Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens XI. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1974). (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse, Dritte Folge Nr. 81) br. DM 98.–

Hanhart, Robert: **Text und Textgeschichte des 1. Esrabuches.** Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens XII. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1974). 133 S. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse, Dritte Folge Nr. 92) br. DM 56.–

Nach einer Pause von mehreren Jahren sind wieder zwei Teile der Göttinger Septuaginta (LXX) beinahe gleichzeitig erschienen, die von den Alttestamentlern und besonders von den LXX-Forschern mit Freude aufgenommen werden, denn sie bedeuten größere Sicherheit im Gebrauch der LXX. Bald nach den Editionen sind auch die wichtigen Forschungen zur Textgeschichte der betreffenden Bücher von den Herausgebern publiziert worden, die jeder kritische Benutzer der Editionen dankbar zu Rate ziehen wird.

Die Genesis-Ausgabe von Wevers ist der erste Teil des Pentateuch der Göttinger LXX. Sie zeigt in vollem Ausmaß, wie die textgeschichtlichen Probleme von Buch zu Buch variieren.

Allerdings haben wir schon auf Grund von Rahlfs' Vorarbeiten Kenntnisse über den Sondercharakter dieses Buches; sie werden jetzt von W. nicht nur bestätigt, sondern auch näher definiert. Das Material ist in viele kleine Gruppen zersplittert. Rahlfs hat noch den Versuch gemacht, in diesen die Lukian-Gruppe zu finden; W. zeigt, daß dieser Versuch vergebens ist: selbst die Zitate von Chrysostomus und Theodoretus zeigen nicht den Sondercharakter des *L*-Textes. Wenn man neben der großen Zersplitterung des Textes beachtet, daß B erst Gen 46 : 28 anfängt, ersieht man die besonderen Schwierigkeiten bei der Herstellung des Genesis-Textes. Im Vergleich zu Rahlfs stand W. jedoch ein vollständigeres Material zur Verfügung, in dem sehr wichtige Zeugen, nämlich wertvolle alte Papyri, zu finden sind, die einen beträchtlichen Teil des Textes ausmachen. Dort, wo W. von Rahlfs abweicht, tat er es sehr oft auf Grund dieser Texte. Man kann sich die Frage stellen, ob W. nicht diese Papyri überschätzt; er führt aber seine Prinzipien sehr folgerichtig durch, und es wäre nur eine Alternative, wenn man an ein paar Stellen gegen W.' Text lesen möchte. Persönlich würde ich z. B. das Possessivpronomen an ein paar Stellen vielleicht nicht auslassen. Im ganzen ist aber mit Hilfe des weiteren Materials und durch gründliche Bearbeitung desselben ein Resultat erzielt worden, das uns einen in einer ganz anderen Weise zuverlässigen Text gibt als die Handausgabe von Rahlfs.

Ich will noch erwähnen, daß Barr in einem Artikel in JSS 19, 1974, es als wahrscheinlich aufgewiesen hat, daß in Gen 49 : 6 nicht ἐρεῖσαι, sondern ἐρίσαι zu lesen wäre (er sieht hinter dieser Übersetzung das hebräische tif'al תחרה‚wetteifern').

Wie schon erwähnt, ist W.' Text History ein notwendiges Hilfsmittel für eine gründlichere Beschäftigung mit der Ausgabe.

Wenn man die eingehende Behandlung der Textgruppen und die Begründungen zu den gewählten Lesarten an schwierigen Stellen liest, kann man ahnen, was für eine enorme Arbeit in einer zuverläßigen Ausgabe steckt. Man lernt auch sehen, inwieweit ein Resultat als gesichert angesehen werden kann, und an welchen Punkten Unsicherheit herrscht, was oft von W. ausdrücklich gesagt wird. Im Hintergrund steht die von W. gegebene Definition dessen, was ein kritischer Text sein will (116): „It is the presentation by an editor after weighing all the textual evidence at his disposal of the earliest reconstruction of the text possible, an approximation to the original insofar as that is reasonable."

Bei der Darlegung des Materials würde der Leser in einigen Hinsichten größere Deutlichkeit erwarten. Wenn z. B. Änderungen von Kasus verzeichnet werden, muß man nachschlagen, in welchem Zusammenhang das geschehen ist (oft handelt es sich um eine Änderung in der Konstruktion eines gewissen Verbes). S. 47f wird der Zusammenhang in Klammern gegeben, dasselbe wäre auch sonst sehr wünschenswert. S. 71 (50 : 24) wird gar nicht klar, daß die Änderung von der Änderung des Verbes (εἶπεν + Dat. → ἐκάλεσεν + Akk.) abhängig ist. – Auf S. 37 (27 : 15) ist „a careless error" von dem Zusatz αὐτήν (καὶ ἐνέδυσεν αὐτὴν [sc. τὴν στολὴν] Ἰακὼβ τὸν υἱὸν αὐτῆς) wohl aus Versehen erwähnt. ἐνδύειν wird mit zwei Akk. gebraucht (s. z. B. Lev 8 : 7).

Es ist nur natürlich, daß in dieser Darstellung nicht immer alle Möglichkeiten aufgezählt werden. So ist z. B. die Möglichkeit übersehen, daß der *O*-Text ein Wort oder einige Wörter nur deshalb sub ast. haben könnte, weil der betr. Text zufällig in dem von ihm gebrauchten Text gefehlt hat. Ich möchte auch hervorheben, daß in manchen Hss. die nach MT gemachten Zusätze aus früheren Rezensionen stammen könnten, und das deshalb der Einfluß des *O*-Textes nicht immer unzweideutig ist.

Im ganzen ist die Arbeit von W. gründlich und sorgfältig. Man kann der LXX-Kommission gratulieren, daß sie Prof. W. zum Mitarbeiter gewonnen hat, und kann mit Zuversicht die folgenden, von ihm geplanten Teile der Göttinger LXX erwarten, von denen das Deuteronomium schon ziemlich weit bearbeitet ist.

Esdrae Liber I ist der vierte von Prof. Hanhart hrsg. Teil in der Göttinger LXX, so daß seine äußerst sorgfältige Arbeitsweise schon bekannt ist. Dieses Buch hat seine Probleme. Es gehört zu den Apokryphen, der Hauptteil ist aber identisch mit Teilen aus Par und Esdr II. Infolgedessen sind diese Texte mit ihrem hebräischen Grundtext sehr oft wichtige Zeugen, die zu beachten sind. In Esdr I ist der B-Text der wichtigste Zeuge des ursprünglichen Textes; von den bekannten Rezensionen ist die *L*-Gruppe deutlich vorhanden, dagegen haben wir hier keine *O*-Gruppe.

Der Text bietet manche Schwierigkeiten, die zum Teil jetzt auf eine neue Weise gelöst sind. Alle wichtigen Stellen sind in Text und Textgeschichte des 1. Esrabuches gründlich behandelt.

Eine besonders interessante Stelle ist 5 : 53, wo die von Hanhart gewählte Lesart κάρρα unumstritten die beste Möglichkeit gibt (zwar sagt er selbst: „Umstritten bleibt der Text in 5 : 53", Text und Textgeschichte 64). Interessant und instruktiv sind die Begründungen z. B. 8 : 66 8 : 60 7 : 10,11 (79ff). Ob die beste Lösung in 8 : 66 mit der Lesart κατά getroffen ist, halte ich für unsicher (Rahlfs: καὶ τά, das auch nicht einwandfrei ist). Sonst finde ich, daß die Begründungen überzeugend sind. Man kann zwar nicht voraussetzen, daß immer die ursprüngliche Lesart getroffen ist, der Herausgeber ist aber konsequent gewissen, oft sehr komplizierten textkritischen Prinzipien gefolgt, die die größte Wahrscheinlichkeit für die gewählte Lesart ergeben. Besonders kompliziert – und daneben auch oft unsicher – sind die Fälle, in denen zwischen der Setzung oder Nichtsetzung des Artikels zu entscheiden ist (99ff).

Wenn man nicht die Mühe scheut, sich in das Buch Text und Textgeschichte einzulesen, findet man in ihm bald einen Leitfaden, nämlich die sich immer wiederholende Frage, wo nach B und wo gegen B zu lesen ist. Man kann das Buch fast wie einen Detektivroman lesen, worin H. entdeckt, wo B uns die Schätze der ursprünglichen Lesarten ohne weiteres gibt und wo es sie versteckt hat, so daß sie mit Hilfe anderer Zeugen durch eine wirkliche Detektivarbeit aufgesucht werden müssen.

Ein großer Vorteil der Untersuchung ist, daß vieles, was früher in den Einleitungen der Textausgaben publiziert war, jetzt in die textgeschichtlichen Forschungen übernommen ist. Diese Forschungen sind somit einheitlicher geworden, freilich sind sie jetzt auch notwendige Hilfsmittel neben den Ausgaben. H.s neue Arbeit ist die beste Einleitung in die Textkritik der LXX geworden. Zwar variiert die Bedeutung derselben Textzeugen von Buch zu Buch und zwar fehlt hier die *O*-Gruppe, aber die verschiedenen Möglichkeiten sind in der Weise beachtet und überlegt worden, daß man daraus die Grundsätze der Methodik auch für andere Bücher lernen kann. Man kann dieses Buch wärmstens jedem empfehlen, der die Methoden der Göttinger LXX Arbeit näher kennenlernen will.

Wenn man einen Unterschied zwischen W.' und H.s Arbeit finden will, so ist er wohl zunächst darin zu suchen, daß W. m. E. vielleicht die mit B vergleichbaren alten Zeugen leicht überschätzt, H. dagegen auf die Suche geht, in B rezensionelle Lesarten zu entdecken. Das geschieht mit großer Gewandtheit, wobei die B und

der *L*-Gruppe gemeinsamen rezensionellen Lesarten einen festen Anhaltspunkt geben. Im ganzen sind beide Teile entsprechenden Grundprinzipien folgend mit größter Geschicklichkeit und Sorgfalt bearbeitet. Man kann sich die Frage stellen, ob diese Arbeit je wieder gemacht wird oder ob diese Ausgaben praktisch für die Septuagintaforschung für immer Geltung haben. Die Qualität der Arbeit entspricht diesem Zweck.

Das gilt auch für die mühevolle Druckarbeit der Ausgaben. Die Göttinger Hrsg. haben eine Menge von Druckfehlern und fehlerhaften Lesungen in Brooke – Mc Lean entdeckt. Wenn man in diesen Ausgaben auf die Suche nach Druckfehlern geht, wird man kaum etwas finden. Es ist schade, daß in einem solchen Werk die Druckerei nicht entsprechend gute Arbeit hat leisten können; die Buchstaben sind dann und wann zerbrochen, einige Male sogar in einer störenden Weise.

Die Herausgeber verdienen von seiten aller Alttestamentler und besonders der Septuagintaforscher für ihre Mühe den besten Dank.

Helsinki Ilmari Soisalon-Soininen

Mahoney, Robert: **Two Disciples at the Tomb.** The Background and Message of John 20. 1–10. – Bern / Frankfurt/M.: Herbert Lang / Peter Lang 1974. 344 S. (Theologie und Wirklichkeit. Beiträge aus den Fachbereichen Religionswissenschaften der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt/M. und der Justus Liebig-Universität Gießen. Hrsg. von Hans Werner Bartsch, Gerhard Dautzenberg, Friedrich Hahn und Hans Wolfgang Offele, Vol. 6) kart.

Die von der theol. Fak. der Univ. Würzburg angenommene Diss. (Ref.: R. Schnackenburg, J. Blank) macht es sich zur Aufgabe, Joh. 20, 1–10 traditionsgeschichtlich und exegetisch zu analysieren.

In Kap. 1 wird mit dem größten Teil der ntl. Forschung festgestellt, daß das Joh.-Ev. ursprünglich ohne Kap. 21 existierte. Daraus folgt, daß Joh. 20 zuerst als Schlußkapitel konzipiert worden war und daher ohne engere Beziehung zu Joh. 21 interpretiert werden muß.

Das 2. Kap. behandelt die Frage, ob Luk. 24,12 als innerneutestamentlicher Vergleich zur Rekonstruktion der vorjohanneischen Tradition dienen kann. M. meint, diese Möglichkeit verneinen zu müssen. Er sieht in Luk. 24,12 eine Zusammenfassung von Joh. 20,3–10, die erst nachträglich in das Luk.-Ev. interpoliert worden war. Die sorgfältige Diskussion der text-kritischen Problematik ist hilfreich, obgleich auch hier wieder deutlich sichtbar wird, daß sich diese Frage vom text-kritischen Standpunkt nicht lösen läßt. Auch die von M. vorgeschlagene Lösung bringt m. E. noch keine zufriedenstellende Erklärung dafür, daß die Zusammenfassung den Lieblingsjünger ausläßt.

Nicht überzeugend ist der im 3. Kap. aus einer Untersuchung der beiden Lieblingsjüngertexte Joh. 13,21–30 und 19,25–27 hervorgehende Vorschlag, daß der Lieblingsjünger in diesen Texten eine nebensächliche Rolle spielt. Der Evangelist sei hauptsächlich an Jesus und Judas bzw. Maria interessiert und schreibe dem Lieblingsjünger nur eine sekundäre dramatische Funktion zu.

Auch die Anonymität des Lieblingsjüngers wird als Hinweis auf seine zweitrangige Bedeutung verstanden (S. 90 Anm. 103; S. 101f., Anm. 137). Diese Bewertung des Lieblingsjüngers (vgl. auch S. 240, 303f.) wird in Kap 8 noch negativ begründet, indem M. in Joh. 1,35–42 und 18,15f keine Bezugnahme auf den Lieblingsjünger sieht, Joh. 19,35 als wahrscheinlich nach-johanneisch bewertet, und die Lieblingsjüngergestalt in Joh. 21 der letzten nachjohanneischen Redaktionsschicht zuspricht.

Diese Beurteilung der Lieblingsjüngergestalt für die johanneische Theologie ist deshalb nicht überzeugend, weil der Lieblingsjünger m. E. redaktionell in theologisch wichtige Texte eingetragen worden ist. Auch scheint es mir weiterhin wahrscheinlich, daß mindestens 19,35, aber wohl auch 18,15f als genuine Lieblingsjüngertexte zu behandeln sind.

In den Kap. 4 und 5 werden die synoptischen Traditionen von der Grablegung Jesu und vom leeren Grab hilfreich und gründlich analysiert, während M. sich in Kap. 6 dem traditionsgeschichtlichen Problem von Joh. 20,1–18 zuwendet. M. sieht in Joh. 20,1–18 „a reflection of Luke 24,1–11" (S. 226): also eine Bildung des vierten Evangelisten unter Bezugsnahme auf traditionelle Motive, die der lukanischen Tradition nahestehen.

Der theologische Skopus, den M. in Kap. 7 behandelt, kann vielleicht dahingehend zusammengefaßt werden, daß die Rivalität zwischen Petrus und dem Lieblingsjünger heruntergespielt wird: „Not the persons but their functions are at the center of the evangelist's interest" (S. 278, vgl. S. 249 u. 261). Die Funktion des Petrus bestehe darin, die historische Tatsache des leeren Grabes zu bezeugen (S. 251, 257f, 278f 307), und der Lieblingsjünger diene als Zeuge, daß diese Tatsache auf Glauben hinzielt (S. 260, 270, 282f. 307). Aus der ganzen Perikope spreche das theologische Interesse des vierten Evangelisten, aufzuzeigen, daß der den Jüngern erscheinende auferstandene Herr mit dem historischen Jesus identisch ist (S. 280).

Diese am vorliegenden Text gewonnende Interpretation des Lieblingsjüngers und des Petrus ist durchaus möglich, müßte aber noch an den anderen Lieblingsjüngertexten nachgewiesen werden.

M. hat eine methodisch sorgfältig durchgeführte Arbeit vorgelegt und erneut gezeigt, daß es in der johanneischen Forschung noch viele ungelöste Probleme gibt.

Oberrieden Thorwald Lorenzen

Fjärstedt, Biörn: **Synoptic Tradition in 1 Corinthians.** Themes and Clusters of Theme Words in 1 Corinthians 1–4 and 9. – Uppsala: (Uppsala Universitet) 1974. 191 S. kart.

Diese Uppsalenser Diss. greift die vielverhandelte Frage nach dem Verhältnis des Paulus und der hellenistischen Gemeinden zur Jesustradition von einem neuen und, wie man wird zugestehen müssen, durchaus originellen Gesichtspunkt aus auf. Ihren vorwissenschaftlichen Anstoß bildete die Beobachtung, die sich bei der Lektüre des 1. Korintherbriefs in tamulischer Übersetzung ergab: eine Reihe wichtiger Worte erscheinen hier jeweils in Gruppierungen, die an bestimmte synoptische Zusammenhänge erinnern. Vf. versuchte nun durch Einschaltung psycholinguistischer Kriterien diese Beobachtung wissenschaftlich zu fundieren und auszuwerten.

Innerhalb einer gesellschaftlichen Gruppe, deren Glieder eine gemeinsame literarische Tradition als wertesetzendes System besitzen, sind Anspielungen und Assoziationen ein wichtiges sprachliches Kommunikationsmittel, das gebraucht wird „to broaden a theme, a combination of concepts, an experience, by combining old knowledge with something new" (42). Dabei wird nur in seltenen Fällen der gesamte Kontext der angesprochenen Tradition eingebracht, es genügt die Nennung eines „word clusters" bzw. einiger „nodal words" (Schlüsselworte), um das Vorwissen des Hörers aufgrund der gemeinsamen ihn mit dem Sprechenden zusammenschließenden Traditionen zu aktivieren und für ein vertiefendes Verständnis der gegenwärtigen Situation fruchtbar zu machen. Beispiele aus der Literatur (Milton), aus dem politischen Leben (britische Parlamentsrdeen) und aus der gegenwärtigen missionarischen Praxis belegen diesen Sachverhalt durchaus schlüssig.

Im Hauptteil seiner Untersuchung (65–168) versucht Vf. zu zeigen, daß auch Paulus im Gespräch mit seinen Gemeinden auf eine solche gemeinsame Tradition zurückgreifen konnte. Zwar nehme der Apostel Jesusworte nur ganz selten und Jesuserzählungen nirgends direkt auf, doch setze er indirekt, eben durch Anspielungen und Assoziationen, die Kenntnis eines breiten Bestandes an normativen Jesusüberlieferungen voraus, der den Gemeinden durch die grundlegende katechetische Unterweisung übermittelt worden sein müsse. Zum Beweis dafür befragt Vf. die Kapitel 3, 4 und 9 des 1. Korintherbriefes auf die ihnen zugrundeliegenden „clusters".

In wie weit ist dieser Beweis gelungen?

Durchaus überzeugend scheint mir das erste Beispiel zu sein, mit dem Vf. die vielfach in der Forschung geäußerte Vermutung, daß 1 Kor 9,14 auf Lk 10,7 anspiele, auf eine breitere Basis stellt. Blieb der punktuelle Vergleich beider Verse mangels von Übereinstimmung im Vokabular nicht restlos schlüssig, so ändert sich die Situation in der Tat, wenn man erkennt, daß das gesamte Kapitel 1 Kor 9 beherrschende Begriffe (z. B. ἀπόστολος, ἐξουσία, ἔργον/ἐρλάζεσθαι, ἐσθίειν, πεῖν, μισθός, θερισμός) im Kontext der Aussendungsrede Lk 10 direkte Entsprechungen bzw. eng verwandte Korrelate aufweisen. Hier scheint Paulus demnach in der Tat auf eine synoptikernahe Aussendungstradition, die zur Normierung des Apostelamtes diente, vorauszusetzen. Ähnlich gut geglückt dürfte auch der Nachweis sein, daß die Behandlung des Themas ‚Weisheit und Torheit' in 1 Kor 1,17–2,16 eine Variation der Q-Tradition in Mt 11,25ff/Lk 10,21f darstellt.

Die übrigen Beispiele – und das ist die bei weitem überwiegende Zahl – erscheinen mir jedoch höchst problematisch. Vielfach neigt Vf. nämlich dazu, die bloße Koinzidenz von Begriffs- und Wortgruppen bei Paulus und in synoptischen Perikopen überzubewerten, weil er weder die Frage nach Stellenwert und Funktion dieser Wortgruppen in der zeitgenössischen Sprache stellt, noch ihren Kontext hinreichend beachtet. So ist das Essen der Frucht des Weinstocks, durch den, der ihn gepflanzt hat (1 Kor 9,7b), wohl kaum mehr als eine geläufige gnomisch formulierte Metapher, mit der der Apostel seinen Unterhaltsanspruch sinnfällig belegt, schwerlich aber eine Anspielung auf das Winzergleichnis Lk 20,9–19, in dem das Bildmaterial („Weinberg", „pflanzen", „Frucht erwarten") ja eine völlig andere Ausrichtung hat und von Jes 5 geprägt ist. Ebensowenig ist einzusehen, wie aus bloßem

Gebrauch der Worte ἐδούλωσα und κερδήσω in 1 Kor 1,19 eine Assoziation des Apostels auf das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden (Mt 25,14–30) geschlossen werden kann: denn der Stamm δουλ – ist bei Paulus stehender Terminus für den Apostelдienst, und im übrigen spricht er von der Knechtschaft, in die er, der „Freie", sich gegenüber der Gemeinde begibt, während das Gleichnis einerseits die Bewährung der Knechte gegenüber Gott, von der Paulus hier nicht spricht, zum Thema hat und andererseits den Gesichtspunkt der Freiheit, der für Paulus entscheidend ist, vom Ansatz her ausschließt.

Um einen stehenden Terminus für den Apostelдienst handelt es sich auch, wenn Paulus sich in 1 Kor 4,1 οἰκονόμος nennt. Der Versuch, hier eine Anspielung auf das Haushaltergleichnis Lk 16 aufzuspüren (107–121), kommt trotz aller exegetischer Gewaltsamkeit nicht zum Ziel, denn weder das ursprüngliche Gleichnis, noch eine seiner Interpretationen im lukanischen Rahmen (Lk 16,8–15) macht den „Haushalter" zum Prototyp des gemeindlichen Funktionsträgers. Vielleicht wäre es hier lohnender gewesen, einer anderen Spur nachzugehen, auf die die – vom Vf. ebenfalls konstatierten – Anklänge an die lukanische Fassung der Wachsamkeitsgleichnisse Lk 12,35–48 in 1 Kor 4 zu verweisen scheinen (122–128). Es ist nämlich auffällig, daß diese Anklänge sich im wesentlichen auf die lukanische Redaktion dieser Gleichnisse, nicht jedoch auf ihre in Mt 24 deutlicher in Erscheinung tretende ursprüngliche Fassung in Q beziehen. Diese Redaktion aber hat erst den Leitbegriff οἰκονόμος und die mit ihm zusammenhängende ekklesiologisch-paränetische Thematik eingebracht, die auch in 1 Kor 4 aufklingt und dort wiederum beim Leser Assoziationen auf Lk 12 weckt. Wenn das aber so ist, dann wird man, statt einen direkten Rückbezug des Paulus auf synoptische Traditionen zu postulieren, die zweifellos vorhandene Verwandtschaft beider Texte eher darauf zurückführen müssen, daß die lukanische Redaktion bestimmte paränetische Topoi, die auch bei Paulus schon vorhanden waren, ihrem Traditionsmaterial aufprägte. Gleiches ließe sich aus einer Reihe weiterer vom Vf. behandelter Textgruppen erheben, z. B. ist die ekklesiologisch akzentuierte οἰκοδομή-Thematik (1 Kor 3,9ff) erst von Lukas (6,46–49) dem Q-Material aufgeprägt worden (während sie in Mt 7,21–27 noch fehlt). Aber um dies zu sehen, hätte der Vf. die redaktionsgeschichtliche Betrachtungsweise ungleich stärker einbeziehen müssen, als er das getan hat. Schon der Umstand, daß die paulinischen „allusions" und „associations", um deren Aufweis er sich bemüht, sich in ihrer großen Überzahl auf lukanische Perikopen beziehen, während Matthäus fast völlig in den Hintergrund tritt, hätte m. E. zu Überlegungen in dieser Richtung nötigen müssen. Es ist zu undifferenziert, wenn Vf. urteilt: „The type of material used for the argument, which is alluded to time and again... very much represent the Q type of tradition, sayings, parables, speeches" (173).

Diese kritischen Bemerkungen betreffen weder die Ausgangsthese des Buches von Fjärstedt, daß Paulus Jesustraditionen gekannt und in seinen Gemeinden benutzt habe, noch die von ihm vertretene psycholinguistische Betrachtungsweise. In dieser Hinsicht bietet es eine Fülle von anregenden und förderlichen Gesichtspunkten. Um sie zu wirklich überzeugenden Ergebnissen weiterzuentwickeln, werden allerdings noch differenziertere Untersuchungsmethoden erforderlich sein.

Erlangen Jürgen Roloff

Zeller, Dieter: **Juden und Heiden in der Mission des Paulus.** Studien zum Römerbrief. – Stuttgart: Kath. Bibelwerk (1973). 312 S. (Forschung zur Bibel, Bd 8) kart. DM 32.–

In der gegenwärtigen Diskussion zum Römerbrief will D. Zeller eine historisch begründete Deutung eines Hauptproblems geben (34). Zuerst stellt er die Frage: Worauf kommt es dem Apostel an? Diese Herausstellung des historischen Problems soll vermeiden, daß sich der Exeget mit seiner eigenen Paulusdeutung identifiziert. Gleichzeitig soll aber die Exegese theologisch sein: sie kann nicht vom Offenbarungsanspruch, den ihr Gegenstand mit sich bringt, absehen. Diesem Anspruch gegenüber ist zunächst der Versuch des Nachvollzugs angemessen. Das diktiert der Methode, auf die innere Stimmigkeit der Texte zu hören. Erst wenn dies Bemühen scheitert, kann eine von der Sache gebotene „Tendenzkritik" am Platze sein (35). In einer Zeit, die auf Klärung der Methode besonderes Gewicht legt, wird diese Offenlegung des methodischen Ausgangspunktes auf S. 34–35 wichtig sein.

Man wird auch sagen müssen, daß bestimmte andere Ausgangspunkte bzw. Aspekte vom Vf. mit Kritik betrachtet werden. Dazu gehört der heilsgeschichtliche Aspekt (von dem Vf. mit den Namen O. Cullmann und J. Munck verbunden), und der tradtionsgeschichtliche (vgl. dazu S. 34 mit dem Hinweis auf S. 29 Anm. 105 der Kritik E. Güttgemanns am P. Stuhlmacher).

Im Aufbau schließt sich Z. an J. Jeremias. Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen (Abba 1966, 269–276) an: das in Röm. 1,16f angerissene Programm ist nur bis Kap. 5 strukturbestimmend. Danach hat Paulus überhaupt keinen „zweiten Hauptteil" konzipiert (63). Das grundlegende von Christus autorisierte Evangelium wird auf die Mission in der Völkerwelt hin entfaltet. Das Apostolat des Paulus wird auf den alle Völker einschließenden Horizont hin entfaltet (64).

Der historische Ausgangspunkt führt zu folgendem Ergebnis in Bezug auf die Situation zum Judentum: Paulus will nicht über die Juden an sich, sondern über die Tatsache, daß Juden sich gegen das Evangelium gesperrt haben, sprechen (Hinweis auf F. W. Marquardts Studie auf S. 77). Anderseits steht das Judentum von Anfang an unter der Verheißung, es muß also auch eine Beziehung zwischen Judentum und Heil geben. Paulus verhandelt die Judenfrage auf zwei verschiedenen Ebenen (77).

Es ist folgerichtig, daß Vf. nicht gern von „Erfüllung" der Verheißung spricht: man darf den Blick nicht auf das identifizierbare Eintreffen einer Vorhersage richten (83). Man darf auch nicht von der Äonenwende ausgehen, weil Paulus nicht das Zeitschema in Anwendung bringt. Entscheidend ist vielmehr das Christusereignis selbst (2. Kor. 1,20). Auch Röm. 15,8 geht nicht über das Wahrmachen der messianischen Verheißungen hinaus (84).

Auf S. 107 kommt es zur Auseinandersetzung über den Begriff des „Typologischen". Die Auseinandersetzung mit Ch. Müller und E. Käsemann, die in aller Vorsicht den Zusammenhang von Entsprechung von Urzeit und Endzeit aufrecht erhalten wollen, scheint mir nicht geglückt zu sein. Es geht hier doch nicht bloß um die Einheit Gottes und die Kontinuität von Altem und Neuem, sondern um mehr. Daß geschichtliches Denken, das hier traditionsgeschichtlich arbeitet, an dieser Stelle zu besseren Resultaten kommen kann, zeigt der jüngst erschienene Aufsatz von Kl. Haacker, Die Berufung des Verfolgers und die Rechtfertigung des Gottlosen, Theologische Beiträge 1975, 1ff; 15 (unter Berufung auf E. Käsemann und K. Kertelge). Die Zeitkategorie und der Geschehnischarakter sollten nicht überspielt werden.

Das ganze Buch ist aufgebaut in 5 Kapp.: 1. Das Ziel des Römerbriefs und die Mission des Paulus, 2. Die Zuordnung von Verheißung und Evangelium, 3. Die Grundlagen der Universalität des Evangeliums, 4. Der Übergang des Evangeliums von den Juden zu den Heiden, 5. Die Heidenmission und die Zukunft Israels.

Besonderes Gewicht liegt auf dem 3. Kapitel. Hier fällt zunächst die Entscheidung, daß die Wendung „für den Juden zuerst und auch für den Griechen" (Röm. 1,16) nach langer Diskussion wieder einmal entschärft wird. Zwar wehrt sich Vf. gegen eine dialektische Entwertung bzw. eine rhetorische Abwertung des „zunächst", aber er selbst übersetzt nur: „gerade", „besonders", „in erster Linie". Ich selbst hatte in meinem Kommentar auf Barth Röm. 15 („Vorsprung, nicht Vorrang" hingewiesen und erklärt: „Sachlich bedeutet dieser Vorsprung, daß das Evangelium dem Heidentum immer über das Judentum zugängig werden wird. Wenn Jesus sich zunächst an Israel gesandt weiß, wenn Paulus über die Synagoge an das Heidentum herantritt, so liegt in diesem Weg des Evangeliums nicht nur ein zeitlicher Vorsprung Israels, sondern eine heilsgeschichtliche Notwendigkeit" (53). Offenbar hat Vf. diese Sätze nicht verstanden oder er hat über sie hinweggelesen. Hier liegt mein Widerspruch und meine Abgrenzung gegenüber einer Methodik, die die Tiefe des Geschichtlichen, Zeitlichen, Ewigen entwertet. Trotz aller Heranziehung der Parallelen aus dem Judentum bleibt Vf. ständig in dialektischen Spannungen stehen, stößt darum niemals zur Heilsgeschichte und Danksagung als Abschluß vor. Sehr mager klingt daher S. 288: „Solche Interpretation ist freilich, weil sie überlieferte heilsgeschichtliche Vorstellungen zu Hilfe nehmen muß, am meisten durch die Subjektivität des Paulus belastet" (288). An der Füllung und Entleerung des „zunächst" – ob es die heilsgeschichtlichen Kategorien zu Hilfe nimmt oder entleert, entscheidet sich das Schicksal der Römerbriefexegese.

Desungeachtet möchte ich auf den besonderen Wert der Exkurse hinweisen: 1. Universalität des Gerichts in der jüdischen Tradition S. 151–155 (unschön das Wort „Rabbinismus" S. 154, sollte man nicht vorsichtiger und achtungsvoller vom „Rabbinat" reden?).

Wichtig auch 2. Zum semantischen Hintergrund der „Gerechtigkeit Gottes" S. 163–179. Hier fallen wichtige Entscheidungen, auf die der Rezensent eingehen muß:

a) Paulus kann mit apokalyptischen Mitteln die „Gerechtigkeit Gottes" als unverfügbare Gabe und als Lebensmacht auslegen. In der Kontroverse zwischen Bultmann und Käsemann sowie ihren Gefolgsleuten können wir nun differenzierend Stellung beziehen: wir unterscheiden zwischen einer antirabbinisch ausgebauten Fragestellung und der Lösung des Paulus, die durchaus auf einem anderen – nämlich apokalyptischen Boden – gewachsen sein kann" (179).

b) Gerechtigkeit Gottes darf nicht als „Bundestreue" verstanden werden (179). In Röm. 3,5 geht es lediglich um Gottes Rechthaben im Prozeß.

c) aber auch als „Verheißungstreue" darf sie nicht verstanden werden (186), da Paulus im „Bund" keinen gemeinsamen Nenner findet, auf den sich das Verhältnis zwischen Gott und Mensch damals und jetzt bringen ließe.

Diese unter a) bis c) gewonnenen Ergebnisse können hier nur notiert werden. Es ist aber anzumerken, daß der liturgische Text 1. Kor. 11,25 besonderes Gewicht hat und nicht ausgeschaltet werden darf. Der „Neue Bund" ist zwar Ausschaltung des Alten, nicht aber Überwindung der Bundekategorie überhaupt. Z. dekretiert mit Unrecht: „Paulus findet im „Bund" keinen gemeinsamen Nenner, auf den sich das Verhältnis zwischen Gott und Mensch damals und jetzt bringen ließe" (188).

Hier meldet sich eine semantisch-kritizistische Theologie zu Wort, die textgemäß, nicht traditionsgemäß argumentieren will. Die Untersuchung ist an sich analytisch sorgfältig und verständig, beachtet aber manchmal nicht den Unterschied zwischen dem antiken und modernen Denken, vor allem auch im Verhältnis Judentum und Christentum. Immerhin lohnt es sich, sich mit ihr auseinanderzusetzen, vor allem auch innerhalb der konfessionellen Frage nach der Eigenheit der katholischen Substanz eines modernen Exegeten. Auch diese Fragestellung ist nicht einfach überwunden. Gerade dem evangelischen Theologen ist sie auch heute wichtig.

Tübingen Otto Michel

Wilckens, Ulrich: **Rechtfertigung als Freiheit.** Paulusstudien. – (Neukirchen-Vluyn): Neukirchener Verlag (1974). 245 S. br. DM 28.–

Die Sammlung verschiedener, zum Teil schon früher veröffentlichter Paulusstudien kreist um die großen Antinomien im Denken des Apostels, die seit eh und je als eine „Crux interpretum" empfunden worden sind.

Der erste Aufsatz „Die Bekehrung des Paulus als religionsgeschichtliches Problem" (11–32) fragt nach den Hintergründen dieser theologisch so auffallenden Konversion vom fanatischen Gegner zum überzeugten Diener Jesu Christi. Die Spannungen zwischen den Berichten der Apostelgeschichte (9,1–19; 22,3–16; 26,4–18)) und den zurückhaltenden Andeutungen in den Briefen (1 Kor 15,8ff; Gal 1,11ff; Phil 3,4f) ist immer schon aufgefallen, ohne daß eine zufriedenstellende Antwort gegeben werden konnte (psychologische Erwägungen oder Verweis auf das wunderbare Handeln Gottes reichen nicht aus). W. glaubt zu einer Lösung des Rätsels 1. durch Beschränkung auf die paulinischen Selbstaussagen und 2. durch eine Besinnung auf die theologische Heimat des vorchristlichen Paulus kommen zu können. (1): „Daß Paulus sein Widerfahrnis in dieser Weise betont als ein Sehen des Auferstandenen beschreibt, hat zunächst seinen Grund darin, daß er das Ereignis vorzüglich nicht so sehr als seine eigene, individuelle Bekehrung zum christlichen Glauben, sondern als Berufung zum Apostel versteht" (12). (2): Die Grundstruktur der paulinischen Theologie ist nicht, wie in den meisten Fällen angenommen, vom rabbinischen, sondern vom apokalyptischen Judentum bestimmt. An die Stelle des Gesetzes, das hier in seiner spezifisch heilsgeschichtlichen Rolle gesehen wurde, ist das Christusgeschehen getreten. Der historisch-biographische Topos der Bekehrung des Paulus ist in Wahrheit ein Interpretament für „die heilsgeschichtliche Wende von der Gesetzesgerechtigkeit zum Christusglauben, zugleich damit von prinzipieller Exklusivität zu prinzipieller Universalität des Glaubens an Gott" (8).

Die von W. vorgeschlagene Deutung macht ernst mit der radikalen Bindung des Menschen Paulus an sein apostolisches Amt, d. h. aber an seine Rolle im Heilsgeschehen. Es bleibt die Frage, ob die beiden Voraussetzungen genügend abgesichert sind. Sind die Bekehrungserzählungen der Apostelgeschichte wirklich nur legendarische Ausmalungen der Berufung, oder enthalten sie nicht doch einen Rest von historischer Erinnerung? Ist es statthaft, die jüdische Vergangenheit des Paulus so einseitig in der Apokalyptik zu suchen? Zeigt seine Argumentation nicht auch starke Anklänge an das rabbinische Denken?

Dem Aufsatz, der auf Heidelberger und Marburger Antrittsvorlesungen aus dem Jahre 1958 zurückgeht, ist eine Auseinandersetzung mit dem 1959 erschienenen Paulusbuch von H. J. Schoeps angefügt.

Die Studie „Die Rechtfertigung Abrahams nach Römer 4" (33–49), zuerst in der Festschrift für G.v.Rad 1961 veröffentlicht, behandelt an einem Einzelbeispiel eine zentrale hermeneutische Frage: Der Sinn der atl. Geschichte wird vom ntl. Heilsgeschehen her aufgeschlossen; alle Ausleger vom Röm 4 sind sich darin einig, daß Paulus in Abraham das überzeugende Paradigma für die eigene gegenwärtige christliche Rechtfertigungserfahrung sieht. Aber gilt nicht auch umgekehrt, daß das atl. Heilsgeschehen der Leitfaden für das Verstehen des Christusereignisses und für jeden Christusglauben ist? W. denkt nicht, wie der von ihm zitierte E. Fuchs, vom „Bruch" zwischen der Abrahamsgeschichte und dem gegenwärtigen evangelischen Geschehen her, er fordert das Ernstnehmen der Geschichte als „Ort des wirklichen Handelns (sic!) Gottes" (37). Für Paulus ist das Gesetz keinesfalls völlig außer Kraft gesetzt, sondern, wie Röm 3,31 sagt, in seiner „Funktion als bezeugende ‚Schrift'" (43) weiter gültig. Im Blick auf das ganze Heilsgeschehen kommt dem Abraham aber als erstem Zeugen des Rechtfertigungsgeschehens nicht nur die Rolle eines „Anfängers im Glauben" zu, er ist vielmehr die geschichtliche Vorausdarstellung der jetzt geschehenen eschatologischen Ratifikation des Handelns Gottes in Christus. „Es ist also ein und derselbe Glaube, ein und derselbe Gott, ein und dasselbe Handeln Gottes, auf das der Glaube sich gründet, der sich bei Abraham darum ganz in die Zukunft zu entwerfen, bei den Christen auf das geschehene Ereignis zu stützen hatte" (48).

Dem Grundanliegen der Überlegungen von W. ist voll und ganz zuzustimmen. „Glaube und Geschichte gehören zuhauf!" (49). W. gibt auch erfreulich klar zu erkennen, daß Geschichte immer in die Vergangenheit hineinleuchtet und diese ernst nimmt. Es bleibt freilich die Frage, ob dabei die heilsgeschichtliche Diskontinuität, die mit dem Versagen Israels und der Neuheit des Christusgeschehens zu tun hat, nicht zu kurz kommt.

Daß das von W. auf die Formel „Erwählungsgeschichte" gebrachte Modell heftige Reaktionen im protestantischen Lager hervorrufen mußte, zeigt der Beitrag: „Zu Römer 3,21–4,25. Antwort an G. Klein" (50–76), der sich gegen den Vorwurf einer textfernen Exegese und einer „an den Nerv evangelischer Theologie rührende(n)" Gefährdung zur Wehr setzt. W. bekräftigt den bereits dargelegten Standpunkt mit exegetischen und systematisch-theologischen Argumenten: „... es kommt Paulus sehr darauf an, daß in der Tat der Erzvater Abraham selbst bereits im Damals des Schriftzeugnisses der Genesis die Rechtfertigung aus Glauben ebenso erfahren habe wie die Christen seiner Gegenwart und daß somit das göttliche Handeln im Christusgeschehen seine Anfangsgeschichte in dieser Rechtfertigung Abrahams und der Verheißung an ihn gehabt habe" (69).

So sehr man von katholischer Seite dem Bekenntnis zur konkret-damaligen Geschichte und der Kritik an der „auf ihre Bedeutsamkeit für ‚mich' reduzierten" (75) Geschichtlichkeit zustimmen darf, bleibt doch die von G. Klein ausgesprochene Sorge, daß das „Specificum christianum" des Rechtfertigungsgeschehens durch die Interpretation von W. eingeebnet werden könnte, bestehen. Ohne Zweifel geht es in den beiden Aufsätzen nicht nur um eine Kernfrage des evangelischen Bekenntnisses, sondern um ein grundsätzliches Problem der christlichen Theologie ganz allgemein. Um so mehr ist es zu bedauern, daß die nicht immer einfache Gedankenführung es auch dem mit der Materie vertrauten Leser nicht gerade leicht macht, der Argumentation zu folgen.

Der Aufsatz „Was heißt bei Paulus: ‚Aus Werken des Gesetzes wird kein Mensch gerecht'?" (77–109) beleuchtet vor dem Hintergrund der einschlägigen Texte Röm 1,18–3,20; Gal 2,15–17 und 3,10–13, Röm 4,1–8; 9,30–10,13 und Phil 3,4–11 den Problemkreis zwischen Rechtfertigung und Ethik bei Paulus. Auf die Darstellung der Einzelexegese kann hier verzichtet werden. Von Interesse sind die Folgerungen, die den evangelischen Widerspruch hervorgerufen haben (vgl. EKK 1, Neukirchener Verlag – Benziger Verlag 1969, 104–106).

W. setzt sich pointiert von der weitverbreiteten Auffassung ab, Paulus verwerfe das Gesetz als ganzes und grundsätzlich, um dem die These entgegenzustellen, das sündige Werk sei es, das Unheilswirkung auf das Geschick des Sünders habe. Die von P. Stuhlmacher (vgl. EKK 1, 106) aufgeworfene prinzipielle Frage bleibt unbeantwortet, „ob Christus nur die ‚Unterbrechung' oder ‚das Ende des Gesetzes' sei".

Der bisher unveröffentlichte Beitrag „Über Abfassungszweck und Aufbau des Römerbriefs" (110–170) geht der Frage nach, ob das Verhältnis zwischen dem „dogmatischen Gehalt" und dem aktuellen Anlaß des Briefes enger und verflochtener ist, als in der klassischen Römerbrieferklärung bisher angenommen wurde. W. setzt sich mit den wichtigsten Versuchen dieser Art, insbesondere mit G. Klein auseinander, um dann seine eigene Position zu beziehen:

„Aber um diese (sc. konkrete Absicht) zu erkennen, muß man nicht von den Angaben des Schlußabschnittes, sondern vom Skopos des zentralen theologischen Teils ausgehen" (114). Paulus schreibt den Brief kurz nach dem endgültigen Bruch mit den Judaisten in Galatien. Er ist auf dem Wege nach Jerusalem, um die Kollekte, welche die Einheit zwischen heidnischer und judenchristlicher Gemeinde dokumentieren soll, zu überbringen. In dieser angespannten Lage bittet er die römische Gemeinde um Unterstützung, indem er ihr sein Evangelium vorlegt. Der Brief an die Römer ist also indirekt auch an die Jersusalemer Häupter gerichtet. Wie stark seine Argumentation durch die Ereignisse in Galatien bestimmt ist, zeigt die theologische und strukturelle Anlehnung an den Galaterbrief. „Dieser (der Röm) ist eine reflektierte Wiederholung des Galaterbriefes" (160). Für den Aufbau des Römerbriefes ergeben sich dadurch Kriterien, die zu überzeugenderen Ergebnissen, als es bei den dogmatisch motivierten Analysen der Fall war, führen.

Eine kritische Würdigung kann hier nicht vorgenommen werden. Der ganze Entwurf steht und fällt mit der von G. Bornkamm und J. Jervell übernommenen Kollektenhypothese, die, wie O. Kuss (Paulus, Regensburg 1971, 200) schreibt, eine ansprechende Vermutung ist; aber sie könnte auch mühelos bestritten werden. Ein zweiter schwacher Punkt ist die durchaus nicht gesicherte Situationsschilderung in Galatien (136). Daß die Galater sich den Gegnern zugewandt haben, geht aus dem Text selbst nicht mit Sicherheit hervor. Die Studie von W. hat die Diskussion um eine weitere interessante Hypothese bereichert. Trotzdem gilt nach wie vor die Feststellung von O. Kuss (aaO. 200), daß die aktuellen Hintergründe des Röm nur am Rande deutlicher sichtbar sind; „aufs Ganze gesehen müssen sie, wo man sie, von den anderen echten Paulinen auf den Römerbrief zurückschließend, voraussetzt, eingetragen werden".

Um eine Rehabilitierung der seit K. Barth und R. Bultmann als „Sündenfall" verdächtigten heilsgeschichtlichen Konzeption des Lukas geht es in dem Aufsatz „Lukas und Paulus unter dem Aspekt dialektisch-theologisch beeinflußter Exegese" (171–202). Nach einer kurzen Übersicht über den gegenwärtigen Stand der Acta-Forschung wird gefragt, ob das negative Urteil exegetisch gerechtfertigt ist. Die angeblichen Spannungen zwischen der eschatologischen Heilsverkündigung des Paulus (und der ganzen Urkirche) und der Geschichtstheologie des Lukas erscheint in einem ganz anderen Licht, sobald man zur Kenntnis nimmt, daß die Parusieverzögerung – nach Ansicht der meisten Exegeten der ausschlaggebende Faktor für den neuen Entwurf des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte – bereits von der vorlukanischen Jesustradition verarbeitet worden ist. Das Heil, das für Paulus ein Zukunftsgut ist, wird voll und ganz auf die Person Jesu bezogen. Lukas hat diese Linie kräftig ausgezogen. „Nur wenn wir beachten, daß die heilsgeschichtliche Theologie des Lukas in diesem Grundsatz mit der alten Jesus-Überlieferung übereinstimmt, können wir Lukas' eigene theologische Leistung und ihre Bedeutung im Zusammenhang seiner geschichtlichen Situation angemessen heraustellen" (185). Von einer Depravation der paulinisch-eschatologischen Verkündigung kann schon deshalb nicht die Rede sein, weil es sich um zwei unterschiedliche, grundsätzlich nicht vergleichbare Traditionsbereiche des Urchristentums handelt. Ihre gemeinsame Mitte ist der Glaube an den auferstandenen Gekreuzigten, der aber in charakteristisch verschiedener Weise zur Wirkung kommt: „Die palästinisch-judenchristlichen Gruppen haben die Auferweckung Jesu vor allem als eschatologische Bestätigung des vorösterlichen Jesus und seines Wirkens in Wort und Tat ausgelegt ... Das hellenistische Missionschristentum hat die Auferstehung Jesu als seinen himmlischen Herrschaftsantritt ausgelegt" (186). Der Vergleich zwischen Lukas und Paulus, der diese unterschiedliche Interpretation der gemeinsamen Mitte nicht berücksichtigt, ist vom Ansatz her falsch. Ein Blick auf die jüdisch-apokalyptischen Voraussetzungen der paulinischen Theologie macht zudem deutlich, daß der Zusammenhang zwischen Eschatologie und Geschichte (als Geschichte der Erwählung) nicht der Punkt ist, an dem zwischen Paulus und Lukas zu entscheiden ist. „Die Tatsache, daß das dennoch heutzutage weithin geschieht, hat ihre eigentliche Ursache nicht so sehr in der Lukas- als vielmehr in der Paulusexegese" (202).

Obwohl der Kritiker an dem großangelegten Entwurf von W. manche offenen Flanken finden wird (kann man die beiden Stränge der frühchristlichen Tradition so scharf voneinander abgrenzen, wie es W. offenbar tut? Ist es denkbar, daß es eine christliche Verkündigung gab, die sich in der einen oder anderen Weise festgelegt hat? Man könnte allenfalls von verschiedenen Akzentsetzungen sprechen. Auf die Bedenken gegen die apokalyptische Deutung der paulinischen Theologie wurde bereits aufmerksam gemacht), wird gerade der von der Verbindlichkeit des ganzen ntl. Kanon ausgehende Exeget die positive Beurteilung der heilsgeschichtlichen Verkündigung des Lukas begrüßen.

Eine Studie über die Einstellung des Christen zum Staat nach „Römer 13,1–7" (203–245) bildet den Abschluß. Die historisch-kritische Textanalyse kommt zu dem Ergebnis, daß das „verbreitete Urteil, 13,1–7 stehe isoliert im Kontext, ... nicht unerheblich korrigiert werden (muß). Der Abschnitt hat neben 12,17–21 seinen bestimmten Ort im Ganzen der Paränese Kap 12f, die in der Mahnung zum Tun des Guten innerhalb und außerhalb der Gemeinde ihr Thema hat" (216). Der Gehorsam gegenüber den staatlichen Instanzen ist keine wesensfremde Eintragung, sondern nur eine Funktion der christlichen Liebesforderung. Paulus bedient sich eines weit verbreiteten urchristlichen Topos, dessen Wurzeln im weisheitlich-jüdischen Denken und in dem Jesuslogion Mt 22,21 par zu suchen ist. Der konkrete Anlaß für die Rezeption durch Paulus ist nicht eine auf negative Erfahrung zurückgehende staatsfeindliche Tendenz in der römischen Gemeinde, sondern die Auseinandersetzung mit den enthusiastischen Pneumatikern in Korinth. Paulus will im Blick auf Rom vorbeugen und ähnlich motivierten Stimmungen begegnen, bevor diese aufkommen können. Die Überlegungen zur Verkündigungsgeschichte des Textes und zur Rezeption des paulinischen Anliegens in der heutigen Staats- und Gesellschaftsordnung sind bedenkenswert.

Obwohl die Erklärung in Einzelheiten hypothetisch bleibt (ist die christliche Liebe wirklich das Leitmotiv der Mahnung? Sind „das Gute" bzw. „das gute Werk" Röm 13,3 identisch mit der christlichen Agape?), ist der Versuch, die Antinomie zwischen Heilsverkündigung und ethischer Weisung aufzulösen, grundsätzlich zu begrüßen.

Die Paulusstudien von W. sind keine einfache Lektüre; sie stellen an den Leser hohe Anforderungen, reizen da und dort auch zum Widerspruch. Der wissenschaftlichen Forschung kann es nur dienlich sein, wenn bisher noch nicht begangene oder in Vergessenheit geratene Wege neu aufgezeigt werden.

Paderborn Josef Ernst

Kertelge, Karl: **„Rechtfertigung" bei Paulus.** Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs. – Münster: Aschendorff (1967). VII, 335 S. (Neutestamentliche Abhandlungen, NF Bd 3) kart. DM 38.–; Ln DM 42.–

Dieses bedeutsame, in erster Auflage bereits 1967 erschienene Werk ist in dieser Zeitschrift noch nicht besprochen worden. Inzwischen ist die zweite Auflage erschienen (1972). Obschon das Buch in der Paulusforschung schon einen festen Platz gewonnen hat, erscheint eine Besprechung doch noch als sinnvoll.

Das Werk von K. ist ein grundlegendes Arbeitsbuch für das im Titel angegebene Gebiet des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs geworden; ja, man kann sagen, daß es manche Merkmale eines Standardwerkes aufweist. Das zeigt sich schon an den behandelten Themenkreisen. Während der erste Teil sich mit „Gerechtigkeit Gottes" als Strukturbegriff der paulinischen Rechtfertigungsbotschaft beschäftigt (es wird eine ausgezeichnete Skizze der Vorgeschichte des paulinischen Sprachgebrauchs und eine gute Exegese der Zentralstellen bei Paulus geboten), befaßt der zweite Teil sich mit dem Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs. In sachgerechter Reihenfolge werden behandelt: Der forensische und eschatologische Sinn des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs – das Verhältnis von Glaube und Rechtfertigung – das Verhältnis von Taufe und Rechtfertigung – Rechtfertigung und neuer Lebenswandel. Der Bedeutung des Themas für den Dialog mit der reformatorischen Theologie wird – unter vielem anderen – dadurch Rechnung getragen, daß das in der evangelischen Theologie so bedeutsame Thema „Gesetz und Evangelium" in einem Exkurs untersucht wird (222ff; vgl. ferner die Ausführung über Rechtfertigung und Heiligung 275ff). Mit einer Reflexion über den theologischen Ort der „Rechtfertigung" bei Paulus (und im Zusammenhang damit über das Problem der „Mitte" der paulinischen Theologie) erarbeitet K. ein ausgezeichnetes Schlußkapitel. Das Endergebnis wird übersichtlich dargestellt; die das Werk tragenden Thesen werden zum Schluß noch einmal formuliert.

Das Werk K.s stellt einen Markierungspunkt der Erforschung des paulinischen Rechtfertigungsgedankens dar, aber natürlich nicht ihren Abschluß. So muß überlegt werden, in welcher Hinsicht das Buch über sich hinausweist und auf künftige Aufgaben hinweist, um so mehr, als diese Frage von K. selbst, soweit ich sehe, nicht oder nicht genügend gestellt wird. Die Richtung, in der m. E. weiterzuarbeiten ist, dürfte vor allem in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Pneuma (bzw. Pneuma-Christologie) und Rechtfertigung liegen. Es fällt auf, daß dem paulinischen Pneumagedanken bei K. kein großer Raum zugewiesen wird; das Verhältnis von Pneuma und Rechtfertigung wird nicht eigentlich thematisch abgehandelt, sondern nur hier und da

berührt. Das läßt sich sicherlich z. T. dadurch rechtfertigen, daß die Texte der „Rechtfertigung" bzw. „Gottesgerechtigkeit" diese Beziehung zwischen Pneuma und Rechtfertigung nicht unmittelbar an die Hand zu geben scheinen. (Und immerhin finden sich auch für dieses Thema gute Formulierungen; vgl. z. B. 249.) Aber Pneuma ist für die paulinische Theologie ein, wenn nicht der Schlüsselbegriff. Und die Aufgabe einer Verbindung der Rechtfertigungsthematik mit diesem Zentralpunkt der paulinischen Theologie stellt sich m. E. als wichtigste Aufgabe auch dann, wenn Paulus selbst sie in seinen Rechtfertigungstexten nicht thematisch gemacht hat. Methodisch ist es bei diesem zentralen Thema erforderlich, eine Einengung auf die lexikalisch greifbare Verwendung des Wortfeldes δικ- zu vermeiden und sehr weitgehend nicht nur mit Wort-, sondern auch mit Sachparallelen zu arbeiten, ja darüber hinaus das Beziehungsgefüge des „Makrotextes", den die paulinischen Hauptbriefe darstellen, zu erhellen. K. bringt den Rechtfertigungsbegriff in engste Beziehung zur „Mitte" der paulinischen Theologie. Er formuliert, daß dem Rechtfertigungsbegriff „tatsächlich der Ort in der Mitte der paulinischen Theologie" zukomme, „da sich auf dem Hintergrund der ‚Lehre' vom Menschen die wesentlich soteriologische Bedeutung der Christusbotschaft zeigt". M. E. ist diese „Mitte" jedoch eher in der Theologie des „Sohnes Gottes" zu sehen – des Gekreuzigten und Erhöhten in seiner Identität –, die ihre für Paulus fundamentale Ausdrucksform in der Christus-Pneuma-Theologie und entsprechend in der Theologie des In-Christus-Seins gefunden hat (vgl. W. Thüsing, Rechtfertigungsgedanke und Christologie nach den Korintherbriefen, in: J. Gnilka [Hg.], Neues Testament und Kirche [Fs. für R. Schnackenburg], Freiburg–Basel–Wien 1974, 301–324, bes. 321f). Freilich hat diese Theologie des gekreuzigten und erhöhten Pneuma-Christus ihre Angriffsspitze genau in der gegen die καύχησις gerichteten Theologie des Apostels, d. h. in der Rechtfertigungstheologie – und insofern ist die vorsichtige Formulierung Kertelges vom Ort des Rechtfertigungsbegriffs „in der Mitte der paulinischen Theologie" doch noch zu verifizieren.

Noch eine Bemerkung in eigener Sache: Auf S. 236, Anm. 53, schreibt K. in einer kritischen Bemerkung über meine Ausführungen zu Röm 6,1–11, daß „die Theozentrik des In-Christus-Seins wohl kaum das eigentliche Anliegen des Textes Röm 6,1–11" sei. Hier möchte ich klarstellen: Es geht mir nicht um das „eigentliche Anliegen des Textes" bzw. nicht um das, was ich seine Oberflächenstruktur nennen möchte, sondern um seine Tiefenstruktur, die ich als theozentrische Struktur herausgearbeitet habe. Paulus kann sein „eigentliches Anliegen" (das ich durchaus wie K. bestimmen würde) nur durchführen, weil das In-Christus-Sein für ihn theozentrisch bestimmt ist.

Das Werk Kertelges enthält einen Reichtum nicht nur an verarbeiteter Literatur, sondern vor allem an weitgehend aufgearbeiteter biblisch-theologischer Problematik. Die Behandlung sowohl der Literatur als auch der eigentlichen Thematik zeichnet sich durchweg durch Ausgewogenheit, Solidität, Nüchternheit und Zuverlässigkeit aus.

Münster Wilhelm Thüsing

Merk, Otto: **Handeln aus Glauben.** Die Motivierungen der paulinischen Ethik. – Marburg: N. G. Elwert Verlag (1968). XII, 287 S. (Marburger Theologische Studien 5) br. DM 34.–; Ln DM 39.–

Vf. behandelt in dieser unter der Leitung von W. G. Kümmel entstandenen Marburger Dissertation die gerade für die paulinische Ethik so bedeutsame Frage der „Motivierungen".

Der Begriff „Die Motivierungen der paulinischen Ethik" im Untertitel bedeutet das Begründen sittlichen Handelns durch den Apostel selbst. M. kommt zu dem Ergebnis, daß Paulus das Handeln des Christen durch das Handeln Gottes in Christus motiviert und daß Motivierungen aus anderen Bereichen, etwa dem AT, dem Judentum oder dem Hellenismus zurücktreten oder fehlen. Es scheint also, daß eine traditionsgeschichtliche Fragestellung für dieses Thema nichts hergeben kann und deshalb zu Recht vom Vf. beiseite gelassen wird. Jedoch sollte man m. E. hier vorsichtig sein: Eine „traditionsgeschichtliche" Fragestellung im weiteren Sinne wäre durchaus möglich und sinnvoll. Sie ergäbe sich, wenn man die Frage der Normen der paulinischen Ethik nicht so streng von der Frage der Motivation trennen würde, wie Vf. es tut. (Soweit ich es sehen kann, wird die Frage der Normen nur in einer kurzen Anmerkung 246, Anm. 50 erwähnt.) Motivierungen und Normen stehen in einem Wechselverhältnis zueinander. Und wenn der Apostel die Motivierungen des Handelns fast ausschließlich aus dem Bereich des Kerygmas nimmt – gerade das weist diese Studie nach –, so liegt es bei den Normen offenbar anders. Man kann darüber streiten, ob spätjüdische und stoische Verhaltensnormen, die ohne Frage auf den Apostel einwirken, noch unter den Begriff „Motivierungen" im engeren Sinne fallen. Ich meine jedoch, daß die theologisch-kerygmatischen Motivierungen des Handelns bei Paulus viel lebensvoller hervortreten könnten, wenn die Spannung zwischen diesen zentralen theologischen Motivationen und denjenigen Positionen herausgearbeitet würde, die mehr traditionell-jüdisch oder -hellenistisch bestimmt sind. Vf. erkennt eine solche Spannung nur in 1 Kor 11,3–12. Diese Stelle bildet die einzige Ausnahme, in der Begründungen gegeneinanderstehen (234). Nun handelt es sich hier um den einzigen Fall, wo ein solches „Gegeneinanderstehen" von Begründungen offensichtlich ist; es gibt aber auch sonst Fälle, wo unter der Oberfläche eine Spannung erkennbar ist zwischen den faktisch vom Apostel artikulierten Motivierungen und ihren Implikationen, die sonst bei Paulus durchaus vorhanden sind, aber an dieser oder jener Stelle der Paränese fehlen können. Daß es z. B. durch Umwelt und Herkunft des Apostels mitbedingt ist, daß seine Freiheitsbotschaft in den ethischen Weisungen nicht genügend zum Zuge kommt, wird in dieser Studie nicht deutlich. Man tut dem Paulus bzw. seinem Anliegen keinen Dienst, wenn man die Mängel seiner Argumentation unterbetont oder ausklammert. Gerade eine Untersuchung wie die vorliegende, die ein wirkliches Gespür für die Sachlogik der paulinischen Argumentation hat, ist in Versuchung, eventuelle Mängel der auf der kerygmatischen Ebene durchaus gültigen Argumentation des Paulus zu übersehen.

Eine Präzisierung des Themas wäre also wünschenswert gewesen. Ich hätte es für deutlicher gehalten, wenn Vf. im Untertitel nicht einfach geschrieben hätte „Die Motivierungen der paulinischen Ethik", sondern ausgedrückt hätte, daß es sich um die theologischen Motivierungen der Ethik handelt, die der Apostel selbst herausstellt. Es handelt sich bei dem Arbeitsfeld des Vf.s also um diejenigen theologischen Motivierungen, die der Text selbst an die Hand gibt; Vf. untersucht sie, soweit sie mit dem Handwerkszeug des Exegeten bestimmt werden können und soweit die Diskussion der exegetischen und biblisch-theologischen Literatur dazu helfen kann.

Wenn hiermit dargelegt wurde, daß die Spannung zwischen kerygmatisch-theologischer Motivierung und „traditionsgeschichtlich" bestimmter Normierung des Handelns von M. nicht behandelt wird, so soll die Arbeit dadurch keineswegs abgewertet werden. Es soll nur die selbstgesteckte Grenze des Arbeitsgebietes kenntlich gemacht werden. Es muß gesehen werden, daß die Untersuchung einen ersten Arbeitsgang darstellt, dem noch weitere folgen müssen. Mit dieser Einschränkung kann freilich gesagt werden, daß O. Merk wirklich hilfreiche Arbeit geleistet hat.

Methodisch ist die Arbeit gut angelegt. Vf. vermeidet den Fehler seiner Vorgänger, bei denen die Systematisierung allzuoft das Hören auf den Text behindert. In einem I. Hauptteil behandelt er – relativ straff – „die Gottestat als Voraussetzung und Begründung christlichen Seins und Handelns". Dadurch schafft er sich die Voraussetzung, die Einzelexegese von systematisierenden Darlegungen zu entlasten. Besonders wichtig aber scheint mir, daß M. nicht nur paränetische Einzelabschnitte untersucht; vielmehr geht er jeden einzelnen Paulusbrief kapitelweise auf seine Frage der Motivierungen hin durch. Der Isolierung der ethisch relevanten Einzelabschnitte ist dadurch vorgebeugt; Vf. vermag gerade durch dieses sein Verfahren auch „übergreifende Motivierungen" zu erkennen. Er vermag die Motivierungen des Apostels nicht nur nebeneinanderzustellen, d. h. keineswegs nur zu katalogisieren, sondern sie in ihrem Begründungszusammenhang zu erfassen. Er ist in der Lage, übergeordnete Motivierungen (Hauptmotivierungen) herauszustellen. Vor allem erweist sich durchgängig, daß die Einzelmotivierungen im Handeln Gottes verankert sind. Konnte Vf. im I. Teil nachweisen, daß der Gerechtfertigte und Versöhnte im Vollzug des Handelns Gottes steht, so zeigt sich im II., exegetischen Teil, wie die Zuordnung von Einzelmotivierungen, z. B. von Taufe und Eschatologie, zurückzuführen ist auf dieses im Kerygma ausgesagte Handeln Gottes. Es ist ein Vorzug der Arbeit, daß der theologische Zusammenhang der paulinischen Theologie gesehen und weitgehend herausgearbeitet wird; so erkennt Merk die Zusammenhänge zwischen Rechtfertigung, Versöhnung und „In-Christus-Sein". Das Verhältnis von Imperativ und Indikativ arbeitet M. gut heraus und gibt damit der Forschung ein Modell an die Hand, wie die Motivierungen beurteilt und gewertet werden können. Wichtig ist der Zusammenhang der Begründung aus dem Handeln Gottes mit den christologischen Begründungen des Paulus, ebenso das Zueinander und Ineinander theo-logischer und christologischer Motivierungen (vgl. 238).

Die Literatur ist in erstaunlicher Breite aufgearbeitet; hier dürfte kaum etwas Wichtiges fehlen. Die Auseinandersetzung mit der umfangreichen Literatur ist sorgfältig und überlegt.

Sehr oft weisen selbst knappe Erörterungen zu einer Stelle ausgezeichnete Beobachtungen auf – in behutsamer Korrektur bis-

heriger Meinungen –, oder sie regen in Formulierungen, die die Sachlage gut beleuchten, zu weiterem Erkenntnisfortschritt an.

Kritisch sei noch folgendes erwähnt: Die an sich gute Aufteilung in den grundsätzlichen Teil I und die Einzeluntersuchung in II, die sich auf die Paränesen konzentriert, hat den Nachteil, daß der Zusammenhang der ethischen Weisungen mit der paulinischen Neuinterpretation des christlichen Kerygmas gelegentlich nicht in dem wünschenswerten Maße in Erscheinung tritt. Im Falle des 1. Korintherbriefs wird zwar kurz über die Kapitel 1–4 und das Kapitel 15 gehandelt; aber der Zusammenhang von Kreuzes-, Auferweckungs- und Agape-Theologie als Grundlage der Mahnung in diesem Brief wird nicht deutlich genug. Der „indikativisch" zusammenfassende Vorspann in I hätte m. E. also weiter ausgebaut werden müssen; der Ansatz bei Röm 6,12ff vermag nicht alles zu erfassen, was hier dargelegt werden müßte.

Der Grund, weshalb „in Christus" und „im Pneuma" „gelegentlich ausgetauscht werden können", ist auf S. 18f unzureichend angegeben; die beiden Zentralaussagen der Pneuma-Christologie des Apostels (1 Kor 15,45 und 2 Kor 3,17) hätten erwähnt werden müssen. (1 Kor 15,45 kommt überhaupt nicht vor, 2 Kor 3,17 nicht in diesem Zusammenhang, sondern nur einmal als Belegstelle für „Freiheit".)

Die Entscheidung des Vf.s, den Kol und den 2 Thess ohne weitere Differenzierung zu den von Paulus stammenden Briefen hinzuzunehmen, dürfte mindestens anfechtbar sein; jedoch verursacht diese m. E. fragwürdige Entscheidung innerhalb des Rahmens und der Zielsetzung dieser Arbeit – und dank dem Verfahren des Vf.s, die Paulusbriefe getrennt zu behandeln – keinen gravierenden Mangel.

Insgesamt bedeutet die Untersuchung von Merk trotz ihrer Grenzen – oder vielleicht gerade, weil sie klar eingehaltene Grenzen aufweist – eine wertvolle Hilfe für die weitere Forschung. Hier ist solide Arbeit geleistet worden, auf der aufgebaut werden kann.

Münster Wilhelm Thüsing

Barth, Markus / **Barrett**, C. K. / **Butler**, Christopher, u. a.: **Foi et salut selon S. Paul** (Epitre aux Romains 1,16) Colloque oecumenique à l'abbaye de S. Paul hors les murs 16–21 avril 1968 avec la collaboration de S. Agourides, J. J. von Allmen [u. a.] – Rom: Institut Biblique Pontifical 1970. 287 S. (Analecta Biblica 42) br. Lit 3900; $ 6.50

Dieser Band gibt die Referate und Diskussionen wieder, die bei dem „Ökumenischen Kolloquium" in der Abtei St. Paul vor den Mauern im Jahre 1968 gehalten wurden, die jedoch über diese Tagung hinaus zum Teil von bleibender Bedeutung sind. Neun Exegeten bieten Vorträge, sechsundzwanzig weitere arbeiten durch ihre Diskussionsbeiträge mit.

Es werden Zentralpunkte der paulinischen Theologie angesprochen: Der programmatische Text Röm 1,16, der den Untertitel des Werkes bildet – Der Glaube – Die Rolle der Bekehrung des Paulus – Das Pneuma – Die Rechtfertigung – Glaube und Liebe – Geistliches Amt und Gemeinde.

Einleitend hebt Chr. Butler in einem Vortrag „Paul, Theologian or Pastor?" den Praxisbezug der paulinischen Theologie hervor, während den Abschluß eine Ausführung von Ph. H. Menoud (Neuchâtel) über „Das Heil durch den Glauben nach der Apostelgeschichte" (Le salut par la foi selon le livre des Actes) bildet, also nach dem späten, mit Pls nicht unmittelbar zusammenhängenden Entwurf des Lukas, in dem der Apostel gleichfalls die Zentralfigur darstellt.

Zu den eigentlich paulinisch-theologischen Aufsätzen im einzelnen: C. K. Barrett beschäftigt sich mit dem programmatischen Satz in Röm 1,16 „Ich schäme mich des Evangeliums nicht" („I am not ashamed of the Gospel"). Er versucht ihn hauptsächlich durch synoptische Parallelen zu erhellen (vor allem durch Mk 8,38 parr). Die Diskussion versucht die Problematik dieses interessanten Ansatzes aufzuzeigen. J. Jeremias will einen Beitrag zum paulinischen Glaubensverständnis leisten anhand einer „Nachzeichnung" des Gedankengangs von Röm 4. Dieser Versuch ist schon dadurch bedeutsam, daß in den Kommentaren zu Röm 4 oft der Überblick über die Gedankenführung gegenüber der Einzelexegese zu kurz kommt. Die Wichtigkeit dieses Themas „Der paulinische Glaubensbegriff" wird in der Diskussion stark hervorgehoben. J. Dupont (La conversion de Paul et son influence sur sa conception du salut par la foi) läßt erkennen, welche Relevanz solche Überlegungen über die Bekehrung des Paulus für seine Soteriologie haben. Vf. vermag den Wandel, der sich an Paulus ereignete, als einen radikalen Übergang „von einer Soteriologie zur anderen" einsichtig zu machen. B. Rigaux bietet einen gründlichen, instruktiven, insgesamt sehr lesenswerten Artiel über „L'anticipation du salut eschatologique par l'Esprit". Die Bedeutung der Pneuma-Theologie bei Paulus ist hier klar erkannt. Der Ansatz bei der Glaubenserfahrung des Paulus innerhalb der urapostolischen Pneumaerfahrungen ist zweifellos richtig, die Mehrzahl der Ergebnisse ebenfalls. Die Bedeutung des Pneumagedankens für den Gottesbegriff des Paulus ist gut gesehen. Ich frage mich jedoch, ob die Beziehung zwischen Pneumatologie und Christologie, die gerade eine Pneuma-Christologie konstituiert, bei aller recht intensiven Bemühung des Vf. schon deutlich genug erfaßt ist. Auch was die Beziehung von Pneuma-Christologie und Rechtfertigung angeht, muß noch weitergearbeitet werden. Die Diskussion der Tagungsteilnehmer bewegt sich vor allem um das von Rigaux vorgeschlagene Verständnis von 2 Kor 3,17. Der umfangreichste Beitrag des Bandes stammt von M. Barth (p. 139–209). Er ist außerordentlich gedankenreich, anregend auch da, wo man der unkonventionellen Gedankenführung und Methodik des Vf. nicht zu folgen vermag. Er macht den Versuch, die Rechtfertigung, von der Paulus besonders im Gal, Röm und Phil ausdrücklich spricht, als einen Rechtsvorgang vor einem Gericht zu verstehen. Die für den Hauptteil III seines Aufsatzes gewählte Darstellungsweise entspricht nach den Worten des Vf. dem „Zweck und Weg" seines Experiments. „Statt einer Abhandlung über Rechtfertigung soll eine rühmende Nacherzählung des Wunders der Rechtfertigung erfolgen." Weiterführend ist der Vortrag vor allem dann, wenn man die kritische Diskussion mitliest und mitberücksichtigt. (E. Schweizer äußert seine Skepsis, „weil das alles zu schön war".)

St. Lyonnet bezeichnet seinen Vortrag (Foi et charité d'après S. Paul) als „Colloque oecuménique"; er will das Band zwischen Glaube und Liebe aufzeigen, weil er der Ansicht ist, daß dieses Band sehr klar bezeugt wird sowohl durch das NT als auch durch die protestantische Reform und die katholische Lehre.

Die paulinische Unterscheidung zwischen den so nahe beieinanderliegenden Begriffen „Glaube" und „Liebe" liegt nach ihm darin, daß der Glaube die Haltung ist, die uns mit Gott verbindet, und die Liebe diejenige, die uns mit dem Nächsten verbindet.

J. Gnilka leistet in seinem Vortrag „Geistliches Amt und Gemeinde nach Paulus" einen aufschlußreichen und anregenden Beitrag zur Frage nach dem Amt in den paulinischen Gemeinden, der auf den gründlichen Vorarbeiten von Gnilka vor allem in seinem Philipperkommentar basiert. Der Text, von dem er in seiner Argumentation ausgeht, ist Phil 1,1, wo von „Episkopen und Diakonen" in der philippischen Gemeinde die Rede ist. Gnilka stellt „versuchsweise" anhand dieses Textes die Frage, ob nicht eine Brücke von Paulus zu den Deuteropaulinen und damit zu den späteren Zeiten und Verhältnissen führt. Er arbeitet klar die pneumatisch-charismatische Struktur der paulinischen Gemeinden heraus; ebenso weist er aber darauf hin, daß diese pneumatische Struktur es nicht ausschließe, „daß Paulus es zuläßt, wenn eine Gemeinde dazu übergeht, sich selbst besondere geistliche Ämter zu geben, deren Inhaber wiederum der Gesamtgemeinde verantwortlich bleiben". An Einzelheiten finde ich z. B. die Bestimmung des Verhältnisses der beiden paulinischen Kapitel über den „Leib in Christus" 1 Kor 12 und Röm 12 treffend. J. Jeremias bezeichnet innerhalb der Diskussion den Vortrag als eine nach allen Seiten abgewogene Stellungnahme „nach bester Schnackenburgscher Tradition".

Das Miteinander und die Diskussion der verschiedenen forscherischen Standpunkte machen den Reiz des Bandes aus; für den, der ihn kritisch durcharbeitet, bietet er wirklichen Gewinn.

Münster Wilhelm Thüsing

Bekenntnisse der Kirche. Bekenntnistexte aus zwanzig Jahrhunderten. Hrsg. von Hans Steubing in Zusammenarbeit mit J. F. Gerhard Goeters, Heinrich Karpp und Erwin Mülhaupt. – Wuppertal: Theologischer Verlag Rolf Brockhaus (1970). 325 S.

Die vorliegende Sammlung von Bekenntnistexten aus zwanzig Jahrhunderten gliedert sich in 14 Abschnitte (I–IV: Alte Kirche; V: Römisch-katholische Bekenntnisse des Mittelalters; VI: Lutherische Bekenntnisse; VII: Reformierte Bekenntnisse; VIII: Das Bekenntnis der anglikanischen Kirche; IX: Der nachreformatorische Reformkatholizismus; X: Methodistische Bekenntnisse; XI: Bekenntnisse der Baptisten und des Bundes Evangelisch-freikirchlicher Gemeinden; XII: Die Basis der Evangelischen Allianz von 1846; XIII: Die Barmer theologische Erklärung von 1934; XIV: Bekenntnisse Junger Kirchen) und einen Anhang: Bekenntnisse der Gegenwart. Der Schwerpunkt der Auswahl liegt auf den lutherischen und reformierten Bekenntnissen, die zusammen 200 S. einnehmen.

Demgegenüber ist der Abschnitt „Anfänge der Bekenntnisbildung im Neuen Testament" etwas kurz geraten (etwas mehr als eine Seite). Für das Bekenntnis, daß Jesus der Sohn Gottes ist, wird nur auf „einige späte Handschriften" zu Apg 8,37 verwiesen. Zu verweisen wäre hier etwa noch auf 1 Joh 4,15; 5,5; Hebr 4,14; Mk 3,11. Desgleichen wären die Beispiele für Bekenntnisformulierungen im NT zu vermehren (vgl. Rm 1,3f; 8,34; 1 Tim 2,5f; 3,16; 6,13; 2 Tim 2,8; 1 Petr 3,18–22 u. a.)

In die Einleitungen und Anmerkungen zu den lutherischen Bekenntnissen, insbesondere der Confessio Augustana (CA) und der Apologia Confessionis (Ap) sind von der Sache her nicht gerecht-

fertigte Wertungen eingeflossen. Der CA wird vorgeworfen, daß sie „an einigen Stellen den Gegensatz der evangelischen Überzeugungen zur bisherigen Auffassung und Praxis verschleiert und verharmlost", „von einigen wesentlichen Differenzpunkten wie Primat, Priesterweihe, Fegfeuer und der Lehre von den 7 Sakramenten schweigt und umgekehrt den Gegensatz gegen die oberdeutschen, schweizerischen und täuferischen Protestanten mit übergroßer Lautstärke betont". Demgegenüber spreche sich die Ap „freimütiger über einige Differenzpunkte aus".

Diese, im übrigen weit verbreitete Wertung übersieht, daß in der Ap trotz des vorherrschenden polemischen Tones die gemeinsame Basis zwischen lutherischer und katholischer Auffassung der Sache nach aufs ganze gesehen noch größer ist, als in der CA. So ist gerade die Ap in dem von Mülhaupt angesprochenen, von der CA angeblich verschleierten und verharmlosten wesentlichen Differenzpunkt der Priesterweihe bereit, vom recht verstandenen Sakrament des Ordo und von der Ordination als Sakrament zu sprechen (Ap 13,7–13). Noch deutlicher als in der CA wird in der Ap auch die Buße als Sakrament im engeren Sinn bezeichnet (Ap 13,4). In der Frage der Erbsünde beruft sich die Ap gegenüber der nominalistischen Position u. a. auch auf die „Scholastici, die etwas Verstand gehabt", nämlich auf Thomas von Aquin, Bonaventura und Hugo von St. Victor (Ap 2,27–30) und differenziert so mehr als Mülhaupt in seiner Anmerkung zu CA 2 (40, Anm. 3).

Die Erläuterung der „Summisten" (56 Anm. 17) ist irreführend. Die CA zielt damit nicht auf Thomas von Aquin, sondern auf die Verfasser der kanonistischen Beichtsummen, etwa der von Luther 1520 verbrannten Summa angelica des Angelus von Clavasio († 1495). Die Anm. zu Ap 7 (66 Anm. 23) setzt unrichtig die „canonistae" bzw. „der Canonisten Bücher" mit den „Sammlungen von verbindlichen Entscheidungen (Canones) der Konzilien bzw. der Päpste" gleich. Unkorrekt ist die Anm. zu der in Ap 20 zitierten Stelle 2 Petr 1,10 (73 Anm. 25). Melanchthon zitiert hier nicht und auch sonst nicht meist nach der Vulgata. Die Lesart „durch gute Werke" ist auch nicht einfach Zusatz der Vulgata zum Grundtext, sondern wird bereits vor der Vulgata von der koptischen saidischen Übersetzung und vom Codex Sinaiticus bezeugt. (Zur Sachfrage vgl. Luther, Predigtreihe über 2 Petr (1523): „Darumb wil Petrus, das wyr uns solchen beruff und erwelung mit gutten werken feste machen" [WA 14,22,27f]).

Iure divino gegebene Aufgabe des Bischofsamtes ist es nach CA 28 nicht nur, die Sündenvergebung zuzusprechen, sondern auch die „Lehre beurteilen..." (60). Insofern ist Anm. 18 (59) zu dieser Frage ebenso wie die Anm. zu CA 7 (42 Anm. 4) eine unzulässige Verkürzung. Die Anmerkung zur Frage der Wirkung der Sakramente „ex opere operato" (63 Anm. 20) trägt wenig bei zur sachgerechten Klärung dieser alten Streitfrage (vgl. im Unterschied dazu: H. Fagerberg, Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften 175ff).

In dem viel umstrittenen Absatz über den Gebrauch des Wortes iustificari „auf zweierlei Weise" muß es in der im Text gegebenen Erläuterung „zuerst" statt „gleich" heißen (65 Z. 20). Bei den Texten aus der Ap wäre eine Angabe der wiedergegebenen Unterabschnitte der einzelnen Artikel angebracht.

Diese kritischen Randbemerkungen wollen den Wert dieser ersten umfassenden Textsammlung christlicher Glaubensbekenntnisse in deutscher Sprache nicht schmälern. Möge dieser Band einen Beitrag leisten zur Besinnung auf die zentralen Glaubensfragen und zum Verständnis der anderen christlichen Traditionen.

Amelsbüren Vinzenz Pfnür

van Eijk, Ron H. C.: **La résurrection des morts chez les Pères apostoliques.** – Paris: Beauchesne (1974). 207 S. (Théologie historique 25)

Zur Geschichte des frühchristlichen Auferstehungsglaubens gibt es zahlreiche ältere und neuere Untersuchungen, die aber entweder zu stark systematisch angelegt sind oder wegen der Fülle des historischen Materials keine eindringliche Analyse der einzelnen Zeugnisse bieten können. Van Eijk beschränkt sich daher auf die sogenannten Apostolischen Väter: er weiß natürlich, wie problematisch die Abgrenzung dieser Gruppe ist; er weiß, daß es aus derselben Zeit auch Schriften gibt, die traditionell nicht zu den Apostolischen Vätern gerechnet werden (Oden des Salomo, Epistula apostolorum, Evangelium des Thomas, Evangelium der Wahrheit, Ascensio Isaiae, Petrusapokalypse). Da in diese Zeit auch einige späte Schriften des ntl. Kanons gehören, gibt es Fragen, die dem Exegeten wie dem Kirchenhistoriker gemeinsam gestellt sind: so das Problem der fortschreitenden Hellenisierung der ursprünglichen Eschatologie, die Identifizierung der „Häretiker" in Paulus-, Petrus- und Johannesbriefen, schließlich das anthropologische Problem der „Auferstehung der Toten", der „Auferstehung des Fleisches" oder der „Auferstehung des Leibes".

Die Arbeit ist in zwei Teile gegliedert: Die Kapitel I–VI bieten die Analyse der einzelnen Textzeugnisse, Kap. VII bringt eine mehr systematische Darstellung der Resultate und Perspektiven auf der Grundlage der analysierten Texte. Vf. ist sich bewußt, daß seine Schriftenauswahl ein wenig willkürlich ist; das schützt ihn vor unzulässigen Verallgemeinerungen und zwingt ihn dazu, doch immer wieder über den frei gewählten Bereich der Apostolischen Väter hinauszublicken. Eingehend analysiert werden alle einschlägigen Texte folgender Schriften: die Didache, der Barnabasbrief, der 1. und 2. Klemensbrief, der Hirt des Hermas, die Briefe des Ignatius, der Brief des Polykarp, Papias und der Millenarismus.

I. Die Didache, schwierig zu datieren und bunt zusammengesetzt, spricht nur im 16. Kap. von der Auferstehung, die zur Sammlung der geheiligten Kirche von Kap. 10 gehört und die daher die Auferstehung auf die Heiligen beschränkt. Did. 16 ist nahe verwandt mit den synoptischen Apokalypsen, in denen jedoch die Totenauferstehung nicht erwähnt wird; diese findet sich aber in 1 Thes. 4, 16ff. Die fehlende Verbindung mit der Auferstehung Christi erklärt sich aus der jüdischen Herkunft christlicher Apokalyptik.

II. Die Untersuchung des Barnabasbriefes (besonders 5,6f; 21,1) liefert nur dürftige Ergebnisse. Wichtig ist bei Barnabas die Verknüpfung von Auferstehung und Gericht; irgendwelchen Schwierigkeiten hinsichtlich des Auferstehungsglaubens muß er nicht begegnen.

III. Als zusammengehörige Dokumente römischer Tradition werden der 1. und 2. Klemensbrief und das Hirtenbuch des Hermas behandelt; schwierig bleibt dabei natürlich, daß der 2. Klemensbrief außer in Rom mit guten Gründen auch in Korinth oder Alexandrien lokalisiert worden ist. Für die Eschatologie des 1. Clem. wird die umfangreiche Untersuchung von. O. Knoch (1964) benützt und in ihrem Urteil über die mangelhafte Theologie des Klemens zusätzlich bestätigt: es fehlt ihm die Christozentrik, nichts findet sich von der paulinischen baptismalen Auferstehung, die Auferstehung Christi ist nicht ursächlich für die Aufweckung der Toten. Diese gehört vielmehr in den Bereich der Schöpfung und unter diesen Gesichtspunkten stehen auch die „Beweise" für die Auferstehung. Natürlich hat die Betonung der Schöpfung ihre Bedeutung im Kampf mit der Gnosis und ihrer Leugnung der Auferstehung, obwohl dieser Kampf bei Klemens noch kaum begonnen hat.

Der sogenannte 2. Klemensbrief – in Wirklichkeit eine Homilie – zeigt eine Auferstehungstheologie, die überraschend reich und beachtlich ist. Das rein bewahrte Fleisch erhält die Auferstehung, den Geist und das ewige Leben. „Das Fleisch rein bewahren" bedeutet die Summe der sittlichen Verpflichtungen, die mit dem Taufsiegel übernommen wurden, wobei die sexuelle Enthaltsamkeit doch wohl besonders betont erscheint. Zum ersten Mal begegnet uns das Argument, daß mit der Annahme des Fleisches durch Christus die Auferstehung der Toten begründet sei, während die Auferstehung Christi überhaupt nicht erwähnt wird. Zum ersten Mal findet sich auch indirekt wenigstens die Formel von der „Auferstehung des Fleisches". Das Hirtenbuch des Hermas (mit S. Giet um 155 datiert) will als Apokalypse gelten, erwähnt aber nur einmal die Parusie und niemals die Auferstehung. Zwischen Hermas und 2. Clem. besteht in manchen Punkten eine deutliche Verwandtschaft. Besonders gilt dies für das nichtdualistische Verständnis von „Fleisch", das – ganz unpaulinisch – nicht als vergänglich betrachtet werden dürfe (Sim. 5,7,2).

IV. Die Briefe des Ignatius zeigen ein deutliches Zurücktreten apokalyptischer Eschatologie; Vf. erklärt dies nicht aus hellenistischem Einfluß, sondern aus der persönlichen Märtyrersituation des Ignatius. Für eine Auferstehung im Kultmysterium der Gemeinde, wie es manche deutsche Gelehrte sehen möchten, findet sich in den Texten keine genügende Grundlage. Ignatius betrachtet die Auferstehung – ohne viel theologische Reflexion – als Teilnahme am Leben Christi; dies gilt vor allem für Märtyrer und Propheten, während die Häretiker ausgeschlossen sind.

V. Der Brief des Polykarp an die Philipper – das Problem seiner Einheitlichkeit ist dabei unwichtig – bietet vor allem in 6,3/7,2 Hinweise auf das Auferstehungsthema: Falsche Lehrer bestreiten Auferstehung und Gericht, wahrscheinlich wegen der Parusieverzögerung, die im 1. und 2. Jh. so viele Schwierigkeiten bereitete. Das gewöhnlich zusammen mit den „Apostolischen Vätern" edierte Polykarpmartyrium will Vf. nicht näher betrachten, weil dessen Spätdatierung und die Möglichkeit einer Interpolation gerade beim Kapitel 14 zu wenig Sicherheit bieten dürfte.

VI. Papias und der Millenarismus sind uns wegen der schmalen Textbasis nur ungenügend bekannt; zur Verdeutlichung kann einiges beitragen, was in Apokalypse 20 und bei Irenaeus zu diesem Thema zu finden ist. Ähnliches und Verschiedenes sind bunt gemischt. Sicher ist bei Papias die Auferstehung eine höchst irdische Sache, die christliche Eschatologie befindet sich noch in einem mythologischen Entwicklungszustand. Es war ja schwierig, die Auferstehungshoffnung zwischen materialistischer und spiritualistischer Deutung richtig einzuordnen; für jede Stellung gab es die bunte Fülle biblischer, jüdischer und christlicher Äußerungen und Traditionen.

VII. Van Eijk versucht hier Resultate und Perspektiven auf Grund der vorhergehenden Einzelinterpretationen zu geben; er prüft einerseits den Zusammenhang mit dem voraus-

gehenden Neuen Testament, andererseits die Weiterentwicklung bei den späteren Theologen des 2. Jh. Im Ganzen bleibt die Auferstehungstheologie der subapostolischen Zeit vage, bedrängt durch eine Krise der Eschatologie und die Parusieverzögerung. Im einzelnen behandelt Vf. die Auferstehung im Zusammenhang mit der Christologie, der Unsterblichkeitslehre, dem Gericht und dem Schöpfungsglauben. Besonders wichtig ist der Abschnitt über die „Auferstehung des Fleisches", eine bis heute sehr umstrittene Formel, zuerst zwischen Origenes und Methodius, heute bei P. Althaus, O. Cullmann, R. Bultmann, E. Käsemann und W. Bieder. Zum Schluß betrachtet van Eijk die „existenziellen Orte" des Auferstehungsglaubens bei den Apostolischen Vätern: 1. und 2. Klemensbrief, Hermas und andere sehen die Auferstehung als Endziel einer reinen, moralischen Lebensführung: „das Fleisch rein bewahren" für die Auferstehung dieses Fleisches. Für Ignatius ist die Auferstehung Teilnahme am Leben Christi, der im Fleisch gekommen ist. Ein weiteres Motiv für die Auferstehung ist auch das Heil der Heiligen des Alten Bundes, so bei Ignatius und Hermas. Für Ignatius vor allem ist der Märtyrertod zugleich Auferstehung. Schließlich ist die Auferstehung für den Millenarismus der Anfang des Reiches, allerdings entsprechend der Vielfalt solcher Vorstellungen in recht unterschiedlicher Weise.

Die Frage, ob es eine allgemeine Auferstehung oder nur eine Auferstehung der Heiligen gibt, findet bei den Apostolischen Vätern nur eine vage Antwort. Insgesamt ist die Eschatologie dieser Zeit unzusammenhängend und ungleichmäßig. Das ntl Schriftargument kann sich wegen des fehlenden Kanons nicht recht entfalten. Die Untersuchung führt bis zu der Zeit, in der dann die systematischen Traktate „Über die Auferstehung" entstanden sind, vor allem nur im Kampf gegen den Gnostizismus. Man muß sich entscheiden, wie weit man bei der Spiritualisierung des Auferstehungsglaubens mit den Gnostikern gehen kann.

Die Untersuchungen sind überzeugend in der eindringlichen Interpretation der einzelnen Texte und wohl abgewogen im Urteil über das ganze Problem.

Bochum Alfred Stuiber

Warkotsch, Albert: **Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter.** Christlicher Glaube im Widerstreit der Philosophien. Texte in Übersetzungen. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1973. XXIII, 548 S. Ln. DM 40.–

Die Begegnung von antiker Geistigkeit und biblischer Offenbarung bleibt ein erregender Vorgang, gleich, ob man mit Harnack darüber negativ urteilt oder darin eine unumgängliche Aufgabe des zeitgenössischen Christentums erblickt. Vor allem die Rezeption der Philosophie fand das besondere Interesse der Forschung, nicht zuletzt deshalb, weil sie die christliche Verkündigung immer begleitete und entscheidend prägte. Vf. greift dieses äußerst vielschichtige Problem auf und sucht es dadurch zu erhellen, daß er „die Anschauungen der patristischen Denker und Lehrer über diese Philosophie in extenso direkt und wörtlich" (VII) darbietet. Es sind in der Tat erstaunlich viele Aussagen von Kirchenvätern, die entweder grundsätzlich oder hinsichtlich Einzelfragen über das Verhältnis zur Philosophie Auskunft geben. Ein Überblick dieser Stellungnahmen illustriert, wie sehr die Vertreter des frühen Christentums von dieser Diskussion in Anspruch genommen waren und ihre eigene Position kritisch beleuchteten.

Mit dem Verhältnis zur Philosophie befaßten sich erstmals die sogenannten Apologeten, die in ihrer zeitlichen Abfolge behandelt werden. Der Bearbeiter stellt ihre Aussagen vor, wobei neben der grundsätzlichen Ortsbestimmung schon zahlreiche Einzelthemen zur Sprache kommen, so z. B. der Gottesbegriff, Gotteserkenntnis, Kosmologie und Anthropologie. Neben diesen Standardthemen begegnet uns mehrfach der Altersbeweis, der die Priorität der Propheten gegenüber den heidnischen Philosophen herauszuarbeiten sucht. Die Kritik an den philosophischen Systemen führten die Apologeten durchaus differenziert, wobei Platon und seine Schule besser wegkommen als beispielsweise die Epikureer. Im Zusammenhang mit der Gnosis diskutierten philosophische Probleme vor allem Eirenaios und Hippolyt; von der Sache her nehmen bei ihnen pythagoreische Spekulationen einen breiten Raum ein. Während noch Tertullian große Reserven gegenüber philosophischem Denken innerhalb des Christentums offenbart, sprechen sich die frühen Alexandriner Klemens und Origenes für eine weitgehende Zuordnung aus. Es überrascht darum auch nicht, wenn nun die Zeugnisse zum Thema stark anschwellen.

Neben dem grundsätzlichen Verhältnis zur Philosophie und dem theologiegeschichtlich so bedeutsamen Rekurs auf das Wissen aus dem Glauben nehmen Stellungnahmen zum Gottesbild, zum Weltverständnis und zur Anthropologie einen breiten Raum ein. Während Laktanz bestrebt war, die Überlegenheit der biblischen Offenbarung zu betonen, argumentierte der Kirchenhistoriker Eusebios in seiner „Praeparatio evangelica" mehr im Sinne der Alexandriner. Bekannt ist die Offenheit der Kappadokier für die antike Kultur; im übrigen bestätigen die angeführten Texte, wie differenziert die philosophische Tradition der Spätantike war, eine Situation, die den Eklektizismus der Kirchenväter förderte. Nach einer Darstellung des Ambrosius kommt Aurelius Augustinus mit seinen zahlreichen Äußerungen zu philosophischen Fragen zur Sprache; sie sind zusammengetragen unter den Leitworten Zustimmung und Ablehnung, Begriff der Philosophie, Wahrheit, Sein, Gott, Welt, Seele und Ethik. Äußerungen über die Kontemplation (Synesios von Kyrene), das Wesen der Seele (Nemesios von Eumesa) und die Übung der Tugend (Theodoret von Kyros) schließen sich an. Mit Auszügen aus „De consolatione philosophiae" wird die Sammlung abgerundet.

Das Buch vermittelt durch die wörtliche Wiedergabe frühchristlicher Aussagen über die antike Philosophie einen lebendigen Eindruck von der ständigen Diskussion über Wert oder Unwert der denkerischen Bemühung in der heidnischen Umwelt. Darüber hinaus kommen immer wieder Einzelthemen zur Sprache, die in den Gesichtskreis der Kirchenväter traten. Nicht zuletzt im Zusammenhang mit dem beigefügten Register kann man sich so relativ rasch über Einzelprobleme informieren. Daß Vf. mehrere Texte frühchristlicher Autoren (z. B. des Laktanz, des Dionysios, des Eusebios) selbständig übersetzt hat, ist neben den alten Übertragungen der BKV eine erfreuliche Ergänzung.

Wie aber bereits die Quellennachweise besser durch die Benennung kritischer Editionen ergänzt würden, so stellt sich überhaupt die Frage, ob das hochgespannte Ziel, nämlich „die Gegenüberstellung der antiken Grundlagen der christlichen Kultur und der Lehre der Kirchenväter" (VII) auf diesem Weg erreicht wird. Zum Verständnis einschlägiger Aussagen der Kirchenväter ist nämlich die Kenntnis der antiken Philosophie Voraussetzung, und sie wird durch bloße Zitation christlicher Autoren schwerlich vermittelt. Auf weite Strecken sind eben die angeführten Texte von der zeitgenössischen Philosophie beeinflußte Reflexionen über Gott, Mensch oder den Kosmos, nicht jedoch kritische Auseinandersetzungen, die Abstand oder Eigenständigkeit verdeutlichen. Auch die Einwirkungen philosophischer Systeme, nicht zuletzt der durch den mittleren Platonismus ausgelöste Wandel auf die Interpretation biblischer Aussagen kommt so nur unzureichend zum Ausdruck. Die Einführungen zu den einzelnen Kirchenvätern hätten dazu wohl Möglichkeit und Platz geboten. Es sei nicht verschwiegen, daß hier ein schwieriger Komplex in Angriff genommen wurde, der eine große Detailkenntnis voraussetzt. Die an sich dankenswerte Sammlung von Kirchenväter-Urteilen bestätigt nur, wie tiefgreifend die Beeinflussung war, deren Erforschung nach wie vor dringendes Anliegen der Wissenschaft bleibt.

München Peter Stockmeier

Michaélidès, Dimitri: **Sacramentum chez Tertullien.** – Paris: Études Augustiniennes 1970. 391 S. br.

Sacramentum (s.) ist für den christlichen Kult auf lange Jahrhunderte ein Schlüsselwort, an das sich die theologische Reflexion über die kultischen Riten anschloß. Das Wort tritt im christlichen Gebrauch bekanntlich zuerst in Texten bei Tertullian auf. Trotz vieler Untersuchungen seit etwa 150 Jahren (V. Gröne, E. de Backer, O, Casel, A. Kolping, C. Mohrmann) lasten über den Anfängen des christlichen Gebrauches unserer Vokabel grundlegende Unsicherheiten.

Hat Tert. als erster Christ das Wort gebraucht? Es findet sich nämlich auch in den altlat. Übersetzungen der Bibel als Äquivalent für *mystérion (m),* die ältesten Stellen dieses Übersetzungsgebrauches begegnen freilich ebenfalls nur in den Schriften Tert. s. Im klass. Latein bezeichnet *s.* die eidliche Verpflichtung, insbes. den Soldateneid, und das Geldunterpfand, das im Privatprozeß beim Pontifex niedergelegt werden mußte und das verfiel, wenn der Prozessierende verlor.

Es erhebt sich die Frage, wie *s.* zu den verschiedenen Anwendungen kommen konnte, die es bei Tert. besitzt, und ob sich eine Fortentwicklung der Bedeutungen von *s.* bei ihm feststellen lasse. Die Antwort hierauf wurde meist so versucht, daß man eine etymologische Grundbedeutung annahm (etwa die = Weihemittel oder passivisch = sacrum, das Geweihte).

Demgegenüber will D. Michaélidès einen ganz anderen Weg einschlagen, nämlich vom konkreten Gebrauch der Vokabel im Römischen Recht aus. Tert. benutzte ja gerne für die christliche Lehre juridische Termini zu seiner Beweisführung (vgl. De praescriptione haereticorum!). Bei *s.* liegt die Anwendung des altlat. *s.* in der archaischen Form der Gesetzeshandlung zugrunde, durch die jemand (Soldat!) oder etwas (Prozeßpfand!) den Göttern verfallen sein soll (sacrum), falls dem Unternehmen nicht entsprochen wird. Die beiden Grundbedeutungen von s. im Lat., die dort schon vor Tertullian eine Entwicklungsgeschichte im Sinne einer fortschreitenden Entsakralisierung (Zwölf-Tafel-Gesetz!) durchgemacht haben, sind also Eid (nicht nur Soldateneid!) und das, was verbürgt wird oder als Zeichen dafür eintritt (also Prozeßpfand als Stellvertretung der eidlich gebundenen Person). „Son originalité consiste essentiellement à ‚projeter' ce rapport dans son oeuvre pour ‚transposer' sur le plan juridique un faisceau de relations établies sur le plan doctrinal entre diverses représentations de la foi" (344f). Das ist die Grundthese des Verfassers.

Vf. berichtet über die Versuche, die Grundbedeutung von *s.* mit *m.* zu identifizieren. Der Zusammenhang von *s.* und *m.* ist unbestritten; doch muß nachgewiesen werden, wie *s.* zum Äquivalent von *m.* werden konnte (15). So verband man in diesem fast unentwirrbaren Problem *m.* mit dem klassischen Sinn von *s.* (V. Gröne), man sah in *s.* einen Mysterienritus (O. Casel), näher hin ein Mithrasmysterium (F. Cumont). A. Harnack geht auf den Soldateneid zurück, für H. v. Soden tritt bei der Übersetzung von *m.* die Idee der Verpflichtung in *s.* hervor, für E. de Backer (191/1924) geht die Übertragung auf den Begriff „Weihe" (Consecration) zurück (Livius X 38), so daß die Linie lauten würde: Weihe, Mysterion, Zeichen. Nach M. wird dann die Kopplung zum Mysterion hin von der Forschung nicht mehr weiter verfolgt. Vielmehr geht man nun den umgekehrten Weg, nämlich von Mysterion aus (A. Kolping 1948), um diesen Begriff mit *s.* zu verbinden (une équivalence forgée 344), von der Annahme eines Volksgebrauches von *s.* im Sinne von *m.* (= τελεταί), der auch den Glaubensinhalt bezeichnen kann. *S.* als *m.* führt zu den kultischen Riten des Christentums, wie auch zu den prophetischen Zeichen. Die Analogie zwischen Taufe und Leistung des Soldateneides führt zur Bezeichnung für die Ablegung des Glaubensbekenntnisses und den Glauben selbst. In der Folge blieb *s.* an das christliche *m.* gebunden, weil es davon der symbolisch rituelle Ausdruck ist. Für Chr. Mohrmann (1954) sind alle diese bisherigen Erklärungsversuche unbefriedigend. Nach ihr hat sich die Ersetzung von *m.* durch *s.* (für den sakramentalen Gebrauch von *m.*) im Sprachgebrauch der christlichen Gemeinden des 2. Jh. vollzogen, von wo in einer weiteren Entwicklungsphase der Gebrauch von *s.* in die lateinischen Bibelübersetzungen und das Werk Tertullians überging. Dabei spielte nach Mohrmann entscheidend mit, daß man während der ersten christlichen Jahrhunderte im Westen Ausdrücke vermeiden wollte, die heidnisch belastet waren. Damit wandte sie sich gegen Casels Mysterientheorie.

Vf. sieht auch diese Erklärung nicht für befriedigend an, weil sie auf einer vagen Hypothese vom Gebrauch des *s.* im Sinne von *m.* in den christlichen Gemeinden ausgehe. Er sieht den entscheidenden Fehler in der übertriebenen Parallelisierung von *m.* und *s.*, wobei die Bedeutung *s.* = Eid zu kurz käme. Man habe bei *s.* = Eid nicht genügend die sacratio (Weihung) beachtet (vgl. etymologische Definition bei Varro: *s.* a sacro). Endlich sei zu voreilig der Bezug von *s.* bei Tertullian zu *s.* = Prozeßpfand ausgeschlossen worden (adv. Marc.!). Der Sozialaspekt des *s.* = Eid in der Kirche sei übergangen worden, obwohl foedus = *s.* das Kirchenbild Tert. beherrsche. Endlich habe man die Äquivalenz zwischen *s.* = Zeichen mit Beweismittel = Zeichen nicht beachtet.

Die Gleichsetzung von *s. m.* kann sich nur auf den Gebrauch in den lateinischen Übersetzungen der Stellen aus Paulus berufen. Vf. rechnet nun mit der Möglichkeit, daß *m.* durch *s.* nicht einfach etymologisch übersetzt wurde (siehe meinen Erklärungsversuch), sondern daß Tertullian übersetzend interpretiere. Der Gebrauch von *s.* in der Vetus Latina anstelle des *m.* der LXX empfehle nicht notwendig den Sinn, den Tertullian mit *s.* an jenen Bibelstellen verbindet. Dieser Gesichtspunkt einer Interpretation ist bislang von den Forschern nicht in Betracht gezogen worden. Man müsse aber die Gedankenwelt des Autors Tert. studieren, seine Argumentationen, seine beherrschenden Ideen, sein Vokabular, die Natur der Strukturen seiner Gedankenentwicklungen etc. Die bisherige Untersuchung orientiere sich nur am Ausgang, d. h. den vorliegenden Stellen von *s.* bei Tert. (so de Backer, Kolping). Vor allem vermißt M. die Berücksichtigung der juridischen Sprache, die zu Unrecht nur als künstliches Hilfsmittel betrachtet werde (R. F. Refoulé, C. Mohrmann). Man hätte sich fragen müssen, ob nicht das juridische Vokabular eine Sprache ist, die einen Inhalt ausdrückt oder ihn auf den juridischen Plan überträgt, wobei dieser Inhalt im echten Sinn lehrhaft ist (un contenu authentiquement doctrinal). Die bloß formell semantische Analyse (C. Mohrmann) genüge nicht. Seine Methode beschreibt M. S. 21 so: „Notre but est d'en cerner les diverses significations sous la plume de Tertullien, d'établier les rapports qui les relient etre elles, d'identifier les sources auxquelles elles renvoient, de vérifier si elles attestent une évolution sémasiologique de ‚sacramentum', enfin, de dégager la portée doctrinale de cette expression dans l'ouevre de Tertullien." Dafür will er alle Hilfsmittel des Rechtes, der römischen Einrichtungen, der Geschichte, der klassischen Literatur, Philologie, des Inhaltes der jeweiligen Schrift, des Wortfeldes des Tertulianischen *s.* einsetzen.

Vf. ordnet nach drei Gesichtspunkten die exegetische Besprechung aller *s.*Stellen: Eid, Zeichen, Mysterion. Jeweils an den Anfang einer Bedeutungsgruppe stellt er den ältesten Text des spezifischen Gebrauches; innerhalb der Gruppe ordnet er dann nach ideellichen Berührungspunkten der einzelnen Stellen. Der so verzeigte Gebrauch von *s.* bei Tert. kommt zusammen in der Idee des Eides (39). Im I. Teil „Eid" (keinesfalls nur Soldateneid!) ordnet Vf. die Stellen mit den Bedeutungen: fides, disciplina, promissiones divinae, foedus (37–191). Im II. Teil „Zeichen" begegnen wir den prophetischen Zeichen der Schrift, die die Zugehörigkeit Christi zu Gott „verbürgen" (adv. Marc.!), den rituellen: Taufe und Eucharistie (der Ansatzpunkt für die sich an *s.* anschließende Entwicklung der Sakramentenlehre!), und dem argumentum, dem Zeichen als Beweis (193–285). Im III. Teil geht Vf. auf die Stellen (altlat. Bibelübers.!) ein, wo *s.* Äquivalent für *m.* ist, das Tert. bei Paulus und den Gnostikern fand (287–334). Er fragt, ob *s.* synonym oder lateinisches Äquivalent für *m.* sei (298). Wo *s.* auf *m.* zurückgeht, bezeichnet es Glaubensüberzeugungen oder Wahrheiten (der apostolische Glaube, die Heilsökonomie, die Prophezeiungen), und Zeichen im gnostisch-mysterienhaften Sinn. Wo also sicher *m.* im Hintergrund steht, läßt sich die tertullian. Übertragung durch *s.* ebenfalls gut auf die Doppelbedeutung (aktiv-passiv, Eid-Prozeßunterpfand) zurückführen und ist also auch aus der juridischen Anwendung entsprungen. Dabei übersetzt Tert. nach dem Vf. nicht nur oder überhaupt nicht, sondern seine lateinische Ausdrucksweise ist zugleich Interpretation des mit dem juridischen Ausdruck Bezeichneten. So vermeidet er *m.* in der latinisierten Form, weil es ihm auf Zeichen ankommt, die bisher Verhülltes erkennen lassen (312; 343), nicht auf das Verhüllte als solches. Bei den christlichen mysteria vermeidet er dieses latinisierte Äquivalent, weil er die christlichen Realitäten nicht in die Nähe der heidnischen Mysterien geraten lassen will (ganz anders als O. Casel es sich dachte!). Eine Bedeutungsentwicklung von *s.* gibt es bei Tert. nicht. Die wichtigsten Bedeutungsgruppen erscheinen nämlich fast gleichzeitig und sind vor dem Jahr 200 vorhanden (344).

Die Darstellung, noch einmal zusammengefaßt in der Conclusion générale (335–344), und deren Begründung ist von einer großen Durchsichtigkeit und kann im Leser die Überzeugung wecken, daß im Unterschied zu allen bisherigen Erklärungsversuchen Vf. das Richtige getroffen haben könnte. Dennoch wäre man in diesem Urteil noch sicherer, wenn man noch einen Fachmann der nachklassischen Latinität und insbesondere des Lateins Nordafrikas hörte, ob sich diese Fülle der Anwendungen von *s.* aus den beiden semasiologischen Anwendungen „Eid" und „Prozeßpfand" erklären lasse, ungeachtet der wortschöpferischen genialen Begabung Tertullians. Hierhin gehört, worauf Vf. schon aufmerksam macht, daß z. B. Apuleius v. Madaura *m.* nicht durch *s.* übersetzt. Ferner müßten sich die Kenner der altlateinischen Bibelübersetzungen melden. Ist Tert. der konsziente Schöpfer der interpretatorischen Übertragung von *m.* durch *s.* so daß diese Übertragung in der Vetus Latina auf ihn zurückginge (bei Cyprian und anderen tritt das latinisierte mysterium ja neben *s.* auf) oder nicht? Jedenfalls ist die vorliegende Arbeit in ihrer umsichtigen und dichten Argumentation bislang wohl das Beste, was zur Frage des Sacramentum Tertullianeum geschrieben wurde.

Freiburg Adolf Kolping

Corpus Consuetudinum Monasticarum, publici iuris fecit Kassius Hallinger, Tomus VIII: **Smaragdi abbatis expositio in regulam S. Benedicti,** ediderunt Alfredus Spannagel et Pius Engelbert. – Siegburg: Respublica-Verlag Franz Schmitt 1974. LXXXIV, 394 S. Lw. DM 145.–

Der achte Bd. der großangelegten Edition der mittelalterlichen benediktinischen Consuetudines (die Bände 6 und 7 stehen noch aus) bietet die Regelauslegung des Abtes Smaragdus von St. Mihiel (verf. nach 816). Nachdem Alfred Spannagel mit der Erstellung des Textes begonnen hatte, wurden die endgültige Textherstellung, der kritische Apparat, der Quellenapparat und ein Teil des Registers von Pius Engelbert besorgt.

Die Expositio des Smaragdus fällt aus der Reihe der bisher im CCM edierten Texte heraus. Es handelt sich nämlich dabei nicht um eine systematische Zusammenstellung monastischer Ge-

bräuche, sondern um einen Kommentar zur Regula Benedicti, der zugleich als der älteste uns erhaltene Kommentar gilt. In der Art und Weise der Auslegung geht Smaragdus nach dem Vorbild der patristischen und frühmittelalterlichen Bibelkommentare vor. Auffallend ist, daß der Prolog und die ersten sieben Regelkapitel sehr ausführlich kommentiert sind, der Rest dagegen nur knapp, z. T. sogar dürftig.

Als Quellen benutzt Smaragdus für die beiden ersten Bücher (Regelkapitel 1–7) vor allem patristische Autoren, für das 3. Buch (restliche Regelkapitel) fast ausschließlich die Concordia Regularum des Benedikt von Aniane. Der Text der Regula Benedicti, den Smaragdus zugrundelegt, ist der sogenannte reine Regeltext, nicht der Text der Concordia Regularum.

Die Expositio des Smaragdus ist in 55 Handschriften überliefert. Als Grundlage für die Edition wurden 20 Textzeugen und die Editio princeps von 1575 gewählt.

Zur Rekonstruktion des ursprünglichen Textes hat sich P. Engelbert einer neuen, in Frankreich entwickelten Methode bedient. Man verwendet dabei das Kriterium von inkonditionierten Omissionen im Text. Wenn sich danach Auslassungen mehrerer Worte, die nicht durch die Verführung des Kontextes erklärbar sind, bei mehreren Textzeugen gleichzeitig finden, so wird das als zuverlässiger Hinweis auf ein Verwandtschafts- bzw. Abhängigkeitsverhältnis gewertet. Auf der Grundlage dieser Methode kommt der Bearbeiter schließlich zur Bestimmung von zwei Hyparchetypi, um von ihnen aus den präsumtiven Archetyp zu erarbeiten.

Die Methode der inkonditionierten Omissionen kann natürlich nur dann mit Erfolg angewandt werden, wenn eine genügende Anzahl von Textzeugen vorhanden ist. Im vorliegenden Fall scheint sie sich als brauchbares Arbeitsinstrument bewährt zu haben.

Der Regelkommentar des Smaragdus ist ein wertvolles Zeugnis monastischen Brauchtums in der Karolingerzeit und bedeutet daher eine wesentliche Bereicherung des CCM. Der vorliegende Band hinterläßt den Eindruck einer sauberen Editionsarbeit. Die Benutzung des Textes wird durch verschiedene Indices wesentlich erleichtert.

Würzburg Klaus Ganzer

Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien, hrsg. vom Königsteiner Institut für Kirchen- und Geistesgeschichte der Sudetenländer e. V., Schriftleitung: Dr. Augustinus Kurt Huber, Bd 3. – Königstein/Taunus: Selbstverlag 1973. 348 S. br.

Das Archiv, das in zwangloser Reihenfolge erscheint und dessen 3. Band seit geraumer Zeit vorliegt, ist dem Sacrum Pragense Millennium 973–1973 gewidmet.

Die Feier des 900jährigen Prager Bistumsjubiläums im Jahre 1873 (322–325), worüber A. K. Huber auf Grund deutscher und tschechischer Gedenkbücher einen Bericht zusammengestellt hat, erinnerte an das gemeinsame Schicksal von Deutschen und Tschechen in der Geschichte. Die Bischöfe von Ketteler (Mainz) und von Senestry (Regensburg) hatten durch ihre Anwesenheit in Prag die vielfältigen und wechselseitigen Beziehungen auch zum Westen demonstriert. Die Feier des Millenniums fand fast ausschließlich im Westen statt, wenn man nach dem wisssenschaftlichen Ertrag dieser Gedenkfeier sucht.

Einer der Schwerpunkte dieses Sammelbandes ist die Beziehung Böhmens zum Westen. A. K. Huber, Die Metropole Mainz und die böhmischen Länder (24–57) untersucht die reichs- und kirchenpolitischen Gründe der Eingliederung Böhmens in den Mainzer Metropolitanverband. Der reichspolitische Gesichtspunkt, der in der neueren (deutschen) Geschichtsschreibung als der überragende dargestellt wird, steht im Gegensatz zur Auffassung jener tschechischen Forscher, welche der Mainzer Lösung als eine mehr den römischen Plänen entsprechende den Vorzug geben. Man wird beide Aspekte berücksichtigen müssen; die tatsächlichen Verhältnisse zwischen Prag und Rom zeigen, daß die Erzbischöfe ihre Metropolitanrechte nur in bescheidenem Maße durchsetzen konnten, da die Prager Bischöfe – wie ja das auch sonst üblich war – die Bindung an den Metropoliten durch Berufung auf die päpstliche Macht umgingen. Den reichspolitischen Aktivitäten wurden sehr früh – von seiten der böhmischen Herzöge – massive Versuche entgegengesetzt, größere politische Eigenständigkeit durch die Gründung eines eigenen Erzbistums zu erreichen.

V. A. Kaiser zeigt in seinem Beitrag: Die Gründung des Bistums Prag (9–23) dieses Spannungsverhältnis zwischen Streben nach Eigenständigkeit der slawischen Herrscher und Abhängigkeit vom Reich. Die Regelung, die durch Papst Johannes XIII. getroffen wurde, hielt sich durchaus im Rahmen der überkommenen und auch später konsequent durchgeführten kurialen Politik, „die dahin ging, die Kirche in den neu für das Christentum gewonnenen Ländern möglichst zu verselbständigen und ohne das Bindeglied der deutschen Kirche direkt Rom zu unterstellen" (11). Liest man W. Pfeiffer, Die Bistümer Prag und Meißen. Eine tausendjährige Nachbarschaft (77–111) im Kontext der zwei vorausgehenden Arbeiten, so wird – wenigstens für die Zeit der Gründung des Bistums Prag – die Verquickung der staats- und kirchenpolitischen Ziele der Beteiligten bestätigt. „Während zur Zeit der Gründung des Bistums Prag in Böhmen ein festgefügtes und schon christlich slawisches Staatswesen bestand, befanden sich die von slawischen Stämmen besiedelten Gebiete des heutigen Sachsen in einem erst beginnenden Christianisierungs- und Germanisierungs-Prozeß" (77). Die Folge davon war, daß der Grenzraum zwischen Prag und Meißen (Schlesien, Nordostböhmen und Lausitz) lange Zeit machtpolitisch als auch kirchlich in ständiger Unruhe war. Ausführlich geht Pfeiffer auf den Prozeß der Abgrenzung zwischen den beiden Bistümern ein.

Der Hrsg. des Archivs, A. K. Huber, ist mit drei weiteren Beiträgen zur Prager Bistumsgeschichte vertreten: Bistumspläne für Böhmen im 19. und 20. Jahrhundert (138–184) – mit umfangreichem Quellenmaterial versehen. – Die biographische Skizze über Weihbischof Dr. Wenzel Frind 1843–1932 (281–319) ist im Kontext des Nationalitätenproblems zu lesen. – Das Verhältnis der Bischöfe von Prag und Olmütz zueinander (58–76) ist ein summarischer Überblick, in dem das Problem der Metropolitanverfassung angeschnitten wird.

Über den Rahmen eines nur lokalen Interesses weisen folgende Arbeiten hinaus: H. Rossmann, Johannes Marienwerder O. T., ein ostdeutscher Theologe des späten Mittelalters (221–253) will den „gelehrtesten Theologen des preußischen Ordensstaates" und Seelenführer der seligen Dorothea von Montau im Rahmen der mystischen Theologie würdigen F. Machilek, Die Zisterzienser in Böhmen und Mähren (185–220) ist eine sehr gedrängte Zusammenfassung der Ordensgeschichte, wobei u. a. die Wissenschaftsgeschichte, das Bibliothekswesen und die Musikpflege besonders hervorgehoben werden. J. Rabas, Reformbestrebungen im tschechischen katholischen Klerus (254–280) ist wichtig, um das Phänomen der sog. Friedenspriester zu verstehen. E. Nittner, Erzbischof und Prager Universität in der Zeit vom Regierungsantritt Maria Theresias bis zur Entkonfessionalisierung der Universität 1740–1873 (110–137) faßt in einem Überblick das aus der Literatur über diesen Gegenstand Bekannte zusammen. Folgerichtig bleibt Vf. auch dem herkömmlichen Schema verhaftet, wonach die Universität „als kirchliche Einrichtung konzipiert" wurde. Erst die landesherrlichen Reformen Maria Theresias und Josefs II. machten sie zu „einer nahezu rein staatlichen Einrichtung". Hier zeigt sich die Notwendigkeit, das archivalische Material zur Universitätsgeschichte der vortheresianischen Zeit aufzuarbeiten. Die Quellenlage dürfte differenzierter sein, als dies in der Argumentation kirchlicher Repräsentanten des 19. Jahrhunderts zum Ausdruck kommt. Eine gerechte Beurteilung wird anerkennen müssen, daß nicht nur der Staat „Übergriffe" auf die Kirche vornimmt, sondern daß sich das Rechtsdenken der Kirche gegenüber dem Staat wandelt.

Tübingen Joachim Köhler

Rauh, Horst Dieter: **Das Bild des Antichrist im Mittelalter:** Von Tyconius zum Deutschen Symbolismus. – Münster: Aschendorff (1973). VII, 550 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen, NF Bd 9) kart. DM 98.–

Die 1969 von der Erlanger philosoph. Fak. approbierte Diss. besteht eigentlich aus drei Teilen, die anscheinend sukzessive im Verlaufe der näheren Beschäftigung mit dem Thema und aus in ihm liegender Notwendigkeit entstanden und zusammengefügt worden sind.

Das ursprüngliche Arbeitsprogramm umfaßte wohl nur die Untersuchung der Schriften der sogenannten Deutschen Symbolisten des 12. Jh.s hinsichtlich ihrer Aussagen über den Antichrist. Wer zu jener Gruppe von Autoren zu zählen sei, wurde von Alois Dempf und aus dessen bekanntem Buche über die „Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters" („Sacrum Imperium", 1954², 229ff) übernommen. Es handelt sich um Rupert von Deutz († 1129) und Honorius Augustudonensis († nach 1137), den „Vater" und den „Popularisator" des Symbolismus in Deutschland, sodann um Anselm von Havelberg († 1158) und Otto von Freising († 1158), um den anonymen Verfasser des wohl circa 1160 entstandenen „Ludus de antichristo", um Gerhoch von Reichersberg († 1169) und Hildegard von Bingen († 1179). Ihnen und ihren Werken ist der Hauptteil des Buches gewidmet (165–527).

Da es nun aber die Eigenart des Symbolismus ist, sich mit Andeutungen zu begnügen, die zu verstehen ohne Berücksichtigung der Tradition schwer fällt, wurde dem Hauptteil eine Skizze der Antichristvorstellungen seit Beginn des Mittelalters vorausgeschickt. Es geschieht (98–164) in Auswahl der wesentlichsten

Werke, und zwar des Donatisten Tyconius, der Kirchenväter Augustin und Hieronymus, der Tiburtinischen Sybille aus dem 4. und des Pseudo-Methodius aus dem 8. Jahrhundert sowie des um 950 geschriebenen Traktates „De ortu et tempore antichristi" des Adso von Montier-en-Der. Der Titel des Buches, der eine gleich intensive Behandlung der Antichristidee „von Tyconius zum Deutschen Symbolismus" erwarten läßt, ist also irreführend, doch finden sich in Text und Anmerkungen immer wieder Verweise auf andere, nicht näher untersuchte Autoren.

Wichtiger als die ohnehin unmögliche Erfassung des Gesamtmaterials erschien R. vermutlich der Weg von der Tradition zu den Quellen, und so behandelt er in einer umfangreichen „Einführung" (19–97) die biblischen Grundlagen des Antichristthemas in den alttestamentlichen Schriften des Jesaja, Ezechiel und Daniel, in den jüdischen Pseudepigraphen (Esra-Apokalypse und Sibyllinische Orakel) sowie im Neuen Testament (Synoptiker, Paulus, Apokalypse, Johannesbriefe).

Als Thema des Gesamtwerkes erscheint die Wandlung eschatologischer Ideen von der vorchristlichen Prophetie bis zum Deutschen Symbolismus des Hochmittelalters, denn das Bild des Antichrist spielt in der Darstellung nicht ganz die Rolle, die man auf Grund des Buchtitels erwarten würde. Es wird im großen Zusammenhang der Interpretation eschatologischer Schriftstellen, ihrer späteren Exegese und der geschichtstheologischen Auswirkungen dieser Vorstellungen betrachtet. Daß man nur selten klar zwischen der Gestalt der Endzeit und ihren Vorläufern unterschieden hat, zwischen der letzten Personifikation des widerchristlichen Prinzips und ihren diversen Inkarnationen schon vorher, Tyrannen, Häretikern und Heuchlern oder den Bösen als Kollektiv, dient als Rechtfertigung dieser Ausweitung des Arbeitsprogramms.

Der Rezensent meint gleichwohl, daß nach bewährtem Vorbild für andere Epochen eine Beschränkung möglich und im Hinblick auf die zu erzielenden Ergebnisse sogar notwendig gewesen wäre. Beispielsweise wird vom ersten grundlegenden Kapitel des Buches (1–18) bis zum Hauptteil des öfteren an die aktualisierende Verwendung der Antichristidee in der kirchenpolitischen Polemik speziell etwa im Zeitalter des Investiturstreites erinnert, gerade diesen historisch so interessanten Beobachtungen aber nicht weiter nachgegangen; und dem neugierigen Leser sind zumeist sogar die nötigen Belege vorenthalten worden.

Die von ihm untersuchten Autoren stellt Vf. jeweils zu Beginn des betreffenden Kap. mit Berichterstattung über die derzeitige Forschungslage als historische Persönlichkeiten und schriftstellerische Individualitäten vor.

Daß dabei die Lösung offener Fragen kaum versucht werden konnte, ist nur allzu verständlich. Man denke nur etwa an die Schwierigkeit biblischer Verfasser- oder Datierungsprobleme, z. B. betreffend die paulinische Apokalypse oder die johanneischen Schriften. Nicht überall vermag der Autor eindeutig Stellung zu beziehen, manchmal geht sein kritisches Bemühen aber sicher zu weit, wie etwa in der Frage der synoptischen Jesustradition. Für spätere Zeiten wäre als ein Beispiel unter vielen anderen auf die Diskussion um die wohl nach Regensburg zu verlegende Heimat des Honorius Augustudonensis zu verweisen. Überlieferungsfragen konnten bei Benützung der gültigen Editionen und gestützt auf deren Ergebnisse weithin außer Betracht bleiben.

Wichtigere Aufgaben stellten sich bei der Interpretation der untersuchten Schriften, die gerade dann und dort interessant werden, wo sie nicht die eschatologische Lebensgeschichte des Antichrist von der Geburt im heidnischen Babel bis zur dreijährigen Herrschaft in der Gottesstadt Jerusalem historisierend in stereotypen Formulierungen auf Grund exegetischer Spekulationen weitererzählen, sondern über solch traditionelles Wissen durch spirituell-mystische Deutung hinauskommen wollen und das Thema gar andeutungsweise zu aktualisieren versuchen.

Man erwartet eigentlich Belege und Beweise dafür, daß mit den verwendeten Symbolen niemand anderer als der Antichrist gemeint sei, der Textzusammenhang keine andere als die ausgesprochene Interpretation zuläßt. Das leisten die dem Hauptteil vorausgeschickten Kapitel über die Quellen und die Tradition leider nicht oder nur sehr fragmentarisch, und in dem den Deutschen Symbolisten gewidmeten Part begegnet man einer Fülle von kaum kontrollierbaren Behauptungen, vielen gewiß sehr ansprechbaren Ideen, aber auch vielen keineswegs eindeutig in den Texten begründeten Folgerungen. Man hat den Eindruck, daß die typologische Argumentationsweise, das Dichterische des Symbolismus auch die Phantasie des Dissertanten beeinflußt und beflügelt hat. Jedenfalls sollte man das Buch mit gemessener Vorsicht lesen und wird dann den meisten Gewinn davon haben, wenn man sich durch die Lektüre zur Einsichtnahme in die Quellen anregen läßt.

Der vom Vf. erarbeitete Wandel im Antichristbild während des Mittelalters läßt sich etwa folgendermaßen zusammenfassen: Tyconius hatte durch seine hermeneutische Methode und durch die Ausweitung der Antichristidee zur Korporationsvorstellung die allseitige Verwendung des Themas ermöglicht. Politische Relevanz hatte es durch die zuerst bei der Tiburtinischen Sibylle nachweisbare Idee vom Endkaisertum erhalten, aber auch in der Geschichtstheologie Augustins und bei Hieronymus durch die dem Imperium zugeschriebene Rolle innerhalb der Heilsgeschichte. Ein halbes Jahrtausend später gestaltete Adso das überlieferte Wissen vom Antichrist zur Biographie, und seinem minutiösen Porträt im Stile der Historienmalerei wäre wohl kaum etwas hinzuzufügen gewesen, wenn nicht die harten Auseinandersetzungen des Investiturstreites neue Offenbarungen des Bösen gebracht hätten. Der Einfluß dieser Epoche auf die deutschen Symbolisten des 12. Jahrhunderts wird von R. sehr stark betont, so daß man um so mehr das Fehlen eines eigenen Kap. über den Antichrist in der politischen Propaganda und Polemik jener aufwühlenden Zeit bedauert. Besonders Rupert von Deutz scheint durch das Erleben des Investiturstreites geprägt und lenkt doch zugleich an den Ausgangspunkt der Debatte um den Antichrist bei Tyconius zurück. Nicht so sehr die eine eschatologische Figur, sondern das Böse als Kollektiv ist ihm wichtig. Wie der Symbolist mit dem Antichristthema Zeitkritik betreiben konnte, zeigt sich sodann mehr noch als bei dem zum Kompendiösen neigenden Honorius Augustudonensis bei Anselm von Havelberg, die beide eher an der Gegenwart als am fernen Zeitende interessiert sind. Daß Otto von Freisings Geschichtstheologie von Augustin abhängig ist und seine pessimistische Chronistik das Suchen nach Vorläufern des Antichrist in der Weltgeschichte ebenso umfaßt wie den Ausblick in die Zukunft und auf die dann erfolgende Offenbarung des Bösen als Person, ist selbstverständlich seit langem bekannt. Zu den oft behandelten Zeugnissen staufischer Reichsideologie zählt ebenso der „Ludus de antichristo", der in seiner allgemeinen Verständlichkeit für das zusehende Publikum aber nicht zu optimistisch beurteilt werden darf. Am meisten an zeitkritischen Bezügen war aus den Werken Gerhochs und Hildegards zu holen, hat doch jener „De investigatione antichristi" geschrieben und dabei trotz aller Vorsicht mit spitzen Bemerkungen sowohl gegen Reich als auch gegen Rom nicht gespart, während in Hildegards prophetischen Visionen und in ihren mahnenden Briefen der Symbolismus zu einer gewissen Vollendung kommt, das traditionelle Antichristbild rezipierend und zugleich auswertend.

Es liegt am Thema, aber doch wohl auch ein wenig an der Schreibart des Autors, daß man sich bei der Lektüre vor manch „kruden" (ein Lieblingswort des Autors!) Vorstellungen und krausen Gedankengängen findet, sich um schwere Passagen mühen muß. Ein Sachindex hätte die Arbeit erleichtert, fehlt aber leider ebenso wie ein Personenregister. Wer einigermaßen mit der Geschichte jenes 12. Jh.s bekannt ist, das gerne im Lichte einer Protorenaissance gesehen und überschätzt wird, mit den politischen Ereignissen und noch mehr mit der Geistesentwicklung in jener Epoche, wird das Buch mit manchen Anregungen aus der Hand legen und dankbar für die Abrundung seiner Kenntnisse sein. Die Erfüllung aller Wünsche ist wohl noch kaum je gelungen und übersteigt gerade bei einem solch schwierigen Thema die Erwartungen, die man billigerweise in eine ohnehin erstaunliche Dissertationsleistung setzen darf.

Saarbrücken Harald Zimmermann

Gerhoch of Reichersberg. Letter to Pope Hadrian about the Novelties of the Day. Edited by Nikolaus M. Häring, S.A.C. – Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1974. 125 S. (Studies and Texts 24) Lw $ 6.–

Dank der Editionstätigkeit vor allem Damian van den Eyndes und seiner Mitarbeiter (Opera inedita I/II, Rom 1955/56) sind die Werke Gerhochs von Reichersberg (1093–1169) zwar heute allesamt im Druck zugänglich; vgl. dazu die Werkübersichten von D. van den Eynde, L'œuvre littéraire de Géroch de Reichersberg, Rom 1957, und P. Classen, Gerhoch von Reichersberg, Wiesbaden 1960, 325–444, sowie die Bibliographie 18–21 in der vorliegenden Edition. Wissenschaftlicher Wert und dementsprechende Benutzbarkeit der Ausgaben sind aber sehr unterschiedlich.

Der umfangreiche Psalmenkommentar z. B., an dem Gerhoch mehr als 20 Jahre gearbeitet hat, muß im wesentlichen noch immer nach der bei Migne (PL 193/94) wiederholten Edition von Pez (1728) benutzt werden; denn die neuerlichen Opera inedita enthalten nur die dort noch fehlenden Teile der Überlieferung. Der Vergleich beider Ausgaben zeigt, was bei jeder wissenschaftlichen Gerhoch-Edition im Vordergrund zu stehen hat: Größere Textprobleme gibt es nicht; denn die Überlieferungsbasis ist bei allen Werken sehr schmal, die meisten sind nur in einer Handschrift bekannt und wurden noch zu Lebzeiten Gerhochs, größtenteils unter seiner eigenen Aufsicht dort niedergeschrieben. Die eigentliche Editionsaufgabe besteht vielmehr in der Quellenverifizierung. Erst seit den 50er Jahren hat die Gerhoch-Forschung dieses Problem immer kundiger angepackt.

Unter solcher Rücksicht bedurfte auch eine relativ junge Edition wie die – nach Teilveröffentlichungen von Grisar (1885) und Sackur (1897) – erst 1903 von O. J. Thatcher veranstaltete des *‚Liber de novitatibus huius temporis‘* (Ende 1155/Anfang 1156) einer neuerarbeiteten Ersetzung, zumal sie selbst im Rahmen des schon damals Möglichen als unzulänglich anzusehen ist. Bei Thatchers Edition kam allerdings hinzu, daß sich auch die Textwiedergabe nach der einzigen Handschrift Admont 434 f. 76r–158r als unzureichend herausstellte; vgl. die von Häring 7 ausgewählten Proben, dazu die Auswahl bei Classen, Gerhoch 420. Einzuarbeiten waren aber noch die Varianten eines erst von Classen entdeckten Klosterneuburger Exzerptfragmentes (Stiftsbibliothek 345 f. 84v–85r). Es fällt dabei auf, daß einige der von Classen 420 mitgeteilten Lesarten von den entsprechenden Angaben bei Häring differieren: Gislbertus in Boetium de eternitate Dei inter cetera dicit / Gislebertus in Boetium de eternitate dicit inter cetera (Häring 108 zu Z. 31, statt „354“ lies hier wie Häring 111 zu Z. 35: „345“); (expressius) diceremus / expressius dicimus (Häring 110 Z. 93) nach Admont ohne Notierung einer Klosterneuburger Variante. Der flüssigeren Lektüre des Textes hätte im übrigen eine weniger sparsame Zeichensetzung gedient.

Das Interesse Härings am ‚Liber de novitatibus‘ ging naturgemäß von seinen Forschungen über Gilbert von Poitiers aus, gegen den, wie gegen seinen Schüler Petrus von Wien, Gerhoch hier äußerst heftig polemisiert, verständnislos der Unterscheidung von Natur und Person, dem christologischen Bemühen der ‚Dialektiker‘ überhaupt gegenüberstehend (fumant scole plures in Francia et aliis terris, permaxime a duabus caudis ticionum fumigantium, videlicet Petri Abaiolardi et episcopi Gilliberti; 106,67) und ihnen seine übersteigerte Assumptus-Lehre entgegensetzend. Seine Kronzeugen sind der immer wieder namentlich genannte Hilarius, ferner Johannes Damascenus, den er zunächst nach der von ihm benutzten Cerbanus-Übersetzung als ‚Basilius‘ zitierte (dazu P. Clasen in: Byz. Zs. 52 [1959] 297ff), nicht zuletzt auch Ephesus 431 (dazu Häring in: Rech. de théol. anc. et méd. 35 [1968] 26ff). Ohne Autornennung schreibt er wie in anderen Werken so auch hier Rupert von Deutz in einer langen Passage aus. Rupert dürfte wohl überhaupt der von Gerhoch am stärksten direkt benutzte Autor sein. Ein weiteres längeres, aber anonym geliefertes Zitat verifiziert Häring bei Bernhard von Clairvaux (De consid. V 8,18), dessen Werk Gerhoch an anderer Stelle dann auch ausdrücklich nennt und dem Papst, Hadrian IV., an den sein eigenes Opus gerichtet ist, nachdrücklich neben diesem zur Lektüre empfiehlt. Wie bei Bernhard kommen auch bei Gerhoch die kirchlichen Mißstände ausführlich zu Wort; doch gehört das, wie natürlich der gesamte Inhalt, in den heute gut erschlossenen Kontext seines übrigen Werkes und steht bei der Anzeige dieser Edition nicht zur Sprache. Was einleitend als ihre Hauptaufgabe erwartet wurde, hat sie mit der Verifizierung der Quellen, von denen hier nur einige Beispiele geboten werden konnten, in angemessener Weise erfüllt.

Bern Erich Meuthen

Materiały do historii theologii średniowiecznej w Polsce (dt.: Dokumente zur Geschichte der Mittelalterlichen Theologie in Polen). Heft 1: **Mateusza z Krakowa opuscula theologica dotyczace spowiedzi i komunii** (Matthäus von Krakau, Opuscula theologica die hl. Beichte und Kommunion betreffend). Hrsg. von Wladyslaw Seńko und Adam L. Szafrański.

Heft 2: **Jan z Kwidzyna** (Johannes Marienwerder): **Prolog do „Expositio Symboli Apostolorum“.** Hrsg. von Marian Borzyszkowski (9–61). **Jakuba z Paradyża** (Jakob von Jüterbog): **Tractatus de contractibus.** Hrsg. von Damian A. Kuś (63–122). **Jana ze Trzciany** (Johannes Arundinensis): **De natura ac dignitate hominis.** Hrsg. von Jan Czerkawski (123–317). – Warschau: Akademia Teologii Katolickiej 1974. 440 S./317 S. (Textus et Studia historiam Theologiae in Polonia excultae spectantia, Bd II)

Nach dem I. Bd der oben genannten Reihe (vgl. Th Rv 69, 1973, 208–211) ist das 1. Heft des II. Bandes dem späteren Bischof von Worms (seit 1405) und Rektor der Heidelberger Universität (1396–1397), Matthäus von Krakau (um 1345–1410) gewidmet, dessen Name mit der Prager Karls-Universität, der Krakauer Universität und der Heidelberger Universität eng verbunden ist; der letzteren vererbte er auch seine wertvolle Bibliothek (57–67). Matthäus wurde in Krakau als Sohn eines sehr wahrscheinlich deutschen Stadtschreibers geboren, aber während seiner Studienzeit an der Prager Universität zählte er zur polnischen Nation und als ein wahrer Polyglotte „diversarum linguarum expertissimus“ (T. Sommerlad) predigte er namentlich in der Prager Kirche Maria am Teyn in lateinischer, deutscher, polnischer und tschechischer Sprache (21). Freilich, Matthäus ist nicht durch die Brille eines neuzeitlichen Nationalbewußtseins zu sehen, denn als ein Kind seiner Zeit war er durchdrungen von der Idee der „universitas christiana“, in der die Nationalitätsfrage nicht im heutigen Sinne gestellt wurde (17).

Die zahlreichen Kommentare zur Heiligen Schrift, Moraltraktate, Predigten, Erbauungs- und Gelegenheitsschriften des Gelehrten Matthäus umfassen 91 Titel (46–56), womit sich als erster J. Trithemius, De scriptoribus ecclesiasticis, Basel 1494, befaßte, gefolgt von F. Zorn, T. Sommerlad, F. Franke, G. Sommerfeld, W. Rubczynski, M. Wiszniewski und vielen anderen, wie aus einer ausführlichen bibliographischen Übersicht (202–232) hervorgeht. Nach der Einleitung in das Werk, die Persönlichkeit und die Thematik des Autors Matthäus (9–201), folgt der eigentliche Kern der vorliegenden Publikation, die Edition von 8 lateinischen Texten, die auch dem, der der polnischen Sprache nicht mächtig ist, von Nutzen sein können:

Texte über die hl. Beichte:

1. De puritate conscientiae: „Quoniam fundamentum“ (248–292)
2. Epistola missilis ad confessores: „Scribitur I° Metaphysicae“ (295–301)
3. De modo confitendi: „Quilibet peccator“ (305–313)
4. Quinque regulae ad discernendum peccata mortalia et venialia servantes: „Ad sciendum quando peccatum aliquod“ (317–324)

Texte über die hl. Kommunion:

1. Meditationes super „Probet autem semetipsum homo“: „Grandem rem“ (330–353)
2. Dialogus rationis et conscientiae de crebra communione: „Multorum tam clericorum quam laicorum“ (367–409)
3. Sermo de Corpore Christi: „Quo modo hic potest nobis dare carnem suam ad manducandum (412–422)
4. Sermo de coena Domini: „Accipite et manducate“ (426–440)

Nach Matthäus sollen die Beichtväter dem Poenitenten gegenüber nicht allzu streng sein, sondern sich seiner in Liebe und Barmherzigkeit annehmen. Er stellt die Wichtigkeit der Disposition seitens des Poenitenten heraus und unterstreicht die Bedeutung von Fasten und Beten als bewährten Mitteln gegen das Laster (168). Im Einklang mit der damals in Prag den Weg sich bahnenden „devotio moderna“ setzt er sich für die häufige Kommunion der Laien ein, was noch auf der Herbstsynode der Prager Erzdiözese am 19. Oktober 1388, wegen Bedenken vor schwärmerischen Beghinen und Begharden, abgelehnt wurde. Kurz darauf erschien Matthäus von Krakaus Traktat „Dialogus rationis et conscientiae“, ein Bekenntnis zum häufigen Empfang der hl. Kommunion, zur wahren Innerlichkeit, Frömmigkeit, zu stillem Gebet und zur echten Herzensgröße. Auch der Prager Erzbischof Johann von Jenstein teilte Matthäus Ansichten mit. 1391 wurde auf der Juni-Synode des Erzbistums Prag festgestellt, daß die Laien zum Tisch des Herrn gehen dürfen „quotiescumque affectant“.

Kritisch ist zu bemerken, daß in der Einleitung die Situation in Prag in der 2. Hälfte des 14. Jh. etwas differenzierter gesehen werden müßte. Zu den Männern, die nach Erneuerung der Kirche strebten, zählten nicht nur Konrad von Waldhauser, Johann Militsch von Kremsier, Matthias von Janow und Adalbert Ranconis de Ericinio, sondern nichtsdestoweniger die überragende Gestalt des Prager Erzbischofs Johann von Jenstein (1348–1400), wie es in den neueren Werken von R. E. Weltsch, J. Kadlec, F. Seibt und J. V. Polc überzeugend dargelegt wurde. Übrigens ist den Herausgebern nur zuzustimmen, wenn sie sagen, daß die Genesis der Gesamtkonzeption Matthäus von Krakaus und dessen Einfluß auf die Nachwelt bis auf den heutigen Tag noch immer nicht genügend erforscht worden sind (200).

Die in Heft 2 edierte Schrift „Expositio Symboli Apostolorum“ trug ihrem Verfasser, Johannes Marienwerder (1343–1417), den Ehrennamen „Professor eximius sanctae Scripturae“ ein.

Sie stellt ein typisches Werk der „neuen Theologie“ dar, deren Hauptmerkmale im Prolog (lat.: 12–38) zum Ausdruck kommen: Biblizismus, Moralismus, Antiintellektualismus, Illuminismus, Voluntarismus, Praktizismus und Mystizismus. Zur Erkenntnis der Wahrheit gelangt man auf dem Wege der dreifachen Erleuchtung: „per lumen naturalis

intelligencie", „literalis sciencie" und „spiritualis influencie" (39). Die Gotteserkenntns gründet auf der „noticia racionis", „devocionis" und „glorificacionis" (45), aber so wichtig diese Erkenntnis auch sein mag, sie allein genügt nicht, denn noch wichtiger als sie ist das Verlangen nach Gott und die Liebe zu Gott. Der Mensch möchte zunächst verstehen und dann erst glauben, was unmöglich ist (43, 48). Die Erlangung der „sciencia Dei", die sich nicht bloß auf das Äußere, wie die „sciencia hominum", beschränkt (52), setzt unbedingt eine auf Demut, Selbsterkenntnis, Gebet, Betrachtung und guten Werken gründende asketische Haltung voraus (54f). Als schönste Blüte dieser Geisteshaltung kann man wohl das Beichtkind Marienwerders, Dorothea von Montau (1347–1394), bezeichnen, die sich 1393 in eine Klause des Marienwerder Domes einmauern ließ (10) und in heroischer Askese zu höchster mystischer Vereinigung mit Gott gelangte.

Jakob von Jüterbog (1381–1464/65) trat als Professor der Krakauer Universität für den Konziliarismus ein, nahm 1441 auf dem Baseler Konzil teil, reiste aber enttäuscht ab und trat 1442 nach vorheriger vierzigjähriger Zugehörigkeit zum Zisterzienserkloster Paradies bei Meseritz in die strenge Erfurter Kartause ein, wovon er 1449 an Nikolaus V. sein „Avisamentum ad Papam de auctoritate Ecclesiae et de eius reformatione" (78) übersandte. Seine Schriften, die etwa 150 Titel umfassen, beschäftigen sich mit asketischen, dogmatischen, kirchenrechtlichen, moraltheologischen, aber auch kontroversen Themen, wie sein Traktat „De contractibus relemptionis" (lat.: 98–122) zeigt, der eine diskrete Polemik gegen Heinrich von Gand und Heinrich von Langenstein darstellt (83).

Allein die Bindung an Gott vermag die Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit der Vertragspartner zu garantieren (82). Im Falle einer Vertragsschließung, beim Recht auf Wiederkauf und Zinserhebung, sind folgende Tatsachen zu beachten: der eigentliche Gegenstand und nähere Umstände der Handlung (81), Eigentumsrecht, Freiwilligkeit, „pretium iustum", eingegangenes Risiko und das Einverständnis des Verkäufers (82f). Die realitätsbezogenen Ausführungen des Autors geschehen unter Berufung auf die Bibel, Aristoteles, Augustinus, Thomas von Aquin, Bernhard von Clairvaux sowie Richard de Mediavilla, Heinrich von Gand, Heinrich von Langenstein, Wilhelm de Fillastre, Franz Zabarella und die „Klementinen" (84–89).

Der Krakauer Professor und spätere Domherr von Lemberg Johannes Arundinensis (um 1510–1567) greift mit seinem 1554 erschienenen Traktat „De natura et dignitate hominis" (lat.: 230–310) die schon vorher von Bartholomäus Fazio (1400–1457), Diakon Lotarius (Innozenz III.), Giannozzo Manetti (1396–1458) und Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) behandelte Problematik der Menschenwürde auf.

Er schöpft vornehmlich aus Plato, Aristoteles, Cicero, Galenus, den Kirchenvätern, namentlich dem hl. Augustinus, der Bibel und dem „Liber de spiritu et anima" von Alcher de Clairvaux († um 1180), was ihn in eine ausgesprochene Nähe von Desiderius Erasmus (187) bringt. In seiner Konzeption des Menschen behalten sowohl die „vita activa" als auch die „vita contemplativa" ihren Platz. Die Kontemplation ist für den Menschen von zweifacher Bedeutung: sie macht ihn für das ewige Leben bereit und führt ihn zu einem geordneten Leben in der Gesellschaft hin. Denn sie veredelt den Menschen und leitet ihn auf den Weg der Tugend; und für die Gesellschaft ist letzten Endes nur ein tugendhafter Mensch von Nutzen (153, 220). Auch das Prinzip der Selbsterkenntnis entsprechend dem griechischen Leitwort „gnothi seauton" zieht moralische Konsequenzen nach sich, denn es stellt den Menschen vor zwei Fragen: „wer bin ich" und „was soll ich tun" (196). Die Welt ist kein Zufallsprodukt, sondern eine harmonische Einheit, an deren Spitze der von Gott geschaffene Mensch steht, der von seinem Schöpfer mit einer besonderen Würde beschenkt worden ist, die sowohl der Seele als auch dem Leibe zusteht. Der Autor wendet sich gegen die Philosophie des praktischen und theoretischen Naturalismus. Epikureismus, Averroismus und den neoplatonischen Hyperspiritualismus, setzt sich trotz scharfer Auseinandersetzungen mit dem Lemberger Domkapitel (170) für eine katholische Reform ein und gibt ein optimistisches Bild von der Welt wieder, in der die Entwicklung zum Besseren, die Bejahung des Lebens und der universale Friede dominieren (230).

Die Herausgabe der vorliegenden lateinischen Texte und deren ausführliche Analyse stellen einen beachtenswerten Beitrag zur Erforschung des christlichen Denkens in Mittel- und Osteuropa an der Schwelle der Neuzeit dar.

Dülmen (Westf.) Emil Valasek

Brandmüller, Walter: **Das Konzil von Pavia-Siena 1423–1424.** Bd II: Quellen. – Münster: Aschendorff (1974). XIV, 477 S. (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen, Bd 16, II) kart. DM 98.–

Die Quellen zur Geschichte des Konzils von Pavia-Siena wurden zum erstenmal 1612 gedruckt. Die Ausgabe, die auch die Freiburger Universitätsbibliothek besitzt, enthält die Konzilsakten von Pisa 1409, von Siena 1423 und von dem 2. Konzil von Pisa 1511. Auf den Bericht über die Verlegung des Konzils nach Siena folgt das Dekret über die Wiedereröffnung des Konzils und die Dekrete vom 8. November 1423. Die Ausgabe druckt ferner den Gesandtschaftsbericht des Antonio da Massa-Marittima und das Schreiben des Kaisers von Byzanz an Martin V. ab.

Aus der Ausgabe von 1612 gingen die Texte in die übrigen Konziliensammlungen über. Der Druck der Dekrete in den Monumenta Conciliorum Generalium beruht dagegen auf einer selbständigen Überlieferung und entstammt einer Handschrift des Johannes von Ragusa. Angesichts der geringen Bedeutung der Dekrete von Siena ist es verständlich, daß auch ihre Textüberlieferung dürftig ist. Bisher sind nur sieben Handschriften bekannt, die den vollen Text der Dekrete enthalten. Dazu kommen zwei Handschriften, die sie in Kurzfassung überliefern.

Die bedeutendste Quelle für die Geschichte des Konzils von Pavia-Siena ist die von W. Koudelka entdeckte Handschrift des Agramunt, in der wir zweifellos eine noch in Siena von der offiziellen Ausfertigung kopierte Fassung der Dekrete besitzen. Nicht vollständig erhalten waren die Papstbriefe im Zusammenhang mit dem Konzil. Von ihnen sind 25 ungedruckt. Von den auf dem Konzil gehaltenen Predigten sind bis jetzt leider nur vier Predigten bekannt geworden. Drei stammen von Johannes von Ragusa und eine von Hieronymus von Florenz.

Der vorliegende Bd von W. Brandmüller enthält 1) die Konzilsdekrete, 2) 48 Briefe Martins V. im Zusammenhang mit dem Konzil, 3) 4 Predigten von Johannes von Ragusa und Hieronymus von Florenz, 4) das Protokoll des aragonischen Konzilsgesandten Agramunt.

Brandmüller legt die Quellen zum Konzil von Pavia-Siena in einer kritischen Edition vor. Er kann die bisherige Forschung an vielen Stellen korrigieren. So ist der Brief des Papstes Martin V. vom 29. Juni 1423 – wie Brandmüller gegen Fink feststellt – nicht an die Konzilspräsidenten, sondern an die Republik Siena gerichtet.

An kleineren Ungenauigkeiten seien notiert: Zu S. 173: Das Konzil von Pisa wurde am 25. nicht am 23. März eröffnet. Das Dekret Frequens ist datiert: 9. Oktober 1417, nicht 28. Juli 1417. Zu S. 8: Der Papstbrief Nr. 45 ist bereits bei Mansi 28,1073ff gedruckt.

Freiburg i. Br. Remigius Bäumer

Becker. Winfried: **Reformation und Revolution.** – Münster: Aschendorff (1974). 119 S. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Bd 34) kart. DM 18.–

W. Becker hat auf knappem Raum eine sehr nützliche Auseinandersetzung mit der neueren und neuesten Reformationsforschung geboten, im Rahmen einer selbständigen Darstellung, mit der er die Verhältnisse in einigen Bereichen der reformatorischen Entwicklungen in neuem Lichte zeigt, um sie den Titelbegriffen seiner Abhandlungen zuzuordnen: daß sie gleichzeitig Reformation wie auch Revolution gewesen seien.

So wird Luther als „konfessioneller Revolutionär" gedeutet, es rückt die revolutionäre Veränderung der fürstlichen Machtbefugnisse aus dem Hintergrund mancher älterer Erkenntnisse, um hier von B. nach der bekannten Formulierung von Friedrich Schlegel als „Revolution von oben" gedeutet zu werden, es zeigt sich der Speyerer Protest als revolutionäre Veränderung der reichsständischen Bindungen und schließlich wird die reformatorische Stadtgeschichte an einzelnen Beispielen darauf untersucht, wie weit sie als eine Gesamtbeteiligung der Stadtbevölkerung am revolutionären Aufbruch unter reformatorischem Vorzeichen zu deuten sei. Das ist, nach B., im Gegensatz zu älteren Auffassungen, „nicht in erster Linie ein schichtenspezifisches Problem, sondern mit der Aufgabenstellung der herrschaftlichen Institution Rat verquickt" (92). Beiseite bleibt die bäuerliche Erhebung, als „Bauernkrieg" in der älteren, als eigentlicher Kern der Ereignisse in der marxistischen Forschung seit je besonders akzentuiert, denn B. sieht sie nicht aus dem reformatorischen Anliegen gerechtfertigt, wenn auch im Mißverständnis von Luthers Aufbruch angeregt, und nur nebenbei befaßt er sich, aus demselben Grund, mit dem Ritteraufstand von 1523.

Insgesamt führen seine Aussagen zu einer Vielzahl neuer Erkenntnisse, gewonnen aus kritischer und kundiger Literaturbeobachtung, die der Arbeit weit über ihre Seitenzahl besonderen Rang zuteilt. Zur Debatte steht freilich von Anfang an ein Revolutionsverständnis, das sich an einer besonderen Verbindung von Reformation und Revolution orientiert.

B. hat ihm eine historiographische Übersicht vorausgesetzt, in der treffend das Problem einer akzeptablen Begriffsbildung angesprochen wird, nachdem ein guter Teil der immer wieder unbefriedigenden Interpretationsabsichten Revue passiert hat – nicht zuletzt der marxistische, dessen innere Widersprüchlichkeit nicht deutlich genug allen jenen vor Augen treten kann, die aus einer Deutungsweise Erleuchtung erhoffen,

die bei uns in ihrer Problematik offenbar noch weniger durchschaut worden ist als in den Ländern obrigkeitlich verordneter Geschichtskenntnis selbst, wo sie allmählich durch die kritische Prüfung der Definitionen aus den Schriften der „Klassiker" zum heißen Eisen wurde.

Man mag fragen, ob eine solche Begriffsprüfung revolutionärer Elemente überhaupt von Nutzen ist, und mancher Einwand dagegen mag seine gute Berechtigung haben. Aber die Behauptung des Singulären im Geschichtsverlauf muß sich nicht herausgefordert fühlen, wenn man ihr gegenüber die vergleichende Analyse nicht vermissen will, denn auch sie darf zu Erkenntniswegen des historischen Verlaufs gezählt werden, wenn sie nur im Bewußtsein ihrer Grenzen bleibt. Solche Grenzen sieht B. offenbar richtig, und er sucht doch „Elemente und Phänomene des Revolutionären in der Reformationsgeschichte", „denn was man von einer Totalität wie der Revolution sicher wissen kann, ist, daß sie klar umschreibbare Elemente hat" (29). Damit ist treffend die besondere Anziehungskraft der vergleichenden Revolutionsbetrachtung ausgesprochen. Als gesellschaftliche Bewegung von besonderem Profil verheißt sie der Betrachtung manchen Reiz, und weder die weitverbreitete Revolutionsignoranz noch eine nachdrängende, nicht minder irrationale Revolutionsromantik bei uns sollten Vergleiche behindern. Ein solcher Vergleich ist B.s Verdienst. Freilich lag er schon allen nahe, mehr oder minder pauschal, die seit J. E. Jörg, wenn nicht gar schon seit Arnold Heeren die Reformation als Revolution bezeichneten; er steckt auch, weit fruchtbarer, weil an verfassungsgeschichtlichen Erkenntnissen orientiert, in den Erwägungen, die Gottfried Schramm 1965 aus seiner Betrachtung der Reformation in Polen gewann, um sie typischen Bildern ständischer Entwicklung zuzuordnen.

B. jedenfalls orientiert sich an einem Revolutionsverständnis aus Krise und Machtdeflation, aus dem Kampf um Herrschaftspositionen, einem „stoßweißen" Umbruch in den staatlichen, rechtlichen, sozialen Verhältnissen durch bestimmte „Träger", der „ideelle bzw. ideologische Antriebsmomente" enthält (29f). Aber er begrenzt sein Blickfeld zugleich durch die Feststellung, „die Revolution ist gegen bestehende Institutionen gerichtet", während die europäischen Revolution doch zugleich, im unklaren Antagonismus ihrer radikalen Ausformungen, die ganze Welt verändern wollten. Deshalb beschränkt er seine Betrachtung auch auf institutionelle Veränderungen in Kirche und Staat, und dort auf die drei Ebenen von Territorium, Reich und Stadt.

Hier liegt die Schwäche seiner Fragestellung. Die internationale Revolutionshistoriographie hat einer umfassenden Definition längst vorgearbeitet. Der zeitgenössische Vergleich, wie etwa in der unberücksichtigten Arbeit von Schramm, hätte manche Anregung gebracht. Gängige Revolutionsdefinitionen der Soziologen darf der Historiker in einem solchen Fall wohl auch nicht außer acht lassen, zumindest, um die Problematik des soziographischen gegenüber dem historiographischen Revolutionsverständnis deutlich zu machen. Mit dieser Abgrenzung möchte ich ausdrücken, daß sich die Soziologie eher um Ablaufmodelle bemüht, die sich messen und wägen lassen, während der Historiker seine Beobachtungen wohl weiter ausdehnen muß, um nicht nur die Abfolge der Ereignisse, ihre Konstellationen, Hemmnisse und Begünstigungen, sondern auch Ursachen und Folgen im Bewußtsein wie im sozialen und politischen Gefüge zu erfragen.

B. findet zu dem Schluß, die revolutionäre Deutung der Reformation lasse „eine formale Struktur revolutionären Denkens" erkennen, die sich zu verschiedenen Zeiten mit unterschiedlichen Absichten zu legitimieren suchte, und konstatiert aus dieser historiographiekritischen Distanz die „konfessionelle Revolution" im Denken Luthers, in der Kirchenpolitik der Fürsten, der Reichs- und Landstände, der städtischen Obrigkeiten. Die Entwicklungen stellen sich ihm, besonders am städtischen Beispiel, „nicht in erster Linie" als „demokratisches oder soziales Ereignis dar, wenn auch genossenschaftliche und sozial-revolutionäre Bestrebungen" damit einhergingen (109).

Demgegenüber muß ein umfassenderes Revolutionsverständnis darauf verweisen, daß sich die Reformationsverläufe in der ersten Hälfte des 16. Jh.s ausweiteten zum Bruch der Kirchenverfassung, der kaiserlichen advocatio ecclesiae aus wie immer definablem Universalismus, seiner Kirchenhoheit als deutscher König, der kirchlichen Grund- und Fürstenherrschaft, des kirchlichen Amtsverständnisses und des geistlichen Verhältnisses zwischen Priestern und Laien; daß sie das uralte Widerstandsrecht der Stände durch die causa fidei aus „Rat und Hilfe", unter Berufung auf das höhere Recht der neuen Glaubenswahrheiten, zur Sprengkraft machten, teils sogar auf die „unteren Obrigkeiten", ja auf die Gemeinde oder auf das Ermessen des einzelnen Gläubigen erweiterten und im Komplex divergenter ständischer, schichtenspezifischer oder aktueller politischer Interessen aus dem Bereich kirchlicher Auseinandersetzungen in das allgemeine politische Kräftefeld übertrugen; daß sie – wie andere Revolutionen auch – dabei mitunter durch das Mißverständnis theologischer Auseinandersetzungen gesellschaftspolitische Auseinandersetzungen aus langem Unbehagen entbanden – wie die Bauernerhebung, und daß sie dabei allerdings weder zeitlich noch räumlich zum „klassischen Ablaufmodell" anderer Revolutionen zusammen fanden. Trotz aller Regsamkeit einer intellektuellen Mittlerschicht, oft geistlichen Ursprungs in Stadt und Land, im Fürstenrat wie an den Universitäten, ließ sich nämlich die Tatsache der doppelstöckigen deutschen Föderalstruktur und der Mangel eines hauptstädtischen Angelpunktes nicht überwinden, der noch auf seine Weise 1848 die revolutionären Ereignisse beeinflußte. Und trotz aller Regsamkeit schwärmerischer Unterströmungen wurde weder die bäuerliche Erhebung von 1525, noch der jahrzehntelange täuferische Exodus nach Mähren, nach Polen oder Ungarn zum Ansatzpunkt einer chiliastischen Totalrevolution, wie sie Müntzer in seinen letzten Lebensmonaten offensichtlich vorschwebte und wie sie hundert Jahre zuvor die böhmischen Taboriten eine Zeitlang begeistert hatte. Übrigens: ohne den Vergleich zu den ungleich anschaulicheren Abläufen der hussitischen Revolution wird man den revolutionären Eigenheiten der deutschen Reformation nicht gut gerecht werden können. Der gegenüber zeigt sie sich immerhin als Komplex revolutionärer, also die gegebenen Verhältnisse gewaltsam aus ideeller Selbstrechtfertigung in einzelnen Belangen verändernder Prozesse.

Wenn man die europäische Revolutionsgeschichte einmal nicht allein aus dem Rückblick von 1789 betrachtet, mag ein elastischeres, ich möchte sagen, ein analytisch orientiertes Revolutionsverständnis aus der mitteleuropäischen Reformation des 16. Jahrhunderts noch manche Erkenntnis gewinnen.

Bochum Ferdinand Seibt

Concilii Tridentini Actorum pars tertia, volumen secundum. Ed. Theobaldus Freudenberger. – Friburgi Brisgoviae: Herder 1972. XV, 755 S. (Concilium Tridentinum: Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatuum nova collectio, ed. Societas Goerresiana, Tom. VI. Actorum pars tertia, Volumen secundum) br. Subskr. DM 292.–

Die Edition eines Bandes, der auf über 750 S. in Folioformat bisher ungedrucktes und daher meist auch unbekanntes Quellenmaterial zur Geschichte des Konzils von Trient vorlegt, ist für die Wissenschaft auf jeden Fall ein nicht geringer Gewinn. Dem Rezensenten ist damit aber die kaum lösbare Aufgabe zugewiesen, den Inhalt eines solchen Bandes und die Leistung des Editors vorzustellen und kritisch zu würdigen. Im vorliegenden Fall, in dem es sich zudem um einen Teilband eines größeren Editionsunternehmens handelt, ist es daher wohl angebracht, sich zunächst die Stellung dieses Bandes im Rahmen der Gesamtedition des „Concilium Tridentinum" (= CT) klarzumachen.

Als die Leitung der Görres-Gesellschaft am Ende des vergangenen Jh.s den Entschluß zu ihrer umfassenden kritischen Edition der Dokumente zur Geschichte des Konzils von Trient faßte und 1894 die Arbeitsgebiete unter die einzelnen Bearbeiter aufteilte, zeigte sich, daß der umfangreichste Komplex der in Diaria, Acta, Epistulae und Tractatus gegliederten Edition, nämlich die Acta, nicht von einem einzigen Editor bewältigt werden konnte. So übernahm schließlich Stephan Ehses die Edition der Acta der 1. und 3. Trienter Periode (1545–1547 und 1562/63), die er in einer bewundernswerten Arbeitsleistung in vier umfangreichen Bänden von 1904 bis 1924 der Öffentlichkeit vorlegte (CT IV, V, VIII, IX). Die Edition der Acta der 2. Trienter Periode (1551/52) stand von Anfang an unter einem ungünstigen Stern; sie wurde schließlich Joachim Birkner anvertraut und nach dessen vorzeitigem Tod im Jahre 1956 von Theobald Freudenberger übernommen, der 1961 den ersten Teil – zum größeren Teil noch von Birkner bearbeitet – edierte (CT VII/1) und inzwischen auch den zweiten Teil für die Veröffentlichung vorbereitet. Die Acta der Bologneser Periode (1547–1549) hatte ursprünglich Sebastian Merkle, der Editor der Diaria (CT I, II, III/1) selbst bearbeiten wollen, dann aber die Editionsaufgabe seinem Schüler Theobald Freudenberger übertragen. Zusammen mit Merkle entwickelte Freudenberger bald eine bedeutsame Änderung in der Anlage der Edition der Acta, die gegenüber der Methode von Ehses einen echten Fortschritt darstellt und daher auch von Birkner für CT VII/1 übernommen wurde.

Auch Ehses hatte erkannt, daß die Edition der Acta nicht nur das Protokoll des Konzilssekretärs Angelo Massarelli enthalten dürfe. Schon während des Konzils waren ja Zweifel an der Eignung Massarellis für die Protokollführung erhoben worden, wenn an Hand seiner Niederschriften nicht geklärt werden konnte, welche Meinung ein Konzilsvater in seinem Votum nun eigentlich ausgedrückt hatte. Besonders für die längeren theologischen Ausführungen der stimmberechtigten Konzilsväter und für die vorbereitenden Debatten der Konzilstheologen erwies es sich als vorteilhaft, wenn die Redner das Konzept oder eine Abschrift ihres Votums dem Konzilssekretär übergaben. Nur die offiziell in einer Sessio ihm übergebenen kurzen schriftlichen Voten übernahm Massarelli direkt in das Konzilsprotokoll. Er sammelte aber auch die übrigen Voten, die ihm übergeben wurden, und reihte sie in das umfangreiche Aktenmaterial zum Konzil ein, das uns im Fondo „Conc.

Trid." des Vatikanischen Archivs erhalten geblieben ist. Ehses hat schon in seinen Bänden in den Fällen, in denen ihm aus den Beständen des Archivs und der Bibliothek des Vatikans Originalvoten vorlagen, diese jeweils im Anschluß an das Protokoll der jeweiligen Congregatio oder Sessio im vollen Wortlaut abdrucken und dafür die entsprechende Protokollnotitz Massarellis in Kleindruck setzen lassen, womit dem Benutzer ein einfaches und zugleich wirksames optisches Signal für das Vorhandensein eines Originalvotums gegeben wird.

Zusammen mit Merkle hat Freudenberger diese Methode in zweifacher Weise geändert. Einmal hat er sich bemüht, auch alle außerhalb der vatikanischen Bestände erhaltenen Originalvoten zu erfassen. Zum anderen hat Freudenberger eine klarere Scheidung zwischen dem Protokoll und den Originalvoten dadurch erreicht, daß er im 1. Teilband das Protokoll Massarellis (ohne Einschübe) edierte, während er die Originalvoten nun im 2. Teilband publiziert. Der Hinweis auf ein vorhandenes Originalvotum geschieht im 1. Teilband durch Hinweise in den Anmerkungen, während in den Anmerkungen zu den einzelnen Originalvoten im 2. Teilband eine entsprechende Rückverweisung auf das Protokoll Massarellis (CT VI/1) enthalten ist. Die Hinweise im 1. Teilband fehlen natürlich in den Fällen, in denen Freudenberger seit 1961 weitere, vorher unbekannte Voten oder einschlägige Dokumente ausfindig machen konnte. Aber auch in solchen Fällen steht im 2. Teilband stets ein Rückverweis auf die entsprechende Stelle des Konzilsprotokolls.

In dem vorliegenden 2. Teilband – das sei hier vorweggenommen – sind keine Voten von Jesuitentheologen enthalten, obwohl Lainez und Salmeron den Konzilspräsidenten als päpstliche Theologen beigegeben waren und neben diesen beiden sich zeitweise auch Petrus Canisius und Claude Jay (Iaius) in Bologna aufhielten und in den Theologenkongregationen das Wort ergriffen. Bei der Suche nach den Originalvoten dieser vier Konzilstheologen aus der Gesellschaft Jesu kam Freudenberger zu der Erkenntnis, daß die Jesuiten ihre Voten, die sie in der Konzilsaula vorgetragen hatten, nachträglich unter Einbau von Argumenten und Gegenargumenten anderer Konzilstheologen zu umfangreichen theologischen Abhandlungen, sog. Summarien, ausgearbeitet haben. Diese für die Theologiegeschichte des 16. Jahrhunderts äußerst interessanten Summarien, die wegen ihres ganz anderen Charakters und wegen ihres Umfanges den Rahmen des 2. Teilbandes gespengt hätten, wird Freudenberger in einem 3. Teilband publizieren, der inzwischen schon im Druck ist. Dieser 3. Teilband wird dann auch die Prolegomena für die ersten beiden Teilbände enthalten, in denen der Editor näher auf Entstehung, Charakter und Abhängigkeiten der von ihm edierten Quellen eingehen wird.

Nach diesen Bemerkungen über die Einordnung von CT VI/2 in die Gesamtanlage des CT soll nun auf den Inhalt des Bandes eingegangen werden. Freudenberger gibt seinem 2. Teilband den Untertitel: „Vota patrum et theologorum originalia in concilio Bononiensi prolata vel in scriptis data, quotquot inveniri potuerunt." Damit deutet der Editor vermutlich schon an, daß die Begriffe „Originalvotum" und „Votum" nicht zu eng ausgelegt werden dürfen. Die 148 in CT VI/2 veröffentlichten Nummern lassen sich hinsichtlich Entstehung und Charakter nach Meinung des Rezensenten etwa folgendermaßen klassifizieren:

a) Originalvoten im strengen Sinn, d.h. Voten, die in etwa so, wie sie vorliegen, auch in der Konzilsaula vorgetragen wurden. Zu dieser Gruppe gehören auch jene Voten, die wegen Kränklichkeit oder Verhinderung des Autors vom Konzilssekretär in der Congregatio vorgelesen wurden (z. B. Nr. 11, 12, 44). Die Originalvoten im strengen Sinn sind meistens datiert oder konnten vom Editor wenn nicht einem bestimmten Tag, so doch wenigestens einem enger umgrenzten Zeitraum zugewiesen werden. Das Votum des Erzbischofs Antonius Filholi von Aix „De abusibus circa sacros ordines tollendis" (Nr. 29, S. 103–108) möchte der Rezensent – weniger vorsichtig als der Editor – auf Grund der allerdings miserablen Protokollnotiz Massarellis (CT VI/1, 539, 19–27) auf den 19. Okt. 1547 datieren. Die Gruppe der Originalvoten im strengen Sinn umfaßt übrigens fast 100 von 148 Nummern, also etwa zwei Drittel.

b) Voten, die nur schriftlich beim Konzilssekretär eingereicht wurden, sei es, weil der Gang der Konzilsereignisse die ursprünglich geplante öffentliche Abgabe des Votums verhinderte (z. B. Nr. 1, S. 3–5: ein Votum Seripandos zur Eucharistiedebatte Anfang März 1547, das ein Opfer der Konzilsverlegung wurde; oder auch Nr. 98, S. 424–431: Jo. Ant. Delphinus über den Ablaß), oder weil ein Konzilsteilnehmer der einen Kategorie (Konzilsväter) seine Meinung zu einem Thema äußern wollte oder sollte, das gerade von der anderen Kategorie der Konzilsteilnehmer (Konzilstheologen oder umgekehrt) behandelt wurde (z. B. Nr. 52–60, Nr. 96).

c) Gemeinsame Stellungnahmen mehrerer Konzilstheologen (Nr. 13, 23, 24, 33) oder nachträgliche Zusammenfassungen der Aussagen mehrerer Theologen der gleichen Schule oder des gleichen Ordens durch einen Vertreter dieser Gruppe (z. B. Franziskanerkonventualen: Nr. 10, 21, 22, 32). Auch diese Kategorie von Beiträgen zur Diskussion auf dem Konzil, die für Präsidium und Redaktionsausschüsse besonders wertvoll war, wurde nur schriftlich abgegeben.

d) Dokumente, die die Entwicklung und die Redaktionsstufen von Konzilsdekreten beleuchten, die im Protokoll Massarellis jedoch nicht enthalten sind, da sie oft noch in den Bereich privater Vorarbeiten gehören (z. B. Nr. 1a, S. 5–6: Vorform der Canones de sacramento eucharistiae v. 8. Mai 1547, von Seripando mitverfaßt; ähnlich Nr. 6 oder Nr. 60).

e) Dokumente, die eigentlich nicht mehr als Originalvoten bezeichnet werden können, die aber offensichtlich deswegen in CT VI/2 aufgenommen wurden, weil sie als Ergänzung zu Massarellis Protokoll unerläßlich sind und auch nicht in andere Abteilungen der CT-Ausgabe passen. Unter diese Kategorie fallen mehrere Dokumente, die sich auf die Verlegung des Konzils nach Bologna und auf sein weiteres Schicksal beziehen (bes. Nr. 128, 130, 131, 136–143, 146).

Was den Inhalt der nun publizierten Originalvoten angeht, so spiegelt CT VI/2 den Verlauf des Konzils in Bologna und die Schwerpunkte der Konzilsverhandlungen ziemlich getreu wider. Mit Rücksicht auf den Widerstand des Kaisers gegen die Verlegung des Konzils und auf die in Trient verbliebene Minorität der aus den Ländern Karls V. stammenden Bischöfe setzte die Versammlung in Bologna die in Trient begonnene, aber durch die Translation unterbrochene Arbeit fort, ohne jedoch die Dekretentwürfe in eine endgültige Fassung zu bringen und sie in einer Sessio zu publizieren. Nachdem in Trient in der 7. Sessio (3. März 1547) die Dekrete über die allgemeine Sakramentenlehre sowie über Taufe und Firmung verabschiedet worden waren, wandte man sich der Eucharistielehre zu. Diese Arbeit wurde in Bologna fortgesetzt, und nach Abschluß der ersten Eucharistiedebatte wurden die übrigen Sakramente (Buße, Krankensalbung, Weihesakrament und Ehe) behandelt. Dann kamen Reformvorschläge zur Sakramentenpraxis zur Sprache und schließlich auch zwei durch die Angriffe der Reformatoren aktualisierte Problemkreise, nämlich Fegfeuer-Ablaß und Opfercharakter der Messe. Da jedoch alle diese Themen auf verschiedenen Ebenen, in der Theologenkongregation, der Generalkongregation, im Redaktionsausschuß und dann wieder in der Generalkongregation, behandelt wurden, ergab sich für den Editor das Problem, in welcher Reihenfolge er die Voten publizieren sollte.

Freudenberger löste dieses Problem durch die Kombination von systematischer und chronologischer Einteilung. Er ordnete die ihm vorliegenden Dokumente zunächst thematisch, reihte dann aber innerhalb der einzelnen Themenkreise die Voten streng chronologisch ein. Das ergab folgende Gliederung: I. Vota de sacramento eucharistiae (Nr. 1–7a, S. 1–28), II. Vota de sacramento poenitentiae (Nr. 8–18, S. 29–71), III. Vota de extrema unctione et ordine (Nr. 19–30, S. 73–110), IV. Vota de sacramento matrimonii (Nr. 31–51, S. 111–168; Schwerpunkte: Ehescheidung, klandestine Ehen), V. Vota de abusibus sacramentorum (Nr. 52–69, S. 169–217), VI. Vota de purgatorio et indulgentiis (Nr. 70–98, S. 219–431), VII. Vota de sacrificio missae (Nr. 99–121, S. 433–627), VIII. Vota et scripta translationem et reditum concilii Tridentum concernentia (Nr. 122–146, S. 629–719).

Bei der Fülle der Diskussionsbeiträge, die allein in der Bologneser Periode abgegeben wurden, hat natürlich auch der Zufall die Erhaltung der nun publizierten Dokumente mitbestimmt. Trotzdem möchte der Rezensent einige Schlußfolgerungen aufzeigen, die ihm erlaubt scheinen:

a) Die Aktivität und theologische Bedeutung Seripandos, der damals General der Augustinereremiten war, zeigt sich doch wohl auch darin, daß von den 43 Voten der stimmberechtigten Konzilsväter, die in Abschnitt I–VII abgedruckt sind, allein 13 von Seripando stammen. Dazu kommen acht weitere Voten von Mitgliedern seines Ordens, der sich damit recht gut in CT VI/2 repräsentiert findet.

b) Ebenso auffällig ist das Übergewicht, das die Franziskanerobservanten in CT VI/2 für sich verbuchen können. Sie übertreffen nicht nur alle anderen Theologengruppen bei weitem (26 Nummern gegenüber 13 Beiträgen der Dominikaner und 17 der Franziskanerkonventualen, unter denen neben dem General Bonaventura Pius de Costacciario besonders Jo. Ant. Delphinus herausragt), vielmehr hat offenbar auch die Konzilsleitung die Beiträge der Franziskanerobservanten (bes. Rich. Cenomanus, Jo. Consilii, Nic. Grandis und Franc. Salazar) besonders geschätzt; ihre Beiträge sind alle im Fondo „Conc. Trid." des Vatikanischen Archivs erhalten.

c) Auffällig ist ferner, daß der Umfang der Voten in Abschnitt VI (Fegfeuer und Ablaß) und VII (Meßopfer) im Druchschnitt wesentlich größer ist als bei den anderen Themen. Gerade bei diesen für das 16. Jh. so aktuellen Themen wird die theologische Wissenschaft, die mit den oft allzu dürftigen oder unverständlichen Notizen Massarellis wenig anfangen konnte, nun gerne zu CT VI/2 greifen, zumal da der Editor keine Mühe gescheut hat, die Quellen, auf die die Konzilstheologen sich stützen, zu verifizieren.

Man möchte auch der heutigen theologischen Diskussion über die Ehescheidung empfehlen, die Originalvoten in Abschnitt IV nicht zu vernachlässigen, die es sich vor allem mit dem Problem der Ehescheidung nach Ehebruch (Unzuchtsklausel bei Mt. 19,9) und der entsprechenden Praxis der Ostkirchen nicht leicht machten.

Es ist auch zu begrüßen, daß der Editor in Abschnitt VIII eine Reihe von Dokumenten aufgenommen hat, die von ihrer Provenienz her nicht unbedingt in diesen Band gehören, da sie aus dem Kreis der Berater Karls V. stammen (bes. Nr. 136–139, S. 654–673). In diesen Texten wird nämlich die Frage ventiliert, ob man von Seiten des Kaisers auf dem Prozeßwege gegen den Papst vorgehen könne, da dieser sich durch die ungerechtfertigte Verlegung des Konzils nach Bologna und die damit de facto bewirkte Verhinderung der Wiedervereinigung mit den Protestanten einer schweren Verletzung seiner Amtspflicht schuldig gemacht habe. Damit aber war eine der brisantesten Fragen berührt, die in der mittelalterlichen Kanonistik diskuiert wurden[1].

Nach diesen Bemerkungen über den Inhalt von CT VI/2 seien noch einige Sätze über die Leistung des Editors gestattet. Die Sorgfalt Freudenbergers und seine unermüdliche Ausdauer bei der Verifizierung von Zitaten sind durch CT VI/1 und CT VII/1 bekannt und werden durch CT VI/2 erneut bestätigt.

Aus eigener Anschauung weiß der Rezensent jedoch, daß das handschriftliche Material bei CT VI/2 wesentlich schwieriger war, sowohl durch die Menge der verschiedenen handschriftlichen Züge (gegenüber der Handschrift Massarellis allein) als auch durch die Tatsache, daß es der Editor häufig mit Konzepten und nicht selten mit sehr schlecht erhaltenen Teilen der Texte zu tun hatte. Ausdauer und Können des Editors werden daher bestätigt, wenn es ihm gelingt, ein nicht näher bezeichnetes und undatiertes autographes Votum sowohl dem richtigen Autor als auch dem richtigen Tag zuzuordnen (z. B. Nr. 7, S. 26). Die Qualität der Edition Freudenbergers liegt jedoch nicht nur in der Bereitstellung eines zuverlässigen Textes und seiner exakten chronologischen Einordnung; sie wird vielmehr gekrönt durch die Einbindung des edierten Textes in die theologische Tradition durch die Bereitstellung von Anmerkungen, wie sie nur durch die jahrzehntelange Vertrautheit mit der theologischen Literatur von der Patristik bis zu den Reformatoren und den katholischen Kontroverstheologen und mit unermüdlicher Sorgfalt und Ausdauer geschaffen werden können. Die insgesamt mustergültige Edition wird abgeschlossen durch ein Verzeichnis der Handschriften, aus denen Freudenberger die Voten publiziert hat (S. 723–726); daran schließt sich ein Verzeichnis aller Bibelzitate an (S. 727–734) und ein Namens- und Sachregister, das nicht nur alle zitierten Theologen enthält, sondern bei den wichtigeren Kirchenvätern sowie bei Luther auch noch nach deren einzelnen zitierten Schriften aufgeschlüsselt ist.

Es bleibt zu hoffen, daß es Freudenberger gelingt, die beiden noch ausstehenden Teilbände der Acta, CT VI/3 und CT VII/2, in gleicher Qualität wie CT VI/2 bald vorzulegen.

Trier Josef Steinruck

Hirsch, Eike Christian: **Das Ende aller Gottesbeweise?** Naturwissenschaftler antworten auf die religiöse Frage. – (Hamburg): Furche (1975). 120 S. (Stundenbücher 121) kart. DM 7.80

Das anspruchslos aufgemachte Bändchen enthält Bemerkenswertes:

Gespräche mit den Physikern Werner Heisenberg, Pascual Jordan, Carl Friedrich von Weizsäcker. Ein Gespräch mit dem Biologen Manfred Eigen (28–84).

Diese Gespräche kreisen um die religiöse Frage nach Gott. Aufgenommen wurden sie für den Rundfunk. Sie wollen, wie von Weizsäcker ausdrücklich betont, als spontane Antworten, nicht als allgemeingültige Feststellungen verstanden werden. Als Antworten, die Hirsch in den Interviews herauslockte und geschickt mit Zitaten aus den Büchern der Befragten kommentierte. Als These in allen Beiträgen zeigt sich: Wissenschaft ist nicht Religion – Gleichwohl können Wissenschaftler religiös sein. Die hier Befragten sind religiös.

Schwieriger zu lesen ist der Teil IV (85–118): „Der kosmologische Gottesbeweis heute". In einem eigenständigen Vergleich zwischen den Aussagen zur Kontingenz in der Scholastik, bei Kant und bei von Weizsäcker führt H. in die Diskussion eine neue These ein:

Mit Hilfe der denknotwendigen Naturgesetze legt die Physik alle Erfahrung fest. Ausgenommen bleibt allein das Kontingente, d. h. Aussagen über empirische Fakten, Meßdaten und das, was jedes Einzelding von anderen unterscheidet. Diese Erkenntnis führt zum Staunen darüber, wie wenig im Grunde durch die Kenntnis der Naturgesetze erkennbar ist, wie vieles (alles Besondere) nicht erfaßt wird, also kontingent bleibt (110). Mit von Weizsäcker geht H. noch einen Schritt weiter: Wer erstaunt darüber ist, daß das Besondere nicht denknotwendig ist, gleichwohl aber weitgehend unsere Lebenserwartungen an die Welt bestimmt, kann sein Vertrauen zur Welt des Kontingenten und nicht nur sein Setzen auf Naturgesetzte entdecken: „Wir, die wir miteinander in einem gewissen Minimum des Vertrauens zur Welt und zueinander leben, wir leben nicht in der absoluten Skepsis ...: wer lebt, zweifelt nicht absolut" (von Weizsäcker) (112). Die Konsequenz daraus heißt: Es gibt Objektivierbares, nämlich das, was naturgesetzlich und also wiederholbar ist. Und es gibt Nichtobjektivierbares in der Welt, eben das Kontingente, einmalig Besondere.

Aus dieser Einsicht folgt die These, „Meditation objektiviert wesentlich nicht" und die Aufforderung an die Theologen: „Nichtobjektivierendes Denken ist die Meditation, die Gott nicht in den (begrifflichen) Formen, sondern als Grund der Form erkennt" (117f).

Regensburg Norbert Schiffers

Reik, Theodor: **Dogma und Zwangsidee.** Hrsg. von Yorick Spiegel und Joachim Scharfenberg. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1973. 152 S. (Urban-Taschenbücher 601, T-Reihe) kart. DM 10.–

Zunächst ist man etwas erstaunt, daß das Buch von R., das schon 1927 erschien, nun als Taschenbuch vorgelegt wird. Die Antwort findet sich in der Einführung der Herausgeber, die auch wichtige Hinweise auf das Schaffen des Vf.s und für die Lektüre des Buches enthält. Es geht in dieser Schrift um die Anwendung „psychoanalytischer Denkmodelle auf geschichtliche Phänomene", genauer auf das Dogma, seine Entstehung und seine Bedeutung, wozu die Herausgeber konstatieren, „daß unsere heutigen Fragestellungen noch kaum über die Ansatzpunkte der zwanziger Jahre hinausgekommen sein dürften" (14). Lange Zeit bestand zwischen Kirche und Theologie einerseits und Psychoanalyse andererseits eine unüberbrückbare Kluft, der radikalen Religionskritik seitens der Psychoanalyse stand eine ebenso entschiedene Ablehnung auf der anderen Seite gegenüber. Hier möchten nun die Herausgeber mit der Neuauflage dieses Werkes einen Beitrag liefern, um die Diskussion in Gang zu bringen und voranzutreiben. J. Scharfenberg hat dieses Thema bereits in seinem Werk: Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben, Göttingen ^{3}1971, aufgegriffen.

Vf. ist bereit, die Religionen, das Christentum eingeschlossen, nicht nur von ihren Riten her zu verstehen, sondern zuzugestehen, daß „tieferliegende Kriterien das Wesen der Religion bestimmen" (18), nämlich „der Glaube und das Bekenntnis" (19). In diesem Punkt will Vf. bewußt über Freud hinausgehen, wenn auch dieselbe psychoanalytische Methode beibehalten wird. So möchte Vf. die „psychischen Voraussetzungen und seelischen Prozesse der Dogmatisierung im allgemeinen darstellen" (22). R. weiß sehr wohl, daß dies nur eine Seite am Dogma sein kann und es noch „andere Seiten des Dogmenproblems gibt" (23), aber das Urteil über das Dogma wird schließlich vom Standpunkt der Psychoanalyse aus gefällt.

Das aufgeworfene Problem wird am Beispiel des christologischen Dogmas behandelt, wobei vor allem Harnack und Loofs herangezogen werden. Vf. sieht die Entwicklung zur Dogmenbildung als eine notwendige bei allen Religionen an. Ausdrücklich wird eine „allzu rationalistische Kritik" (23), die das Dogma in eine Vernunftwahrheit auflösen möchte, abgelehnt. Dem Dogma wird im Gegenteil durchaus ein Inhalt zugesprochen, allerdings kein theologischer, sondern nur ein psychologischer. Vf. will nun aufzeigen, „daß das religiöse Dogma in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit der neurotischen Zwangsidee entspricht". Es sollen dieselben „seelischen Mechanismen", „Motive" und „Abwehrtechniken" am Werke sein wie beim Zwangsdenken (44). Das Dogma und seine Entwicklung werden also rein psychologisch erklärt, so daß Vf. zu dem Ergebnis kommt: „das Dogma verwandelt ein Stück alter, primitiver Religion in die sanktionierte Form der Glaubensnorm" (109), d. h. „sein wesentlicher Inhalt ist ein Stück unterdrückter und wiederauftauchender primitiver Religion im Entstellungs- und Verschiebungsersatz" (111). Der „Wahrheitsgehalt des Dogmas" ist daher für Vf. „unbestreitbar" (112), aber es handelt sich dabei um „ein unerkanntes Stück Realität" (113), um „unterirdische Inhalte", um alte Mythen und Kulte und um verborgene unbewußte Triebregungen, die in den Dogmen ihren verhüllten Ausdruck gefunden haben" (112). So denkt sich Vf. die Entstehung des Dogmas analog den psychischen Prozessen in der

[1] Vgl. die erste Verwendung der neuen Texte bei Remigius Bäumer, Matthias Ugonius und die Konzilsverlegung durch den Papst, in: Aus Reformation und Gegenreformation. Festschrift für Th. Freudenberger (= Würzburger Diözesangeschichtsblätter 35/36, 1974) 209–223, bes. 213f.

Zwangsneurose (112). Schließlich wird das Dogma als „ein Endprodukt der Religion" verstanden (123), das „nach den Gesetzen des Seelenlebens zum Untergange der Religion" führt (124). Die Überwindung der Religion wäre demnach wohl nur als ein seelischer Gesundungsprozeß anzusehen. Wenn sich die Religion in der „Kulturmenschheit" zersetzt, verschwinden damit auch das Dogma und die rationale Theologie. Dennoch bedeutet dies nach Auffassung des Vf. nicht das völlige Ende des Dogmas, denn „ein anderes, vielleicht das sozialistische oder das wissenschaftliche" Dogma wird an die Stelle des religiösen treten. Da aber hinsichtlich der „Erscheinungsformen und psychischen Wirkungen" zwischen beiden kein wesentlicher Unterschied besteht, fragt man sich, was dabei überhaupt positiv herauskommen soll.

Auch reicht die Feststellung: „Die Menschheit ist nicht kapabel, das Dasein ohne Illusion zu ertragen (130)", wohl nicht zu einer Begründung aus.

Man hat hier den Versuch einer radikalen psychoanalytischen Betrachtung des Dogmas, seiner Entstehung, Entwicklung und Funktion vor sich, die der komplexen Wirklichkeit des Dogmas nicht gerecht werden kann und letztlich auf eine Aufhebung hinausläuft. An die Stelle einer rein rationalistischen Auflösung tritt die psychoanalytische. Nun wäre es andererseits wohl auch verfehlt, wollte man damit das angesprochene Problem für erledigt halten. Es ist ja unbestritten, daß das Dogma auch eine menschliche Seite hat, die heute vor allem in seiner Geschichtlichkeit gesehen wird. Da es bei den Glaubensaussagen um Wahrheiten geht, die den Menschen und sein Heil betreffen, ist zu erwarten, daß Erkenntnisse der Humanwissenschaften auch zu einem vertieften Verständnis der Glaubensaussagen beitragen können, da es bei der menschlichen Seite des Dogmas doch wohl um mehr als nur die Geschichtlichkeit geht. Dabei wird es in einem Gespräch mit der Psychologie aber wohl noch stärker auf sozialpsychologische Aspekte ankommen, die bei R. kaum zur Sprache kommen. Die Psychoanalyse könnte aber auch Hinweise auf Gefahrenmomente geben, die sich leicht mit einem zu engen Dogmenverständnis verbinden, so daß der Erlösungs- und Freiheitscharakter der christlichen Botschaft verdeckt werden kann.

Zu einem sinnvollen Gespräch zwischen den verschiedenen Wissenschaften kann es aber nur kommen, wenn die gegenseitige Eigenständigkeit respektiert wird. Das Zweite Vatikanum hat hier einen entscheidenden Hinweis gegeben, indem es die Eigenständigkeit der Welt und der verschiedenen Wissenschaften hervorgehoben hat. Aber auch die Psychologie wird anerkennen müssen, daß sich die Religion nicht als ein rein psychologisches Phänomen verstehen läßt, wenn man nicht ihr Wesen verfehlen will. – Auf dem Hintergrund der neueren Untersuchungen über das Religions- und Dogmenverständnis müßte man ein solches Buch wohl neu schreiben, um zu ausgewogeneren Ergebnissen zu kommen, die für beide Seiten furchtbar sein könnten. So sieht man sich bei der Lektüre des Buches dauernd mit einem Religions- und Dogmenverständnis konfrontiert, mit dem sich der Theologe heute nicht mehr so ohne weiteres identifizieren kann.

Paderborn Philipp Kaiser

Muschalek, Georg: **Tat Gottes und Selbstverwirklichung des Menschen.** Empfangen und Tätigsein als Fähigkeit christlichen Glaubens. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1974). 137 S. (Quaestiones disputatae Bd 62) kart.-lam. DM 18.80

Die „Quaestio disputata", die Vf. selbst im Zusammenhang mit seiner früheren Veröffentlichung „Glaubensgewißheit in Freiheit" (Qu. d. 40) gesehen haben will, greift ein zentrales Thema der anthropologisch-theologischen Diskussion unserer Gegenwart auf. Die Erfahrung wachsender Aktivität des Menschen erschwert den Glauben an Gottes Handeln, ja erblickt weithin im letzteren eine Behinderung der ersten. Die Frage, um die es geht, lautet letztlich: „Wird das Heil des Menschen... nicht wirksam erst dort hergestellt, wo der Mensch ohne Rücksicht auf göttliche Ansprüche und Versprechungen die Dinge selbst in die Hand nimmt und mit Umsicht, Fleiß und Ausdauer Mittel findet die dem Menschen zu seinem Heil, das heißt zu seiner ganzen Verwirklichung und damit schlicht zu seinem Glück verhelfen?" (13f).

Dreimal setzt Vf. im 1. Teil „Die Fremdheit der Vorstellung von der Entgegennahme des Heils" an. Im 1. Kap. „Christlicher Glaube und von Gott geschenktes Heil" (17–59) zeichnet er zunächst in großen Linien das AT als die Geschichte des Handelns Gottes an Israel nach (weithin im Anschluß an v. Rad). Im Zusammenhang mit dem göttlichen Heilshandeln entwickelt sich auch das Verständnis von Zeit und Geschichte, der Zukunft und der Welt, stehen auch die verschiedenen menschlichen Einstellungen wie die Hochschätzung der Armut, die pharisäische Reaktion, das Zelotentum. Die Botschaft von der Aufrichtung des Reiches Gottes durch Gott allein setzt sich im NT dann voll durch. Die Aktivität des Menschen gegenüber dieser Gottesherrschaft ist eine des Entgegennehmens. Das bestätigt sich von den Synoptikern her auch bei Paulus und Johannes. Nicht was Vf. vorträgt, ist originell, wohl aber, wie er es hier bereits im Vorblick auf das Gegenwartsdenken tut. Gerade darin aber kommt es in diesem Zusammenhang bereits zu kritischen Feststellungen: „Der Entscheidungscharakter der Gottesherrschaft liegt nicht im Aufgerufensein durch eine Weltsituation, die anders (zu einem ‚Reich Gottes') zu machen wäre, sei es in einer technisch-gestaltenden oder einer sittlichen Aktivität, sondern in dem Ereignis der Tat und der Botschaft Gottes" (42). – Im 2. Kap. „Naturhafte und technische Vorstellung vom Heil" (59–77) geht es um „eine Skizze der wesentlichen Züge der heutigen Heilsvorstellung" (59f). Im Vordergrund steht dabei die „Verlustseite", nicht die „Gewinnseite"; letztere überzeugt leichter, die erste aber „nicht sehen zu dürfen... kann nur aus einem ideologischen Frageverbot kommen, das sicher nicht zu Freiheit und Ganzheit des Menschen führt" (60). Stichworte der heutigen Heilsvorstellung sind: 1. Machen (unter der Begleiterscheinung der Entleerung und Vereinsamung), 2. Bedürfnis (als Regulativ der Ethik), 3. Wahrheit (mit der Machbarkeit als Kriterium), 4. Ablösung vom Absoluten (mit der Folge, daß der Frage nach der Sinngebung eine große „Gleich-Gültigkeit" [66] folgt), 5. Welt (in ihrer Nähe, insofern sie vom Menschen gestaltet ist, und ihrer Ferne, insoweit sie vom Menschen unabhängige Wirklichkeit ist, in ihrem Realitätsverlust), 6. Menschheit (als Leitmotiv gegen das „Private", „Individuelle", „Innerseelische"), 7. Zukunft (in der besonderen Form einer vom Menschen geplanten, konstruierten, verwirklichten Zukunft, die mit der Vergangenheit im Augenblick der Gegenwart zusammenfällt). Daraus ergibt sich: „Das Heil ist entweder welthaft, aus dem Vorgegebenen entspringend, gegeben (das können wir ‚naturhaft' nennen), oder es ist in der Kunst des Menschen herzustellen begründet (und das nannten wir ‚technisch' im weiten Sinn)." (77) – Im 3. Kap. „Geistesgeschichtliche Entwicklung dieser Vorstellung" (77–101) wird diese Heilsvorstellung in ihre geistesgeschichtliche Entwicklung zurückgeführt. Der Weg beginnt bei der griechischen Philosophie, für die „das schauende Entgegennehmen der Wirklichkeit" im Vordergrund steht. Im christlichen Glauben begegnen sich geschichtliche Tat Gottes und Tat des Glaubens auf seiten des Menschen. Die mittelalterliche Spekulation gibt dem Menschen in der sublimen Einheit von göttlichem und menschlichem Schaffen eine neue Mittelstellung, die ihn ermächtigt, zu handeln und Wirklichkeit zu gestalten. In der neuzeitlichen Philosophie seit Descartes wird das Selbstbewußtsein zum Ort der Wahrheit. Das neuzeitliche Weltverhalten aber ist von der paradoxen Lage bestimmt, daß einerseits von einer Maßstabhaftigkeit der menschlichen Bedürfnisse, andererseits von der Herrschaft des Faktischen zu sprechen ist. Das Auseinandertreten von Mensch und Welt erforderte aber dann eine neue Lösung, die in der Nachfolge des Deutschen Idealismus immer stärker unter gleichzeitiger Ablehnung jeder Heteronomie gesucht wurde. Zumal von Marx her zeigt sich aber dann, daß schon in derselben Zeit sich der Vorrang der praktischen Vernunft vor der theoretischen immer mehr durchsetzte. Das Denken von K. Marx behandelt Vf. unter dem Stichwort „Das endzeitliche Schaffen des universalen Heils": Aktion tritt an die Stelle der Gedanken; die Selbstverwirklichung ersetzt die Übernahme der absoluten Tat; das eschatologische Heil wird nicht erwartet, sondern geschaffen; Ziel des Bemühens ist nicht der Mensch, sondern die Menschheit; grundlegend Neues, nicht Veränderung der vorhandenen Dinge wird angestrebt: Das Leben schrumpft zusammen „auf den einen, einsamen Punkt eigenen Machens" (101). Selbst wenn man in einzelnen Details andere Akzente setzen wollte, so müßte man dem grundsätzlichen Duktus des Aufrisses zustimmen.

Der 2. Teil „Selbstverwirklichung des Menschen als Entgegennahme des Heils" ist der Frage gewidmet: „Hat das Entgegennehmen des Heils eine Bedeutung für die Verwirklichung des Menschen, vielleicht sogar für seine ihm in der Neuzeit teuer gewordene Selbstverwirklichung?" (103) Der eher knapp ausfallende Antwortsversuch wird in drei Schritten vorgetragen: Das 1. Kap. handelt vom Gott-Mensch-Verhältnis von Gott her: „Das Sich-Geben Gottes" (104–111) wird betrachtet von der Gegebenheit der Transzendenz her, – einer Gegebenheit, die insofern an Tiefe verliert, als „der Mensch sich mit der Transzendenz als Rand der Welt, der Unbegrenztheit verheißt, aber nicht gewährt, zufriedengibt" (106) und sich nicht mehr die Frage stellt, wie die Transzendenz „so sehr als Transzendenz erfahren werden (kann), daß sie einerseits das ‚ganz Andere' der Welt ist, also nichts Einengendes, sondern nur Befreiendes hat und gewährt, und daß sie anderseits nicht nur leere und somit unlebendige und ohnmächtige Unendlichkeit ist" (108). Die Antwort wird versucht im Blick auf das Sich-Geben Gottes in Jesus Christus und der Deutung der Auferstehung. Dem entsprechend handelt das 2. Kap. über dasselbe Verhältnis vom Menschen her: „Das wesentliche Entgegennehmen als Freiheit" (112–127). Im Verständnis dessen, was „Heil" ist, ergeben sich dabei Übergänge zu dem, was der moderne Mensch mit „Selbstverwirklichung" bezeichnet. Abschließend werden im 3. Kap. „Gedanken zum Weg" vorgelegt: Das Entgegennehmen ist neu zu lernen, die Unfähigkeit, entgegennehmen zu können, muß als

der tiefere Grund der Glaubensunfähigkeit erkannt werden. In diesen Zusammenhang gehört das Einüben in die religiösen und kultischen Zeichen der Entgegennahme, ein bewußtes Verhältnis zu Leid, Tod und Kreuz. Vf. meint auch, daß das kirchliche Lehramt häufiger sagen dürfte: „Ich weiß nicht." „Leerstellen in der Glaubensverkündigung, im Glaubenswissen, in der Weltdeutung würden auf die Herkunft des Glaubens verweisen." (132)

Die vorgelegte Quaestio versteht sich als Skizze, die deshalb auch in ihren Ansätzen nicht in jeder Hinsicht und jedem Detail zu stimmen braucht. Was stimmen muß, ist die Frage selbst; diese aber scheint mir voll getroffen worden zu sein. Die Lösung der „Quaestio" aber ist dann weniger im Theoretischen als im Praktisch-Weghaften zu suchen, wie es der Ausklang des Buches zu Recht deutlich macht. Auf eine Einseitigkeit sei Vf., der inzwischen einen neuen Auftrag in den USA übernommen hat, hingewiesen: Ein geistesgeschichtlicher Rückblick wird in der Zukunft nicht mehr einseitig zwischen Platon und Marx verlaufen können, da in wachsendem Maße auch die Geistesgeschichte der außereuropäischen Räume ihren Tribut fordert und zugleich ihren Beitrag zur Beantwortung so fundamentaler anthropologischer Fragen leisten möchte.

Düsseldorf Hans Waldenfels

Schumacher, Joseph: **Der „Denzinger".** Geschichte und Bedeutung eines Buches in der Praxis der neueren Theologie. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1974). 318 S. (Freiburger theologische Studien, Bd 95) kart. lam. DM 48.–

Depuis sa 13e édition en 1921, 186 000 exemplaires de „Denzinger" ont été répandus. L'enseignement et même l'élaboration de la théologie catholique ont été influencés par ce livre, dont la première édition remonte à 1854. Il est vrai, cela ressort de l'étude de J. Schumacher, que la composition du recueil, le titre des documents, son Index systematicus ont été eux-mêmes influencés par la conjoncture ecclésiale, culturelle et théologique des moments successifs de ses 34 éditions. Il reste qu'il valait la peine de faire d'une façon beaucoup plus complète et précise le travail que j'avais esquissé en 1963: situer le recueil dans son moment historique, apprécier sa valeur et ses tendances, étudier son évolution à travers ses éditions successives, préciser critiquement (et, bien sûr, positivement) les conditions de son bon usage... C'est ce qu'a fait Sch. sous la direction, en particulier, du Prof. Dr. Adolf Kolping. Disons tout de suite que si sa première partie, „Der geschichtliche Hintergrund der Entstehung des ‚Denzinger'" ne fait guère que synthétiser des études déjà connues, la seconde partie „Die grundlegende Idee des ‚Denzinger' und seine Wandlungen" représente un travail personnel extrêmement fouillé et qui ne sera pas à refaire. Quels sont les résultats de ce travail?

Henri Denzinger (1819–1883), de nature assez scrupuleuse, a eu Perrone et Passaglia comme maîtres à Rome (1841–1845) avant de faire une carrière d'enseignement dans une Würzburg catholique et même assez ultramontaine (l'évêque von Stahl). Caractérisant le climat intellectuel de l'époque et du milieu, Sch. insiste sur

1° le manque de sens de l'histoire, longtemps même le manque de chaire universitaire vouée à son enseignement; la Tradition est comprise d'une façon statique (et Denzinger admet l'existence d'une Tradition orale constitutive, bref les "deux sources"), il n'y a pas de véritable développement du dogme, mais seulement une formulation plus détaillée de ce qu'on tenait déjà.

2°) Une ecclésiologie assez juridique de "societas perfecta", avec une attention privilégiée, presque obsessive, donnée à l'affirmation de l'autorité. Le Christianisme est une religion d'obéissance (cf. p. 83).

3°) Dominante d'un esprit apologétique et même polémique. Moins peut-être contre les protestants que contre les thèses rationalistes ou semirationalistes. Henri Denzinger voudra précisément, contre une reconstitution purement philosophique des dogmes, servir la cause d'une théologie et d'un enseignement fondés sur les documents de la foi et l'enseignement du »magistère«, surtout pontifical. Telle est l'intention de son Enchiridion.

Sch. fait un historique très documenté du genre littéraire »Enchiridion« avant et après celui de Denzinger, 1854. Parmi les antécédents, il note surtout Véron, Holden et Chrismann, que Scheeben estimait minimistes pour l'autorité catholique. Il ne mentionne pas, à l'époque contemporaine, celui de J. B. La Grasso, Ecclesia et Status. De mutuis officiis et iuribus. Fontes selecti. Romae 1939, 2e éd. 1952.

Dans les éditions faites par Denzinger lui-même, Sch. souligne, plus que je ne l'avais fait dans mon étude de 1963, le propos de montrer dans le pape l'instance de décision en matière de foi. A partir de la 6ème édition, 1888, et non de la 7ème, Ignaz Stahl, neveu de l'évêque, a progressivement introduit un nombre croissant d'encycliques. Mais c'est Clément Bannwart qui, à partir de la 10ème édition, 1908, a mis le recueil sous le signe très accentué de l'autorité du Pontife romain. En même temps il améliorait la présentation, l'ordre, l'acribie. Il voulait en faire un manuel même pour la pratique. C'est lui qui, avec son Index systematicus, a fait le Denzinger que nous avons connu jusqu'à la 32ème édition. Le Père J. B. Umberg, plus soucieux d'éclairage historique et philologique des textes n'a pas substantiellement changé l'allure du recueil de la 14ème à la 27ème édition. Et pas davantage K. Rahner (28ème à 31ème édition), malgré quelques améliorations. Avec les années, les textes des papes ont occupé de plus en plus de place.

C'est le Père Adolf Schönmetzer qui a réalisé, avec la 32ème édition, 1963, une transformation vraiment importante. Sch. analyse en détail les améliorations techniques, fruits d'un énorme travail, les ajouts, les suppressions et abbréviations. Il est incontestable qu'elles ont diminué l'importance excessive donnée aux documents du Saint-Siège, Pape et Congrégations ou même Commissions. Dans les choix faits, et également dans un Index systematicus sérieusement rénové, on est passé de la conception papaliste de Bannwart à une vue ecclésiologique (p. 195). Sch. analyse les compterendus, à la fois sympathiques et critiques, du Denzinger de Schönmetzer (j'avais moi-même préparé toute une étude sur le nouveau Denzinger, mais n'ai pas eu le temps de la rédiger: celle de Sch. me découragerait de l'entreprendre aujourd'hui, même si j'en avais le temps). Tandis qu'un G. Maron se plaignait que, par irénisme, on ait tu certains textes désagréables pour des protestants, Mgr J. C. Fenton estimait qu'on avait minimisé de façon tendancieuse l'importance du magistère papal...

Dans une 3ème partie, Der „Denzinger" heute, Sch. tente d'apprécier théologiquement Denzinger et son usage par les théologiens. Cela revient à traiter la question du »magistère« et d'une bonne critériologie dogmatique. Sch. ne dépasse guère, ici, les positions des manuels ou études classiques, sauf à proposer, p. 248 sv., 255 sv., au lieu de lier l'infaillibilité au seul magistère extraordinaire, de distinguer entre le *iudicium*, acte du magistère extraordinaire (qui est infaillible dans le cas d'une définition ex cathedra) et le *testimonium*, acte du magistère ordinaire, qui n'est infaillible que quand il exprime la doctrine commune de l'Eglise. On voit que l'auteur a été peu touché par la critique de H. Küng, qu'il cite cependant. On peut penser qu'il n'échappe pas complètement à l'inflation d'infaillibilité que nous avons critiquée ailleurs. Il nous semble surtout qu'il demeure dans le cadre d'un certain juridisme: soit dans sa façon de définir en catégories bien tranchées les diverses espèces de documents; soit lorsqu'il écrit „Das Motiv der Zustimmung ist nicht die absolute Wahrheit der Lehre, sondern die Autorität des Lehramtes" (p. 280–281); soit dans sa négligence des faits de Réception. Le mot n'intervient que de façon fugitive, étrangère à la trame du texte, p. 273. Aucune référence à l'étude d'Al. Grillmeier (ThPh 45 [1970] 321–352) ni à la nôtre (RSPhTh 56 [1972] 369–403). Pourtant, la valeur d'un document ne lui est pas toujours acquise du premier coup, au titre de sa qualité juridique. Elle est acquise, souvent, quand l'Eglise y reconnaît sa foi et son bien, ce qui suppose l'intervention du temps: historicité! Reconnaître cela met dans une situation inconfortable, impropre aux catégorisations tranchées, mais répond mieux aux faits. Il serait facile de citer des exemples. La vraie question se situe dans l'ecclésiologie: on ne peut pas faire une théologie de l'exercice du »magistère« en dehors d'une vision d'ensemble de l'Eglise et de sa vie. Mais la conclusion de Sch. sur le bon usage de Denzinger par le théologien peut recevoir tout notre agrément.

Ajouterons-nous quelques remarques de détail? S. 56 Gratry est nommé comme partisan de la ligne néoscolastique. Il eût mieux valu dire Ventura. Je trouve Sch. trop sévère pour Lamennais p. 73 n. 116, et trop favorable à Pie IX p. 90. A propos du terme »ultramontain«, p. 75 n. 193, on eût pu citer H. Raab, Zur Geschichte u. Bedeutung des Schlagwortes »ultramontan« im 18. u. frühen 19. Jahrhundert: HJ 81 (1962) 159–173. A propos de la notion de Tradition au XIXe siècle (p. 83 sv.), Sch. cite justement W. Kasper. Il eût pu citer aussi mon „Die Tradition und die Traditionen". I. Mainz, 1965.

Paris Yves Congar

Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes. Hrsg. von Claus Heitmann und Heribert Mühlen. – Hamburg/München: Agentur des Rauhen Hauses / Kösel (1974). 312 S. Ppb DM 29.–

Es ist auffallend, wie in der letzten Zeit sich Veröffentlichungen häufen, die die religiöse Kategorie der „Erfahrung" aufgreifen. Als Beispiel seien u. a. nur angeführt „Gott als Gott erfahren" Georg Muschalek (Knecht, Frankfurt/Main) Richard Egenter „Erfahrung

ist Leben" (Pfeiffer); Jörg Zink: „Erfahrung mit Gott" (Kreuz-Verlag). Diese Häufung ist ein Bewußtwerden der eigenen religiösen Verarmung und des Ausschauens nach neuen Möglichkeiten. Die Religionspsychologie ist in Deutschland weithin ein Stiefkind gewesen, das war im deutschen Protestantismus vor allem dem Einfluß Karl Barths zuzuschreiben. Außerhalb Deutschlands, etwa in Schweden, ist die Situation anders, das bezeugt etwa die Arbeit des schwedischen lutherischen Religionspsychologen Prof. Dr. Hjalmar Sundén, Von Luther wird uns das Wort überliefert: „Im deutschen Sprichwort sagt man von einem jungen Arzt, daß er einen neuen Friedhof haben müsse, von einem jungen Juristen, daß er alles in Streitigkeiten verwickle, von einem jungen Theologen, daß er die Hölle mit Seelen fülle. Denn sie wollen alles ohne Erfahrung, die allein klug macht, nach ihren Gesetzen und Regeln fertigbringen, darum laufen sie an und irren, sehr dem Menschen zum Schaden und der Sache." (WA 42,505)

Auch Theologie und Glaube kommen nicht ohne Erfahrung aus. „Nach R. D. Laiing (Phänomenologie der Erfahrung, Frankfurt 1969) deutet alles darauf hin, „daß der Mensch wirklich Gott erfahren hat. Glaube war nie eine Frage des Vertrauens darauf, daß Gott existiert, sondern des Zutrauens in seine Präsenz, die erfahren wurde und von der man wußte, daß sie existiert als eine in sich gültige Gegebenheit". (Zitiert nach Hjalmar Sundén: Wider die Bestreitung der Gotteserfahrung, aus „Über die rechte Art Gott zu dienen", Kreuz-Verlag 1974, S. 86).

In dem vorliegenden Werk versuchen 19 bekannte evangelische und katholische Theologen diese Thematik im Zusammenhang mit einer Theologie des Heiligen Geistes aufzugreifen und klarzustellen. Man gibt Rückblicke ins AT und NT als auch Einblicke in nichtchristliche Religionen. Die Vorträge gehen zurück auf drei verschiedene Tagungen aus dem Jahr 1972 in Bern, Düsseldorf und München. Der Stoff wird gegliedert in 4 Themenkreise. I. Die Erfahrung der Gegenwart des Heiligen Geistes. II. Rückfragen an die Bibel. III. Perspektiven der systematischen Theologie. IV. Ethische Motivationen.

In I schildert Arnold Bittlinger, Leiter der ökumenischen Akademie Schloß Craheim, Eindrücke einer USA-Reise, insbesondere die Gottesdienste der Katholisch-charismatischen Bewegung. Die geschilderten Vorgänge werden vom NT her kritisch hinterfragt, und B. glaubt in ihnen einen Aufbruch urchristlicher Geisterfahrung konstatieren zu können. In diesem Zusammenhang ist es bewegend zu lesen, welche Impulse der röm.-kath. Bischof Joseph McKinney von der charismatischen Erneuerung in der röm.-kath. Kirche der USA empfangen hat. Karl Rahner versucht zu artikulieren, wie die Erfahrung der Gnade das Wirken des Heiligen Geistes im menschlichen Bewußtsein sich auswirkt (vgl. S. 67). Ärgerlich war mir bei der Lektüre seines Aufsatzes die entsetzliche Länge seiner Satzperioden. Ein Satz von 14 Druckzeilen Länge ist keine Ausnahme. Carl A. Keller bietet eine Studie über den Enthusiasmus in nichtchristlichen Religionen. „Das Wort ‚enthusiasmós' bezeichnet den durch das Einwohnen eines außerpersönlichen, ja übermenschlichen Wesens in einem Menschen hervorgerufenen Zustand: eine Macht dringt in ihn ein, unterwirft sich ihn, ergreift von ihm Besitz, macht in „èntheos": zu einem, in dem sich ein Gott befindet (50)."

II. Bei den Rückfragen an die Bibel von Seiten evangelischer und katholischer Autoren u. a. Walter Schmithals „Geisterfahrung als Christuserfahrung", Heinrich Schlier „Herkunft, Ankunft und Wirkungen des Heiligen Geistes im NT" und Ferdinand Hahn „Das biblische Verständnis des Heiligen Geistes, Soteriologische Funktion und ‚Personalität' des Heiligen Geistes", ließen sich Überschneidungen nicht immer vermeiden.

Mitte und Herzstück der Aufsätze bilden III. Perspektiven der systematischen Theologie u. a. von Otto A. Dilschneider, Prof. em. für Systematische Theologie an der Kirchl. Hochschule Berlin, Wolfhart Pannenberg, Prof. f. Systematische Theologie in München und Direktor des dortigen ökumenischen Instituts und Josef Ratzinger, Prof. für Dogmatik an der Universität Regensburg. Besonders interessant habe ich den Aufsatz von Dilschneider empfunden mit seinem Versuch vom 3. Glaubensartikel her, neue Antworten auf heutige Fragen zu geben. Auch Pannenbergs Aufsatz, der seinem Sammelband „Kirche und Konfessionen"?" entnommen ist, läßt aufhorchen. „Weil die christliche Kirche eine Gemeinschaft des Glaubens und nicht der Lehre ist, besteht kein ausreichender Grund dafür, daß Meinungsverschiedenheiten über Lehrfragen die Einheit im Glauben und im Geist unmöglich machen sollten" (187).

IV. Hans-Rudolf Müller-Schwefe, Heinrich Beck und Catherine K. Ginsberg versuchen, die Gesamtfragestellung auf dem Hintergrund der Technik und Soziologie zu sehen.

In der Zusammenstellung dieser aus verschiedenen Anlässen erwachsenen Aufsätze ließ sich eine gewisse Zufälligkeit und drohende Beziehungslosigkeit nicht immer vermeiden. Die anspruchsvolle Thematik hätte eine noch breitere Auffächerung gefordert. Ein Aufsatz aus der Feder eines Religionspsychologen zum Thema Gotteserfahrung wäre dringend erforderlich gewesen. Vielleicht darf man mit Vilmar sagen, daß wir nach einem Zeitalter des Vaters, des Sohnes, jetzt ins Zeitalter des Heiligen Geistes eingetreten sind, in dem der Christenheit erst ganz neue Erfahrungen über den Heiligen Geist und die Kirche geschenkt werden. Ein kleiner Niederschlag dieser Erfahrungen zeichnet der vorliegende Sammelband ab.

München Hans-Joachim Mund

Schlüter, Richard: **Karl Barths Tauflehre.** Ein interkonfessionelles Gespräch. – Paderborn: Bonifacius-Druckerei (1973). 301 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd 33) Lw. DM 34.–

Dem Vf. dieser in Münster als theol. Diss. angenommenen Arbeit geht es darum, „die Tauflehre Karl Barths auf ihre Relevanz für die gegenwärtige Situation zu befragen" (14). Dies Unterfangen ist reizvoll, zumal wenn man bedenkt, daß Barth nach seinem Vorwort zu KD IV, 4 auf Verständnis gerade bei katholischen Theologen zu hoffen wagte. Frei von jeder voreiligen Polemik möchte Sch. die Angemessenheit der B.schen Kategorien und Alternativen untersuchen und zu einer sachlichen Kritik und Würdigung der heiß umstrittenen Thesen B.s beitragen.

Die sorgfältige Darstellung der Tauflehre B.s im Kontext seiner Theologie und unter Berücksichtigung seiner Entwicklung (Kap. I) wie die Reflexion über den theologiegeschichtlichen Hintergrund (bei Augustin, Thomas, den Reformatoren) führen hin zu der exegetischen (Kap. III) und systematischen (Kap. IV) Beurteilung, die unser besonderes Interesse verdient. Der exegetische Durchgang der wichtigsten neutestamentlichen Tauftexte kreist um drei Fragen:

1. Ist B.s Unterscheidung von Wassertaufe und Geisttaufe legitim?
2. Läßt sich aus dem NT die Nichtsakramentalität der Taufe beweisen?
3. Ist die Taufe im NT ausschließlich ethisch verstanden?

ad 1) Zwar ermöglicht Gottes Handeln allein das Christsein (worum es B. bei der Unterscheidung von Geist- und Wassertaufe geht), aber beide sind im NT nicht zu trennen.

ad 2) Zwar kennt das NT nicht den Begriff Sakrament und versteht Taufe nicht im späteren Sinn des Wortes Gnadenmittel, wohl aber ist dort die Taufe Aktualisation und Realisation des Heils für den einzelnen.

ad 3) Zwar erschöpft sich die Taufe nicht in der ethischen Bedeutung, wohl aber sind Taufe und Ethik auch im NT eng verknüpft. („Die Taufe als Hinweis auf und als Verdeutlichung der Aneignung des Heils kann für Paulus ... als Fixpunkt und Erinnerungsgegenstand für das neue Sein erwähnt und verstanden werden", S. 246).

Die systematische Beurteilung läuft ebenfalls auf ein Ja-Aber hinaus. B. hätte, anstatt die Taufe streng antisakramental – im Widerspruch zur Tradition – zu deuten, vom NT her in Kritik an der Tradition vernachlässigte Aspekte (speziell die Einbettung der T. in das Glaubensgeschehen) hervorheben sollen, ohne die von ihm aufgestellte radikale Alternative. Daran hinderte ihn nach Sch. seine „Denkform", die ihm anfangs nur einen Gegensatz, später nur eine Entsprechung zwischen göttlichem und menschlichem Handeln (im Sinn der analogia fidei) anzunehmen erlaubte, nicht aber eine Vergegenwärtigung göttlicher Gnade durch menschliches Tun.

Trotz seines (angeblich Gott und Mensch distanzierenden) Denkansatzes steht B. nicht im Gegensatz zur gesamten Tradition, geht es doch auch ihm um die rechte Verhältnisbestimmung zwischen göttlichem und menschlichem Handeln. Was B. über die Wassertaufe als menschliche Antwort mit Recht geltend macht, wird nun doch unter Berufung auf manche früheren oder auch späteren Sätze B.s im Sinne eines jedenfalls ansatzweise vermittelnden Tuns gedeutet, ja, analog neueren katholischen Äußerungen als geschichtliches Greifbarwerden und Realisieren der Gnade bzw. als „Disposition für die Gnade", als „äußerer, nicht zwingender Anlaß für göttliches Handeln" (276), so daß der Friede mit der Tradition wieder hergestellt scheint.

Ich frage mich, ob hier nicht über der Betonung des gemeinsamen „Grundanliegens" die Radikalität des B.schen Angriffs etwas aus dem Blickfeld gerät und der B.sche Begriff der Entsprechung eben doch zu sehr mit Vermittlung konvergiert. Fraglich ist mir auch, wieweit man von B. sagen kann, er habe „den Versuch unternommen, das Taufverständnis dem Wirklichkeitsbewußtsein des heutigen Menschen anzupassen" (283). Und obwohl nicht der Kampf gegen die Säuglingstaufe B.s eigentliches Thema ist, so wäre doch die unüberhörbare Anfrage B.s an dieser Stelle einer Reaktion wert. Aber solche und ähnliche Anfragen wollen das Verdienst dieser anregenden Studie und dieses sympathischen Beitrags zum „interkonfessionellen Gespräch" in keiner Weise schmälern.

Bonn Walter Kreck

Ziegler, Adolf Wilhelm: **Das Verhältnis von Kirche und Staat in Amerika** (3. Band des Handbuches: Religion, Kirche und Staat in Geschichte und Gegenwart) – München: Manz-Verlag 1974. 317 S.

In einem ungemein interessanten Überblick behandelt dieser 3. Bd das Verhältnis von Kirche und Staat zunächst in Kanada und den USA (11–53), hernach in Lateinamerika. Von diesem werden nach einer Zusammenschau der vielschichtigen Problematik (54–73) die Staaten Mittelamerikas und Südamerikas einzeln besprochen (74–285).

Die höchst abwechslungsreiche Geschichte Kanadas mit seinen kirchlichen und staatsrechtlichen Eigentümlichkeiten (z. B. der Pfarrei in Französisch-Kanada, 17) kontrastiert zu derjenigen der Vereinigten Staaten von Amerika (22–53) mit ihrer besonders geprägten durchgängigen Trennung des Staates („kooperative Separation") von den Religionsgemeinschaften (52f). Bei dieser Sachlage nimmt der Abschnitt, der sich mit den USA befaßt, verständlicherweise geringen Raum ein, zumal im Vergleich mit dem gesamten Lateinamerika.

Neben Mexiko (mit seiner ungewöhnlich bewegten, an tragischen Ereignissen reichen Geschichte) und den mittelamerikanischen Staaten Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua, Kostarika, der Dominikanischen Republik (74–91, 92–116, 129–135) erfahren danach zunächst Kuba und Haiti die gebührende Aufmerksamkeit (117–128). Zwar sind allerneuestens inzwischen von Kuba diplomatische Beziehungen zum Vatikan aufgenommen worden; dennoch dürfte seine Charakterisierung als eines Staates ohne „brauchbare Basis für die Kirchen und Religionsgemeinschaften" unverändert Gültigkeit besitzen (122). Auch für Haiti mit seinem seit 28. 3. 1860 bestehenden Konkordat, das die katholische Kirche mit ihren Dienern in besonderer Weise schützen will, ist die etwas düstere Beurteilung nicht allzu skeptisch (127).

Ein Paragraph, der eine überaus farbige Palette von Kleinstaaten (Trinidad und Tobago, Jamaica, Barbados, Guyana, Puerto Rico, Bahama-Inseln), Britischen (Antigua, St. Christopher und Nevis, Anguilla, Dominica, St. Lucia, Grenada, St. Vincent, Montserrat, Bermuda u. a.), Französischen (Guadeloupe, Martinique, Guyane Française) und Niederländischen Territorien (Niederländische Antillen, Surinam) bietet (136–151), leitet über zu Südamerika mit seinen vielen besonderen Problemen und dem, was Vf. im Vorwort mit dem Schlüsselwort „cambio" (7) kennzeichnet.

Kolumbien, das diplomatische Beziehungen mit dem Hl. Stuhl durch einen Botschafter in Rom und einen Nuntius in Bogotá unterhält (156), betrachtet die katholische Religion entsprechend den Art. 1–6 des Konkordates vom 31. 12. 1887 als Staatsreligion (a.a.O.). Verhandlungen zwischen der Regierung des Landes und dem Hl. Stuhl haben zum Abschluß eines neuen Konkordates geführt (159).

Venezuela regelt erst in einem am 24. 10. 1964 mit dem Hl. Stuhl geschlossenen Vertrag Dinge von unmittelbarer Dringlichkeit und hat eine umfassendere vertragliche Vereinbarung in Aussicht genommen (166).

Ekuador setzte demgegenüber schon früher durch einen mit dem Hl. Stuhl vereinbarten Modus vivendi vom 24. 7. 1937 einer langen Kampfzeit ein Ende, stellte den Religionsfrieden wieder her und gab der katholischen Kirche die Freiheit zur Ausübung ihrer Tätigkeit (171).

Die politische Verfassung der Republik Perú wiederum erklärt, daß eine unlösbare Einheit zwischen Nation und katholischer Kirche besteht (181); diplomatische Beziehungen zum Hl. Stuhl werden über einen Botschafter und Nuntius unterhalten, jedoch wird sowohl in kirchlichen wie politischen Kreisen über eine Trennung von Kirche und Staat diskutiert (182).

In Bolivien hat das 1851 mit dem Hl. Stuhl geschlossene Konkordat keine Bedeutung mehr. Wie aber in der ersten Verfassung, ist in vielen folgenden „eine religionspolitische Kontinuität vorhanden, insofern als der kath. Kirche Schutz und Unterstützung zugesichert werden" (190). Es bestehen diplomatische Beziehungen zum Hl. Stuhl, und am 4. 12. 1957 wurde mit ihm ein nach zehn Jahren kündbares, bzw., wenn es nicht gekündigt wird, auf weitere zehn Jahre verlängertes Missionsabkommen geschlossen, welches die rechtliche Lage der kath. Mission und die vom Staat zu leistende Hilfe regelt (190).

Die Republik Paraguay, nach dem Fluß Paraguay benannt, bekannte sich in der sog. liberalen Verfassung von 1870, die bis 1940 in Kraft war, zur katholischen Staatsreligion, sagte aber anderen Religionen freie Ausübung zu (202). Wie dann in der Verfassung von 1940 ist auch in der jetzigen vom 25. 8. 1967 nach Art. 6 die Römische Katholische Apostolische Religion die Staatsreligion, unbeschadet der religiösen Freiheit. Offizielle Beziehungen zum Hl. Stuhl sollen von Konkordaten oder anderen zweiseitigen Abmachungen geregelt werden (203). Ob aber die teilweise recht problematische kirchenpolitische Lage weiter verschärft oder entspannt wird, kann gegenwärtig nicht entschieden werden (210).

Das kleinste, jedoch mit am dichtesten besiedelte Land Südamerikas, die Republik Uruguay, hatte in der Verfassung von 1830, die bis 1917 in Kraft war, sich wie andere damalige Verfassungen Lateinamerikas für die katholische Staatsreligion entschieden (erst 1878 wurde die landeseigene Diözese Montevideo errichtet). Die Trennung von Staat und Kirche führte dann die Verfassung von 1919 aus; eine fortschreitende Entchristlichung des öffentlichen Lebens schloß sich an (214). Mit der Verfassung vom 15. 2. 1967 werden schließlich alle religiösen Gemeinschaften für frei erklärt.

Chile, im Augenblick noch im Interesse der Weltöffentlichkeit, hatte seit der am englischen Vorbild orientierten Verfassung von 1833 sich zum Katholizismus als Staatsreligion bekannt (222f). Nichtkatholiken durften nach einem interpretierenden Gesetz von 1865 innerhalb von Privathäusern Gottesdienste halten (223), konnten aber von dieser Zeit ab viele Kirchen und Schulen errichten, nicht zuletzt im Verlauf der planmäßigen Ansiedlung von Deutschen, die hauptsächlich wegen der Ereignisse von 1848 ausgewandert waren (223). Die Verfassung vom 18. 9. 1925, in der Fassung vom 24. 3. 1970, geändert am 16. 7. 1971, sichert allen Bewohnern Freiheit des Glaubens, des Gewissens und der Religionsausübung zu. Die Vorgänge um Allende seit 1970 werden ausführlich ausgebreitet (230ff), sein Sturz noch kurz erwähnt (238), die neueste Entwicklung konnte naturgemäß nicht mehr behandelt werden.

Die argentinische Regierung unterstützte nach der mehrmals geänderten Verfassung von 1853 die römisch-katholische Religion, indessen bei gleichzeitigem Recht freien Religionsbekenntnisses für alle Bewohner in Unterordnung unter das Gesetz (242). Das seitdem aufrechterhaltene Patronatsrecht wurde Gegenstand häufiger Kontroversen (243). Erst am 10. 10. 1966 schloß das Land einen Vertrag mit dem Hl. Stuhl, der den Verzicht auf das Patronatsrecht bei Besetzung der Bistümer in sich schloß (245) und die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in ein neues Stadium führte (252).

Brasilien, das die Öffentlichkeit der Gegenwart häufig beschäftigt, bekannte sich von Anfang des Bestehens an zur katholischen Staatsreligion (258). Die Verfassung vom 15. 3. 1967, wenig unterschieden von der von 1946, geht jedoch von der Trennung von Kirche und Staat aus, die am 7. 1. 1890 deklariert worden war (260, 263). Dennoch sucht der Staat die Hilfe und Mitarbeit der Religionsgemeinschaften, besonders der katholischen Kirche auf bestimmten Sektoren des staatlichen bzw. öffentlichen Lebens im Sinne einer Separation mit Kooperation (263). Dabei will freilich besonders das Wachstum des brasilianischen Protestantismus bedacht sein (279ff), aber auch der brasilianische Synkretismus mit seinen spiritistischen und afrikanischen Formen (282).

Stichproben zeigen, daß die immens zahlreichen Angaben einer exakten Nachprüfung standhalten. Abgesehen davon, daß Vf. (286) seine Reisen erwähnt, weist auch der Charakter der Ausführungen darauf hin, daß an Ort und Stelle Erkundigungen eingezogen und die dem Schrifttum entnommenen Daten durch den Augenschein kontrolliert wurden.

Man wird das Werk, das obendrein eine erstaunliche Fülle von Literaturangaben enthält, immer wieder dankbar zur Orientierung und Beratung beiziehen.

Bamberg Othmar Heggelbacher

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Hrsg. von Joseph Krautscheidt und Heiner Marré, Bd 8. – Münster: Aschendorff (1974). 138 S. Ppb. DM 12.–

Die „Essener Gespräche", wegen ihrer wertvollen Beiträge zum Thema Staat und Kirche längst weithin beachtet und anerkannt, beschäftigten sich 1973 mit der Stellung kirchlich-karitativer Tätigkeit in Gesellschaft und Staat. Über ihren Verlauf – die Vorträge und das genaue Protokoll der Diskussion – gibt der vorliegende Band Rechenschaft.

Richard Völkl stellte in einem ersten Vortrag „Caritative Diakonie als Auftrag der Kirche" anhand dreier Thesen dar. Caritative Diakonie gründet in Wesen, Selbstvollzug und Sendung der Kirche, wie sie aus der Schrift und den Lehraussagen zu erheben sind. Ohne sie könnte die Kirche die gerade ihr aufgegebene Sendung für die Menschen nicht vollständig erfüllen. Auch der partnerschaftlichen Zuordnung zu den sonstigen sozialen Einrichtungen der Gesellschaft wegen ist die eigenständige caritative Diakonie der Kirche notwendig.

Der Jurist Ulrich Scheuner behandelte danach verfassungs- und staatskirchenrechtliche Fragen, die die karitative Tätigkeit der Kirchen im heutigen Sozialstaat angehen. Die besonders seit dem 19. Jh. im modernen freiheitlichen Rechtsstaat zumeist in der Rechtsform des Vereins entfaltete freie karitative Arbeit begegnet neuestens mehr und mehr der Tendenz des Sozialstaates, seinen Aufgabenbereich auszudehnen. Von beiden Seiten her handelt es sich um die Erfüllung öffentlicher Aufgaben, bei denen planvolle Zusammenarbeit geboten ist. Scheuner gibt mit einigen, allerdings zunächst allgemeinen Regeln die Grenzen staatlichen Einwirkens an. Der Staat dürfte nicht kirchliche soziale Tätigkeit überhaupt unterbinden, er muß die Selbständigkeit der Kirche in diesem Bereich achten und ihr einen angemessenen Raum überlassen (59). Aus diesen Grundsätzen ergibt sich weder ein Anspruch auf finanzielle Förderung durch den Staat noch einfach ein Vorrang kirchlicher Arbeit. Eine Begrenzung der sozialstaatlichen Tendenzen zugunsten kirchlicher Diakonie kann wirksam nicht durch Berufung auf das Subsidiaritätsprinzip, sondern nur auf die grundrechtlichen Bestim-

mungen erreicht werden. Sie liegen nach Scheuner einmal in den Freiheitsräumen, die durch die grundgesetzlich verankerte, freiheitliche Natur des Staates gefordert sind, dann in der notwendigen staatlichen Neutralität in einer pluralistischen Gesellschaft und schließlich in den ausdrücklichen grundrechtlichen Sicherungen, die Scheuner am entscheidendsten in Artikel 4 GG, in bestimmten Fällen auch in Artikel 3 und 14 GG, kaum dagegen in den Artikeln 2 und 12 GG gegeben sieht (63ff). „Es wird ein Anliegen der Religionsgesellschaften sein müssen, in der staatlichen Sozialgesetzgebung ... über allgemeine Formeln der Zusammenarbeit hinaus präzisere Festlegungen der Verhältnisse der staatlichen zur freien Fürsorge zu erreichen" (69f).

Minister Heinrich Geissler entwickelte schließlich die Praxis des Zusammenwirkens von Staat und Kirchen. Gefahren für die kirchliche Diakonie sieht er in ihrer verfassungsrechtlichen Ungesichertheit, in ihr entgegenlaufenden politischen Trends, aber auch in innerkirchlicher Zurückhaltung aus praktischen wie theologischen Gründen. Dem entgegen stellt er den Satz: „Die Kirche muß in allen Bereichen präsent bleiben, durch Qualität der Leistungen und rechtzeitige Reform überzeugen" (12). Anspruch und Interesse der Hilfesuchenden könne durch ein Monopolangebot des Staates nicht erfüllt werden. Allerdings wird kirchliche Diakonie damit mehr und mehr Bestandteil eines umfassenden Systems sozialer Dienstleistungen und hat öffentliche Aufgaben zu erfüllen. Sie ist auf finanzielle Förderung des Staates angewiesen und muß sich den staatlich gesetzten Normen in Hinsicht auf fachliche Ziele und öffentliche Belange unterordnen. Zur Sicherung und Abgrenzung der Rechte diakonischer Arbeit hält Geissler eine gesetzliche Regelung für notwendig, deren Kriterium sein müßte Verhältnismäßigkeit der Mittel, Verbot des Übermaßes und Wahlrecht der Hilfesuchenden (105). Das wird dann noch an einigen Spezialfragen exemplifiziert.

Die Aussprache nach dem ersten Vortrag bemühte sich vor allem um das sogenannte Proprium kirchlicher Diakonie, das nicht nur in den spezifischen Motivierungen besteht und das aus der Verkündigung erst erwächst.

Nach dem Referat des Juristen bewegte sich die sehr rege Diskussion wesentlich um die Begriffe der „öffentlichen Aufgabe" und des „Öffentlichen" überhaupt, um ihre Definition, Entfaltung und Problematik. Die gesellschaftliche Entwicklung [der „Gemeinwohlbezug" (Scheuner)] scheint eine legitime Rechtsfortbildung in die Dreiteilung der Aufgaben nach privaten, öffentlichen und staatlichen notwendig zu machen.

Fast zwingend mußte sich der dritte Teil der Diskussion um Notwendigkeit und Gefahr des ausgeweiteten sozialstaatlichen Prinzips bewegen. Während der Politiker diese Entwicklung verteidigte, wurde die Sorge der freien Bürger, die kirchliche Diakonie werde dabei ihre Eigenständigkeit verlieren, deutlich laut.

Paul Mikat, der Leiter der Diskussion, stellte am Ende fest, „daß sehr viele – wenn nicht gar die meisten – Fragen offen geblieben sind". Das wird man sowohl für die Referate wie insbesondere auch im Hinblick auf die zahlreichen, vielschichtigen Diskussionsbeiträge nur bestätigen können. Der Problemkreis wurde in ganzer Breite aufgerissen, eine wirkliche Lösung ist offenbar nur politisch möglich.

Heidelberg Richard Hauser

Korff, Wilhelm: **Norm und Sittlichkeit.** Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft. – (Mainz): Grünewald (1973). 215 S. (Tübinger Theologische Studien, Bd 1) kart. DM 26.50

Unter den Publikationen, die in den vergangenen Jahren zum Komplex „Begründung sittlicher Normen" erschienen sind und moraltheologisch orientiert oder wenigstens so gemeint waren, verdient die hier anzuzeigende Habil.-Schrift des Tübinger Ordinarius für theol. Ethik besondere Beachtung. Sie wäre gewichtig genug, um im Mittelpunkt moraltheologischer Diskussion zu stehen, weil sie zur Beantwortung einer fundamentalen Frage nicht, wie es meist geschieht, nur den einen oder anderen Gesichtspunkt beisteuert, sondern sich der Frage selbst annimmt. K. begnügt sich nicht damit, auf Trends und Tendenzen der modernen Gesellschaft oder auf modische Rezepte, mit denen man sich wieder einmal für einige Monate moraltheologisch weiterhelfen kann, hinzuweisen, sie ethisch zu rechtfertigen und moraltheologisch zu vereinnahmen; er beschreitet vielmehr den methodischen Weg, auf dem die Frage der Normenbegründung als Frage des lebendigen Menschen, d. h. als „Ausdruck des noch unabgeschlossenen Selbstfindungsprozesses der neuzeitlichen Gesellschaft" (9) erscheint; er stellt die Frage in jenem Horizont, in dem er sie gleichsam im Gespräch mit jeder zuständigen Disziplin erörtern, in dem er jede der bereits versuchten Antworten, sei sie auf der Basis der existentialen, dialogischen oder auch politisch-dialektischen Hermeneutik gegeben (vgl. 17–28), berücksichtigen und in dem er jedem möglichen Zusammenhang und jedem Wirklichkeitsbereich, von dem her Licht auf das Problem der Normenbegründung fallen könnte, zu seinem Recht verhelfen muß. Das bedeutet, daß in K.s Untersuchung die Frage, auf die eine Antwort gegeben werden soll, als Wirklichkeit in ihrer ganzen Komplexität anwesend ist; diese Wirklichkeit wird umgrenzt durch die beiden Begriffe „Norm" und „Sittlichkeit". Indem aber K. die Konfrontation mit dieser Wirklichkeit selbst sucht, ist er auch genötigt, die Antwort durch Auseinandersetzung mit dieser Wirklichkeit selbst oder – wie er formuliert – durch eine „Grundlagenanalyse des Normenproblems" (15–128) zu erzwingen. K. hat sich damit die Aufgabe gestellt, der normativen Vernunft auf die Spur zu kommen. Mit vollem Recht, weil nur dieser Weg den Blick freigibt auf die „Gründe" der Normenproblematik, hat er in Anlehnung an Karl R. Poppers und Theodor W. Adornos Aufsätze (bzw. Referate bei der Tübinger Arbeitstagung der Deutschen Gesellschaft für Soziologie im Oktober 1961) mit dem Titel „Die Logik der Sozialwissenschaften", in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 14 (1962) 233–248 bzw. 249–263 seiner Habil.-Schrift den Untertitel „Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft" gegeben.

In immer neuen, weil von der Wirklichkeit des Sittlichen geforderten Ansätzen spürt K. unter Einbeziehung des gesamten für das Problem relevanten und von den Humanwissenschaften bereitgestellten Materials der Logik der normativen Vernunft nach, um auf die Frage eine Antwort zu finden, die er selbst so verdeutlicht hat: „Wie ... läßt sich Moral, die ihrem ganzen Wesen nach auf Unbedingtheit zielt ..., und zwar auch in der unbeendbaren Vielfalt ihrer konkretsituativen Aspekte und Forderungen, auf eine Rationalität gründen, die sich der Unvorhersehbarkeit ihrer eigenen Einsichten zu beugen hat, deren inhaltliche Logik im Strom der Information ständige Veränderungen erfährt und die im unaufhaltsamen Durchforschen der Wirklichkeit von Tag zu Tag neue Gestalt gewinnen kann?" (9). Die Antwort erfolgt in der Weise, daß nach jener Ethik gefragt wird, die allen Anforderungen der modernen Wissenschaft genügt (vgl. etwa 41). Die Wissenschaftlichkeit dieser Ethik hängt davon ab, daß alle gedanklichen Schritte, die getan werden, nicht nur irgendwie und unter bestimmten Voraussetzungen subjektiver Provenienz vernünftig erscheinen, sondern grundsätzlich für jeden, der heute mit Vernunftargumenten operiert, in ihrer Vernunftgemäßheit voll und ganz nachvollziehbar sind. Es muß also gezeigt werden können, „daß alles Stellungnehmen, Werten und Handeln, und zwar bis in seine letzten Sinngründe hinein, auf positivierbare Voraussetzungen zurückgeführt werden kann ..." und „daß die Voraussetzungen, und d. h. die Motivationen und Gründe, auf denen ein Stellungnehmen, Werten und Handeln beruht, keine imaginären, sondern positiv verifzierbare Größen darstellen ..." (10). Positivierbarkeit ist ein Schlüsselbegriff in K.s Untersuchung.

Im zweiten Teil seiner Arbeit (129–199) bietet K. Aufsätze, die im Zusammenhang mit der Ausarbeitung des ersten Teils fertiggestellt wurden und als „Aktualisierungen und Konkretionen" der dort formulierten Grundgedanken zu betrachten sind. Die Titel der Aufsätze lauten: „Empirische Sozialforschung und Moral", „Von der Ehre zum Prestige", „Aporien einer ‚Moral ohne Schuld'", „Schuld und Sühne in der Schulderfahrung des einzelnen und im Schuldigwerden der Gesellschaft", „Revolution zum Humanen", „Über das Verhältnis von Religion und Gesellschaft". Der Arbeit sind ein Literaturverzeichnis, ein Sachregister und ein Personenregister beigefügt.

Über die Gewichtigkeit der von K. vorgelegten Untersuchung kann es überhaupt keine Diskussion geben. Offen aber ist die Frage, in welche Richtung sie weist. Diese Richtung ist wenigstens mit einigen Bemerkungen anzudeuten:

1. K. war geleitet von der Absicht, mit den Mitteln der modernen Wissenschaft die Moraltheologie wieder wissenschaftlich „hoffähig" zu machen. Am Projekt der Normenbegründung sucht er zu zeigen, welcher Anspruch damit sowohl in formaler als auch in materialer Hinsicht an die Disziplin der theologischen Ethik zu stellen ist. Spätestens im 6. Kap. seiner Arbeit freilich macht K. auch deutlich, daß man sich an den Konsequenzen, die sich aus dem Selbstverständnis der neuzeitlichen Gesellschaft und ihrem Wissenschaftsbegriff ergeben, nicht mit einigen neuen, vor allem aus der Soziologie genommenen Begriffen vorbeimogeln kann. Man kann also nicht die Art des Fragens, die der neuzeitlichen Gesellschaft und ihren Menschen eignet, und die durch solches Fragen erhobenen wissenschaftlichen Erkenntnisse als voneinander unabhängige Elemente betrachten und die letzteren als neue Bausteine in das alte Gebäude der überkommenen Moraltheologie einfügen. Was der neuzeitliche Mensch unter Sittlichkeit versteht, hat mit der moralitas von einst nicht mehr viel zu tun. Den Unterschied deutet K. an, wenn er im Blick auf die Unausweichlichkeit, mit der der neuzeitliche Mensch seine Vernunft gebrauchen muß, bemerkt, die Verwiesenheit an die Vernunft markiere „eine fundamentale und als solche irreversible Kulturschwelle" (120). Im un-

mittelbaren Kontext dieses Hinweises greift K. zum Normbegriff des „Human-Unbedingten" (120). Mit diesem Normbegriff scheint ihm der zentrale Gegenstand, mit dem es eine künftige Wissenschaft der Ethik – auch als theologische Diszplin – zu tun haben wird, umschreibbar zu sein. Was aber ist das „Human-Unbedingte"? Ist es ein Unbedingtes für das sittliche Subjekt der einzelnen Mensch-Person oder für die menschliche Gesellschaft? Im ersten Fall steht das ohne Metaphysik nicht zu erreichende sittlich Gute zur Diskussion, im zweiten Fall ist gefragt nach dem für den Fortbestand der menschlichen Gesellschaft Unerläßlichen.

2. Der Schlüssel zur Beurteilung des Human-Unbedingten beziehungsweise der Ethik, die um diesen Normbegriff kreist, ist K.s Vernunftbegriff. Man erfährt über diesen wahren Proteus unter seinen Begriffen ganz gewiß schon sehr viel, wenn man sich die verschiedenen Bestimmungen vor Augen hält, mit deren Hilfe das Wort „Vernunft" immer wieder in neue Zusammenhänge gerückt wird. Die wichtigsten Bestimmungen sind: gründende Vernunft, gegründete Vernunft, natural gründende Vernunft, natural gegründete Vernunft, gründend-gründende Vernunft, anthropologisch gründende Vernunft, positive Vernunft, normative Vernunft. Aber was ist das „eine gültige Wesen von Vernunft" (19), ohne das das Normenproblem kaum umfassend diskutiert werden kann? Man kommt diesem Wesen allem nach einen Schritt näher, wenn man mit K. zur Kenntnis nimmt, daß „der neuzeitliche Mensch" vor der Notwendigkeit stehe, „die Vernunft seines Seinkönnens in ihrer Gänze endgültig selbst in die Hand zu nehmen und zu verantworten" (119). Aber wie soll das geschehen? Die „sittliche Freiheit, kraft deren der Mensch sein Leben führt", gewinnt ja nur auf dem Weg der „durch sie erwirkten sittlich-kulturellen Ausformungen ihrer eigenen unaufhebbar empirischen Substrate die eigentlich humanen Voraussetzungen ihres Seinkönnens" (160). Gemäß dieser Aussage erreicht der Mensch die Rechtfertigung für sein Tun immer erst im Nachhinein. Wie kann er aber unter dieser Voraussetzung die Vernunft seines Seinkönnens in ihrer Gänze in die Hand bekommen? Verweist man, um diesem Dilemma zu entgehen, auf die der anthropologisch gründenden Vernunft eigene Unbeliebigkeitslogik, so bringt man eine Vernunft ins Spiel, in der so etwas wie ein Wesen des Menschen verankert ist; vor diesem Hintergrund hat es zwar einen guten Sinn, den Menschen an seine Vernunft zu verweisen, aber dann wird die von K. so betonte Positivierbarkeit der normativen Vernunft oder des Handelns zu einer sekundären Sache; denn die Positivierbarkeit ist dann nicht mehr die Voraussetzung der Vernünftigkeit, sondern die Vernünftigkeit einer Entscheidung ist der Grund dafür, daß sie positivierbar ist, also gerechtfertigt werden kann. Stellt man sich nicht auf diesen Standpunkt, kann in der Positiverbarkeit der normativen Vernunft nichts anderes erblickt werden als die Möglichkeit ihrer Rechtfertigung auf der ontischen Ebene. Eine solche Auffassung aber würde in fundamentaler Weise gegen den Anspruch des Evangeliums verstoßen.

3. Vor dem Hintergrund des Vernunftbegriffs, mit dem K. operiert, bleibt auch für die Glaubenswirklichkeit kaum noch Platz. Gewiß! Im Glauben gewinnt die „Ethik die Einheit ihrer Theorie" (111), und in dem dem Menschen durch Christus verbürgten unbedingten Sinn seines Daseins „findet alles partikulare, sich im Rahmen der eigenen natural gründenden Vernunft bewegende, normativ entwerfende Handeln seine es selbst übergreifende Sinnkohärenz, Notwendigkeit und Vernunft, eine Vernunft, die in ihrer richtend-befreienden Kraft überall dort durchbricht und handlungswirksam wird, wo der Mensch ‚auf sein Wort hin' glaubend den Menschen annimmt und sich so und nur so in all seinen endlichen Sinnverwirklichungen auf dem Weg zu dieser Vollendung bewegt" (48; vgl. 110–112 und 128). Aber die Bedeutung dieser Glaubenswirklichkeit erschöpft sich darin, daß sie die Vernunft ermächtigt, in dem Werk ihrer Selbstfindung fortzufahren. Darüber hinaus gibt der Glaube der Vernunft die Versicherung, daß ihr Bemühen sinnvoll ist, weil alles Vernunftbemühen in einen durch die Offenbarung verbürgten Vollendungshorizont eingelassen ist. Die Glaubenswirklichkeit erhält also ihre Funktion im Rahmen dessen, was K. die „Selbstbejahung der Vernunft" (122) nennt. Diese Formel könnte kritiklos hingenommen werden, wenn sichergestellt wäre, daß sie nicht als der strukturelle Rahmen gemeint ist, durch den auch der Theologie und dem Glauben ihr Maß zugewiesen werden soll. In diesem Fall aber würde sich zur „Infragestellung der Gewissensstruktur, der Sozialstruktur und der Ethosstruktur der bisher vorwaltenden Moral" (151) die Infragestellung der Glaubensstruktur christlicher Sittlichkeit gesellen, und das Wort der Offenbarung würde bestenfalls noch als „Absprungsbasis für unsere Entwürfe" (E. Käsemann) fungieren können.

Man kann nicht sagen, daß diese Rückfragen, Anmerkungen und Bedenken durch die „Aktualisierungen und Konkretionen" im zweiten Teil der Untersuchung K.s gegenstandslos würden. In den beiden Aufsätzen jedenfalls, die sich mit dem Thema ‚Schuld und Sünde' befassen (151–178), nähert sich K. einer Anthropologie, von der her die These möglich wird: Der Mensch ist zwar Sünder, aber nicht schuldig. Diese These jedoch verweist auf eine Ethik, deren Subjekt die Gesellschaft ist.

Regensburg Josef Rief

Ruf, Ambrosius Karl: **Konfliktfeld Autorität.** Zur Ethik eines dialogischen Gehorsams. – München: Kösel 1974. 152 S. Ppb. DM 16.–

Autorität und Gehorsam gehören heute zweifellos zu den am meisten ideologieverdächtigen Begriffen. In der Tat steckt in jedem von ihnen eine kirchliche und allgemeingesellschaftliche Tradition, in der Unterwerfung und Manipulation eine nicht unwesentliche Rolle spielten. Dies wird von dem Walberberger Moraltheologen an mehreren Stellen seiner kurzen und prägnanten Monographie gezeigt und analysiert. Doch bleibt er hierbei nicht stehen, vielmehr ist es seine deutliche Absicht, die sozial-anthropologische Bedeutung kontrollierter, partnerschaftlicher Autorität und mündig verantworteten Gehorsams für die Entwicklung reifer Freiheit aufzuzeigen. Daß er dabei jeden Versuch entschieden zurückweist, Autorität sakral zu hypostasieren und Gehorsam als sittlich verdienstvolle Haltung „unegoistischer" Anpassung auszugeben, belegt seine ideologiekritische Einstellung in der gründlichen Auseinandersetzung mit überkommenen Begriffen und Gedankengängen. – Dialogischer Gehorsam läßt Freiheit und Mündigkeit im Wechselverhältnis von notwendiger Ordnungsstruktur, Kompetenz, Verantwortung und unausweichlicher Begrenztheit der Kräfte so ins Spiel kommen, daß Autorität der Freiheit dient und sie fördert, und daß Gehorsam nichts anderes ist als freie Ein- und Unterordnung aus Einsicht.

Zu wünschen wäre in diesem Zusammenhang eine Auseinandersetzung mit Gedankengängen, wie sie D. Sölle in ihrem 1968 erschienenen Beitrag „Phantasie und Gehorsam" vorgelegt hat, und weiterhin mit der u. a. von Pädagogen und Soziologen gegenwärtig diskutierten komplexen Problematik nicht-repressiver Sozialisation und der Emanzipation als Erziehungsziel. Dabei würde m. E. vor allem der nach wie vor ambivalente und durchaus nicht nur schein-paradoxe Begriff des „mündigen Gehorsams" auf seine Operationalisierbarkeit hin untersucht werden müssen: Welche Fähigkeiten und Einstellungen ermöglichen Mündigkeit? Ist Gehorsam nicht doch ein ideologisch so sehr korrumpierter Begriff, daß man ihn (so etwa Sölle) für lange Zeit oder für immer aus unserem ethischen Vokabular streichen muß?

R.s ebenso differenziert-tiefgründig wie verständlich geschriebenes Buch vermag dem Interessierten Anlaß und Stoff zur kritischen Besinnung zu geben; und es sei deshalb vor allem den „Praktikern" empfohlen: Lehrern, Seelsorgern, Erwachsenenbildnern.

Bamberg Volker Eid

Pfahl, Rolf-Dietrich: **Haftung ohne Verschulden als sittliche Pflicht.** – Düsseldorf: Patmos (1974). 159 S. (Moraltheologische Studien, Systematische Abteilung, Bd 2) kart. DM 26.–

Die von dem Altmeister katholischer Sozialethik, O. v. Nell-Breuning – der gerade im Rahmen der in diesem Buch behandelten Probleme seit langem als führend ausgewiesen ist – mit Recht belobigte Arbeit von Pf. behandelt einen bislang gar nicht oder nicht ausreichend bedachten Grund zur Restituion als sittlicher Pflicht, wo keine sittliche Schuld vorausgegangen ist. Nicht aus individual-ethischer Sicht, nach der ein durch Zufall Geschädigter den Schaden selbst tragen muß, sondern aus sozialethischer Sicht wird die „Schadensregelung (Schadensverteilung, Schadenstragung)" gefordert, „die nach Lage der Dinge und des Falles den Forderungen der Gerechtigkeit, der Billigkeit und den Bedürfnissen entsprechen" (O. v. N.-B., 10).

Vf. behandelt in Teil I „Die Aussagen der traditionellen Moraltheologie über die Pflicht, sittlich schuldlos verursachten Schaden zu

ersetzen" (13–80), wobei die wichtigsten Zeugen der Tradition vorgeführt werden. Diese treten zum größten Teil nur für eine Restitutionspflicht bei sittlichem Verschulden ein (44ff). Gegenüber den Argumenten der traditionellen Lehre, die sich auf das Verständnis von Recht und Gerechtigkeit, vom Eigentum und von der *aequitas* stützt (46–53), stellt Vf. seine Kritik (53–80). Er versucht, die Gründe für die „praktisch einhellige Lehrmeinung", „daß sittliche Schuld notwendige Voraussetzung einer sittlichen Pflicht zum Schadensersatz sei", als nicht schlüssig zu „beweisen". Der mit großer Umsicht und mit Scharfsinn durchgeführte Beweis muß auch als gelungen gelten: Es gibt Handlungen, die frei gewollt gesetzt, aber schuldlos sind und bei denen doch als deren Folge Haftungsverpflichtung eintritt. Bei aller positiven Würdigung der traditionellen Restitutionslehre (74f) „muß festgestellt werden, daß insgesamt durch eine zu einseitige Fragestellung der Restitutionslehre der Blick auf die zu lösende Gesamtaufgabe, nämlich eine gerechte Schadensverteilung, verstellt wurde" (75). Diese Einseitigkeiten werden vom Vf. (75ff) richtig dargestellt, und es wird gesagt: „Gerade in der Christlichen Gesellschaftslehre hat die Einsicht große Bedeutung gewonnen, daß Inhalt und Umfang sittlicher Pflichten des Einzelnen in der Gesellschaft sehr stark von den Aufgaben und Notwendigkeiten des Gemeinwohls, des Gesellschaftsganzen her bestimmt werden. Was in einem konkreten Fall gerecht und damit sittlich verpflichtend ist, läßt sich nicht aus Begriffen ableiten oder aus der finanziellen Situation des Einzelnen erschließen, diese Situation muß vielmehr in Bezug gebracht werden zu den zu verwirklichenden Zielen und zu den Möglichkeiten und Bedürfnissen der anderen Gesellschaftsglieder. Dieser Gedanke, der in vielen Bereichen der christlichen Soziallehre selbstverständlich ist – man denke etwa an Familienlohn oder an Entwicklungshilfe –, und der in den Argumentationen dort entscheidende Bedeutung hat wurde in der Restitutionslehre bisher nur unzureichend berücksichtigt" (79).

In Teil II (81–119) wird als sehr wertvolle Anregung für die moraltheologischen Überlegungen „die Pflicht zum Ersatz für schuldlos verursachten Schaden im geltenden deutschen Privatrecht" dargestellt.

Teil III (121–151) legt dann dar: „Die sittliche Pflicht zur Haftung ohne Verschulden."

In den „Ergebnissen" (153–164) betont Vf., daß er keiner „reinen Erfolgshaftung" das Wort spricht – obwohl hierzu doch noch mehr zu sagen wäre! –, sondern eine „sittliche Pflicht zum Schadensersatz" nur dort für gegeben hält, „wo die schuldlose Schadensverursachung durch besondere Umstände qualifiziert wird, die für eine sittliche Bewertung relevant werden" (153). Diese hält Pf. für gegeben:

1. Bei der „Eingriffshaftung", worunter auch die Notstandshaftung ausdrücklich zu erwähnen gewesen wäre.

2. Die „Gefährdungshaftung", auf die besonders O. v. Nell-Breuning hingewiesen hat (Wiedergutmachung, in: TTh, 1949, 286–287, u. in: StdZ, 1973, 393–406, vgl. Mausbach-Ermecke, Katholische Moraltheologie, Bd III, 1961, S. 543).

3. Haftung aus „Vertrauensschutz".

Dem Ergebnis der Arbeit von Pf. ist im wesentlichen beizupflichten. Ob man aber nicht zu der sicherlich von der traditionellen Moral zu wenig beachteten Einsicht des Vf. besser, weil überzeugender, gelangt, wenn man methodisch davon ausgeht, daß Pflichten entstehen 1) aus der „Natur der Sache", 2) aus Vertrag, 3) aus Delikt?

Unter 1) zählen auch die gesellschaftlich „solidarisch" Verpflichteten der in Schadens- und Haftungsrelation Stehenden. Im Lichte der vom Vf. mit Recht herangezogenen christlichen Gesellschaftslehre – einer Seinslehre, nicht Normenlehre – und der darauf aufbauenden Sozialethik wäre vielleicht noch besser der Beweis für die Richtigkeit der Thesen des Vf. zu führen. Jedenfalls ist ihm zu danken, daß er durch eine vorbildliche Methodik in ein besonders heute in der moralischen Praxis und in der Moraltheologie so ganz am Rande stehendes und für unbedeutend gehaltenes Problem Licht gebracht hat. Während man oft der praktischen katholischen Moral vorwarf – natürlich zu Unrecht –, für sie stehe das 6. Gebot des Dekalogs im Vordergrund, konnte man in letzten Zeiten der Moraltheologie fast vorwerfen, sie drehe sich nur noch um Fragen der Sexualethik und der medizinisch-ärztlichen Ethik. Daß das keineswegs der Fall ist, hat Pf. wieder deutlich gemacht. Dafür muß ihm gedankt werden.

Bochum Gustav Ermecke

Šik, Ota: **Der dritte Weg.** Die marxistisch-leninistische Theorie und die moderne Industriegesellschaft. – (Hamburg): Hoffmann und Campe (1972). 450 S. Lw. DM 38.–

Dem ehemaligen Wirtschaftsminister des Prager Frühlings, der heute an der Hochschule in St. Gallen lehrt, geht es um den Aufweis eines „dritten Weges" zwischen Kapitalismus und Kommunismus, „um den allseitigen Entwurf des Modells eines demokratischen und humanen Sozialismus", der die negativen Seiten des kommunistischen ebenso wie die des kapitalistischen Systems überwinden soll (12). Den konservativen Ideologen beider Seiten, denen es nur auf die Erhaltung ihrer primär nicht durch unterschiedliche Erkenntnisse, sondern durch politische Interessen bestimmten Systeme ankommt, will er sein Reformkonzept entgegenstellen. Es soll eine Brücke schlagen zwischen den marxistischen und nichtmarxistischen Ansichten, indem die Halbwahrheiten, Fehler, Simplifizierungen und wertlosen Dogmen aufgegeben werden und der machtideologische Antagonismus zwischen Ost und West überwunden wird.

Der jetzt vorliegende erste Teil befaßt sich mit der kritischen Analyse der sozialistischen Theorie im Hinblick auf eine industriell hochentwickelte Gesellschaft. In vier Kap. werden die These vom Sozialismus als gesetzmäßiger Notwendigkeit, die Wert-, Mehrwert- und Marktheorie, die „Widersprüche des Kapitalismus" sowie die politischen Dogmatisierungen untersucht. Vf. kommt zu dem Ergebnis, daß die von Marx erarbeiteten Schlußfolgerungen über die notwendige Entwicklung unüberwindlicher und sich stetig vertiefender ökonomischer und sozialer Widersprüche, die zur revolutionären Beseitigung des Kapitalismus führen müßten, sich in ihrer konkreten Form nicht bewahrheitet haben. „Die Grundanalyse des Kapitalismus, die die ökonomische Basis des Interessenwiderspruchs zwischen Kapitaleigentümern und produktiven Lohnempfängern aufdeckte, war im wesentlichen richtig. Die soziale Struktur des Kapitalismus mit ihrem ausgeprägten Gegensatz zwischen Lohninteressen und Kapitalinteressen, hat sich bis heute, wenn auch in modifizierter Form, erhalten" (419).

Es ist beeindruckend, wie Š. aus seiner intimen Kenntnis der Theorie und Praxis der kommunistischen Staaten die dort verfochtene Ideologie entlarvt. Auch Marx selbst wird an der realen Entwicklung gemessen und zu einem guten Stück entzaubert. Die Fragen, die das Buch aufwirft, entzünden sich einerseits an der im Prinzip festgehaltenen materialistischen Geschichtsauffassung, andererseits an der Vision eines Konkurrenzsozialismus, der ohne privates Produktiveigentum vom Marktmechanismus und einer dezentralisierten „demokratischen" Machtausübung eine humane Zukunft erhofft. Wird hier nicht ungeprüft die Marxsche Vorstellung vom unproduktiven Kapitaleigentümer übernommen? Und wie sollen Lohninteresse und Kapitalinteresse wieder zusammengeführt werden, wenn der Lohnempfänger nicht zum Kapitaleigner wird? Ist überhaupt ein funktionsfähiger Markt denkbar ohne privates Produktiveigentum? Man wird auf den zweiten Teil gespannt sein dürfen, in dem der Vf. sein Modell eines humanen Sozialismus präzisieren will.

Augsburg Anton Rauscher

Kirche und moderne Demokratie. Hrsg. von Theodor Strohm und Heinz Dietrich Wendland. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1973. XI, 473 S. (Wege der Forschung, Bd 105) Lw. DM 59.20; Mitgliederpreis DM 37.–

Das Buch enthält in chronologischer Reihenfolge 18 Beiträge namhafter Autoren über das Verhältnis von Kirche und Demokratie vor allem im protestantischen Denkhorizont. Wie schwer sich der Protestantismus in Deutschland mit der Demokratie tat, macht der 1931 erschienene Aufsatz von Rudolf Smend deutlich, der nach den Gründen für dieses Mißverhältnis sucht. Erst mit dem Niedergang des Nationalsozialismus setzt eine breitere Reflexion ein, die auch wesentliche Impulse vom amerikanischen Protestantismus erhielt. Den Herausgebern gebührt Dank dafür, daß sie die grundsätzlichen Überlegungen von Karl Barth, Reinhold Niebuhr und John C. Bennet, um nur diese hervorzuheben, einem breiten Leserkreis wieder zugänglich gemacht haben. Abgerundet wird der Band mit Veröffentlichungen jüngeren Datums zum Verhältnis der freiheitlich rechtsstaatlichen und sozialrechtsstaatlichen Ordnung.

Augsburg Anton Rauscher

Ligier, Louis: **La confirmation.** Sens et conjoncture oecuménique hier et aujourd'hui. – Paris: Beauchesne (1973). 302 S. (Théologie Historique, Bd 23) br.

Anlaß zur Erarbeitung dieser umfangreichen liturgiewissenschaftlichen Studie waren die Veröffentlichung der Apostolischen Konstitution (= AK) Divinae consortes naturae" (1971) und das damit verbundene Inkrafttreten des neuen Firmungsrituals. Vf. nimmt gegenüber der AK eine nuancierte kritische Stellung ein, wobei er sich durch ökumenische Überlegungen leiten läßt. Allerdings beschränkt sich seine ökumenische Perspektive bewußt auf die Beziehung zwischen der römisch-katholischn eKirche und den

verschiedenen östlichen Kirchen. Die Kirchen der Reformation kommen nicht in Betracht.

In seiner Kritik wirft Vf. den Autoren der AK vor, daß sie (1) den römischen Firmungsritus einseitig an die bizantinische Liturgie unter Vernachlässigung aller anderen ostkirchlichen Rituale anpaßten (229ff) und dabei (2) die sakramentale Bedeutung der Handauflegung hinter die der Salbung zurücktreten ließen (223ff). Eine „archaisierende" ökumenische Bestrebung (232), verbunden mit einer weitreichenden Unklarheit über die ursprüngliche „apostolische" Bedeutung der Handauflegung, sei an diesem Fehlverhalten schuldig. Obwohl Vf. der AK etliche positive Züge zuerkennt (234), wünscht er, ihre Bestimmungen baldmöglichst einer Revision zu unterwerfen (36, 233).

Das Buch gliedert sich in folgende Kap. auf: 1. Analyse und Kommentar der Konstitution; 2. die bisherigen Anordnungen des Lehramtes in Bezug auf die Firmung (= F) verglichen mit der AK; 3. Anlyse aller östlichen Firmungsliturgien; 4. Gründe und Umstände der Einführung der Salbung als sakramentalen Ritus in die griechischen Kirchen Kleinasiens; 5. Überleben der sakramentalen Handauflegung in bestimmten griechischen und syrischen Kirchen; 6. Theologisches zum Thema „Gebet und Handauflegung im Sakrament der F"; 7. Für eine theologische Erneuerung in diesem Bereich.

In den beiden letzten Kapiteln werden wichtige theologische Fragen andiskutiert. Zunächst die Frage der Unterscheidung zwischen Taufe und F als z w e i einander im christlichen Initiationsprozeß zugeordneten Sakramenten (vgl. 53, 57). Obwohl Vf. die Lehre von der Einsetzung aller Sakramente durch Christus selbst nirgends in Frage stellt, zeigt er mit der Sachlichkeit des Historikers auf, wie mühsam und problematisch der Unterscheidungsprozeß vor sich ging und erst in liturgischen Texten des 5. Jahrhunderts zu einem gewissen Abschluß kam (97, 205, 207ff, 216, 250, 268). In Bezug auf die je verschiedene Mentalität, mit der Osten und Westen die F interpretierten, hebt er die Tatsache hervor, daß die östliche Christenheit den Akzent eher auf das mysterienhafte Wirken des Pneuma legt (220f), das dem Gefirmten (auch dem als Säugling Gefirmten) Gnadenfülle und „Vollkommenheit" (54, 88) schenkt, während die westliche Christenheit eher die Notwendigkeit einer persönlichen Ratifzierung des Taufengagements betont (221). Doch werde man beiden Traditionen völlig gerecht, wenn man die F selbst als einen sakramentalen Prozeß innerhalb eines umfassenden Initiationsprozesses versteht (vgl. 234f). So schränkt man einerseits die Sakramentalität nicht auf einen einzigen Akt der rituellen Handlung ein (93) und wird andererseits frei, die F den anderen beiden Intiationssakramenten, der Taufe und der Eucharistie, je nach soziokultureller Angemessenheit zeitlich anders zuzuordnen (243ff). Daher ist es verständlich, daß Vf. die Frage des Firmungsalters nicht bestimmt beantwortet, wobei er jedoch die Vorteile einer Erwachsenenfirmung klar anspricht (265–270). Auf die Frage, ob und wie das Sakrament der F definiert werden kann, lehnt er zunächst eine ganze Reihe von Teildefinitionen ab. Es sei unbefriedigend, die F „sacrement de la perfection, de l'âge adulte, de la force chrétienne, de l'adolescence, de l'action catholique, etc." zu nennen (240; vgl. 261). Und J. P. Bouthots Versuch (La confirmation, sacrement de la communion ecclésiale, Lyon 1968), das für das Sakrament Wesentliche in der Gegenwart und Aktion des Bischofs zu sehen, sei eine Meinung, die mit der Theologie des II. Vaticanum (Lumen Gentium 26) völlig unvereinbar ist (241). Der richtige Weg zur angemessenen Definition der F lasse sich dagegen nur im Rahmen einer schrift- und traditionstreuen P n e u m a t o l o g i e finden (246–261). In diesem Rahmen könne man die F als ein entscheidendes Moment der neutestamentlich begründeten C h a r i s m e n - Ökonomie erachten, präziser: als das Ereignis, wodurch der Glaubende in die innere und äußere Sendung der Gemeinde sakramental einbezogen wird und seine charismatische Berufung erhält. In diesem Zusammenhang solle auch das Gebet und die Handauflegung, die den liturgischen Vollzug der F ausmachen, theologisch, genauer: pneumatologisch, deuten.

Die Arbeit Ligiers scheint dem Rez. wissenschaftlich einwandfrei, reichlich dokumentiert und in der Argumentation überzeugend zu sein. Höchstens könnte er eine leise platonisierende Tendenz in gewissen Aussagen als überholt empfinden (222, 227, 238: „ca sacrement répond à une idée divine qui lui préexiste"!), ebenfalls den gelegentlich lyrischen Ton der Sprache. In Bezug auf die Gegenwartssituation der Kirche in unseren Industriesituationen werden nur spärliche Bemerkungen gemacht, z. B. zum Auftreten der „Pfingstbewegung" (231) oder zur Unzeitgemäßheit der Öl- bzw. Salbungssymbolik in unserem Kulturbereich (232). Doch hat die vorgeschlagene Charismentheologie vieles an sich, was ein völlig zeitgemäßes Verständnis der F veranlassen kann.

W ü r z b u r g A l e x a n d r e G a n o c z y

Corpus Ambrosiano-Liturgicum, Hrsg. von Odilo H e i m i n g. III: **Das ambrosianische Sakramentar D 3–3 aus dem mailändischen Metropolitankapitel.** Eine textkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung der mailändischen Sakramentartradition von Judith **Frei.** – Münster: Aschendorff (1974). XXXII, 542 S., 8 Abb. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 56) kart. DM 168.–

Nachdem der Herausgeber der Reihe, O. Heiming OSB, 1968 und 1970 mit Hilfe des Scriptoriums der Abtei Varensell das Sakramentarium triplex (I, 1; es stehen noch aus zwei Bände mit Wortkonkordanz bzw. Untersuchungen und Formelkonkordanzen) und das Sakramentar von Biasca ediert hatte (vgl. ThRv 66 [1970] 65; 334), legt die Benediktinerin Judith Frei aus Varensell eine weitere Edition vor: das Sakramentar der mailändischen Benediktinerabtei S. Simpliciano aus dem 10. Jh.

Die E d i t i o n selbst (165–424; die in der Handschrift ausgeschriebenen Perikopen werden nur referiert) mit ihrem doppelten Apparat – zum Text (Korrekturen, Nachträge, Randbemerkungen) und zu Varianten anderer, vor allem ambrosianischer, aber auch römischer, gallikanischer, keltischer, mozarabischer und einiger anderer Quellen – läßt wohl keinen Wunsch offen. Leider ist die Handschrift am Anfang und am Schluß defekt: Beginn (statt mit dem Advent) mit Quinquagesima (im Evangelium); es fehlen bis auf zwei erhaltene Doppelfolien mit Texten für Epiphanie und deren Oktav die ersten sechs Lagen. Von der letzten Lage (Fortsetzung der Votivmessen für Verstorbene) fehlt das äußere Doppelblatt. Ob noch eine weitere Lage am Schluß fehlt oder sogar mehrere, bleibt offen. Beigegeben sind Indices der Formeln (425–456), der Namen in den Gebeten (457f), der Lesungen (459–462) und erfreulicherweise die Konkordanztabellen (470–542), die meist, wenn überhaupt, nur separat gedruckt werden. In den Tabellen sind herangezogen neben dem „Leonianum" (Veronense) je drei Gelasiana (Altgelasianum, Angoulême, St. Gallen 348) und Gregoriana (Padua, Hadrianum, Supplement des „Alkuin") sowie „Gallicana" (Gothicum, Gallicanum vetus, Bobbio, Missale Francorum) und verschiedene andere Quellen (z. B. Sakramentar von Fulda), vor allem ambrosianische Sakramentare, und zwar nicht nur die edierten (Biasca, Bergamo, Triplex, Pontifikalssakramentar des Heribert) und das Manuale Ambrosianum, sondern auch die nicht-edierten (vgl. 4ff).

Besonders ausführlich und wertvoll ist die E i n l e i t u n g mit drei Hauptteilen: Die mailändischen Sakramentarhandschriften des 9.–12. Jh.s (3–25; dazu ein eigenes Register: 463–467) mit ausführlicher Beschreibung des edierten Sakramentars D 3–3, Vergleich des edierten Sakramentars mit den übrigen mailändischen Sakramentarhandschriften nach Struktur und Formelgut (26–119); Untersuchung über die karolingische Redaktionsarbeit am ambrosianischen Sakramentar (120–161).

Das nicht zu bezweifelnde E r g e b n i s der gründlichen Untersuchungen ist überraschend, um nicht zu sagen revolutionär. Allgemein anerkannt ist, daß die uns im einzelnen unbekannte, nur partiell zu rekonstruierende ältere Mailänder Liturgie in karolingischer Zeit weitgehend romanisiert wurde. Zu den ursprünglichen Unterschieden gegenüber den römischen Sakramentaren gehören u. a.: eine geringere Zahl vollständiger Formulare, keine Eucharistiefeier an den Feiertagen der Quadragesima, Fehlen mancher römischer Heiligenfeste. Bisher nahm man an, das jetzt edierte monastische Sakramentar sei eine sekundäre Romanisierung eines bereits romanisierten mailändischen Kathedralsakramentars, die (mit gelegentlichen Ausnahmen im Sakramentar D 3–1 des Metropolitankapitels) von allen übrigen erhaltenen „ambrosianischen" Sakramentaren repräsentiert wird. Man wird der gelehrten Forscherin zustimmen müssen, daß es sich beim Sakramentar der Abtei S. Simpliciano um eine eigenständige Redaktion handelt, die sich gegenüber dem meist besser redigierten Kathedraltyp aber nicht durchgesetzt hat. Eine gegenseitige Abhängigkeit des jetzt edierten Sakramentars und des in den übrigen Sakramentaren erhaltenen Typs ist auszuschließen. Andererseits liegen gemeinsame Abweichungen von den römischen Vorlagen vor. Daher ist eine erste mailändisch-karolingische Redaktion (= Q) zu postulieren. Dabei muß offenbleiben, ob Q ein einziger Archetyp war und ob die verlorenen Quellen von einem Reformer oder von mehreren redigiert wurden.

Untersuchungen und Edition wurden 1969 von der Theol. Fak. München als Diss. angenommen. Die Arbeit übersteigt weit die Ansprüche, die in der Regel an Diss. gestellt werden.

Als Druckfehler registrierte ich nur einen auf Seite 146 („konzidiert" statt konzediert).

M ü n s t e r E m i l - J o s e f L e n g e l i n g

Trillhaas, Wolfgang: **Einführung in die Predigtlehre.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1974. X, 103 S. (Die Theologie. Einführungen in Gegenstand, Methoden und Ergebnisse ihrer Disziplinen und Nachbarwissenschaften) kart. DM 15.–

Ein Jahrzehnt nach der 5. Auflage seiner „Evangelischen Pre-

digtlehre" (1. Auflage 1935) legt nun der Systematiker „eine völlig neue Konzeption" (S. X) vor.

Vf. versucht, eine Predigtlehre zu entwickeln, die von ihrer totalen Abhängigkeit von der Dogmatik (von einem einheitlichen dogmatischen Prinzip) losgebunden ist, in den sie durch die Lehre von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes (Karl Barth) geraten war. Zwar sieht er weiterhin den theologischen Charakter der Predigt, betrachtet sie aber nun besonders „von außen". „Die notvollen Fragen des Alltags, der Predigtwirklichkeit von Woche zu Woche, treten aus dem Schatten der Geringfügigkeit heraus" (4f). Die Predigtlehre wird somit vom „Boden der Praxis aus entwickelt" (4). Dabei helfen: Kirchensoziologie, Informationstheorie und Kommunikationsforschung.

Das Kap. II hat den Problemkreis „Predigt und Hörer" zum Inhalt. T. äußert Bedenken hinsichtlich der Einteilung der Predigten in Gemeinde- und Missionspredigten („abstraktes Schema" – 8). Was nämlich die Gemeindepredigt betrifft, so ist zu sagen, daß die angesprochenen Gemeinden immer auch aus Zweiflern, Skeptikern und partiell Glaubenden bestehen. Gemeindepredigt in „ihrem reinen Begriff" wird immer mehr zur Illusion. Vf. sieht als Adressaten heutiger Predigt den säkularisierten Menschen an. Wenn der Prediger versucht, diesen anzusprechen, kommt er auch seinem Auftrag „publice docere" wieder nach. So könnte es zu einer Wiederherstellung der Öffentlichkeit der Predigt kommen.

T. weist nun – in diesem Konnex – darauf hin, daß der „einzelne als Hörer" (14) vom Prediger angesprochen werden muß. Der einzelne mit seinen Sorgen und Fragen muß sich betroffen wissen. Deshalb hat sich der Prediger mit der „Welt" seiner Hörer vertraut zu machen.

Die Kap. III und IV gehören innerlich zusammen. Sie behandeln das Thema „Predigt und Text-Schrift". Die Forderung ausschließlicher Textbindung der Predigt wird als problematisch angesehen. Einerseits können nämlich nicht alle Texte für uns heute ausgelegt werden, andererseits gibt es nicht für alle heutigen Fragen biblische Bezüge. Sowohl textgebundene als auch textlose Predigten sollen zu ihrem Recht kommen. Bei textgebundenen Predigten stellen sich dann die Fragen, wie der Prediger dem Text und den Hörern gerecht werden kann (hermeneutische Aufgaben). T. betont, daß es für an biblischen Texten gebundene Predigten „keinen Königsweg zum Text an der historisch-kritischen Methode vorbei" (27) gibt. Nach der historischen Kritik muß dann die Frage nach der Relevanz des Textes für uns heute gestellt werden.

Kap. V beschäftigt sich mit dem Verhältnis „Kirche und Predigt". Die institutionelle Kirche bildet den Ordnungsrahmen für die Predigt, und zwar mehrfach: 1. konkreter Auftrag für eine bestimmte Gemeinde, 2. feste liturgische Ordnung, 3. Umgang mit der Bibel – festgelegte Texte/Schriftlektionen, 4. gemeinsamer Glaube. Die Kirche ist aber nicht nur die Sendende, sondern Kirche ist auch Frucht, Folge der Predigt. Zwischen Kirche und Predigt gibt es noch eine dritte Relation: Kirche als Thema der Predigt. Der Prediger darf nicht Funktionär der Kirche sein. Für das, was er sagt, muß er persönlich einstehen. Auch darf die Kirche nicht zwischen Evangelium (Predigt) und Hörer „gestellt" werden, denn durch die Predigt entsteht ja Kirche, „geschieht Kirche" (45). Dennoch ist – nach T. – „Kirche in ihrem Grundverständnis ein legitimes Thema der Predigt" (46). Etwa in Zeiten der Verfolgung darf und muß von ihr gesprochen werden.

Im folgenden steht der Prediger im Zentrum der Betrachtung (Kap. VI). Er muß u. a. frei sprechen. Um das zu können, muß er die Sache der Predigt ganz in sich aufgenommen haben. Polemik und Apologetik gehören nicht in eine Predigt – wohl soll auf Gefahren der Zeit hingewiesen werden, sollen die christlichen Gemeinden „in der christlichen Erkenntnis" (51) gefestigt werden. Relevant für den Prediger und seinen Dienst ist die Kommunikation mit seinen Hörern. Wenn er wirklich „Nachbar, Zeit- und Schicksalsgenosse" (54) der Menschen ist, dann werden sich die Hörer immer mehr in seinen Predigten erkennen, finden.

Kap. VII widmet sich der „Predigt und ihrer Zeit". T. betont, daß jede Predigt zeitgebunden ist, daß keine Predigt in einer anderen Zeit einfach wiederholt werden kann. Zeitlos gültige Predigten gibt es nicht. Heute stellt sich nun aber auch die Frage nach der Zeitgemäßheit der Predigt. In unserer Zeit kommt ihr nicht mehr ein Monopol der freien öffentlichen Rede zu. Vf. erinnert an den „Einfluß der Massenmedien auf den Wandel der Predigt" (59). Dieses hat jeder Prediger bei seiner Arbeit zu berücksichtigen. Ein weiteres Postulat des Autors an den Prediger ist die Bejahung des Zeitgeistes. Er muß seine Zeit, die Menschen, ihre Probleme usw. kennen. Dazu hat aber auch eine kritische Haltung den Zeiterscheinungen gegenüber zu kommen. Der Prediger darf nicht unter dem Zwang zur Aktualität um jeden Preis stehen. Wenn er seine Zeit kennt, sie kritisch wertend betrachtet, also aus einem Abstand heraus die Gegenwart sieht, dann kann die Predigt „eine erhebliche politische Brisanz" (67) gewinnen.

Bei den sog. Kasualpredigten (Kap. VIII) besteht die Gefahr, daß das allzu Menschliche alles überdeckt. Es kann zu einer Deformierung der Predigt kommen: Leichenreden können zu Lügenreden werden, Hochzeitsreden zu Tischreden usw. Ein biblischer Text kann hier eine Hilfe bieten. Die Kasualpredigt kann nämlich die Chance wahrnehmen, den Lebenshorizont der Menschen auszuweiten.

Die Kapitel IX und X haben „Vernunftregeln für die Predigt" und „Sprachprobleme" zum Inhalt. T. geht auf formale Ordnungsregeln für die Predigt ein. Stichwortartig seien hier nur genannt: Dreiteilung der Predigt – Kriterien der Verstehbarkeit – „Das Argument in der Predigt" (82).

Abschließend kommt Vf. auf die Sprachkrise der Predigt zu sprechen. „Die religiöse Sprache will in Umgangssprache, und diese Umgangssprache soll für die Vermittlung der christlichen Botschaft aufgeschlossen werden" (98).

Zum Gesamt des Buches:

1. Die neue „Einführung" von T. zeichnet sich durch systematische Überlegungen zum Thema „Predigt", verbunden mit einer Menge praktischer Hinweise, aus. Der Wert dieses Buches liegt weiterhin vor allem im Ernstnehmen der Predigtpraxis und des anzusprechenden Menschen (vgl. den Versuch, die Predigtlehre „von unten" her aufzubauen). Die Korrelation von Predigt/Prediger und Hörer wird im ganzen der Einführung sehr stark betont. Das Buch bietet einen guten Überblick, aber Neues wird eigentlich nicht geboten.

2. Insbesonders werden viele für die Predigt relevanten Ergebnisse der Sozial- und Sprachwissenschaften nur gestreift bzw. überhaupt nicht mit einbezogen: etwa Contentanalysen, lernpsychologische Überlegungen zur Predigt, Rollentheorie (Rollenkonflikte des Predigers), neuere Linguistik und Rhetorik.

3. Die Literaturangaben am Schluß eines jeden Kapitels sind entschieden zu knapp.

Würzburg Rudolf Laumann/Rolf Zerfaß

Gouders, Klaus: **Katechesen für Schule und Erwachsenenbildung.** Thema: Psalmen. Mit Kontrasttexten aus der Gegenwartsliteratur. – (Graz, Wien, Köln): Styria (1974). 174 S. Ppb. DM 23.50

Das unterschiedliche Verständnis und die rasch einander ablösenden Auffassungen von zeitgemäßer Katechese riefen eine Menge, um nicht zu sagen eine Unflut an Hilfsmitteln hervor. Das gilt für die katechetische Darbietung der Glaubens- und Sittenlehre wie auch für die sachgerechte katechetische Aufbereitung von Bibeltexten. Wenn ich recht sehe, verlagert sich in allerjüngster Zeit das Interesse der Katechese wieder weitgehend von der systematischen Theologie auf die Bibel hin.

In die Reihe der Hilfsbücher für die Bibelkatechese gehört das hier anzuzeigende Buch, das nun nicht nach Art gängiger Kommentierung dem Unterricht dienen, sondern das Verständnis für ausgewählte Psalmen durch Kontrasttexte aus der Gegenwartsliteratur aufschließen will. Mit Recht hat Vf. Psalmen ausgewählt, denn sie umgreifen, wie kaum andere Bibeltexte es vermögen, immer noch das ganze menschliche Leben in seinen vielfältigen Ausprägungen und Bezügen. Immer noch kann der Mensch sich in allen Lebenslagen in den Psalmen unterbringen.

Insgesamt sind zehn der bedeutendsten atl Lieder ausgewählt (Pss 8. 13. 22. 51. 62. 69. 90. 104. 111 und 116). Diese Auswahl repräsentiert die wichtigsten Psalmengattungen, vor allem die Hymnen, Klage-, Dank- und Vertrauenslieder. Nach der Übersetzung folgt eine anspruchslose, aber doch dem heutigen Stand der Exegese entsprechende Kommentierung der biblischen Lieder, die vor allem wesentlich theologische Gehalte herausstellt und Lernziele angibt. Danach werden meist vier oder mehr kurze prägnante Texte moderner Dichter und Schriftsteller ähnlicher Thematik kontrapunktisch dagegengestellt. So wird aus Gegensatz und Opposition, selten auch aus Gleichklang oder Annäherung an die biblische Perikope dem behandelten Psalm Relief gegeben; er wird geradezu spiegelbildartig durch die Literaturtexte profiliert. Knappe methodische Hinweise mit Hilfen, wie der gewählte Psalm durch den Kontrast der Dichtung besser zum Sprechen gebracht werden kann, beschließen die Behandlung der Psalmen.

Die Leistung des vorliegenden Buchs sehe ich in der meist gelungenen Bereitstellung moderner Vergleichstexte zu den Psalmen, durch die eine Aktualisierung der Bibeltexte erleichtert wird. Beide Textarten befruchten sich gegenseitig und regen an, ja verlangen letztlich als Lernziel den existentiellen Vollzug.

Natürlich kann man darüber diskutieren, warum gerade diese Psalmenauswahl getroffen wurde; andere Lieder wie etwa der Psalm 23 („Jahwe ist mein Hirt") hätten sich genau so gut angeboten. Die gleiche Feststellung gilt mutatis mutandis auch für die literarischen Texte. Unverständlich ist mir allerdings, warum Vf.

für ein solch katechetisches Buch nicht die neue ökumenische Übersetzung der Psalmen herangezogen hat, damit die aus der Liturgie bekannte Übersetzungsweise sich auch bei der Katechese in Ohr und Herz hätte besser einprägen können. Aber trotzdem ein empfehlenswertes Buch, eine brauchbare Hilfe für Lehrer und Katechet!

Regensburg Heinrich Groß

Perspektiven der Pastoralpsychologie. Hrsg. von Richard Riess. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1974). 222 S. kart. DM 26.–

„Die vorliegende Publikation vermittelt... einen Eindruck vom geschichtlichen Prozeß und von der gegenwärtigen Position eines jungen Faches, das seinen Schwerpunkt in der Praxis hat und zugleich als Forschungsdisziplin im Bereich der wissenschaftlichen Praktischen Theologie zunehmend an Bedeutung gewinnt." Mit diesen Worten beschreibt der Hg. im Vorwort (5) die von ihm vorgenommene Auswahl aus der pastoralpsychologischen Literatur der Gegenwart.

Das Buch umfaßt acht Arbeiten zur Theorie (Teil I) und sechs zur Praxis (Teil II). Bis auf eine Untersuchung (Stenger/Zirker), die einen Bericht über den katholischen Beratungsdienst für kirchliche Berufe in München (gegründet 1968) gibt, entstammen alle Beiträge der Feder evangelischer Theologen und Pastoralpsychologen. Die meisten wurden für diesen Band eigens verfaßt.

Von den theoretischen Arbeiten seien als besonders instruktiv die von D. Stollberg, „Seelsorge und Psychotherapie. Kirchliche Seelsorge als Kommunikationsmodus" (56ff), und K. Winkler, „Die Funktion der Pastoralpsychologie in der Theologie" (105ff), hervorgehoben; von den Untersuchungen zur Praxis die von H. Chr. Piper, „Perspektiven klinischer Seelsorge" (137ff). Diese drei Arbeiten beziehen sich auch auf die Hauptarbeitsgebiete der Pastoralpsychologie, wie sie sich in den drei Sektionen der 1972 gegründeten Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie (DGfP) widerspiegeln: Gruppendynamik, Tiefenpsychologie und klinische Seelsorgeausbildung (Clinical Pastoral Training).

Aber auch zu anderen Problemen der Pastoralpsychologie wird Stellung genommen, so z. B. von H. Harsch zur Frage der Schuld unter pastoralpsychologischem Aspekt, von K. Niederwimmer zum Verhältnis von Tiefenpsychologie und Exegese, von W. E. Hulme zu pastoralpsychologischen Fragen der Liturgie, von F. Riemann bzw. R. Tschirch zur Tiefenpsychologie des Predigens.

Es entsteht so ein guter Querschnitt durch das gegenwärtige pastoral-psychologische Schrifttum, eine Zusammenfassung, die entsprechend den Intentionen des Hg. „für das Gespräch um die Grundlagen der Pastoralpsychologie" gewiß sehr anregend sein wird (5).

Angesichts der Fülle und Verschiedenartigkeit des dargebotenen Materials beschränken wir uns deshalb auf einige Bemerkungen zu einer solchen „Grundlagenforschung", ohne die Beiträge im einzelnen zu würdigen.

Die Pastoralpsychologie ist das Ergebnis eines seit mehr als einer Generation erfolgenden Gesprächs zwischen Theologie und Tiefenpsychologie. Ein erstes Fazit wird in unserem Bd vorgelegt. Es läßt sich vielleicht in folgenden Sätzen zusammenfassen: „Kirchliche Seelsorge geschieht dort, wo der eschatologisch orientierte Christusglaube und die empirisch-vorfindliche Existenz des Menschen personal-kommunikativ zusammentreffen" (101) oder: „Der Pastoralpsychologe möchte einen Entwicklungsprozeß fördern, der es möglich macht, das allgemeine christliche Credo unmittelbarer auf die individuelle Persönlichkeitsstruktur zu beziehen" (120). Personalisierung und Vergegenwärtigung des Glaubens im geschichtlichen Leben des einzelnen ist das einheitliche Ziel der vielfältigen pastoralpsychologischen Bemühungen. Hierbei wird wie selbstverständlich nicht nur der Gläubige, sondern auch der Seelsorger (und mit ihm die gesamte Kirchenleitung) angesprochen.

Wenn man einem solchen Ziel, das auch für die Liturgie (129) und die Predigt (153, 216), für die Buße (45) und die Trauer (60), für die Erfahrungen mit den „Symbolen des Glücks" (19) und schließlich für die Beschäftigung mit der Bibel (65) gilt, uneingeschränkt zustimmen muß, muß jedoch zugleich darauf hingewiesen werden, daß dies nicht einfach die Frucht einer Anwendung tiefenpsychologischer Erkenntnisse im Raum der Kirche ist, sondern etwas durchaus Neues, das erst aus der Begegnung, aber auch Konfrontation zwischen der Praktischen Theologie und der Tiefenpsychologie erwächst.

Heißt es z. B.: „Pastoralpsychologie ist und bleibt von der Methode und ihren Ergebnissen her empirische Psychologie. Sie wird auf Glaubensaussagen sowie auf die diesen Aussagen entsprechenden Einstellungen und Verhaltensweisen bezogen" (118), so entspricht dies einer weitgehenden Übernahme tiefenpsychologischer Erkenntnisse in die Pastoraltheologie. Angesichts einer solchen Übernahme erhebt sich aber m. E. die Frage, ob hier genügend in Anschlag gebracht wird, daß die Tiefenpsychologie selbst zwar eine empirische Psychologie sein möchte und es auch auf weite Strecken ist, dennoch aber eine Reihe pseudophilosophischer und pseudotheologischer Aussagen enthält, mit denen sich eine recht verstandene Pastoralpsychologie unbedingt auseinandersetzen muß. Eine solche kritische Bestandsaufnahme führt dann von selbst auch zu einer kritischeren Sicht traditioneller theologischer Aussagen. Pastoralpsychologie wird insofern nicht auf bestimmte Glaubensaussagen und die diesen entsprechenden Verhaltensweisen bezogen, sondern ist vielmehr dieser Bezug zwischen Theologie und Tiefenpsychologie. Ebenso dürfte es z. B. nicht ganz unbedenklich sein, wenn sich „eine kirchliche und eine nicht-kirchliche Seelsorge", d. h. „Seelsorge und Psychotherapie" nur durch den „kirchlichen oder nicht-kirchlichen Kontext" unterscheiden (96). Eine pastoral-psychologisch fundierte Seelsorge kann nur eine neue Form von Seelsorge gegenüber der traditionellen und gegenüber psychotherapeutischer Beeinflussung sein. Worin dieses „Neue" besteht – letztlich weniger in einer neuen Seelsorgsmethode als in einer veränderten Einstellung des Seelsorgers zum Gläubigen, die dann auf alle kirchlichen Wirksamkeiten ausstrahlt – klingt an nicht wenigen Stellen in der besprochenen Sammlung an, bedarf aber wohl noch weiterer kritischer Klärung. Abschließend könnte man deshalb sagen: das, was nach Niederwimmer für die tiefenpsychologische Exegese gilt, daß sie sich nämlich noch im Stadium des Experimentes befindet (76), gilt vielleicht für die gesamte Pastoralpsychologie, wie es einer neuen und jungen theologischen Disziplin im übrigen auch zukommt.

Bonn Stefan Andreae

Antes, Peter/**Uhde,** Bernhard: **Aufbruch zur Ruhe.** Texte und Gedanken über Meditation im Hinduismus, Buddhismus und Islam. – Mainz: Grünewald (1974). 155 S. (Topos-Taschenbücher 27) kart. DM 6.80

Man darf von diesem kurzen Buch keine streng systematische und erschöpfende Untersuchung der Meditation in ihren mannigfachen Erscheinungsformen, Methoden und Früchten im Hinduismus, Buddhismus und Islam erwarten. Das Buch will eher eine Handreichung sein, eine Einführung in wesentliche Aspekte der Meditation in den drei Religionen anhand ausgewählter Texte und zusammengefaßter Gedankengänge.

Nach einer leicht verständlichen Einleitung über den Begriff der Meditation (9–21) kommt eine in ihrer Kürze unvermeidlich vereinfachende Darstellung der Meditation im Hinduismus anhand von drei Themenkomplexen: Atman-Brahman, Yoga, Bhakti (22–68). Darauf folgt eine auch sprachlich stärker systematisierende Darlegung der Grundeinsichten des Buddhismus und der Grundzüge seiner Meditationsmethode (69–112). Das dritte Kapitel befaßt sich endlich mit der Meditation im Islam (113–145).

Die Lektüre dieses Buches empfiehlt sich nicht nur für die religionswissenschaftlich oder einfach religiös Interessierten, sondern auch für all diejenigen, die in ihrem Inneren den Aufruf der Ruhe verspüren, einer Ruhe, die „den Frieden bringt, der Freiheit und Leben bedeutet" (153).

Münster Adel-Theodor Khoury

Decret, François: **Mani et la tradition manichéenne.** – Paris: Édition du Seuil 1974. 190 S. (Maitres spirituels 40)

Der in Sachen des Manichäismus bereits renomierte Vf. (vgl. die Rezension seines Werkes „Aspects du manichéisme dans l'Afrique Romaine", in: ThRv 67, 1971, 449f) wendet sich mit diesem Bändchen nicht an die Fachwelt, sondern an einen breiten, für das Phänomen des Religiösen sich interessierenden Leserkreis. Stil und Darstellungsform tragen dieser Absicht Rechnung. Frei von jeder Polemik – was keineswegs Kritiklosigkeit gegenüber der schon von den Schriftstellern der Väterzeit als „pestilentissima haeresis" apostrophierten Religionsgemeinschaft heißt – vermittelt der in vier Abschnitten dargelegte Stoff einen gründlichen Einblick in die Geschichte jener spirituellen Bewegung, die wie keine andere von der Kirche als die Ketzerei par excellence betrachtet wurde.

Hinsichtlich der Ursprünge dieser Bewegung (Aux jours du pro-

phète, 8–41) erfährt der Leser allerhand Wissenswertes über Weltanschauungsfragen, welche die religiös Veranlagten nicht nur im Reich der Sassaniden, dem Herunftsland des Manichäismus, in Atem hielten. Exzessives Verlangen nach Wissen über den Anfang und das Ende (Gnosis) und religiöser Synkretismus waren die fundamentalen Voraussetzungen, die eine Religion wie den Manichäismus ermöglichten und seine Entfaltung begünstigten.

Geradezu spannend beschreibt der biographische Abschnitt (Les vies de Mani, 42–71) das Leben des von beispiellosem religiösem Eifer bessessenen Heresiarchen Mani (Kindheit, Offenbarung, Missionsreisen und schließlich das Scheitern vor dem Herrscher Bahram I). Interessant sind dabei besonders die gelegentlichen Verweisungen auf die Parallelen zur „Jesus-Biographie" der Evangelien.

Die Manichäer betrachteten ihre Religion als den Höhepunkt der Gnosis (La gnose manichéenne, 72–121). Denn sie rühmten sich, daß Mani, in dessen Person sie übrigens den von Jesus verheißenen Heiligen Geist verehrten, in einem zwar verwickelten, aber exakt zusammenhängenden Mythenkomplex sichere Antwort auf all jene Fragen gab, die sich auf das Woher und auf das Wozu der Welt und ihres gegenwärtigen Zustandes beziehen. Was in diesem Abschnitt zu kurz kommt, ist m. E. eine Darstellung der Denkform, die so etwas wie einen ontologischen Dualismus überhaupt hervorbringt. Dafür werden – was wieder voll befriedigt – die gesellschaftlichen Transformationen der dualistischen Weltanschauung (kirchliche Organisation, Kult, Askese etc.) klar und ausführlich beschrieben.

Unter der Leitung hervorragender Missionare erfreute sich der Manichäismus einer raschen Verbreitung (La tradition manichéenne, 122–173). Nicht zuletzt dank einer hohen Akkomodationsfähigkeit trugen die Adepten dieser totalen Gnosis „die Lehre der Gerechtigkeit" nicht nur in die benachbarten Länder des Iran, sondern im Westen bis zum Rande des Römischen Imperiums und im Osten bis in den Tibet und in die Mongolei hinein. In den dualistischen Ketzereien der hauptsächlich in Armenien verbreiteten Paulizianer und der mit diesen weltanschaulich verwandten Bogomilen (Bulgarien) erblickt D. einen Neomanichäismus mittelalterlicher Prägung, der schließlich zusammen mit den Katharern im 10.–13. Jh. von der Großkirche mit Hilfe des weltlichen Armes systematisch und schonungslos ausgerottet wurde.

Was diese Darstellung Manis und der manichäischen Tradition gegenüber der 1949 erschienenen glänzenden Studie H.-Ch. Puech's, „La manichéisme. Son fondateur – sa doctrine", auszeichnet, ist das geschmackvoll ausgesuchte Bildmaterial, das den Text reichlich illustriert. Obgleich sich diese Publikation an Laien wendet, werden doch die Quellen häufig herangezogen und sorgfältig zitiert. Eine chronologische Tafel (186f), bibliographische Hinweise (180–185) sowie kritische Bemerkungen zur Bibliographie (188f) beschließen dieses informative und stilvoll ausgestattete Bändchen.

Würzburg Cornelius Mayer

Spanneut, Michel: **Permanence du Stoicisme.** De Zenon à Malraux. – Gembloux: Éditions J. Duculot (1973). 416 S. br.

Der Tod Marc Aurels ist das historische Ende des Stoizismus als einer philosophischen Schule. Damit ist jedoch nicht die Wirkung oder gar Entwicklung des philosophischen Gedankens selbst destruiert. Aus einer profunden Kenntnis der Problemstellungen der stoischen Philosophie und deren geschichtlicher Entwicklung heraus hat S. den groß angelegten Versuch unternommen, die Wirkungsgeschichte des originären stoischen Philosophierens, bis in die Gegenwart (der Untertitel: „Von Zenon bis zu Malraux") deutlich zu machen.

Es geht dabei nicht nur um die vielfältige, konkret feststellbare literarische Rezeption der stoischen Philosophie, sondern ebensosehr um den indirekten Einfluß dieses Denkens im Sinne von Denkformen oder denkerischen Grundhaltungen. In jeder Epoche dieser Wirkungsgeschichte läßt sich eine unterschiedliche, bisweilen gar einseitige Adaption des ursprünglichen Gedankens konstatieren, gleichwohl aber auch eine bestimmte sich durchhaltende Tendenz etwa in Fragen der Moral, der Politik, der Jurisprudenz oder im philosophisch-religiösen Bereich. Darin erweist sich der Stoizismus als eine dem „Platonismus" und „Aristotelismus" analoge Erscheinung, wenn er auch nie deren Wirkung in philosophischer Intensität erreicht hat.

In Anbetracht eines so großen Zeitraums, dessen schier unendliche Materialfülle es zu analysieren gilt, wird man in dem vorliegenden Buch kaum eingehende Interpretation erwarten dürfen. Was es jedoch gegenüber Arbeiten ähnlicher Intention (etwa von Bridoux, Le Stoicisme et son Influence, 1966 und Wenley, Stoicism and its Influence, Boston 1924) leistet, ist eine differenzierte Beschreibung der geschichtlichen Entwicklung originärer Aspekte der stoischen Philosophie durch eine Fülle von Informationen, die ihrerseits zum Ansatzpunkt weiterer Überlegung werden können.

Als Verstehensvoraussetzung für die Wirkungsgeschichte umreißt S. zunächst die Lehren der Alten, Mittleren und Kaiserzeitlichen Stoa präzis. Für den hier gesetzten Zweck ist dies sicherlich hinreichend; der an der Sache der Philosophie interessierte Leser jedoch wird immer wieder zu Pohlenz' ‚Stoa' oder zu Rist's ‚Stoic Philosophy' greifen müssen. – Der erste Bereich der Wirkungsgeschichte betrifft die nichtchristliche Welt, insbesondere Cicero als den konsequenzenreichsten Vermittler stoischen Denkens, Philo von Alexandrien, Plutarch und Plotin, bei letzterem insbesondere den Sympathie-Gedanken und den Zusammenhang von Logos – Pronoia – Heimarmene. Für die christliche Theologie der Patristik waren aus der stoischen Philosophie insbesondere deren monotheistischer Grundzug, ihr Logos-Begriff und Ordnungsgedanke, sowie bestimmte Aspekte der Ethik oder Aszetik maßgebend. – Wenn S. die Relevanz insbesondere von Seneca, Epiktet und Cicero für die Logik, Physik und Ethik (Aszetik) des Mittelalters, und zwar nicht nur bei den sog. großen Denkern, verfolgt, so trägt er dadurch Wesentliches bei zu einer Differenzierung des Begriffes „mittelalterliches Denken", sofern dieser bisweilen allzu einseitig vom Aristotelismus her gedacht wird. – Ein nicht weniger aspektreiches Feld für das Entdecken stoischer Elemente, die sowohl für Philosophie, Theologie, wie auch für die Dichtung wirksam geworden sind, bietet die Neuzeit. Einen zumindest ungefähren Eindruck von der Fülle der beschriebenen Denkansätze vermag vielleicht der Hinweis zu vermitteln, daß S. nicht nur die geschichtlich in besonderem Maße wirksamen philosophischen Entwürfe bedenkt, wie etwa Descartes (besonders dessen ‚Traité des Passions'), Spinoza oder Leibniz, sondern ebensosehr – und von der Stoa her mit größerem Recht – Justus Lipsius, Guillaume du Vair und Pierre Charron; Franz von Sales; Opitz und Gryphius; Maine de Biran und Hegel, um nur einige zu nennen. Für letzteren freilich ist stoisches Denken nicht eigentlich konstitutiv; die „Freiheit des Selbstbewußtseins" etwa, die Hegel mit „Stoizismus" identifiziert, ist ihm lediglich „abstrakte" und daher unvollendete Freiheit.

Vollständigkeit in der Präsentation des Materials ist von S. verständlicherweise nicht erstrebt. Dennoch möchte ich auf einiges verweisen, was mir als „Desiderat" erscheint, ohne dadurch gegenüber dem Geleisteten ungerecht erscheinen zu wollen.

Wenn z. B. Malebranche in die Beschreibung einbezogen wird, so hätte von der Sache her mit Sicherheit Lord Shaftesbury (322) eine intensivere Interpretation verdient (vgl. hierzu die demnächst erscheinende Arbeit von F. Uehlein, „Kosmos und Subjektivität – Lord Shaftesbury's Philosophical Regimen", insbesondere für die Begriffe Freiheit, Hegemonikon, Reflexion, nicht minder jedoch für Divergenzen Shaftesburys gegenüber der Stoa, etwa in der Affektenlehre oder im Zeitbegriff). – S. geht auf zahlreiche Autoren ein, die in ihrer Bedeutung für die Wiederaufnahme der stoischen Ethik etwa den Theologen Johann Andreas Schmid (Dissertatio de Seneca ejusque theologia, Jena 1686) oder Johann Franz Budden (Buddeus: Introductio in philosophiam Stoicam, 1729), oder aber Dietrich Tiedemann (System der stoischen Philosophie, Leipzig 1776, 3 Bände) keineswegs übertreffen. Tiedemann ist insbesondere mit seiner sechsbändigen Philosophiegeschichte „Geist der speculativen Philosophie" (Marburg 1791ff) eine wesentliche Informationsquelle für die deutsche Romantik geworden. Zudem entspringt seine Beschäftigung mit der stoischen Philosophie nicht rein antiquarischem Interesse. – Ernst Platner (1744–1818) intendiert in seinen „Philosophischen Aphorismen" (1. Aufl. 1776, 2. erweiterte Aufl. 1784) eine Verbindung von Logik als einer „pragmatischen Seelengeschichte" (Vorrede) mit Metaphysik, deren Anspruch in der 2. Auflage durch Kants „Kritik" allerdings restringiert ist. Platners Erörterungen werden durch weitreichende Anmerkungen aus der Geschichte der Philosophie gestützt, sie explizieren den geschichtlichen Ansatz der „Aphorismen" und geben sich so durchaus nicht als Akzidenz („Ich bin gewohnt mit der Untersuchung der philosophischen Begriffe die Geschichte derselben zu verbinden"). In diesen Anmerkungen und damit implizit im Text spielt die stoische Philosophie eine bedeutende positive Rolle, vgl. z. B. I (2. Aufl.) 52f, 102, 262, 420f. II 87, 169, 275f, 280, 414. Was in den „Aphorismen" bisweilen noch punktuell bleibt, erweitert Platner in seinem „Lehrbuch der Logik und Metaphysik" (1795) zu der systematischen Intention, die „peripatetische" und „stoische Logik" zum Zwecke einer „pragmatischen Geschichte des menschlichen Erkenntnisvermögens" (9) zu vereinigen. Seine Überlegungen haben insbesondere auf Jean Paul gewirkt (vgl. z. B. Sämtliche Werke, Hist.-krit. Ausgabe, hgg. von E. Berend, III 1 [Briefe 1780–93], S. 19,16; 28,15; 29,33ff). – Beachtenswert scheint mir auch der Versuch des phantastisch-schwärmerischen G. Fr. Daumer, den christlichen Anspruch auf den Stoizismus noch einmal zu erneuern: zur „Vorbereitung und

Reife" auf das Christentum hin gehört die „Philosophie und Ethik der Stoiker, sofern sie sich der christlichen Lehre und Denkart nähert, ja mit ihr zum Teil selbst bis zur formellen Übereinstimmung zusammenfällt" (Die dreifache Krone Rom's, Münster 1859, 73; vgl. auch 20). Dies ist nicht historische Reminiszenz, sondern entspricht einem sendungsbewußten synkretistischen Habitus, vgl. hierzu z. B. Daumers Andeutung eines Systems speculativer Philosophie, Nürnberg 1831, oder: Züge zu einer Philosophie der Religion und Religionsgeschichte, Nürnberg 1835).

Was die stoische Thematik ‚De constantia' betrifft, so wäre ergänzend zu Gryphius eine Überlegung zu dessen Trauerspiel „Catharina von Georgien. Oder Bewehrete Beständigkeit" aufschlußreich (vgl. die neue Ausgabe von Alois M. Haas, Stuttgart 1975 mit Anmerkungen und Nachwort).

Von Teilhard de Chardin abgesehen, scheint mir das Insistieren auf einer Wirkungsgeschichte der stoischen Philosophie in der unmittelbaren Gegenwart nicht durchweg überzeugend. Die Hinweise S.s betreffen hier manch Peripheres oder solche Vorstellungen, die außerhalb ihres (von S. nicht mit-reflektierten) Kontextes eine andere Valenz haben. Es müßte sich z. B. argumentativ zeigen lassen, ob die Einstufung einer „Art von Stoizismus" im Verein mit „Nation" und „Katholizismus" in die Skala „höherer Werte" (de Gaulle, Malraux), die die Gegenwart gerade als eine von der Obsession durch Wissenschaft bestimmte nötig hätte, lediglich rhetorischer Deklamation entspringt, oder ob es in der Tat ein sachlich ausweisbarer Rest an Philosophie ist, der für politisches Denken und Handeln konstitutiv geworden ist. Bisher allerdings bleibt es nur bei der Behauptung.

Freiburg Werner Beierwaltes

Wort und Wirklichkeit. Beiträge zur Allgemeinen Semantik. – Aus dem Amerikanischen ausgewählt, übersetzt und hrsg. von Günther Schwarz. – Darmstadt: Verlag Darmstädter Blätter Schwarz & Co. Zweite unveränderte Auflage. XVIII und 344 S. br. DM 25.– o. J.

Wort und Wirklichkeit. Beiträge II zur Allgemeinsemantik. – Hrsg. und aus dem Amerikanischen übersetzt von Günther Schwarz. – Darmstadt: Verlag Darmstädter Blätter Schwarz & Co. 1974. 367 S. br. DM 25.–

Je mehr das Interesse an exakter Analyse unserer Sprache zunimmt, um so mehr kommen auch Arbeiten aus dem Randbereich dieser Forschungsrichtung in das Blickfeld. Einige solcher Arbeiten werden hier vorgestellt. Es handelt sich um gesammelte Aufsätze der Semantiker Korzybski und Hayakawa, sowie ihrer Schüler. Zuerst wird eine kurze, aber nicht immer präzise (z. B. I,3) Einführung in die Semantik und ihre Entstehungsgeschichte gegeben, es werden die Grundgedanken Korzybskis dargelegt. Am aufschlußreichsten ist dabei Hayakawas eigene Darstellung seiner Forschungsrichtung (I, 27ff), wo er auf ihre möglichen Anwendungsmöglichkeiten aufmerksam macht. Wie diese Anwendung etwa in der Pädagogik, Physik und Psychoanalyse aussehen könnte, zeigen die folgenden Beiträge. Der zweite Band ist zuerst wiederum dem Ursprung einer allgemeinen Semantik, dann ihrem Bezug zur Erziehungs- und Sozialwissenschaft gewidmet.

Mag sein, daß auch das zeitliche Alter einzelner Aufsätze aus den Vierziger- und Fünfziger-Jahren dazu beiträgt, daß die Argumentation oft allzu wortreich und unpräzis erscheint. Gewiß mögen darin den verschiedenen Weisen der Kommunikationsforschung wertvolle Impulse gegeben werden. Aber einer vorwiegend formalen Betrachtungsweise der Semantik fehlen hier allzu oft Methode und Präzision, d. h. Überprüfbarkeit. Nicht zuletzt deswegen dürfte die vorgestellte Schule in der modernen Sprachanalyse kaum eine Rolle spielen. Sollte der Theologe für seine semantischen Arbeiten Anregungen suchen, dann kann er sie vermutlich in Werken der formalen Semantik eher finden. – Die Übersetzung ist an manchen Stellen ungenau und sprachlich unkorrekt. So heißt es z. B. im Untertitel des I. Bandes „Allgemeine Semantik", im Untertitel des II. Bandes „Allgemeinsemantik".

Graz Anton Grabner-Haider

Seller, Hermann Josef OESA: **Im Banne des Kreuzes** – Lebensbild der stigmatisierten Augustinerin A. K. Emmerick. Neu hrsg. von P. Ildefons Dietz OESA. – Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag ^{3}(1974). VII, 524 S. Ln DM 36.–

Mit den Feiern aus Anlaß des 200. Geburtstages und 150. Todestages der stigmatisierten Augustinerin Anna Katharina Emmerick (1774–1824) sind ihr Leben und ihre geistlichen Erfahrungen neu in unser Bewußtsein gerückt. Dazu ist der seit 1928 ins Stocken geratene Seligsprechungsprozeß wieder neu aufgenommen worden. Dem damit gesteigerten Interesse an einer zuverlässigen Biographie kommt der Verlag mit dem Neudruck dieses Buches von 1940 nach, das eine gewissenhafte Auswertung der zuverlässigen Quellen bei vorsichtiger Benutzung der biographischen Notizen bietet (vgl. C. Richstaetter: ThRv 40, 1941, 174–178). Wenn wir uns auch eine straffere Darstellung und eine nüchternere Sprache gewünscht hätten, so sind wir doch für die hier gegebene zuverlässige und kritische Information dankbar.

Münster Erwin Iserloh

Tilmann, Klemens: **Übungsbuch zur Meditation.** Stoffe, Anleitungen, Weiterführungen. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger 1973. 144 S. u. 1 Schallplatte. Ppb. sfr/DM 18.80

Dieses neue Buch von Klemens Tilmann bietet konkrete Muster und Modelle des Meditierens. Sie sollen als Vorlagen für die gemeinsame und die private Meditation dienen. Im Hinblick auf die Vielzahl der Interessenten sind die gebotenen Vorlagen möglichst breit gefächert, vom Grundlegenden und Einfachen bis hin zu Hilfen für ein gereifteres inneres Leben. Einführungen in die allgemeinen Grundübungen gehen voraus. Der Intention des Verfassers gemäß kann das Buch auch als gute Hilfe bei der Anleitung und Unterweisung in der Meditation dienen. Vf. will damit helfen, „daß die Bezirke menschlichen Lebens, die alltäglichen wie die tiefsten, die des einzelnen wie der gläubigen Gemeinschaften, mehr und mehr vom Lebenshauch der Meditation berührt, erlöst, durchdrungen und erfüllt werden" (11).

Beispiele naturaler Meditation befassen sich mit dem „einfachen Tun" (sehen, hören, atmen, gehen, schlafen), mit „einfachen Dingen" (Bach, Wasser, Erdboden, Brot usw.), mit Kunstwerken, mit den Mitmenschen, mit der eigenen Existenz und unserem Dasein für Gott.

Ein weiterer Hauptteil bringt Beispiele von Meditationen des glaubenden Christen (Meditation des Geschaffenseins, der Führung Gottes, seiner Barmherzigkeit, der Christuswirklichkeit in uns, der großen Heilsereignisse des Kirchenjahrs, des „Wir" in der Liturgie, der Nächstenliebe, des Alltags, der inneren Bilder und Vorgänge, des Altwerdens in Hoffnung usw.). Eine beigefügte Schallplatte bietet eine Hinführung in die seelische Grundverfassung während der Meditation und eine Meditation über die Wirklichkeit des eigenen Daseins, gesprochen vom Verfasser. Ein Buch, für das viele dankbar sein werden.

Herstelle Oda Hagemeyer

Oraison, Marc: **Meditationen über den Sinn des Lebens.** – (Mainz): (Patmos/Grünewald) (1972). 125 S. (Topos-Taschenbücher, Bd 3) kart. DM 5.80

„Ich kann mich mit dem Sterben nicht abfinden, wenn das, was ich leiden muß, wenn das, was die anderen leiden müssen, nicht wie die Entbindung, die ‚losreißt', zu ‚neuem' Leben führt." Von dieser Ausgangsposition aus sucht Vf. Auswege aus dem Dilemma des Fortschritts, des Risikos allgemeiner Auslöschung und der fundamentalen Unsicherheit über den Sinn der menschlichen Wanderschaft trotz aller gewonnenen „Gewißheiten". Er findet die einzige Lösung in „einem gewissen Jesus", der allein dem Leben Sinn zu geben vermag und der die auf ihn Vertrauenden diesen Sinn gegenwärtig erfahren läßt in der Selbstoffenbarung der Liebe als Quelle allen wirklichen Lebens. „In und mit diesem Jesus ist der Menschheit aufgegeben, die Zeit zu durchbrechen und über den Tod hinaus ihrer Erfüllung entgegenzusehen." Ein hilfreiches Büchlein für viele.

Herstelle Oda Hagemeyer

Personennachrichten

Es starben:

Am 16. 1. 1975 im Alter von 86 Jahren Dr. Josef Andreas Jungmann SJ, em. o. Prof. für Pastoraltheologie und Liturgiewissenschaften in Innsbruck.

Am 12. 2. 1975 Dr. Suso Brechter OSB, o. Prof. für Missionswissenschaften in München.

Am 21. 2. 1975 im Alter von 88 Jahren Dr. Joseph Lortz, Direktor des Instituts für Europäische Geschichte, Abt. Religionsgeschichte in Mainz.

Am 3. 3. 1975 Dr. Johannes Vincke, em. o. Prof. für Kirchenrecht und Religiöse Volkskunde in Freiburg i. Br.

Am 6. 4. 1975 im Alter von 77 Jahren Dr. Klaudius Jüssen, em. o. Prof. für Dogmatik und Theol. Propädeutik in Freiburg i. Br.

Am 30. 4. 1975 im Alter von 81 Jahren D. Ernst Haenchen, em. o. Prof. für Neues Testament in Münster.

Am 5. 6. 1975 im Alter von 54 Jahren Dr. Wilhelm Ülhof, o. Prof. für Kirchenrecht in Paderborn.

Am 30. 6. 1975 im Alter von 71 Jahren Dr. Paul Krüger, Amelsbüren.

Am 31. 7. 1975 im Alter von 61 Jahren Dr. Matthäus Bernards, apl. Prof. der Universität Bonn, Prof. am Erzbischöflichen Priesterseminar in Köln.

Am 6. 8. 1975 im Alter von 93 Jahren Dr. Heinrich Schauerte, em. a. o. Prof. für Religiöse Volkskunde in Paderborn.

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

Becker, Peter Jörg: Die theologischen Handschriften der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg. I: Die Foliohandschriften. – Hbg: Hauswedell 1975. XIV, 244 S. = Katalog der Handschriften der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg II; Lw. DM 180,–.

Tradition und Gegenwart. Ernst **Schering** zum 60. Geburtstag gewidmet. ‹Hrsg.›: Bernhard Jendorff und Gerhard Schmalenberg. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1974. 253 S. = Theologie und Wirklichkeit V; sfr 43,20; S. 247–252: Bibliographie von Ernst Schering ‹1951–1974› zusammengestellt von Bernhard Jendorff und Gerhard Schmalenberg.

Bibliographie Anselme **Didier** 1898–1975. – Cît XXVI, 1975, 82–98.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Les sciences bibliques en **Pologne** après la guerre **‹1954–1970›**. Travail collectif sous la rédaction de Marian Wolniewicz. – Varsovie: Académie de Théologie Catholique 1974. 300 p.

Riesenfeld, Harald: Criteria and valuations in biblical studies. – SvExÄrsb XXXIX, 1974, 74–89.

Seebaß, Horst: Biblische Hermeneutik. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1974). 140 S. = Urban Taschenbuch CXCIX; kart. DM 8,–.

2. Altes Testament

Emerton, J. A.: Some problems in **Genesis XXXVIII**. – VT XXV, 1975, 338–361.

Ibañez Arana, Andrés: El **Levítico**. Introducción y comentario. – Vitoria: Ed. ESET 1974. VIII, 243 p. = Biblica Victoriensia. Monografías bíblicas de la Facultad Teológica del Norte de España II.

Halbe, Jörn: Gibeon und Israel. Art, Veranlassung und Ort der Deutung ihres Verhältnisses in **Jos. IX**. – VT XXV, 1975, 613–641.

Globe, Alexander: The text and literary structure of **Judges 5,4–5**. – Bibl LV, 1974, 168–178.

Leene, H.: Universalism or nationalism? **Isaiah XLV 9–13** and its context. – Bijdr XXXV, 1974, 309–334.

Cazelles, Henri: Jesajas kallelse och kungaritualet. – SvExÄrsb XXXIX, 1974, 38–58; p. 59–73: Wiklander, Bertil: Begreppet Rabbim i **Daniel 8–12**.

Carley, Keith W.: The book of the Prophet **Ezekiel**. Commentary. – (Lo:) Cambridge University Pr. (1974). X, 331 p. = The Cambridge Bible Commentary; paper £ 2,20.

Beentjes, P. C.: Ezechiël **19**: onderzoek naar motieven en structuur. – Bijdr XXXV, 1974, 357–370; p. 371: Zusammenfassung: Hesekiel 19: Motive und Struktur.

Fritz, Volkmar: Das Wort gegen Samaria **Mi 1, 2–7**. – ZAW LXXXVI, 1974, 316–331.

Willi-Plein, Ina: Prophetie am Ende. Untersuchungen zu **Sacharja 9–14**. – Köln: Hanstein 1974. X, 128 S. = Bonner biblische Beiträge XLII; Lw. DM 45,–.

Ploeg, J. P. M. van der: **Psalmen**. Uit de grondtekst vertaald en uitgelegd. Deel II. – Bussum: Romen en Zonen 1975; p. 177–352 = De boeken van het Oude Testament VIIb; hfl 34,50.

Witzenrath, Hagia Hildegard: Das Buch **Rut**. Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung. – Mchn: Kösel-Verlag (1975). 419 S., 1 Tab. = Studien zum Alten und Neuen Testament XL; kart. DM 56,– [Diss., München]

Bergren, Richard Victor: The prophets and the law. – NY: Hebrew Union College 1974. 231 p.; $ 12,50.

Dion, Paul-E., OP: Le message moral du prophète **Amos** s'inspirait-il du ‹droit de l'Alliance›? – Science et esprit XXVII, 1975, 5–34.

Berg, Werner: Die sogenannten Hymnenfragmente im Amosbuch. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1974. VII, 356 S. = Europäische Hochschulschriften III, 45; sfr 43,70 [Diss., München. Überarb.]

Conti, Martino, OFM: L'umanesimo ateo nel libro della **Sapienza**. – Antonianum XLIX, 1974, 423–447.

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

Culley, Robert C.: Themes and variations in three groups of OT narratives. – Semeia III, 1975, 3–13; p. 14–45: Gunn, David M.: David and the gift of the Kingdom ‹2 Sam 2–4, 9–20, 1 Kgs 1–2›; p. 46–63: Long, Burke O.: The social setting for prophetic miracle stories; p. 64–80: McEvenue, Sean E.: A comparison of narrative styles in the Hagar stories; p. 81–98: Polzin, Robert: "The ancestress of Israel in danger" in danger; p. 99–127: White, Hugh C.: French structuralism and OT narrative analysis: Roland Barthes.

O'Callaghan, José, SJ: Los papiros griegos de la cueva 7 de Qumrân. – Madr: Ed. Católica 1974. 99 p., 6 tab. = Biblioteca de autores cristianos CCCLIII; pes 190.

Muraoka, Takamitsu: The Aramaic of the Old Targum of Job from Qumran cave XI. – JJSt XXV, 1974, 425–443.

Floss, Johannes Peter: Jahwe dienen – Göttern dienen. Terminologische, literarische und semantische Untersuchung einer theologischen Aussage zum Gottesverhältnis im Alten Testament. – Köln, Bonn: Hanstein (1975). XXIV, 589 S. = Bonner biblische Beiträge XLV; Lw. DM 132,– [Diss., Bonn]

Rogerson, John W.: **Myth** in Old Testament interpretation. – B, NY: de Gruyter 1974 VI, 206 p. = ZAW, Beih. CXXXIV; Lw. DM 76,–.

Thompson, John Mark: The form and function of **proverbs** in ancient Israel. – The Hague, P: Mouton 1974. 156 p. = Studia Judaica 1; hfl 20,20.

Smitten, Wilhelm Th. in der: Gottesherrschaft und Gemeinde. Beobachtungen an Frühformen eines jüdischen Nationalismus in der Spätzeit des Alten Testaments. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1974. 117 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 42; sfr 28,–.

The Jewish people in the First Century. Historical geography, political history, social, cultural and religious life and institutions. Vol. I. Ed. by S. Safrai and M. Stern in co-operation with D. Flusser and W. C. van Unnik. – Assen: Van Gorcum 1974. XXI, 560 p. = Compendia rerum Judaicarum ad Novum Testamentum I, 1; hfl 70; [cont.:] p. 1–18: Safrai, S.: Hebrew and Aramaic sources; p. 18–37: Stern, M.: The Greek and Latin literary sources; p. 37–43: De Jonge, M.: The New Testament; p. 43–46: Stern, M.: Papyri; p. 46–61: Avi-Yonah, M.: Archaeological sources; p. 62–77: Stern, M.: Appendix: Chronology; p. 78–116: Avi-Yonah, M.: Historical geography of Palestine; p. 117–183: Stern, M.: The Jewish diaspora; p. 184–215: Safrai, S.: Relations between the diaspora and the land of Israel; p. 216–307: Stern, M.: The reign of Herod and the Herodian dynasty; p. 308–376: Stern, M.: The province of Judaea; p. 377–419: Safrai, S.: Jewish self-government; p. 420–463: Applebaum, S.: The legal status of the Jewish communities in the diaspora; p. 464–503: Applebaum, S.: The organization of the Jewish communities in the diaspora; p. 504–533: Falk, Z. W.: Jewish private law; p. 534–560: Wolff, H. J.: Hellenistic private law.

3. Neues Testament

Lambrecht, Jan, SJ: Parabels in **Mc. 4**. – TTh XV, 1975, 26–42; p. 42–43: Summary: Parables in Mk. 4.

Du Plessis, J. J.: Once more: The purpose of Luke's prologue. **‹Lk I 1–4›**. – NovT XVI, 1974, 259–271.

Topel, L. John: On the injustice of the unjust steward: **Lk 16: 1–13**. – CBQ XXXVII, 1975, 216–227; p. 228–236: Lienhard, Joseph T.: **Acts 6: 1–6**: A redactional view.

Richter, Georg: Zum sogenannten Tauftext **Joh. 3,5**. – MThZ XXVI, 1975, 101–125.

Fischer, Günter: Die himmlischen Wohnungen. Untersuchungen zu **Joh 14,2f**. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1975. V, 366 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 38; sfr 55,20. [Diss., Würzburg]

Neirynck, F.: The 'other disciple' in Jn **18, 15–16**. – ETL LI, 1975, 113–141.

Mahoney, Robert: Two disciples at the tomb. The background and message of **John 20, 1–10**. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1974. 344 p. = Theologie und Wirklichkeit VI; sfr 45,60. [Diss., Würzburg]

Hartman, Lars: Some remarks on **1 Cor. 2:1–5**. – SvExÄrsb XXXIX, 1974, 109–120; p. 121–144: Gerhardsson, Birger: **1 Kor. 13**: Om Paulus och hans rubbinska bakgrund.

Brooks, Oscar S.: **I Peter 3:21**. The clue to the literary structure of the Epistle. – NovT XVI, 1974, 290–305.

Lockerbie, D. Bruce: The liberating word: Art and the mystery of the Gospel. – GrR: Eerdmans (1974). 125 p.; $ 2,95.

Goulder, M. D.: Midrash and lection in Matthew. The Speaker's Lectures in biblical studies 1969–71. – Lo: SPCK 1974. XV, 528 p.

Senior, Donald P.: The passion narrative according to Matthew. A redactional study. – Lv: University Press (1975). 433 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XXXIX; FB 500 [Diss., Louvain]

Kliesch, Klaus: Das heilsgeschichtliche Credo in den Reden der Apostelgeschichte. – Köln, Bonn: Hanstein (1975). XXIX, 266 S. = Bonner biblische Beiträge XLIX; Lw. DM 68,– [Diss., Bonn]

Schmithals, Walter: Der **Römerbrief** als historisches Problem. – Gü: Gütersloher Verl.Haus G. Mohn 1975. 228 S. = Studien zum Neuen Testament IX; kart. DM 48,–.

Van Roon, A.: Is **Ephesians** authentic? An investigation into the authenticity of the Epistle to the Ephesians. Translated from the Dutch by S. Prescod-Jokel. – Lei: Brill 1974. X, 447 p. = Novum Testamentum. Suppl. XXXIX; hfl 130,–.

Betz, Hans Dieter: The literary composition and function of Paul's letter to the Galatians. – NTSt XXI, 3, 1975, 353–379.

Enslin, Morton S.: John and Jesus. – ZNW LXVI, 1975, 1–18.

Sabourin, Leopold, SJ: The miracles of Jesus. – Biblical theology bulletin IV, 1974, 115–175; V, 1975, 146–200.

Huarte, Juan, OP: El «Jesús histórico» en la exégesis protestante alemana de San Pablo. – CTom, A. LXV = T. CI, 1974, 525–564.

Beilner, Wolfgang: Jesus ohne Retuschen. – Graz, Wien, Köln: Styria (1974). 332 S.; Pp. DM 34,–.

Schubert, Kurt: Jesus im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums. – Wien, Mchn: Herold (1973). 200 S.; kart. DM 26,–.

Feuillet, André: Jésus et sa Mère d'après les écrits lucaniens de l'enfance et d'après saint Jean. Le rôle de la Vierge Marie dans l'histoire du salut et la place de la femme dans l'Eglise. – P: Gabalda 1974. 307 p.

Crossan, John Dominic: The Servant **parables** of Jesus. – Semeia I, 1974, 17–62; p. 63–104· Crossan, John Dominic: Parable and example in the teaching of Jesus; p. 105–133: Via, Dan O., Jr.: Parable and example story: A literary-structuralist approach; p. 134–181: Petersen, Norman R.: On the notion of genre in Via's "Parable and example story: A literary-structuralist approach"; p. 182–191: Funk, Robert W.: Critical note; p. 192–221: Crossan, John

Dominic: Structuralist analysis and the parables of Jesus. A reply to D. O. Via, Jr. "Parable and example story: A literary-structuralist approach"; p. 222–235: Via, Dan O., Jr.: A response to Crossan, Funk, and Petersen; p. 236–274: Crossan, John Dominic: A basic bibliography for parables research.

Bartsch, Hans-Werner: Die konkrete Wahrheit und die Lüge der Spekulation. Untersuchung über den vorpaulinischen Christushymnus und seine gnostische Mythisierung. – Ffm, Bern: Lang (1974). 133 S. = Theologie und Wirklichkeit I; sfr 38,–.

Schütz, John Howard: Paul and the anatomy of apostolic authority. – (Lo:) Cambridge University Pr. (1975). XII, 307 p. = Society for New Testament studies. Monograph series XXVI; £ 8,25.

Wiles, Gordon P.: Paul's intercessory prayers. The significance of the intercessory prayer passages in the letters of St. Paul. – (Lo:) Cambridge University Pr. (1974). XXII, 351 p. = Society for New Testament studies. Monograph series XXIV; £ 7,20.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Gielen, H. – Fr. Nackaerts: Bibliographie Stauros. Bibliography 1972–1973: Human suffering and Christ's passion-Suffrance humaine et passion du Christ. – Lv: Stauros-Intern. Association 1975. 80 p.

Meijer, A. de – M. Schrama: Bibliographie historique de l'**Ordre** de S. **Augustin, 1965–1969**. – Augustiniana XXIV, 1974, 415–465.

Morvay, Karin – Dagmar Grube: Bibliographie der deutschen Predigt des Mittelalters. Veröffentlichte Predigten. – Mchn: Beck 1974. XXVIII, 363 S. = Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters XLVII; brosch. DM 95,–.

Fleischer, Manfred P.: Die Religionsphänomenologie als Hilfswissenschaft der Zeitgeschichte. Ein Literaturüberblick. – ZRGG XXVII, 1975, 97–121.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Scientia Augustiniana. Studien über Augustinus, den Augustinismus und den Augustinerorden. Festschrift Adolar **Zumkeller** OSA zum 60. Geburtstag. Hrsg. v. Cornelius Petrus Mayer, Willigis Eckermann. – Wü: Augustinus-Verlag 1975. LIII, 750 S., 1 Taf. = Cassiciacum XXX; kart. DM 120,–; [enth.:] S. XXVII–XXXVI: Verzeichnis der Werke; S. 3–11: Arbesmann, Rudolph: Drei Augustinfragmente aus einem Homiliar des elften Jahrhunderts; S. 12–21: Russell, Robert P.: Cicero's Hortensius and the problem of riches in Saint Augustine; S. 22–42: Mayer, Cornelius Peter: Taufe und Erwählung. Zur Dialektik des sacramentum-Begriffes in der antidonatistischen Schrift Augustins: De baptismo; S. 43–75: Bavel, Tarsicius Jan van – Brunig, Bernard: Die Einheit des „Totus Christus" bei Augustinus; S. 76–91: Verheijen, Luc: Non sicut servi sub lege, sed sicut liberi sub gratia constituti. La «date ancienne» et la «date récente» du *Praeceptum*; S. 92–106: Manrique, A.: Espiritu de pobreza y humildad en la regla de S. Agustín; S. 107–111: Hendrikx, Ephraem: Augustins Verhältnis zur Mystik. Ein Rückblick; S. 112–136: Madec, Goulven: «Tempora christiana». Expression du triomphalisme chrétien ou récrimination païenne?; S. 137–154: Speigl, Jakob: Das Hauptgebot der Liebe in den pelagianischen Schriften; S. 157–169: Lohr, Charles H.: Mittelalterlicher Augustinismus und neuzeitliche Wissenschaftslehre; S. 170–183: Leclercq, Jean: «Idipsum». Les harmoniques d'un mot biblique dans S. Bernard; S. 184–199: Riedlinger, Helmut: Ramon Lull und Averroes nach dem *Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois*; S. 200–213: Schmaus, Michael: Zur Geistlehre des Aegidius Romanus; S. 214–233: Schmidt, Margot: Die Suche bei Augustinus im Spiegelbild der deutschen Literatur des Mittelalters; S. 234–256: Hödl, Ludwig: Studien zum nominalistischen Schöpfungsbegriff in der spätscholastischen Theologie des Michael de Massa O.E.S.A. ‹† 1337›; S. 257–266: Ypma, Eelcko: La résompte incomplète de «Quaestiones Vesperiae» d'Alphonso Vargas O.E.S.A. est-elle retrouvée?; S. 267–275: Courtenay, William J.: Ockhamism among the Augustinians: the case of Adam Wodeham; S. 276–288: Kadlec, Jaroslav: Hermann Schwab von Mindelheim und sein Apokalypsekommentar; S. 289–322: Martin, Francis Xavier: An Irish Augustinian disputes at Oxford: Adam Payn, 1402; S. 323–348: Eckermann, Willigis: Augustinus Favaroni von Rom und Johannes Wyclif. Der Ansatz ihrer Lehre über die Kirche; S. 349–394: Oberman, Heiko A.: „Tuus sum, salvum me fac". Augustinréveil zwischen Renaissance und Reformation; S. 395–423: Kleineidam, Erich: Die Bedeutung der Augustinereremiten für die Universität Erfurt im Mittelalter und in der Reformationszeit; S. 424–468: Weijenborg, Reinhold: Die Wittenberger Titusbriefvorlesung des Erfurter Augustiners Johannes Lang. Erstausgabe nach dem Vat. Pal. Lat. 132 mit Einleitung und Kommentar; S. 469–511: Sladek, Paulus: Kosmas Schmalfus, ‹1730–1811›, Professor für augustinische Theologie; S. 515–543: Elm, Kaspar: Papsturkunden aus dem Kölner Augustiner-Eremitenkloster in der Pariser Nationalbibliothek ‹Fonds latin 9286›; S. 544–552: Hoffmann, Hermann: Drei Ablaßverleihungen für den Augustiner-Eremitenorden; S. 553–564: Meijer, Albericus de: Eine Adfiliierungsurkunde vom Jahre 1370. Beitrag zur Geschichte der kölnischen Augustinerprovinz; S. 565–598: Beckmann, Thomas: Ein verschollenes und wiedergefundenes Archivale des Münnerstädter Augustinerklosters aus dem 14. Jahrhundert; S. 599–608: Schneyer, Johann Baptist: Das Quadragesimale des Stephanus Wirtenberger OESA; S. 609–629: Kunzelmann, Adalbero: Die Bedeutung des alten Erfurter Augustinerklosters; S. 630–640: Tüchle, Hermann: Zur Geschichte der bayerischen Provinz der Augustinereremiten im Jahrhundert vor der Reformation. Mitteilungen aus dem Kollektaneenbuch des P. Hieronymus Streitel; S. 641–685: Freudenberger, Theobald: Der Würzburger Domprediger P. Andreas Sigifridus OSA; S. 686–708: Gutiérrez, David: Andrea Securani, OSA, e la sua biblioteca nell'anno 1603; S. 709–718: Alonso, Carlos: La muerte de Juan Bautista d'Aste OSA, Sacrista Pontificio ‹† 1620›; S. 719–732: Adriányi, Gabriel: Die Augustinereremiten in Ungarn; S. 733–750: Gavigan, Johannes: Richard Tecker, OSA, Generalassistent 1777–1799.

Ottnad, Bernd: Die Archive der Bischöfe von **Konstanz**. – FreibDA XCIV, 1974, 270–516.

3. Alte Kirchengeschichte

Levine, Lee I.: **Caesarea** under Roman rule. – Lei: Brill 1975. XVI, 297 p., 2 maps = Studies in Judaism in Late Antiquity VII; hfl 80.

Levine, Lee I.: The Jewish-Greek conflict in first century Caesarea. – JJS XXV, 1974, 381–397.

Christianity, Judaism and other Greco-Roman cults. Studies for Morton **Smith** at sixty. Part II: Early Christianity. Edited by Jacob Neusner. – Lei: Brill 1975. VII, 227 p.; hfl 72,–; [cont.:] p. 1–23: Scroggs, Robin: The earliest Christian communities as sectarian movement; p. 24–52: Isenberg, Sheldon R.: Power through Temple and Torah in Greco-Roman Palestine; p. 53–76: Simon, Marcel: Réflexions sur le Judéo-Christianisme; p. 77–145: Johnson, Sherman E.: Asia Minor and Early Christianity; p. 146–160: O'Connor, D. W.: Peter in Rome. A review and position; p. 161–163: Philonenko, Marc: Une allusion de l'Asclepius au livre d'Hénoch; p. 164–172: Brandon, S. G. F.: Christ in verbal and depicted imagery: A problem of Early Christian iconography; p. 173–180: Schubert, Kurt und Ursula: Das Thema „Vertreibung aus dem Paradies" in der Katakombe der Via Latina und sein jüdischer Hintergrund; p. 181–207: Gero, Stephen: Hypatius of Ephesus on the cult of images; p. 217–227: Frerichs, Ernest S.: Contemporary ecclesiastical approaches to biblical interpretation: Orthodoxy and Pseudorthodoxy.

Apollonj Ghetti, Bruno M.: Nuove considerazioni sulla basilica romana dei SS. Cosma e Damiano. – RivAC L, 1974, 7–53; p. 55–85: Bonfioli, Mara: La diaconia dei SS. Sergio e Bacco nel Foro Romano. Fonti e problemi (12 fig.); p. 87–91: Cagiano de Azevedo, Michelangelo: Interpretazione di un graffito di Nazareth; p. 93–120: Cecchelli Trinici, M.: Osservazioni sulla basilica inferiore di S. Clemente in Roma (22 fig.); p. 121–144: Dinkler, Erich: Schalom – Eirene – Pax. Jüdische Sepulkralinschriften und ihr Verhältnis zum frühen Christentum (4 fig.); p. 145–174: Duval, Noël: Les mosaïques funéraires de l'Enfida et la chronologie des mosaïques funéraires de Tunisie (14 fig.); p. 175–205: Fasola, Umberto M.: La «regio IV» del cimitero di S. Agnese sotto l'atrio della basilica costantiniana (11 fig., 1 tav.); p. 207–211: Ghilarducci, Giuseppe: Un'epigrafe metrica lucchese del sec. XI (2 fig.); p. 213–219: Moretti, Luigi: Iscrizioni greco-giudaiche di Roma (2 fig.); p. 221–247: Panciera, Silvio: Equites singulares – Nuove testimonianze epigrafiche; p. 275–293: Perler, Othmar: Les théophanies dans les mosaïques de Sainte-Marie-Majeure à Rome (7 fig.); p. 295–329: Recio Veganzones, Alejandro, OFM: Alfonso Chacón, primer estudioso del mosaico cristiano de Roma y algunos diseños chaconianos poco conocidos; p. 331–372: Schuhmacher, Walter Nikolaus: Die Katakombe an der Via Dino Compagni und römische Grabkammern (24 fig.); p. 379–414: Smith, Molly Teasdale: The development of the altar canopy in Rome (16 fig.).

Quacquarelli, Antonio: I riflessi di Ps 90 ‹91›, 13 nell'età patristica. – Vetera christianorum XI, 1974, p. 5–30; p. 65–92: Otranto, Giorgio: Lo sviluppo della similitudine nella struttura del «Dialogo con Trifone» di Giustino; p. 93–96: Crimi, Carmelo Ugo: Ciro, Cirno e Teognide; p. 97–109: Ferrua, Antonio, SI: Leo e Lupinus vescovi di Nola; p. 111–120: Luiselli, Bruno: Le «Enarrationes» agostiniane sui salmi 145 e 146 in un codice di Engelberg; p. 121–123: Remly, Lyn L.: Salome in England: A note on «Vercelli Homily X» 165–74 ‹Pseudo-Wulfstan XLIX, 257; 9–18›; p. 125–140: Terzoli, Riccardo: Repertorio dei nomi divini nelle Odi di Salomone; p. 141–151: Cagiano de Azevedo, Michelangelo: Le due 'vite' del Vescovo Lorenzo e il mosaico 'delle città' a Siponto; p. 153–165: Panciera, Silvio: Note in margine alle iscrizioni paleocristiane di Canosa; p. 167–186: Trinci Cecchelli, Margharita Maria: I mosaici di Santa Maria della Croce a Casaranello (16 fig.).

Wilhelm-Hooijbergh, A. E.: A different view of **Clemens Romanus**. – HeythrJ XVI, 1975, 266–288.

Gessel, Wilhelm: Die Theologie des Gebetes nach „De Oratione" von **Origenes**. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1975. 276 S.; kart. DM 48,– [Habil.-Schrift, München]

Gülzow, Henneke: **Cyprian** und **Novatian**. Der Briefwechsel zwischen den Gemeinden in Rom und Karthago zur Zeit der Verfolgung des Kaisers Decius. – Tü: Mohr 1975. 167 S. = Beiträge zur historischen Theologie XLVIII; DM 42,–.

Barnes, T. D.: The beginnings of **Donatism**. – JThSt XXVI, 1975, 13–22.

Ménard, Jacques-E.: Symboles et Gnose. – RevSR XLIX, 1975, 33–48.

Steel, C.: **Porphyrius'** reactie tegen het amoralisme van de Gnostici. – TPh XXXVII, 1975, 211–225.

Orphanos, M[arkos] A.: Creation and salvation according to St. **Basil** of **Caesarea**. – Athens: ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Κ. ΠΑΡΙΣΙΑΝΟΣ 1975. 182 p. [Diss., Oxford. Teilausg.]

Jansma, T.: **Aphraates'** demonstration VII §§ 18 and 20. Some observations on the discourse on penance. – ParOr V, 1974, 21–48.

Pincherle, A.: **Ambrogio** ed Agostino. – Augustinianum XIV, 1974, 385–407; p. 409–449: Cracco Ruggini, Lellia: Ambrogio e le opposizioni anticattoliche fra il 383 e il 390; p. 451–458: Alfonsi, L.: I generi letterari. Dall'antichità classica alla letteratura cristiana. Discorso introduttivo; p. 459–488: Mees, Michael: Formen, Strukturen und Gattungen außerkanonischer Herrenworte; p. 489–495:

Messana, V.: Il topos dell'ironia platonica in «ad Diognetum», 1–4; p. 497–511: Naldini, Mario: Generi letterari e componente biblica nei frammenti patristici adespoti; p. 513–526: Gribomont, J.: Les lemmes de citation de s. **Basile** indice de niveau littéraire; p. 527–539: Cavalcanti, E.: Il problema del linguaggio teologico nell'*Adv. Eunomium* di Basilio Magno; p. 541–548: Spídlik, T.: La parola della lingua nativa nel servizio del mistero inesprimibile: problema di **Gregorio Nazianzeno**; p. 549–558: Riggi, C.: «Dialogé» come «figura sententiae» nel Panarion ‹Haer. 20, 3; 48, 3; 76, 9; 77, 18›; p. 559–590: Nazzaro, Antonio V.: Esordio e chiusa delle omelie esameronali di **Ambrogio**; p. 591–604: Loi, V.: Struttura e «topoi» del panegirico classico nei «sermones de sanctis» di s. **Agostino**; p. 605–623: Siniscalco, P.: Christum narrare et dilectionem monere. Osservazioni sulla narratio del «De catechizandis rudibus» di s. **Agostino**; p. 625–635: Prete, S.: Paolino di Nola: la parafrasi biblica della laus Iohannis ‹carm. 6›; p. 637–650: Costanza, C.: I generi letterari nell'opera poetica di **Paolino** di **Nola**; p. 651–666: Leanza, Sandro: La classificazione dei libri Salomonici e i suoi riflessi sulla questione dei rapporti tra Bibbia e scienze profane, da Origene agli scrittori medioevali.

Heron, Alasdair: Zur Theologie der „Tropici" in den Serapionbriefen des **Athanasius**. – Kyrios, N.F. XIV, 1974, 3–24; S. 25–41: Staniloae, Dimitru: Die Erlösungslehre des hl. Athanasius des Großen; S. 43–59: Strohm, Martin: Die Trinitätslehre des Heiligen Athanasius und ihr Mißverstehen im Abendland; S. 61–84: Dimitrijević, Dimitri: Die Christologie des Heiligen Athanasius und ihre Bedeutung für die Auffassung der Eucharistie; S. 85–96: Theodorou, Evangelos: Die Diakonie der Kirche nach dem hl. Athanasius; S. 97–114: Meinhold, Peter: Die gesamtchristliche Bedeutung des hl. Athanasius.

Riggi, Calogero: Lineamenti della personalità di S. **Ambrogio** nel recordo Augustiniano. – Sales XXXVII, 1975, 3–37.

Crouzel, Henri, SJ: Fonti prenicene della dottrina di Ambrogio sulla risurrezione dei morti. – SC CII, 1974, 371–388; p. 389–401: Bellini, Enzo: Per una lettura globale del «De incarnationis dominicae sacramento»; p. 403–428: Caprioli, Adriano: Battesimo e confermazione in S. Ambrogio; p. 429–450: Peroni, Carmen: Amicizia e mistero cristiano in S. Ambrogio; p. 451–474: Tettamanzi, Dionigi: Valori cristiani del matrimonio nel pensiero di S. Ambrogio; p. 475–514: Hanssens, Jean Michel, SJ: Massimino il Visigoto; p. 515–532: Rimoldi, Antonio: Pubblicazioni recenti su S. Ambrogio.

Didymus ‹Caecus›: De trinitate. Buch I. Hrsg. u. übers. von Jürgen Hönscheid. – Meisenheim ‹Glan›: Hain 1975. 239 S. = Beiträge zur klassischen Philologie XLIV; kart. DM 70,– [Diss., Köln]

Mayer, Cornelius Petrus, OSA: Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie **Augustins**. Teil II: Die antimanichäische Epoche. – Wü: Augustinus-Verlag. 1974. 544 S. = Cassiciacum XXIV.

Pegueroles, Juan: Naturaleza y persona, en san Agustín. – Augustinus XX, 1975, 17–28; p. 29–81: Lejard, Françoise: El tema de la felicidad en los diálogos de san Agustín; p. 83–105: Avilés Bartina, Montserrat: Algunos problemas fundamentales del "De doctrina christiana"; p. 107–118: Alonso del Campo, Urbano: Algunas implicaciones psicológicas de la actitud religiosa de san Agustín.

Lamirande, Émilien: L'actualité des "Tractatus in Johannem" de saint Augustin. – EglTh VI, 1975, 175–193.

Gribomont, Jean: Documents sur les origines de l'**Église maronite**. – ParOr V, 1974, 95–132.

Serenthà, Luigi: Introduzione bibliographica allo studio di S. **Gregorio Magno**. – SC CII, 1974, 283–301.

4. Mittelalter und Neuzeit

Umstrittenes **Täufertum 1525–1975**. Neue Forschungen. Hrsg. v. Hans-Jürgen Goertz. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht (1975). 314 S.; kart. DM 50,–; [enth.:] S. 19–49: Stayer, James M.: Die Anfänge des schweizerischen Täufertums im reformierten Kongregationalismus; S. 50–78: Haas, Martin: Der Weg der Täufer in die Absonderung; S. 79–110: Fast, Heinold: Reformation durch Provokation. Predigtstörungen in den ersten Jahren der Reformation in der Schweiz; S. 111–137: Windhorst, Christof: Das Gedächtnis des Leidens Christi und Pflichtzeichen brüderlicher Liebe. Zum Verständnis des Abendmahls bei Balthasar **Hubmaier**; S. 138–164: Seebaß, Gottfried: Das Zeichen der Erwählten. Zum Verständnis der Taufe bei Hans **Hut**; S. 165–172: Packull, Werner O.: Zur Entwicklung des süddeutschen Täufertums; S. 173–205: Deppermann, Klaus: Melchior **Hoffmans** Weg von Luther zu den Täufern; S. 206–222: Mellink, Albert F.: Das niederländisch-westfälische Täufertum im 16. Jahrhundert; S. 223–243: Friesen, Abraham: Social revolution or religious reform? Some salient aspects of Anabaptist history; S. 244–258: Yoder, John H.: Anabaptism and history. "Restitution" and the possibility of renewal; S. 259–289: Goertz, Hans-Jürgen: Nationale Erhebung und religiöser Niedergang. Mißglückte Aneignung des täuferischen Leitbildes im Dritten Reich; S. 290–304: Klaassen, Walter: The modern relevance of Anabaptism.

5. Mittelalter

Anton, Hans Hubert: Studien zu den **Klosterprivilegien** der Päpste im frühen Mittelalter. Unter bes. Berücks. der Privilegierung von St. **Maurice** d'**Agaune**. – B–NY: de Gruyter 1975. XII, 171 S. = Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters IV; Lw. DM 78,–.

Gewehr, Wolf: Zu den Begriffen anima and cor im frühmittelalterlichen Denken. – ZRGG XXVII, 1975, 40–55.

Bertolini, Ottorino: Le origini del potere temporale e del dominio temporale dei papi. – I problemi dell'Occidente nel secolo VIII, 6–12 aprile 1972, Spoleto 1973, 231–255; p. 257–292: Fuhrmann, Horst: Das frühmittelalterliche Papsttum und die konstantinische Schenkung. Meditationen über ein unausgeführtes Thema; p. 293–377: Kempf, Friedrich, SJ: Chiese territoriali e Chiesa romana nel secolo VIII; p. 383–411: Tellenbach, Gerd: L'Italia nell'Occidente cristiano nel fluire del secolo VIII; p. 451–481: Graus, František: Die Entwicklung Mitteleuropas im 8. Jahrhundert und die Vorbedingungen der Staatenentwicklung in diesem Gebiet; p. 571–600: Bullough, Donald: **Alcuino** e la tradizione culturale insulare; p. 603–658: Leonardi, Claudio: Il venerabile **Beda** e la cultura del secolo VIII; p. 659–682: Teilgaard Laugesen, Anker: La civilisation germanique au VIIIe siècle; p. 683–721: Mango, Cyril: La culture grecque et l'occident au VIIIe siècle; p. 723–781: Thiery, Antonio: La cultura e l'arte precarolingia e protomozarabica. Comunicazione e immagine nell' VIII secolo: nuovi problemi di metodo (12 tav.); p. 783–802: Fillitz, Hermann: Die italienische Kunst des 8. Jahrhunderts als Voraussetzung der Kunst am Hofe Karls des Großen.

Lozano Sebastián, Francisco Javier: La disciplina penitencial en tiempos de san **Isidoro** de **Sevilla**. – RET XXIV, 1974, 161–214.

Palazzini, Pietro: L'amministrazione del sacramento della riconciliazione nelle opere di S. **Pier Damiani** ‹1007c.–1072›. – Div XIX, 1975, 187–206.

Caprioli, Adriano: Alle origini della «definizione» di sacramento: da **Berengario** a Pier Lombardo. – SC CII, 1974, 718–743.

Musy, Jean: Mouvements populaires et hérésies au XIe siècle en France. – RH XCIX, 1975, 33–76.

Ladaria, Luis F.: Creación y salvación en la Cristologia de **Hugo** de **San Victor**. – MCom XXXI, 1973, 261–301; XXXII, 1974, 63–100.

Jenal, Georg: Erzbischof **Anno II.** von Köln **1056–75** und sein politisches Wirken. Ein Beitrag zur Geschichte der Reichs- und Territorialpolitik im 11. Jh. Teil I–II. – Stu: Hiersemann 1974–1975. XXVIII, 195 S.; VI, S. 197–427 = Monographien zur Geschichte des Mittelalters VIII; Lw. DM 90,–; DM 96,– [Diss., Saarbrücken, überarb.]

Jones, P.J.: The Malatesta of Rimini and the Papal State. – NY: Cambridge University Press 1974. XI, 372 p.; $ 23,50.

Wakefield, Walter L.: Heresy, crusade and inquisition in Southern France 1100–1250. – Lo: Allen & Unwin (1974). 288 p.; £ 5,25.

Leclercq, Jean: Der heilige **Bernhard** und das Weibliche. – ErbAuftr LI, 1975, 161–179.

Leclercq, Jean: Literature and psychology in Bernard of Clairvaux. – DR XCVII, 1975, 1–20.

Bredero, A.: La canonisation de saint Bernard et sa Vita sous un nouvel aspect. – Cît XXV, 1974, 185–198; p. 199–222: Häring, N.M.: Saint Bernard and the litterati of his day; p. 223–248: Dimier, A.: Sur les pas de saint Bernard; p. 249–256: Sommerfeldt, J,: The intellectual life according to Saint Bernard; p. 257–270: Leclercq, J.: Problèmes des indices de S. Bernard; p. 271–286: Van Damme, J. B.: Bernard de Clairvaux et Pons de Cluny; p. 287–298: Clair, R.: Saint Pierre II de Tarentaise et Saint Amédée de Lausanne; p. 299–308: Duparc, P.: Les arbitrages de Saint Pierre de Tarentaise.

Riguet, Henri: Saint Pierre de Tarentaise. Esquisses d'un portrait. – CCist XXXVI, 1974, 258–271; p. 272–284: Clair, Romain: Saint Pierre II de Tarentaise et Saint Amédée de Lausanne; p. 285–312: Lafont, Ghislain: Vie monastique et études théologiques; p. 313–322: Miquel, Pierre: De la stabilité; p. 323–326: Roumen, J.W.: La concordance des œuvres de S. Bernard.

Dyson, A.G.: The monastic patronage of bishop Alexander of Lincoln. – JEH XXVI, 1975, 1–24.

Teunis, H.B.: Crisis. Studie over een structuur- en normverandering in het Frankrijk van ± 1150 – ± 1250. – Groningen: Willing 1973. 204 blz. = Bijdragen van het Instituut voor Middeleeuwse Geschiedenis der Rijksuniversiteit te Utrecht XXXV; hfl 24,–.

Jacobus ‹de **Viterbio**›: Disputatio de quolibet. Quam ed. curavit Eelcko Ypma IV. – Wü: Augustinus-Verl. 1975. XII, 131 p. = Cassiciacum. Suppl.-Bd. V; kart. DM 81,50.

Ruello, Francis: Les fondements de la liberté humaine selon Jacques de Viterbe O.E.S.A. Disputatio prima de Quolibet, q. VII ‹1293›. – Augustiniana XXIV, 1974, 283–347; XXV, 1975, 114–142.

Burns, Robert Ignatius, SJ: Islam under the Crusaders: Colonial survival in the thirteenth-century Kingdom of **Valencia**. – Princ: University Press 1974. XXXII, 476 p.; $ 20,–.

Grandsen, Antonia: A democratic movement in the Abbey of Bury St. Edmunds in the late twelfth and early thirteenth centuries. – JEH XXVI, 1975, 25–39.

Oroz Reta, José: Pórtico: Presencia de san **Buenaventura**. – Augustinus XIX, n° 75/76, 1974, 3–6; p. 7–24: Alcorta Echeverría, José Ignacio: Sentido diagógico y dialógico del pensamiento de san Agustín y de san Buenaventura; p. 25–29: Artamendi, P.: El «liber creaturae» en san Agustín y san Buenaventura; p. 31–47: Benito y Durán, Angel: La ordenación del universo según san Buenaventura y san Agustín; p. 49–68: Bonafede, Giulio: Introducción al estudio de san Buenaventura; p. 69–108: Capanaga, Victorino: La mediación de Cristo en la filosofía de san Agustín y san Buenaventura; p. 109–134: Caturelli, Alberto: Raíz agustiniana de la doctrina pedagógica de san Buenaventura; p. 135–144: Masino, Victor: La cruz inteligible del mundo según san Agustín y san Buenaventura; p. 145–162: Moretti-Costanzi, Teodoro: El "intellectus fidelis" en el agustinismo de san Buenaventura; p. 163–170: Muñoz Alonso, Aldolfo: San Buenaventura y la filosofía; p. 171–188: Oroz Reta, José: San Buenaventura. Aristotelismo y Agustinismo; p. 189–196: Rintelen, Fritz-Joachim von: Comprensión del ser creatural en san Agustín y san Buenaventura; p. 197–220: Rivera de Ventosa, Enrique: San Agustín y san Buenaventura. Las pruebas de la existencia de Dios; p. 221–230: Rodríguez Neira, Teófilo: Los niveles de la memoria en san Agustín y san Buenaventura.

Teologia e filosofia nel pensiero di S. Bonaventura. Saggi di Vergilio

Gamboso [e. a.] – (Brescia:) Morcelliana (1974). 253 p.; Lire 4500; [cont.:] p. 9–54: Panteghini, Gabriele: Teologia del Verbo o teologia dell'Incarnazione? Fondamenti e limiti del cristocentrismo bonaventuriano; p. 55–65: Lorenzin, Tiziano: Storia della salvezza e sacramenti della fede in s. Bonaventura; p. 67–122: Poppi, Angelico: La passione di Gesù nelle opere di s. Bonaventura; p. 123–137: Squarise, Cristoforo: Attualità della dottrina bonaventuriana sulla coscienza; p. 139–173: Scapin, Pietro «Dio de Dio». Approccio bonaventuriano del problema di Dio; p. 175–198: Poppi, Antonino: Se e come e possibile la filosofia in s. Bonaventura; p. 199–212: Gamboso, Vergilio: L'epicedio «O lugubris Ecclesiae» in morte di san Bonaventura; p. 213–235: Gamboso, Vergilio: Un sermone in lode di san Bonaventura, di Bernardino Aquilano ‹c. 1484›; p. 237–249: Luisetto, Giovanni: Manoscritti e stampati bonaventuriani nella Biblioteca Antoniana.

Hussey, Edmund M.: The persons-energy structure in the theology of St. **Gregory Palamas**. – VlSQ XVIII, 1974, 22–43.

Borchert, Ernst: Die Trinitätslehre des **Johannes** de **Ripa**. Halbband I–II. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1974. XVII, 946 S. = Münchener Universitätsschriften. Kath.-Theol. Fakultät = Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie N. F. XXI; kart. DM 150,–.

Blásquez Hernández, Joaquín: Sermón anónimo pro judíos conversos ‹siglo XV›. – RET XXXIV, 1974, 257–274.

Farr, William: John **Wyclif** as legal reformer. – Lei: Brill 1974. 187 p. = Studies in the history of christian thought X; hfl 48,–.

Biechler, James E.: **Nicolas** of **Cusa** and the end of the conciliar movement. A humanist crisis of identity. – ChH XLIV, 1975, 5–21.

Lubac, Henri de: **Pic** de la **Mirandole**. Etudes et discussions. – P: Aubier Montaigne (1974). 430 p.; F 60,–.

Wilkie, William E.: The Cardinal Protectors of England – Rome and the Tudors before the reformation. – (Lo:) Cambridge University Press (1974). X, 262 p.; £ 4,50.

Mars, K. H. M.: De Latijnse School en het Fraterhuis van Harderwijk. – AGKatKN XVI, 1974, 154–236.

6. Gesamte Neuzeit

Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus. Hrsg. v. Andreas Lindt und Klaus Deppermann. – Blf: Luther-Verl. 1974. 177 S. = Jahrbücher zur Geschichte des Pietismus I; [enth.:] S. 9–24: Zäpernick, Gertraud: Welt und Mensch bei Sebastian **Franck**; S. 25–31: Obst, Helmut: Zum „Verhör" Jakob **Böhmes** in Dresden; S. 32–64: Schmidt, Martin: Ein unbekannter pietistischer Katechismus in ökumenischer Prägung; S. 65–81: Pietz, Reinhold: Der Beitrag des Pietismus zur Predigerbildung heute. Erwägungen zum Reformprogramm **Speners** und Franckes; S. 82–99: Peschke, Erhard: Der Pietismus in Dargun; S. 100–113: Boor, Friedrich de: Der Nordhäuser Gesangbuchstreit 1735–1738. Orthodoxie, Pietismus und Frühaufklärung im Kampf um das rechte Gesangbuch; S. 114–124: Zeller, Winfried: Johann Christian **Stahlschmidt** und Gerhard **Tersteegen**; S. 125–158: Schäfer, Gerhard: Das Ringen um einen christlichen Staat. Die Württembergische Landeskirche in der Mitte des 19. Jahrhunderts.

Hirschmann, Gerhard: Die evangelische Kirche seit 1800. – Handbuch der bayerischen Geschichte. IV/2: Das Neue Bayern 1800–1970. Hrsg. v. Max Spindler, Mchn 1975, 883–913; S. 914–945: Witetschek, Helmut: Die katholische Kirche seit 1800.

Schwaiger, Georg: **Bayern** und das Papsttum. – Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg VIII, 1974, 7–22.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Marius, Richard: **Luther**. – Phil, NY: Lippincott 1974. 270 p.; $ 8,95.

Lohse, Bernhard: Marginalien zum Streit zwischen Erasmus und Luther. – Luther XLVI, 1975, 5–24; S. 25–39: Graß, Hans: Luther und die Religion.

Duke, Alastair: The face of popular religious dissent in the Low Countries, 1520–1530. – JEH XXVI, 1975, 41–67.

Rochler, W.: Ordnungsbegriff und Gottesgedanke bei Thomas **Müntzer**. Ein Beitrag zur Frage „Müntzer und die Mystik". –ZKG LXXXV, 1974, 369–382; S. 389–398: Bräuer, S.: Hans Reichert, der angebliche Allstedter Drucker Müntzers.

Selge, Kurt-Victor: Die Leipziger Disputation zwischen **Luther** und **Eck**. – ZKG LXXXVI, 1975, 26–40.

Trüdinger, Karl: Luthers Briefe und Gutachten an weltliche Obrigkeiten zur Durchführung der Reformation. – Mstr: Aschendorff 1975. 156 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CXI.

Bos, F. T.: Luther in het oordeel van de Sorbonne. Een onderzoek naar ontstaan, inhoud en werking van de Determinatio ‹1521› en naar haar verhouding tot de vroegere veroordelingen van Luther. – Amst: Graduate Press 1974. 281 blz.; hfl 28,– [Diss., Amsterdam]

Volkmar, Lloyd B.: Luther's response to violence. Why the reformer hurled his harsh No! against the Peasants. – NY: Vantage Press 1974. 181 p.; $ 5,95.

Brüls, Alfons: Die Entwicklung der Gotteslehre beim jungen **Melanchthon**, 1518–1535. – Blf: Luther-Verlag 1975. 288 S. = Untersuchungen zur Kirchengeschichte X; kart. DM 49,– [Diss., Löwen]

Gäbler, Ulrich: Huldrych **Zwingli** im 20. Jahrhundert. Forschungsbericht und annotierte Bibliographie 1897–1972. – Zü: Theologischer Verlag 1975. 473 S.; Lw. DM 96,–.

Documenta **Anabaptistica** Neerlandica. Deel I: **Friesland** en **Groningen** ‹1530–1550›. Bewerkt door A. F. Mellink. – Lei: Brill 1975. XXVII, 199 p. = Kerkhistorische bijdragen VI; hfl 44,–.

Dolan, John P.: Some catholic literary opponents of Luther. – JESt XI, 1974, 447–466.

Junghans, Helmar: Ist die lutherische Agende zeit-, orts- und gemeindegemäß? – LuJ XLII, 1975, 11–32: S. 33–51: Gallinat, Reinhold: Der „natürliche Mensch" nach Luther; S. 52–70: Wartenberg, Günther: Martin Luther und Moritz von Sachsen; S. 71–125: Delius, Hans-Ulrich: Zu Luthers historischen Quellen; S. 126–130: Junghans, Helmar: Inhalt, Ordnung und Form der Lutherbiographie; S. 131–140: Gäbler, Ulrich: Der junge **Bullinger** und Luther.

Haigh, Christopher: Reformation and resistance in Tudor **Lancashire**. – (Lo:) Cambridge University Press 1975. XIII, 377 p.; £ 8,–.

Avis, P. D. L.: Moses and the Magistrate: a study in the rise of Protestant legalism. – JEH XXVI, 1975, 149–172.

Trusen, Winfried: Georg **Witzel** ‹1501–1573›. Zur 400. Wiederkehr seines Todestages. – Fuldaer Geschichtsblätter L, 1974, 50–65; S. 65–72: Ressenlehner, Norbert: Die Schriften Georg Witzels; S. 73–79: Witzel, Bernhard Johannes: Georg Witzel, 1501–1573. Sekundärliteratur.

Berk, Stephen E.: Calvinism versus democracy. Timothy **Dwight** and the origins of American Evangelical Orthodoxy. – Hamden: Archon Books 1974. XIX, 252 p.; $ 14,50.

O'Reilly, Terence: Saint **Ignatius Loyola** and Spanish Erasmianism. – AHSJ XLIII, 1974, 301–321; p. 217–266: Ruiz Jurado, Manuel: Un caso de profetismo reformista en la compañía de Jesús. Gandin 1547–1549.

Pillorget, René: Réforme monastique et conflits de rupture dans quelques localités de la France méridionale au XVII^e siècle. – RH XCIX 1975, 77–106.

Stoever, William K. B.: Nature, grace and John **Cotton**: The theological dimension of the New England antinomian controversy. – ChH XLIV 1975, 22–33; p. 34–46: Kleinmannn, Ruth: Belated Crusaders: Religious fears in Anglo-French diplomacy 1654–1655.

Polizzotto, Carolyn: Liberty of conscience and the Whitehall debates of 1648–9. – JEH XXVI, 1975, 69–82.

Bock, Gisela: Thomas **Campanella**. Politisches Interesse und philosophische Spekulation. – Tü: Niemeyer 1974. 326 S. = Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom XLVI; kart. DM 76,– [Diss., Berlin. FU]

8. Neuere Zeit

Del Estad, Juan-Manuel: **Felipe II**: su perfil religioso en la historiografía de los siglos XVI y XVII. – CD CLXXXVII, 1974, 549–581.

Guillén Preckler, F(ernando): "État" chez le Cardinal de **Bérulle**. Théologie et spiritualité des "états" bérulliens. – R: Università Gregoriana Ed. 1974. XIV, 272 p. = Analecta Gregoriana CXCVII = Ser. Fac. Theol.: Sectio B, n. LXIII; Lire 6500.

Sallaberger, Johann: Die Augustiner-Eremiten im Erzstift **Salzburg** im 17. Jahrhundert. – AAug XXXVII, 1974, 143–240; p. 241–296: Alonso, Carlos, OSA: Agustinos en la India. Relaciones y listas de religiosos inéditas ‹1624–1642›.

Quellen und Materialien zur albanischen Geschichte im 17. und 18. Jahrhundert. Hrsg. und bearb. v. Peter Bartl. I: Aus dem Briefwechsel des Erzbischofs Vinzenz **Zmajević**. – Wiesb: Harrassowitz 1975. 135 S. = Albanische Forschungen V; kart. DM 36,–.

Dülmen, Richard van: Der Geheimbund der **Illuminaten**. Darstellung, Analyse, Dokumentation. – (Bad Canstatt): Frommann-Holzboog (1975). 453 S., 1 Tabelle; kart. DM 48,–.

Valvekens, J. B., OPraem: Capitulum Generale anni 1738. – APraem L, 1974, 5–69.

Il giansenismo in Italia. Collezione di documenti a cura di Pietro Stella. I/3: **Piemonte**. – Zü: Pas Verl. 1974. 731 p. = Bibliotheca theologica Salesiana I, 3, 3; Lire 15 000.

Miksch, Ferdinand Leopold, OSA: Der Anteil des Augustinerordens an der Erforschung der Persönlichkeit Gregor **Mendels** und seiner Lehre. – Augustiniana XXV, 1975, 88–113.

Courth, Franz: Das Leben Jesu von David Friedrich **Strauss** in der Kritik Johann Evangelist **Kuhns**. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung der Katholischen Tübinger Schule mit dem Deutschen Idealismus. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1975. 317 S. = Studien zur Theologie u. Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts XIII; Lw. DM 62,–.

Carel Orti, Vicente: El primer documento colectivo del **Episcopado Español**. Carta al Papa en **1839** sobre la situación nacional. – ScriptVict XXI, 1974, 152–199.

Petschen, Santiago: La cuestión religiosa en las **Cortes** Constituyentes de **1869**. – MCom XXXII, 1974, 127–154.

Martínez, Mateo: El Cisma de **Pulido** ‹**1870–1872**›. – ScriptVict XXI, 1974, 5–69.

Dorneich, Julius: Der Kirchenkampf in **Baden** ‹**1860–1876**› und die Katholische Gegenbewegung. – FreibDA XCIV, 1974, 547–588.

Schatz, Klaus: Papst, Konzil und Unfehlbarkeit bei Wilhelm Emmanuel Freiherrn v. **Ketteler**, Bischof von Mainz. Neue Gesichtspunkte zum Thema „Ketteler und das 1. Vatikanum". – ThPh L, 1975, 206–230.

Weatherby, Harold L.: Cardinal **Newman** in his age. – Nashv: Vanderbilt 1974. XV, 296 p.; $ 11,50.

Frost, Francis: Le personnalisme dans l'itinéraire théologique et spirituel de J.-H. Newman. – MRS XXXII, 1975, 57–70.

Altholz, Josef L.: Truth and equivocation: **Liguori**'s moral theology and Newman's Apologia. – ChH XLIV, 1975, 73–84.

Merkel, Gerhard: Studien zum Priesternachwuchs der Erzdiözese **Freiburg 1870–1914**. – FreibDA XCIV, 1974, 5–269.

Bessède, Robert: La crise de la conscience catholique dans la littérature et la pensée françaises a la fin du XIX^e siècle. – P: Klincksieck 1975. 637 p. = Bibliothèque Française et Romane. Série C: Études littéraires XLIX; F 80,–.

Turvasi, Francesco: Giovanni **Genocchi** e la controversia modernista. – R: Edizioni di Storia e Letteratura 1974. 502 p. = Uomini e dottrine XX; Lire 16 000.

9. Neueste Zeit

Knopp, Gisbert: Die **Borromäusenzyklika** von **1910** und ihr Widerhall in Preußen. – ZKG LXXXVI, 1975, 41–77.

Stehlin, Stewart A.: Germany and a proposed Vatican State, 1915–1917. – CHR LX, 1974, 402–426.

Haendler, Gert: Schwedisch-deutsche Kirchenbeziehungen, 1901–1936. – Stu: Calwer Verl. 1975. 87 S. = Arbeiten zur Theologie LVI.

Härle, Wilfried: Der Aufruf der 93 Intellektuellen und Karl **Barths** Bruch mit der liberalen Theologie. – ZThK LXXII, 1975, 207–224.

Kistler, Karl: Die Wiedererrichtung der **Nuntiatur** in der **Schweiz** ‹**1920**›. Ein Beitrag zur schweizer. Kirchenpolitik 1914–1925. – Bern, Ffm: Lang 1974. 282 S. = Europäische Hochschulschriften III, 45.

Akten Kardinal Michael von **Faulhabers** 1917–1945. Bearb. von Ludwig Volk. Band I: 1917–1934. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag (1975). XCV, 952 S., 1 Taf. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A, 17; Lw. DM 168,–.

May, Georg: Der Domkapitular Adolf **Bertram** als Referent für die Theologiestudierenden des Bistums Hildesheim nach Briefen aus dem Dom- und Diözesanarchiv Mainz. – ArSKG XXXIII, 1975, 125–162; S. 163–188: Hettwer, Norbert: Das Fürstbischöfliche Knabenkonvikt zu Breslau in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Reese, Hans-Jörg: Bekenntnis und Bekennen. Vom 19. Jahrhundert zum Kirchenkampf der nationalsozialistischen Zeit. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1974. 620 S. = Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes XXVIII; kart. DM 78,– [Diss., Hamburg]

Ferm, Deane William: American Protestant theology, 1900–1970. – Religion in Life XLIV, 1975, 59–72.

Conway, John S.: Myron G. **Taylor**'s mission to the Vatican 1940–1950. – ChH XLIV, 1975, 85–99.

Alexeev, Wassilij: The Orthodox Church under German occupation: An unpublished memorandum by the Exarch of the Baltic area, Metropolitan Sergii. – EChR VI, 1974, 131–161.

Der Fall Joseph **Wittig** fünfzig Jahre danach. Hrsg. Theoderich Kampmann, Rudolf Padberg. – Pad: Schöningh 1975. 84 S. = Schriften zur Pädagogik und Katechetik XXV; kart. DM 8,40.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Misjonskall og forskerglede. Festskrift til Olav Guttorm **Myklebust**. Redigert av Nils E. Bloch-Hoell. – Oslo: Universitetsforlaget 1975. 287 p.; nkr 54,–.

Documenta Malucensia. Vol. I ‹1542–1577›. Edited and annotated by Hubert Jacobs, S.J. – R: Inst. Hist. S.J. 1974. XLII, 84*, 758 p. = Monumenta missionum S.J. XXXII = Monumente historica S.J. CIX.

Lê, N.-D.: Les Missions Etrangères et la pénétration française au Viêt-Nam. – sGravh: Mouton 1975. 228 p.; hfl 26,50.

Lettres des nouvelles missions du **Canada, 1843–1852**. Edit. L. Cadieux, S.J. – Montr: Bellarmin; P: Maisonneuve & Larose 1973. 952 p.

Pazos, Manuel R., OFM: Antología de textos penitenciales y sacrificiales en el Méjico precortesiano. – AIA XXXV, 1975, 189–213.

Ageneau, Robert – Denis Pryen: Après la mission. Christianisme et espoirs de libération. – P: Librairie L'Harmattan 1975. 306 p.

Zago, Marcello, OMI: Historique du Synode sur l'évangélisation et prospective pour la mission. – Kerygma (Ottawa) VIII, 1974, 97–144.

Comblin, José: Evangelho e libertação. – Igreja e Missão (Cucujães, Portugal) XXVII, 1975, 89–107.

Scott, Waldron: Karl Barth's Theology of Mission. – Missiology (New Canaan, Connecticut) III, 1975, 209–224.

Franca, Edgar: A nova organização judiciária eclesiástica no Brasil: os tribunais regionais. – REBras XXXV, 1975, 139–170.

Lee, Ting Pong Ignatius, CMF: Quaestiones de iure religiosorum in missionibus. – ComRel LV, 1974, 342–352; LVI, 1975, 61–81.

Wawer, Wendelin: Muslime und Christen in der Republik **Indonesia**. – Wiesb: Steiner 1974. 326 S. = Beiträge zur Südasienforschung VII; kart. DM 42,– [Diss., Heidelberg]

García Ahumada, Enrique: La catéchèse familiale au Chili. – LumVitae XXX, 1975, 185–197.

Eglise et «authenticité» au **Zaïre**. – Brux: Pro Mundi Vita 1975. 32 p. = Note spéciale XXXIX.

Gheddo, Piero, PIME: Zaïre: un paese in cerca d'identità. – Mondo e Missione CIV, 1975, 297–323.

Goovaerts, Leo: L'Eglise et l'Etat au Zaïre à l'épreuve de l'«authenticité». – Cultures et développement VII, 1975, 243–282.

Die Kirche in **Ghana**. – Brux: Pro Mundi Vita 1975. 40 S. = Pro Mundi Vita LIII.

Sander, Peter: Jesus Christus im Bekenntnis afrikanischer Kirchen. – Zeitschrift für Mission (Korntal b. Stu/Bas) I, 1975, 68–77.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Sundén, Hjalmar: Gott erfahren: Das Rollenangebot der Religionen (Människan och religionen, dt.) – Gü: Gütersloher Verl.Haus G. Mohn 1975. 103 S. = Gütersloher Taschenbücher XCVIII; kart. DM 6,80.

Islamkundliche Abhandlungen aus dem Institut für Geschichte und Kultur des Nahen Orients an der Universität München. Hans Joachim **Kissling** zum 60. Geburtstag gewidmet von seinen Schülern. – Mchn: Trofenik 1974. 194 S., 14 Ill. = Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des Nahen Orients XVII; Lw. DM 96,–.

Mansour, Camille: L'autorité dans la pensée musulmane. Le concept d'Ijmâ ‹Consensus› et le problématique de l'autorité. – P: Vrin 1975. 206 p. = Études Musulmanes XVIII; F 40,–.

Zaehner, R[obert] C[harles]: The teachings of the **Magi**. A compendium of Zoroastrian beliefs. – Lo: Sheldon Press (1975). 155 p.; £ 1.35.

Walters, Vivienne J.: The cult of **Mithras** in the Roman provinces of **Gaul**. – Lei: Brill 1974. XIV, 175 p., 3 fig., 40 pl., 2 fold. maps = Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain XLI; hfl 80,–.

López-Gay, Jesús: La mística del **Budismo**. Los monjes no cristianos del Oriente. Presentación del Cardenal Sergio Pignedoli. – Madr: La Editorial Católica 1974. XIX, 281 p. = Semina Verbi. Serie monográfica sobra las religiones no cristianas = Biblioteca de autores cristianos CCCLVI.

Deniel, Raymond: Religions et changements sociaux. Enquêtes en milieu urbain d'Afrique noire. – RSR LXIII, 1975, 63–81; p. 83–100: Bureau, Réné: Le **Harrisme** et le **Bwiti**. Deux réactions africaines à l'impact chrétien; p. 101–126: De Rosny, Eric: L'univers religieux du guérisseur. Analyse et description d'un traitement psychosomatique à **Douala** ‹Cameroun›; p. 127–149: Deleury, Guy: L'expérience hindoue aujourd'hui. Notes bibliographiques: Bouddhisme, Zen, Monchanin et l'Inde; p. 161–184: Larre, Claude: Sécularisation contre religiosité à l'Est de l'Inde; p. 185–196: Derczanski, Alex: Le Judaïsme face à la modernité. L'imaginaire ou la norme: haggada et halacha; p. 197–214: Nwyia, Paul: Mutabilités et immutabilité en Islam; p. 215–242: Marzal, Manuel M.: Religions populaires d'Amérique du Sud.

Boyd, James W.: Satan and Māra. Christian and Buddhist symbols of evil. – Lei: Brill 1975. XI, 188 p. = Studies in the history of religions. Supplements to Numen XXVII; hfl 54,–.

Blofeld, John: Beyond the Gods. Taoist and Buddhist mysticism. – Lo: Allen & Unwin (1974). 164 p.; £ 1,95.

Gill, David, SJ: Trapezomata: A neglected aspect of Greek sacrifice. – HThR LXVII, 1974, 117–137.

Gnosis und Gnostizismus. Hrsg. von Kurt Rudolph. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1975. XVIII, 862 S. = Wege der Forschung CCLXII; Lw. DM 117,–.

Davis, Winston: **Ittōen**: The myths and rituals of liminality. – HRel XIV, 4, 1975, 282–321; XV, 1, 1975, 1–33.

Neumann, Franke, J.: The dragon and the dog: two symbols of time in **Nahuatl** religion. – Numen XXII, 1975, 1–23.

VI. Religionsphilosophie

Schulte, Heinz, SJ: Gotteserkenntnis und 'conversio' bei **Bonaventura**. – ThPh XLIX, 1974, 181–198.

Castillo Caballero, Dionisio: Trascendencia e inmanencia de Dios en S. Buenaventura. Presentación: N. González Caminero. – Salamanca: "Naturaleza y Gracia" 1974. XIX, 308 p.; pes 400.

Werner, Hans-Joachim: Die Ermöglichung des endlichen Seins nach Johannes **Duns-Scotus**. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1974. 231 S.; sfr 64,40. [Habil.-Schrift, Freiburg/B]

Gandillac, Maurice de: **Nikolaus** von **Kues** zwischen Platon und Hegel. – Nikolaus von Kues in der Geschichte des Erkenntnisproblems. Akten des Symposiums in Trier vom 18. bis 20. Oktober 1973, Mz 1975, 21–38; S. 39–54: Hirschberger, Johannes: Das Prinzip der Inkommensurabilität bei Nikolaus von Kues; S. 62–79: Bormann, Karl: Die Koordinierung der Erkenntnisstufen ‹descensus und ascensus› bei Nikolaus von Kues; S. 86–116: Stallmach, Josef: Geist als Einheit und Andersheit. Zur Noologie des Cusanus in *De coniecturis* und *De quaerendo deum*; S. 125–159: Hoffmann, Fritz: Nominalistische Vorläufer für die Erkenntnisproblematik bei Nikolaus von Kues; S. 168–194: Dupré, Wilhelm: Apriorismus oder Kausaldenken nach der cusanischen Auffassung von der Gotteserkenntnis?; S. 204–223: Colomer, Eusebio: Die Erkenntnismetaphysik des Nikolaus von Kues im Hinblick auf die Möglichkeit der Gotteserkenntnis; S. 233–260: Haubst, Rudolf: Theologie in der Philosophie – Philosophie in der Theologie des Nikolaus von Kues.

Collins, Ard. B.: The secular is sacred. Platonism and Thomism in Marsilio **Ficino**'s Platonic theology. – La Haye: Nijhoff 1974. X, 221 p. = Archives internationales d'histoire des idées LXIX; hfl 52,50.

Marion, Jean-Luc: De la divinisation à la domination: Étude sur la sémantique de *capable / capax* chez **Descartes**. – RPhL LXXIII, 1975, 262–293.

Van Toàn, Trân: La mort et le problème de Dieu dans la pensée de Ludwig **Feuerbach**. – RThL LXXIII, 1975, 304–361.

Rühling, Alfred: Negativität bei Albert **Camus**: eine wirkungsgeschichtliche Analyse des Theodizeeproblems. – Bonn: Bouvier 1974. 273 S. = Studien zur französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts I; kart. DM 45,– [Diss., Münster]

Blondel, Maurice: Zur Methode der Religionsphilosophie (Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux, dt.) Eingel. v. Hansjürgen Verweyen. – Eins: Johannes-Verl. (1974). 212 S. = Theologia romanica V; sfr 33,–.

Hudson, W. Donald: A philosophical approach to religion. – Lo: Macmillan 1974. XIII, 200 p.; £ 4,95.

McPherson, Thomas: Philosophy and religious belief. – Lo: Hutchinson Univ. Libr. (1974). VIII, 132 p. = Philosophy; £ 1,85.

King-Farlow, John: The first way in physical and moral space. – Thomist XXXIX, 1975, 349–374; p. 375–382: Wallace, William A., OP: The first way: A rejoinder.

Devine, Philip E.: The religious significance of the ontological argument. – Religious Studies XI, 1975, 97–116.

Molnar, Thomas: God and the knowledge of reality. – NY: Basic Books 1974. 235 p.; $ 10,–.

Kovacs, George: **Atheism** and the ultimate thou. – International journal for philosophy of religion V, 1974, 1–15.

Kern, Walter, SJ: Atheismus. Eine philosophiegeschichtliche Information. – ZkTh XCVII, 1975, 3–40.

VII. Fundamentaltheologie

Frei, Walter: Vom geschichtlichen Ursprung der Theologie. – Hundert Jahre Christkatholisch-theologische Fakultät der Universität Bern = IKZ XXIV, 1974, Beih., 175–193; S. 194–220: Stalder, Kurt: Theologische Wissenschaft.

Nolte, Josef: Theologia experimentalis. Übergänge zu einer Metatheologie. – Düs: Patmos-Verlag (1975). 191 S. = Patmos-Paperback.

Biser, Eugen: Glaubensverständnis. Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1975). 190 S. = Theologisches Seminar; kart. DM 24,–.

Monserrat, Javier: Existencia, mundanidad, cristianismo. Introducción filosófico-antropológica a la teología fundamental. – Madr: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filosofía "Luis Vives" 1974. XXXIII, 745, 11 p.; pes 1000.

McClendon, James Wm., Jr.: Biography as theology. How life stories can remake today's theology. – Nashv, NY: Abingdon Pr. (1974). 224 p.; paper $ 4,95.

Davis, Charles: Temptations of **religion**. – NY: Harper & Row 1974. 89 p.; $ 4,95.

Palma, Robert J.: The rehabilitation of **truth** in theology. – SJTh XXVIII, 1975, 201–226.

Marlé, René: Parler de Dieu aujourd'hui. La théologie herméneutique de Gerhard **Ebeling**. – P: Les Éd. du Cerf 1975. 243 p. = Cogitatio fidei LXXXII; F 38,–.

Gesché, A.: Le Dieu de la Bible et la théologie spéculative. – ETL LI, 1975, 5–54.

Gellner, Ernest: Legitimation of **belief**. – (Lo, NY:) Cambridge Univ. Pr. (1974). 210 p.; £ 4,25.

Osborn, Robert T.: Christian faith as personal knowledge. – SJTh XXVIII, 1975, 101–126.

Diermanse, Johan Murk Riënts: De fundamentele en niet-fundamentele geloofsartikelen in de theologische discussie. – Franeker: Wever [1974]. 304 blz.; hfl 27,30 [Diss., Amsterdam]

Labbé, Yves: Humanisme et théologie. Pour un préambule de la foi. – P: Les Éd. du Cerf 1975. 377 p. = Cogitatio fidei LXXXI; F 54,–.

Bron, Bernhard: Das **Wunder**. Das theologische Wunderverständnis im Horizont des neuzeitlichen Natur- und Geschichtsbegriffs. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1975). 346 S. = Göttinger theologische Arbeiten V; kart. DM 44,–.

VIII. Dogmatik

Rödding, Gerhard: Dogmatik im Grundriß. – (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn 1974. 242 S.; kart. DM 26,–.

Dilschneider, Otto A.: Die Notwendigkeit neuer Antworten auf neue Fragen. Auf dem Weg zum dritten Glaubensartikel: Ich glaube an den **Heiligen Geist**. – Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes . . ., Mchn (1974), 151–161; S. 162–175: Waldenfels, Bernhard: Der geistesgeschichtliche Hintergrund: Vom Ich zum Wir; S. 176–191: Pannenberg, Wolfhart: Ekstatische Selbstüberschreitung als Teilhabe am göttlichen Geist; S. 192–213: Sauter, Gerhard: Ekstatische Gewißheit oder vergewissernde Sicherung? Zum Verhältnis von Geist und Vernunft; S. 214–222: Wagner, Georg: Der Heilige Geist als offenbar machende und vollendende Kraft. Das Zeugnis der orthodoxen Theologie; S. 223–238: Ratzinger, Joseph: Der Heilige Geist als communio. Zum Verhältnis von Pneumatologie und Spiritualität bei Augustinus; S. 239–252: Mayr, Franz K.: Die Einseitigkeit der traditionellen Gotteslehre. Zum Verhältnis von Anthropologie und Pneumatologie; S. 253–272: Mühlen, Heribert: Soziale Geisterfahrung als Antwort auf eine einseitige Gotteslehre.

Gestrich, Christof: Homo peccator und homo patiens. Das Verhältnis von **Sünde** und **Leiden** als Problem der theologischen Anthropologie und der Gotteslehre. – ZThK LXXII, 1975, 240–268.

Schupp, Franz: Vermittlung im Fragment. Überlegungen zur **Christologie**. – Innsbr: Fakultätsvertr. der Hochschülerschaft an der theol. Fakultät d. Univ. 1975. 51 S. = Kontestation-Sondernummer.

Kasper, Walter: Wer ist Jesus Christus für uns heute? Zur gegenwärtigen Diskussion um die Gottessohnschaft Jesu. – ThQ CLIV, 1974, 203–222.

Schillebeeckx, E., OP: Mysterie van ongerechtigheid en mysterie van erbarmen: vragen rond het menselijk lijden. – TTh XV, 1975, 3–24; p. 24–25: Résumé.

Mayer, Cornelius, OSA: Von der satisfactio zur liberatio? Zur Problematik eines neuen Ansatzes in der Soteriologie. – ZkTh XCVI, 1974, 405–414.

Pozo, Cándido: **Maria** en la obra de la salvación. – Madr: Ed. Católica 1975. XX, 417 p. = Historia salutis. Serie monográfica de Teología dogmática = Biblioteca de autores cristianos CCCLX; pes 435,–.

Laurentin, René: Maria als Urbild und Vorbild der Kirche. – Mysterium salutis. IV, 2: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde. Gottes Gnadenhandeln, Eins/Zü/Köln (1974), 316–337.

Acerbi, Antonio: Due **ecclesiologie**. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen Gentium». – Bologna: Ed. Dehoniane 1975. 586 p. = Nuovi saggi teologici IV; Lire 9000.

Gherardini, Brunero: La Chiesa, oggi e sempre. Saggi storico-critici di aggiornamento ecclesiologico. – Mil: Ed. Ares (1974). 321 p.

Keller, Max: Theologie des **Laientums**. – Mysterium salutis. IV, 2: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde. Gottes Gnadenhandeln, Eins/Zü/Köln (1974), 393–421; S. 422–449: Duss-von-Werdt, Josef: Theologie der **Ehe**. Der sakramentale Charakter der Ehe; S. 450–487: Wulf, Friedrich: Theologische Phänomenologie des **Ordenslebens**.

Colombo, Giuseppe: Dove va la teologia sacramentaria? – SC CII, 1974, 673–717; p. 744–757: Citrini, Tullio: L'accostamento al tema sacramentario dal punto di visto di un'ecclesiologia in fieri; p. 758–774: Coccopalmerio, Francesco: Comunione ecclesiale e struttura del diritto di partecipare ai sacramenti.

Kilmartin, Edward J., SJ: Apostolic office: Sacrement of Christ. – ThSt XXXVI, 1975, 243–264.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Laurentin, René: **Pentecôtisme** chez les Catholiques. Risques et avenir. – P: Beauchesne (1974). 260 p.; F 39,–.

Swanston, Hamish F. G.: Ideas of order. **Anglican**s and the renewal of theological method in the middle years of the nineteenth century. – Assen: van Gorcum 1974. 244 p.; hfl 38,50.

Loyer, Olivier: **Hooker** et la doctrine eucharistique de l'Eglise anglicane. – RScPhTh LVIII, 1974, 213–241.

Maximus de Sardes: Le **patriarcat œcuménique** dans l'église orthodoxe. Étude historique et canonique. – P: Beauchesne (1975). 422 p. = Théologie historique XXXII; F 75,–.

Suttner, Ernst Chr.: „Ökonomie" und „Akribie" als Norm kirchlichen Handelns. – OstkSt XXIV, 1975, 15–26; S. 38–50: Johannes Chrysostomus, OSB: Die dritte Gesamtsynode der russischen Auslandskirche; S. 51–68: Biedermann, Hermenegild M., OSA: Orthodoxe Kirche und Migration im heutigen Griechenland.

Aalst, A. J. van der: Het Oosterse Christusbeeld: de Syrische kerken. – TTh XV, 1975, 141–156; p. 156–157: Summary: Christ in Syrien Christianity.

Die Eucharistie. Das Sagorsker Gespräch über das hl. Abendmahl zwischen Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche. Hrsg. vom Kirchl. Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland. – Blf: Luther-Verlag 1974. 262 S., 4 Taf. = Studienheft VI; kart. DM 28,–; [enth. u. a.:] S. 28–41: Goppelt, Leonhard: Der eucharistische Gottesdienst nach dem Neuen Testament; S. 42–74: Iosif, Ieromonach: Die Eucharistie nach dem Neuen Testament; S. 75–119: Kretschmar, Georg: Die Eucharistie im liturgischen Vollzug und in der kirchlichen Lehre; S. 120–127: Uspenskij, Nikolaj: Die Eucharistie im liturgischen Vollzug und in der kirchlichen Lehre. Die Entstehung der konfessionellen Unterschiede und ihre Weiterentwicklung; S. 128–137: Harbsmeier, Götz: Eucharistie und Veränderung der Welt; S. 138–159: Bischof Michail: Die gnadenvolle Umgestaltung – die Verklärung der Welt und die heilige Eucharistie; S. 160–171: Erzbischof Vladimir: Der eucharistische Gottesdienst und der Mensch des 20. Jahrhunderts; S. 172–189: Lilienfeld, Fairy von: Die Eucharistie und der Mensch des 20. Jahrhunderts; S. 190–202: Borovoj, Vitalij: Die Lehre von der Eucharistie und die Praxis inbezug auf die ökumenische Bewegung; S. 203–224: Slenczka, Reinhard: Abendmahlslehre und Abendmahlspraxis im heutigen ökumenischen Kontext; S. 225–262: Protokollbericht. Aus der Diskussion nach den Referaten von Prof. Goppelt u. Archimandrit Josif.

Mildenberger, Friedrich: Zur Debatte über den Ökumenischen Rat der Kirchen. Einige Aspekte einer kritischen Selbstprüfung. – KuD XXI, 1975, 147–158.

Bock, Paul: In search of a responsible world society: The social teaching of the World Council of Churches. – Phil, Pa.: Westminster Pr. 1974. 251 p.; $ 10,–.

X. Moraltheologie

McCormick, Richard A., SJ: Notes on moral theology: april-september 1974. – ThSt XXXVI, 1975, 77–129.

Hoffmann, Paul – Volker Eid: Jesus von Nazareth und eine christliche Moral. Sittliche Perspektiven der Verkündigung Jesu. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1975). 259 S. = Quaestiones disputatae LXVI.

Rief, Josef: Die praktische Brauchbarkeit der Moraltheologie. Johann Baptist **Hirschers** Beitrag zum Verständnis des christlichen Ethos. – Virtus politica. Festgabe ... Alfons Hufnagel ..., (Stu, Bad Cannstatt 1974), 197–224.

Finance, Joseph de, SJ: Autonomie et théonomie. – Gr LVI, 1975, 207–234; p. 235–236: Summary.

Frankl, (Victor E.) – Josef Pieper – Helmut Schoeck: Altes Ethos – Neues Tabu. Lindenthal-Institut-Colloquium, Köln 1974. – Köln: Adamas-Verlag (1974). 109 S., 3 Taf.

Lester, William, SJ: Morality anyone? – New Rochelle: Arlington House 1975. 143 S.; $ 7,95.

Chiavacci, Enrico: Teologia morale e istituzione. – Rivista di teologia morale VII, 1975, 169–183; p. 185–199: Privitera, Salvatore: Alla luce del vangelo e dell'esperienza umana. Un confronto metodologico della teologia morale con la teologia politica.

Golser, Karl: **Gewissen** und objektive Sittenordnung. Zum Begriff des Gewissens in der neueren katholischen Moraltheologie. – (Wien:) Dom-Verlag (1975). 247 S. = Wiener Beiträge zur Theologie XLVIII.

Honecker, Martin: Ethische Überlegungen zur Dialyse und Transplantation. – ZEvE XIX, 1975, 129–142; S. 143–159: Härle, Wilfried: Unverfügbarkeit des Lebens oder Freiheit zum Tod. Euthanasie als ethisches Problem; S. 160–168: Schmalenberg, Erich: Sinnhaftes Leben – sinnhafter Tod. Ein Beitrag zum Euthanasiegespräch.

Lohmann, Thomas: **Euthanasie** in der Diskussion. Zu Beiträgen aus Medizin und Theologie seit 1945. – Düs: Patmos-Verlag (1975). 248 S. = Patmos-Paperback; kart. DM 27,80.

Spurrier, William A.: Natural law and the ethics of love. A new synthesis. – Phil: Westminster Pr. 1975. 159 p.; $ 5,95.

Geistig Behinderte, Erotik und Sexualität (Geestelijk gehandicapten–sexualiteit en erotiek, dt., erw.). Hrsg. von Paul Sporken. Mit Beiträgen von T. Baert [u. a.]. – Düs: Patmos-Verlag (1974). 188 S. = Patmos-Paperback; kart. DM 18,–.

Diamond, James J., MD: **Abortion**, animation, and biological hominization. – ThSt XXXVI, 1975, 305–324.

Wachter, Maurits de: Abortus als ethisch dilemma. – Leuven: Acco; Lochem: Uitgeversmaatschappij de Tijdstroom 1974. 188 blz; FB 215,–.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Il colloqui d'història del monaquisme Català. Sant Joan de les Abadesses 1970. II. – Poblet: Abadia de Poblet 1974. 432 p. = Scriptorium Populeti IX; pes 650,–; [cont. e. a.:] p. 7–24: Mundó, Anscari M.: Regles i observances monàstiques a Catalanya; p. 25–55: Garcia i Sanz, Arcadi: La noció d'orde en el monaquisme català antic ‹segles IX–XIII›; p. 57–81: Salrach Marés, Josep Maria: El bisbe-comte Miro Bonfill i la seva obra de fundació i dotació de monestirs; p. 83–85: Amargier, P.: Warnerius ou Guarnerius correspondant de Gerbert?; p. 87–128: Gros Pujol, Miquel S.: L'arxiu del Monestir de Sant Joan de les Abadesses. Notíces històriques i regesta dels documents dels anys 995–1115; p. 129–136: Barral i Altet, Xavier: El mosaic medieval de Santa Maria de Ripoll; p. 133–212: Altisent, Agustí: Notes de cultura i art de Poblet ‹s. XII–XVII›; p. 213–241: Ferrer i Mallol, Maria-Teresa: Llançà, senyoriu del monestir de Sant Pere de Rodes, en els segles XIV-XV; p. 243–251: Batlle i Gallart, Carme: Dificultats de l'abat de Sant Joan de les Abadesses com a senyor de la vila ‹mitjan segle XV›; p. 253–309: Costa, Maria-Mercè: Les dames nobles de Jonqueres; p. 311–312: Batlle, Lluís – Jaume Marquès: Anacoretes de Jerusalem de pas per Girona (1540); p. 313–342: Fort i Cogul, Eufemià: Notícies sobre Santa Maria de l'Eula, priorat perpinyanenc de Santes Creus; p. 343–358: Massot i Muntaner, Josep: El fons monàstic de Sant Feliu de Guíxols de la Biblioteca de Montserrat; p. 359–407: Masoliver, Alexandre: Sobre la visita feta per l'abat Virgili de Poblet a la vila de Verdú l'any 1690.

Kasch, Elisabeth: Das liturgische Vokabular der frühen lateinischen Mönchsregel. – Hild: Gerstenberg 1974. XV, 403 S. = Regulae Benedicti studia. Suppl. Bd I; kart. DM 67,–.

Hoex, Corinne: Saint **Walhère**. Culte, vie, iconographie. – Gembl: Duculot (1974). 55 p., 16 fig. = Wallonie, art et histoire XXI; FB 120.

Moliner, José Maria: Espiritualidad medieval. Los **Mendicantes**. – Burgos: Editorial "El Monte Carmelo" (1974). 494 p. = Facultad Teológica del Norte de España. Sede de Burgos XXXI; pes 650.

Elder, Rozanne: **William** of **St. Thierry**: The monastic vocation as an imitation of Christ. – Cît XXVI, 1975, 9–30; p. 31–47: Monti, Dominic V.: The way within: Grace in the mystical theology of William of Saint Thierry.

O'Reilly, Terence W.: The exercises of Saint **Ignatius Loyola** and the *Exercitatorio de la vida espiritual*. – StudMon XVI, 1974, 301–323.

Bernaert, Louis: Une lecture psychanalytique du Journal spirituel d'Ignace de Loyola. – Revue d'histoire de la spiritualité LI, 1975, 99–112; p. 113–136: Rémels, Philippe: La cène dans les «Exercices spirituels». Essai d'analyse structurelle du récit; p. 137–149: Didier, Hugues: Denys l'Aréopagite dans l'œuvre de Juan Eusebio Nieremberg, S.J. ‹1595–1658›; p. 151–159: Ricard, Robert: «... conturbata sunt ossa mea ...»

Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus. Hrsg. von Wolfgang Brückner. – (B:) Schmidt (1974). 904 S.

Mommaers, P., SJ: Het VII^{e} en VIII^{e} visioen van **Hadewych**. Affectie in de mystieke beleving. – OGE XLIX, 1975, 105–131; p. 132: Sommaire.

Healy, W. F. OP: Thomas **Merton**'s evaluation of Zen. – Angelicum LII, 1975, 385–409.

Wunderle, Jürgen: Schritte nach innen. Östliche Meditation und westliche Mystik. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1975). 183 S.; kart. DM 24,–.

Ruiz Salvador, Federico: Caminos del espíritu. Compendio de teología espiritual. – Madr: Editorial de Espiritualidad (1974). 534 p.

Sopeña, Andrés: Consideraciones, en frontera, entre psicología y espiritualidad. – REspir XXXIII, 1974, 354–386.

Tillard, J. M. R., OP: Vie religieuse et liberté. – LumVit XXIX, 1974, 183–226.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Rendtorff, Trutz: Wirklichkeitswissenschaft im Streit. Über die Bedeutung der Sozialwissenschaften für die Theologie. – Theologie und Wirklichkeit. Festschrift für Wolfgang Trilling ..., Gö (1974), 105–122.

Klüber, Franz: Katholische Soziallehre und demokratischer Sozialismus. – Bonn-Bad Godesberg: Verl. Neue Gesellschaft 1974. 156 S. = Theorie und Praxis der deutschen Sozialdemokratie; kart. DM 6,–.

Tzanimis, Anastase: La sociologie de la religion en **Grèce**. – SocComp XXII, 1975, 7–17; p. 19–32: Mantzaridis, Georges: La naissance du dogme relatif à l'unité de l'Église; p. 33–66: Papaderos, Alexander: Orthodoxy and economy. A dialogue with Alfred Müller Armack; p. 67–83: Jioultsis, Basil: Religious brotherhoods – A sociological view; p. 85–95: Hatzimichali, Nectaire: L'Église Orthodoxe grecque et le messianisme en Afrique; p. 97–106: Mantzaridis, Georges: New statistical data concerning the monks of Mount Athos; p. 107–147: Goussidis, Alexandre: Analyse statistique et sociographique des ordinations dans l'Église de Grêce entre 1950 et 1969.

Towler, Robert – Andrey Chamberlain: Common religion. – Sociological yearbook of religion in Britain VI, 1973, 1–28; p. 29–72: McLeod, Hugh: Class, community and region: The religious geography of nineteenth-century England; p. 73–90: Moore, John: The Catholic Pentecostal movement.

Zilio, Paolino: Riflessioni teologiche sull'analisi sociologica di un ordine religioso. – SP XXI, 1974, 377–405.

Goddijn, Walter: The deferred revolution. A social experiment in church innovation in **Holland, 1960–1970**. – Amst, Oxf, NY: Elsevier 1975. 202 p.; hfl 25,–.

Kirche und Klassenbindung. Studien zur Situation der Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland. Beitr. v. Yorick Spiegel [u. a.]. – Ffm: Suhrkamp Verl. (1974). 362 S. = Edition Suhrkamp 709; kart. DM 10,–; [enth.:] S. 7–42: Spiegel, Yorick: Einleitung. Kirche in der Klassengesellschaft; S. 45–65: Balzer, Friedrich-Martin: Kirche und Klassenbindung in der Weimarer Republik; S. 66–83: Rau, Gerhard: Die soziale Zusammensetzung evangelischer Kirchenräte und Synoden; S. 84–92: Geller, Helmut: Die Schichtzugehörigkeit der Pfarrgemeinderatsmitglieder; S. 93–99: Lindner, Herbert: Die Kirchenvorstände in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern; S. 100–115: Nünning-Boos, Ursula: Soziale Schicht und Religiosität; S. 116–133: Spiegel, Yorick: Die Führungsschicht der Evangelischen Kirche; S. 137–154: Stankowski, Martin: Kirche und Gewerkschaft; S. 155–173: Horstmann, Dietrich: Kirche und Handwerk; S. 174–189: Weber, Hartmut: Kirche und Unternehmerschaft; S. 190–203: Huber, Wolfgang: Kirchliche Sozialethik und gesellschaftliche Interessen; S. 206–220: Benedict, Hans-Jürgen: Kirche und Arbeiterjugend; S. 221–238: Seeber, Otto: „Arbeit, Leistung, Lohn" im evangelischen Religionsunterricht an Berufsschulen; S. 241–257: Sachs, Wolfgang: Bistumspresse und bürgerliche Ideologie; S. 258–280: Krämer, Manfred – Thomas Gawron: Konservative Katholiken und Demokratie; S. 281–289: Gewalt, Dietfried: Zur Legitimierung kirchlicher Herrschaft durch „Die Schrift"; S. 290–308: Schulz, Hermann: Religiöses Bewußtsein und Klassenbewußtsein. Anmerkungen zur protestantischen Theologietheorie.

Degen, Johannes: **Diakonie** und Restauration. Kritik am sozialen Protestantismus in der BRD. – (Neuwied, Dmst:) Luchterhand (1975). VIII, 210 S. = Kritische Texte: Sozialarbeit, Sozialpädagogik, soziale Probleme; kart. DM 17,80.

Comblin, Joseph: Théologie de la pratique révolutionnaire. – P: Ed. Universitaires (1974). 381 p. = Encyclopédie Universitaire; F 59,–.

Rollet, Jacques: Libération sociale et salut chrétien. – P: Les Ed. du Cerf 1974. 222 p. = Cogitatio fidei LXXIX; F 38,–.

Veller, Reinhard: Theologie der Industrie- und Sozialarbeit. Zur Theologie der evang. Industrie- und Sozialarbeit. – Köln: Hanstein 1974. 266 S. = Gesellschaft, Kirche, Wirtschaft II; kart. DM 38,– [Diss., Erlangen/Nürnberg]

XIII. Kirchenrecht

Piergiovanni, Vito: La punibilità degli innocenti nel diritto canonico dell'età classica. Vol. II: Le «**poenae**» e le «**causae**» nella dottrina del sec. **XIII**. – Mil: Giuffrè 1974. 205 p. = Annali fac. giurid. Univ. Genova XXXVIII; Lire 3200.

Pelland, Gilles, SJ: De contextu canonis Tridentini et argumento traditionis de divortio. – PerRMCL LXIII, 1974, 509–534.

Hollerbach, Alexander: Neuere Entwicklung des katholischen Kirchenrechts. – Karlsr: Müller 1974. 46 S. = Schriftenreihe Juristische Studiengesellschaft Karlsruhe CXVIII; kart. DM 12,–.

Kühn, Oskar – Joseph Weier: Kirchenrecht. – Stu: Kohlhammer; Düs: Schwann Verl. (1974). 188 S. = Schaeffers Grundriß des Rechts und der Wirtschaft. Abt. II: Öffentliches Recht XXXIII; kart. DM 24,80.

Held, Gottfried: Die kleinen öffentlich-rechtlichen Religionsgemeinschaften im Staatskirchenrecht der Bundesrepublik. – Mchn: Claudius-Verl. 1974. 176 S. = Ius ecclesiasticum XXII; kart. DM 38,–. [Diss., Erlangen, Nürnberg]

Naurois, Louis de: Crise du droit canonique? – NRTh, A. CVII = T. XCVII, 1975, 501–524.

Leziroli, Giuseppe: Enti canonici ed enti ecclesiastici. – Mil: Giuffrè 1974. 127 p. = Pubblicazioni della Facoltà Giuridica dell'Università di Ferrara II, 5; Lire 2000.

Pagé, Roch: Le conseil presbytéral, dix ans après le Décret "Presbyterorum ordinis". – StudCan VIII, 1974, 237–254; p. 255–275: Coriden, James A.: Ministries for the future.

Socha, Hubert, SAC: „Helfer und Schützer der Bischöfe". Die Stellung des **Nuntius** nach geltendem Recht. – ThGl LXV, 1975, 60–75.

Schmitz, Heribert: Revision des kirchlichen **Hochschulrechts**. – AkKR CXLIII, 1974, 69–100.

Seasoltz, R. Kevin, OSB: **Monastic autonomy** and exemption: Charism and Institution. – Jurist XXXIV, 1974, 316–355.

Aymans, Winfried: Die Sakramentalität christlicher **Ehe** in ekklesiologisch-kanonistischer Sicht. Thesenhafte Erwägungen zu einer Neubesinnung. – TrThZ LXXXIII, 1974, 321–338.

Palazzini, Pietro: L'indissolubilità del matrimonio e le dispute relative nella teologia odierna. – Div XVIII, 1974, 377–395.

D'Souza, Bernard: Some procedural particulars in the examination of matrimonial cases. – Apollinaris XLVIII, 1974, 543–582.

Romita, Fiorenzo: La «caritas» e il sacramento del perdono. ‹Annotazioni all' *Ordo Paenitentiae*›. – MonEccl XCIX, 1974, 18–51.

Gaßmann, Günther: Gegenseitige Anerkennung der Ämter. – ZevKR XIX, 1974, 1–10; S. 30–72: Maurer, Hartmut: Freiheit und Bindung kirchlicher Amtsträger; S. 73–105: Bullinger, Adelheid: Das Ende des Landesherrlichen Kirchenregiments und die Neugestaltung der evangelischen Kirche; S. 106–124: Göransson, Göran: Religionsfreiheit und Staatskirchenreform; S. 124–137: Weitling, Günter: Probleme der Kirche in Dänemark – eine kirchenrechtliche Untersuchung.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Greive, Wolfgang: Praxis und Theologie. – Mchn: Kaiser 1975. 69 S. = Theologische Existenz heute CLXXXIV; kart. DM 8,80.

Steck, Wolfgang: Die wissenschaftliche Situation der praktischen Theologie. – WissPr LXIV, 1975, 65–80.

Sbandi, Pio – Eva Hunold: Fragen der „pastoralen" Ausbildung – heute. – ZkTh XCVII, 1975, 188–210.

Forster, Karl: Probleme und Chancen einer missionarischen Pastoral heute. Hinweise aus sozialwissenschaftl. Untersuchungen in der Bundesrepublik Deutschland. – Internationale Kath. Zeitschrift »Communio« IV, 1975, 139–159.

Balducelli, Roger, OSFS: The decision for **celibacy**. – ThSt XXXVI, 1975, 219–242.

Queralt, Antonio, SJ: De Encyclica «Sacerdotalis caelibatus». – PerRMCL LXIV, 1975, 437–494.

Gandras, Joachim: Predigt als Zeugendienst bei Hans Joachim **Iwand**. Aspekte und Perspektiven einer homiletischen Theorie und theologischen Kommunikation nach seinen Predigtmeditationen im Kontext seiner Theologie. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1975). 214 S. = Arbeiten zur Pastoraltheologie XIV; kart. DM 24,– [Diss., Heidelberg]

Fischer, Josef Michael: Volksnahe Verkündigung. **Alfons** von **Liguori** und sein Einfluß auf die Predigt in Österreich. – (Wien:) Wiener Dom-Verl. (1974). 126 S. = Veröffentlichungen des Kirchenhistor. Instituts der Kath.-Theolog. Fakultät der Univ. Wien XVII; kart. DM 21,–.

Pastor, Félix-Alejandro, SJ: Ecclesia Verbi. Problema theologicum hodiernae evangelizationis ad mentem Episcoporum Americae Latinae, iuxta eorum declarationes in IV Synodo. – PerRMCL LXIV, 1975, 407–435.

Richards, John: But deliver us from evil. An introduction to the demonic dimension in pastoral care. – Lo: Darton, Longman & Todd (1974). X, 244 p.; £ 2,85.

Grabner-Haider, Anton: Sprechen und Glauben. Ein sprachanalytischer Beitrag zur Theorie und Methode der Religionspädagogik. – Donauwörth: Auer (1975). 166 S.; kart. DM 18,50.

Buschbeck, Bernhard: Gegenwärtige Tendenzen im Religionsunterricht der Grundschule. – EvE XXVII, 1975, 162–173; S. 173–190: Steinwede, Dietrich: Religionsunterricht im ersten und (zweiten) Schuljahr; S. 191–211: Gadesmann, Frieder – Heinz Grosch: Medien im Religionsunterricht der Grundschule. Reflexionen, Hinweise, Beispiele.

Hammans, Herbert: Neue Religion im Religionsunterricht? Fragen an die systematische Theologie. – ZkTh XCVII, 1975, 145–166.

Ehlers, Dirk: Entkonfessionalisierung des Religionsunterrichts. Eine Untersuchung über die inhaltlichen Gestaltungsanforderungen der Verfassung. – (Neuwied, B:) Luchterhand (1975). VIII, 119 S. = Arbeitsmittel für Studium und Unterricht; kart. DM 19,80.

Dormeyer, Detlev: Erfahrung und Bibel. Problematik und die Möglichkeit des Einsatzes der Bibel in d. Religionsunterricht. – Düs: Patmos-Verlag 1975. 116 S. = Patmos-Religionspädagogik; kart. DM 14,-.

Läpple, Alfred: Von der Exegese zur Katechese. Werkbuch zur Bibel. Band I: Das Alte Testament I. – Mchn: Don Bosco Verlag 1975. 216 S.

André, Rudolf: Wundergeschichten im Religionsunterricht. Hilfen für den Unterricht in der Primar- und Sekundarstufe. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1975). 105 S. = Analysen und Projekte zum Religionsunterricht VI; kart. DM 14,80.

XV. Liturgiewissenschaft
(einschl. kirchliche Kunst)

Eizenhöfer, Leo, OSB: Das Gemeindegebet aus dem ersten Klemensbrief in einem karolingischen Gebetbuch. – SE XXI, 1972/73, 's Grav 1974, 223–240; S. 241–266: Gamber, Klaus: Fragmenta liturgica V; S. 267–289: Gamber, Klaus: Der fränkische Anhang zum Gregorianum im Licht eines Fragments aus dem Anfang des IX. Jh.

Martín Pindalo, V.: Las lecturas cuaresmales del Antiguo Testamento en la antigua liturgia hispánica. Estudio de liturgia comparada. – Salm XXII, 1975, 217–269.

Peri, Vittorio: Nichil in ecclesia sine causa – Note di vita liturgica romana nel **XII** secolo. – RivAC L, 1974, 249–273.

Sauget, Joseph-Marie: Nouveaux fragments de rouleaux liturgiques **byzantino-melkitas**, en syriaque. – Muséon LXXXVIII, 1975, 5–30.

Walsh, Liam G., OP: Liturgy in the theology of St. **Thomas**. – Thomist XXXVIII, 1974, 557–583.

Fernández, Pedro, OP: Liturgia y teología en la "Summa" de Santo Tomás. – Angelicum LI, 1974, 383–418.

Brandolini, Luca, CM: La partizipazione di Ludovico A. **Muratori** alla controversia del sec. XVIII sulla diminuzione delle feste infrasettimanali. ‹Contributo alla soluzione di un problema attuale›. – ELit LXXXVIII, 1974, 310–335.

Pistoia, Alessandro, CM: La creatività liturgica nella riflessione post-conciliare. Rassegna bibliografica. – ELit LXXXIX, 1975, 119–157.

Handbuch der praktischen Theologie. Bd II: Der Gottesdienst. Die kirchlichen Handlungen. Die Predigt. [Red.: Hans-Hinrich Jenssen]. – B: Evang. Verlagsanstalt 1974. 312 S.; Pp. DM 16,50.

Harnoncourt, Philipp: Liturgie als kommunikatives Geschehen. – LJ XXV, 1975, 5–27; S. 28–46: Born, Paul: Sprache und Sprechen im Gottesdienst; S. 47–67: Zulehner, Paul M.: Ritus und Liturgie: Religionssoziologische und pastoraltheologische Aspekte der religiösen Praxis.

Politique et vocabulaire liturgique [par] Ch[ristian] Duquoc, J. Guichard et un Groupe de Recherche de la Faculté de Théologie de Lyon. – P: Les Ed. du Cerf 1975. 155 p. = Rites et symboles.

Visentin, Pelagio, OSB: Problematica moderna della **preghiera**. – RLit N. S. LXII, 1975, 295–312; p. 313–322: Marsili, Salvatore, OSB: Preghiera comune – preghiera della Chiesa.

Gy, Pierre-Marie: Typologie et ecclésiologie des livres liturgiques médiévaux. – MD CXXI, 1975, 7–21; p. 22–55: Vesco, Jean-Luc: Hymne et supplication dans la prière du Psautier; p. 56–59: Mougeot, Louis: Situation du rapport de Mgr Coffy sur la prière; p. 60–69: Severus, Emmanuel von: Réflexions d'un historien de la liturgie; p. 70–75: Bobrinskoy, Boris: Réflexions d'un théologien orthodoxe; p. 76–80: Sweeting, Maurice: Réflexions d'un théologien luthérien; p. 81–97: La Tour du Pin, Patrice de: La fonction poétique et liturgique.

McKenna, John H., CM: Eucharistic **epiclesis**: Myopia or microcosm? – ThSt XXXVI, 1975, 265–284.

Kaczynski, Reiner: Erneuerte **Bußliturgie**. – ThpQ CXXII, 1974, 209–221.

Overstraeten, J. Gh. van, NDS: Le rite de l'**onction** des époux dans la liturgie **copte** du mariage. – ParOr V, 1974, 49–93.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Stefan Andreae, 53 Bonn-Beuel, Am langen Graben 3; Prof. Dr. Remigius Bäumer, 7815 Kirchzarten, Mattenweg 2; Prof. Dr. Werner Beierwaltes, 78 Freiburg, Lerchenstr. 8; Prof. Dr. Yves M. J. Congar, 20 rue des Tanneries, F-75013 Paris; Prof. Dr. Volker Eid, 86 Bamberg, Hainstr. 2; Prof. Dr. Gustav Ermecke, 581 Witten, Mozartstr. 11; Prof. Dr. Josef Ernst, 479 Paderborn, Kamp 6; Prof. Dr. Alexandre Ganoczy, 8702 Gerbrunn über Würzburg, Oberer Mühlweg 28; Prof. Dr. Klaus Ganzer, 87 Würzburg, St.-Benedikt-Str. 6; Dr. Anton Grabner-Haider, A-8010 Graz, Obere Teichstr. 15 B/7; Prof. Dr. Heinrich Groß, 84 Regensburg, Agnesstr. 13/V; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei vom Hl. Kreuz, Herstelle, 3472 Beverungen, Postfach 5127; Prof. Dr. Richard Hauser, 69 Heidelberg, Merianstr. 2; Prof. Dr. Othmar Heggelbacher, 86 Bamberg, Weide 8; Dr. Herbert Immenkötter, 8901 Walleshausen, Buchbergstraße; Prof. Dr. Erwin Iserloh, 44 Münster, Krumme Str. 46; Prof. Dr. Philipp Kaiser, 479 Paderborn, Kamp 6; Prof. Dr. Adel-Theodor Khoury, 4401 Altenberge, Buchenallee 35; Dr. Joachim Köhler, 74 Tübingen, Vöchtingstr. 6; Prof. Dr. Adolf Kolping, 78 Freiburg, Rosastr. 7; Prof. Dr. Walter Kreck, 53 Bonn, Gregor-Mendel-Str. 26; Dipl. Theol. Rudolf Laumann, 8602 Ebrach, Marktplatz 1; Prof. Dr. Emil J. Lengeling, 4401 Wolbeck, Am Tiergarten 125; Dr. Thorwald Lorenzen, CH-8942 Oberrieden, Fachstr. 32; Dr. Cornelius Mayer OSA, 87 Würzburg, Augustinerkloster St. Bruno, Steinbachtal 2a; Prof. Dr. Erich Meuthen, CH-3012 Bern, Diesbachstr. 3; Prof. Dr. Otto Michel, 74 Tübingen, Hauffstr. 12; Pfarrer Hans-Joachim Mund, 8 München 21, Violenstr. 6; Dr. Vinzenz Pfnür, 4401 Amelsbüren, Sudhoff 38; Wiss. Ass. Albert Raffelt, 78 Freiburg, Math.-Blank-Str. 38; Prof. Dr. Joseph Ratzinger, 8401 Pentling bei Regensburg, Bergstr. 4; Prof. Dr. Anton Rauscher, 89 Augsburg, Wilhelm-Hauff-Str. 28; Prof. Dr. Josef Rief, 84 Regensburg, Neuprüll 25; Prof. Dr. Jürgen Roloff, 852 Erlangen, Steinforststr. 32; Prof. Dr. Lothar Ruppert, 463 Bochum-Wiemelshausen, Biermannsweg 22/1; Prof. Dr. Norbert Schiffers, 84 Regensburg, Carl-Thiel-Str. 6; Prof. Dr. Ferdinand Seibt, Ruhr-Universität Bochum, 463 Bochum-Querenburg, Postfach 2148; Prof. Dr. Ilmari Soisalon-Soininen, Teinintie 35, SF-00640 Helsinki 64; Prof. Dr. Josef Steinruck, 55 Trier, Caspar-Olevian-Str. 73; Prof. Dr. Peter Stockmeier, 8 München 70, Cochemstr. 2; Prof. Dr. Alfred Stuiber, 463 Bochum-Querenburg, Platanenweg 31; Prof. Dr. Wilhelm Thüsing, 44 Münster, Breite Gasse 27; Dr. Emil Valasek, 4408 Dülmen, Hl.-Geist-Stiftung, Mühlenweg 38; Dr. Hans Waldenfels SJ, 4 Wittlaer bei Düsseldorf-Kaiserswerth, Grenzweg 2; Prof. Dr. Rolf Zerfaß, 87 Würzburg, Kath. Theol. Fakultät der Universität; Prof. Dr. Harald Zimmermann, 66 Saarbrücken, Mecklenburgring 31.

Diesem Heft liegt ein Prospekt des Verlages Herder, Freiburg, bei. Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5% USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1975 – 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.

Jetzt bei Schöningh

Beiträge zur ökumenischen Theologie

Herausgegeben von Heinrich Fries

Die Reihe „Beiträge zur ökumenischen Theologie", die bisher im Verlag Ernst Hueber/München erschien, wird ab Band 11 vom Verlag Schöningh weitergeführt. Der Verlag Schöningh übernimmt auch die Auslieferung der bei Ernst Hueber erschienenen Bände 1 bis 10.

1 Harry J. McSorley
Luthers Lehre vom unfreien Willen
nach seiner Hauptschrift „De Servo Arbitrio" im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition
XII u. 340 Seiten, kartoniert DM 49,–. ISBN 3-506-70751-5

2 August Hasler
Luther in der katholischen Dogmatik
Darstellung seiner Rechtfertigungslehre in den katholischen Dogmatikbüchern
357 Seiten, kartoniert DM 34,–. ISBN 3-506-70752-3

3 Hans Waldenfels
Offenbarung
Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie
XII u. 328 Seiten, kartoniert DM 32,–. ISBN 3- 506-70753-1

4 Lorenz Wachinger
Der Glaubensbegriff Martin Bubers
298 Seiten, kartoniert DM 38,–. ISBN 3-506-70754-x

5 Frido Mann
Das Abendmahl beim jungen Luther
146 Seiten, kartoniert DM 12,–. ISBN 3-506-70755-8

6 Franz Konrad
Das Offenbarungsverständnis in der evangelischen Theologie
655 Seiten, kartoniert DM 68,–. ISBN 3-506-70756-6

7 Carlos Navaillan
Strukturen der Theologie Friedrich Gogartens
337 Seiten, kartoniert DM 43,–. ISBN 3-506-70757-4

8 Johannes Brosseder
Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten
Interpretation und Rezeption von Luthers Schriften und Äußerungen zum Judentum im 19. und 20. Jahrhundert vor allem im deutschsprachigen Raum
398 Seiten, kartoniert DM 50,–. ISBN 3-506-70758-2

9 Heribert Schützeichel
Die Glaubenstheologie Calvins
276 Seiten, kartoniert DM 36,–. ISBN 3-506-70759-0

10 Adam Seigfried
Das Neue Sein
Der Zentralbegriff der „ontologischen Theologie" Paul Tillichs in katholischer Sicht
186 Seiten, kartoniert DM 18,–. ISBN 3-506-70760-4

11 Paul Eisenkopf
Leibnitz und die Einigung der Christenheit
Überlegungen zur Reunion der evangelischen und katholischen Kirche
234 Seiten, kartoniert DM 28,–. ISBN 3-506-70761-2

12 Jürgen Werbick
Die Aporetik des Ethischen und der christliche Glaube
Studien zur Fundamentaltheologie Gerhard Ebelings

13 Eberhard Rolinck
Geschichte und Reich Gottes
Philosophie und Theologie der Geschichte bei Paul Tillich

Ferdinand Schöningh

479 Paderborn, Postfach 2540

»Staat und Kirche«

Die wichtigsten Rechtsquellen in Lose-Blatt-Werken

Staat und Kirche stehen in vielfältigen Rechtsbeziehungen zueinander, die neben dem Staatskirchenrecht im engeren Sinne viele andere Rechtsbereiche umfassen oder doch berühren. Die ständig auf dem laufenden gehaltenen Lose-Blatt-Sammlungen der staatlichen und kirchlichen Rechtsquellen bieten einen Überblick über das sonst nur weit verstreut aufzufindende Material.

Staat und Kirche in Baden-Württemberg

Ergänzbare Sammlung von Rechtsquellen und sonstigen Bestimmungen und Verlautbarungen. Herausgegeben von Oberkirchenrat Dr. Martin Daur, Stuttgart, Oberjustizrat Fritz Enderwitz, Rottenburg, Oberrechtsrat Kurt Froemer, Freiburg, Assessor Holger Knudsen Rengsdorf, und Kirchenoberrechtsrat Hans Niens, Karlsruhe.
Lose-Blatt-Ausgabe, ca. 600 Seiten in einem Kunstleder-Sammelordner, ca. DM 48,—
Seitenpreis der Ergänzungen z. Z. 13 Pf

Staat und Kirche in Nordrhein-Westfalen

Ergänzbare Sammlung von Rechtsquellen und sonstigen Bestimmungen und Verlautbarungen. Herausgegeben von Landeskirchenrat Herbert Kayser, Bielefeld, Assessor Holger Knudsen, Rengsdorf, Landeskirchenrat Dr. Oskar Kühn, Bielefeld, Dr. Heiner Marré, Essen, und Dr. Karl Panzer, Köln.
Lose-Blatt-Ausgabe, ca. 800 Seiten in einem Kunstleder-Sammelordner, ca. DM 48,—
Seitenpreis der Ergänzungen z. Z. 13 Pf

Staat und Kirche in Hessen, Rheinland-Pfalz und dem Saarland

Ergänzbare Sammlung von Rechtsquellen und sonstigen Bestimmungen und Verlautbarungen. Herausgegeben von Vizepräsident Armin Füllkrug, Kassel, Ltd. Ministerialrat a. D. Alfons Kahlert, Mainz, Oberkirchenrat Christian Kusche, Darmstadt, Ordinariatsrat Heinz Brauburger, Wiesbaden, und Assessor Holger Knudsen, Rengsdorf.
Lose-Blatt-Ausgabe, ca. 1400 Seiten in zwei Kunstleder-Sammelordnern, DM 48,—
Seitenpreis der Ergänzungen z. Z. 13 Pf

In Vorbereitung:

Staat und Kirche in Bayern

Luchterhand

545 Neuwied · Postfach 1780

THEOLOGISCHE BRENNPUNKTE
AKTUELLE SCHRIFTENREIHE

Band 32/33 **Adolf Kolping**

Der »Fall Küng« Eine Bilanz

H. Küng hatte mit seiner Anfrage nach der kirchlichen Unfehlbarkeit (1970) eine weltweite Diskussion nach dem Vaticanum II ausgelöst. Er zog darüber schon Bilanz (1973). Die Antwort Kolpings auf seine Anfrage hat er dabei seinen Lesern nicht in einem diskussionsfähigen Referat vorgestellt. Immerhin erkannte er an, daß »vom traditionellen Standpunkt her . . . das vornehme Buch des Freiburger Fundamentaltheologen . . . in durchaus sachlicher und freundlicher Weise« seine Ansichten referiert hat. Die päpstliche Kongregation für die Glaubenslehre (1974) zog mittlerweile in ihrer Weise Bilanz und fand bei Küng »einige Auffassungen in verschiedenem Grade« im Widerspruch zur Lehre der kath. Kirche. Zu gleicher Zeit legte der Tübinger Theologe durch den Bestseller »Christ sein« (1974) in seinem Sinne grundlegende Bilanz vor: eine Summe des Christlichen, der eigenen Theologie und, was bislang so umfänglich niemand getan hat, der gegenwärtig herrschenden theologischen Konzeptionen. »Der Fall Küng« ist eben Symptom oder, wenn man will, die Spitze eines kollisionsfähigen Eisberges. Die breiteste Öffentlichkeit nimmt an diesem Prozeß Anteil mit enthusiastischem Pro oder bekümmertem Kontra.
All das fordert geradezu ein Nachrechnen, was in diesem Prozeß theologischer Reflexion und Position an Daten vorgelegt wurde. Deshalb werden mit der Sonde des kath. Glaubens Stichproben dieses Prozesses untersucht. Mehr noch: in der Tiefe dieses Prozesses werden die unterschiedlichen Ansätze der widerstreitenden theologischen Positionen sichtbar gemacht. Jeder ernsthafte Leser von »Christ sein« sollte sich mit diesem Unterschied des Ansatzes vertraut machen.

VERLAG GERHARD KAFFKE

6000 Bergen-Enkheim bei Frankfurt/M., Postfach 125

Auslieferung in der Schweiz: Christiana-Verlag
CH 8260 Stein/Rhein

Auslieferung Österreich: Verlag und Buchhandlung
St. Gabriel, A-1010 Wien 1, Stephansplatz 6

Diakonie und Restauration

Kritik des sozialen Protestantismus in der BRD,
von Nr. Johannes Degen, Reihe: Kritische Texte,
218 Seiten, kartoniert, DM 17,80
ISBN 3-472-58018-6

Das caritative Monopol der Großkirchen in der BRD ist nicht mehr unbestritten. Zwar haben gerade auch die kirchlichen Wohlfahrtsverbände weithin anerkannte Leistungen bei der Behebung der sozialen Folgelasten des Zweiten Weltkrieges erbracht, doch erfährt ihre Funktion im wohlfahrtstaatlich regulierten Kapitalismus jetzt eine grundlegende Problematisierung.
Dem trägt die vorliegende Studie für den evangelischen Bereich Geltung, indem sie die Vorgeschichte des Diakonischen Werkes untersucht. Dabei wird einerseits die begrenzte sozialtheoretische Leistungsfähigkeit der Diakonie sowie ihre zumindest aus dem Rückblick eindeutige politische Enttscheidung sichtbar.
Zudem analysiert die Diakonie ihre Arbeitsfelder allzu oberflächlich. Dieses findet nicht zuletzt dann seinen Ausdruck, daß die theologische Begründung der Hilfe zur bloßen Legitimierung einer unzureichenden Sozialpraxis wird.
Andererseits ordnet der Verfasser die Diakonie in die allgemeine Nachkriegsgeschichte ein und analysiert ideologiekritisch das in ihrer Selbstdarstellung deutlich werdende Gesellschaftsbild.

Entkonfessionalisierung des Religionsunterrichts

Eine Untersuchung über die inhaltlichen Gestaltungsanforderungen der Verfassung.
Von Dirk Ehlers. Reihe Arbeitsmittel für Studium und Unterricht.
127 Seiten, DM 19,80, ISBN 3-472-55038-4

Ausgangspunkt der Arbeit sind die Auswirkungen der herrschenden Auslegung von Art. 7 Abs. 3 Satz 2 GG auf die Wirklichkeit des Religionsunterrichts. Nach der herrschenden Lehre verlangt die sogenannte Vorschrift die konfessionelle Ausgestaltung des Religionsunterrichts. Die Folgen sind zunehmende Abmeldungen der Schüler von diesem Lehrfach. Dies ist Anlaß genug, die inhaltlichen Anforderungen der Verfassung an den Religionsunterrichts neu zu überdenken.
Ziel der Arbeit, die sich durchgehend um eine weitgehende Einbeziehung des sozialen Umfeldes bemüht, ist es, durch Sinnermittlung und Konkretisierung der gesetzlichen Vorschriften den verbindlichen Rahmen für den pädagogischen Freiheitsraum abzustecken und der Schule damit bei ihrer Suche nach einer erziehungswissenschaftlichen wie rechtlich gleichermaßen akzeptablen Form des Religionsunterrichts zu helfen.

Luchterhand
545 Neuwied · Postfach 1780

Die wichtige Neuerscheinung für den Theologen:

Klaus-Ulrich Neulinger

Schweigt die Schule den Tod tot?

Untersuchungen - Fragestellungen - Analysen

Mit vielen farbigen Kinderzeichnungen über den Tod.
203 S. DM 22,—

Hier liegt eine Untersuchung vor, wie das Phänomen des Todes im Augenblick an den Schulen behandelt bzw. nicht behandelt wird. Erstmalig werden Kinderdarstellungen über den Tod veröffentlicht. Über diese Thematik existiert derzeit keine Veröffentlichung, die sich speziell mit der Situation an unseren Schulen befaßt.

Teil I: Allgemeine Betrachtungen. Einstellung zum Tod des Menschen heute. Tod in der Kinderliteratur.

Teil II: Empirische Untersuchung zur Einstellung der Grundschullehrer. Untersuchung darüber, wie sich Kinder den Tod vorstellen.

Teil III: Veröffentlichung von Kinderdarstellungen.

Dialog

A: Der Tod scheint mir ein Übel zu sein.
B: Für jene, die tot sind, oder für jene, die sterben müssen?
A: Für beide . . .
B: Bitte sag, sind es etwa die Geschichten vom dreiköpfigen Unterweltshund Kerberos, die dir Angst machen . . . Oder vielleicht auch die unerbittlichen Richter Minos und Rhadamanthys?
A: Hältst du mich für so verrückt, daß ich solche Sachen glaube?
(Marcus Tullius CICERO [106-43 v. Chr.], Gespräche in Tusculum)

Bestellen Sie bitte bei Ihrer Buchhandlung und fordern Sie das Gesamtverzeichnis an

MANZ Verlag, 8 München 80, Anzinger Straße 1



Eberhard Busch · **Karl Barths Lebenslauf**

Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten. 560 Seiten mit über 100 Abbildungen.
Leinen DM 38,—.

In dieser Biographie wird der Weg eines der bedeutendsten Theologen des 20. Jahrhunderts, eines weltberühmten, Gelehrten, führenden Denkers und großen gewinnenden Menschen nachgezeichnet. „Wegen der großen Sachkenntnis des Verfassers, wegen des faßlichen und fesselnden Stils und der hohen Objektivität (der das umfangreiche Zurückgreifen auf Barths eigene Aussagen sehr dienlich ist) wird dieses Buch gewiß einen großen Leserkreis finden" (Prof. D. Walter Kreck). „In welchen geschichtlichen und geistigen Zusammenhängen diese unerschöpfliche Arbeit steht, macht einer breiten Öffentlichkeit zum ersten Mal sein letzter Assistent E. Busch mit dieser großartigen Biographie sichtbar. Mit ihr wird uns ein unerschöpfliches, kostbares Dokument der jüngsten Kirchengeschichte geschenkt, das Bekenntnis eines Christen, der den Geist seiner Zeit mit genialem Spürsinn begriff, deutete und leidenschaftlich zu belehren trachtete" (Johann Christoph Hampe).



Jürgen Moltmann · **Kirche in der Kraft des Geistes**

Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie. 392 Seiten. Leinen DM 38,—

Jürgen Moltmann, ein Theologe von Weltruhm, schließt mit seiner Ekklesiologie die „Trilogie"* der Darstellung zentraler theologischer Probleme ab und gewinnt mit diesem Werk sachlich und sprachlich größte Souveränität. Orientiert an den Kirchen hier und in anderen Ländern und Situationen, aus persönlicher Erfahrung und nicht vom Schreibtisch aus erdacht, zielt die praktische Absicht dieser neuen dynamischen Ekklesiologie von der pastoralen Betreuungskirche für das Volk zur Gemeinschaftskirche des Volkes Gottes. Die Gefahr des Gettos und der Anpassung gleicherweise zu überwinden, braucht die Kirche Handlungsfreiheit und dafür wiederum eine Gemeinschaft, die stärker bindet als alles andere. Diese Gestalt der Kirche ist, wie es genug Beispiele auf allen Kontinenten beweisen, nicht Utopie, sondern Realität und Zeugnis von der welterneuernden und Geschichte vollendenden Bewegung des Geistes.

Ein Buch, das der Orientierung der Kirche dienen will – nicht nur als „Lehrbuch" im akademischen Sinne, sondern mehr noch als Ermutigung und Anleitung zur Praxis einer „Kirche der Hoffnung". Die Wirkung dieser Neuerscheinung wird weit über den ökumenisch-kirchlichen Bereich hinaus gesellschaftliche, politische und philosophische Probleme in Bewegung bringen.

* **Theologie der Hoffnung.** 9. Auflage. 344 Seiten. Leinen DM 32,— / **Der gekreuzigte Gott.** 2. Auflage. 320 Seiten. Leinen DM 34,—



Günter Altner
Zwischen Natur und Menschengeschichte

Anthropologische, biologische, ethische Perspektiven für eine neue Schöpfungstheologie. 176 Seiten.
Kartoniert DM 19,50

Diese allgemeinverständlichen Aufsätze des bekannten Theologen und Biologen sind Beiträge zu einer neuen Schöpfungstheologie, einer „Theologie der Natur", deren Realisierung sich angesichts der Verschärfung der Umweltkrise mit unveränderter Dringlichkeit stellt.

Inhalt: Rahmenbedingungen für eine Theologie der Natur / Die Herausforderung von Theologie und Naturwissenschaft durch die Philosophie Friedrich Nietzsches / Der Evolutionsbegriff von Jacques Monod. Anfragen an die Schöpfungstheologie / Der Begriff des Tier-Mensch-Übergangsfeldes und seine Bedeutung für die Anthropologie. Zur Aktualität der Herderschen Anthropologie / Der Mensch – ein Mängelwesen? Zu den Grenzen des anthropologischen Ansatzes von Arnold Gehlen / Anthropologie und Futurologie / Ökologie und die Sonderstellung des Menschen. Zur Frage einer umfassenden Theorie der Ökologie / Die Grenzen des Wachstums und die Ehrfurcht vor dem Leben / Zur theologischen Einordnung der Bevölkerungskrise / Kirche und Kernenergie. Perspektiven nach Wyhl / Der Wissenschaftler vor der Gewissensfrage / Eschatologie und Naturgeschichte / Der Frieden und die menschliche Aggressivität / Zu tragenden Bedeutung der Kategorie des Leidens im Hinblick auf das Verhältnis von Natur und Geschichte.

Chr. Kaiser Verlag München

John Henry Kardinal Newman · Kirchenvater der Neuzeit

Johannes Artz

NEWMAN-LEXIKON

Registerband. IX. Band der Ausgewählten Werke
1975. 660 Seiten. Ln. 88,– DM

Seit Joseph Rickaby's heute kaum mehr brauchbarem Versuch aus dem Jahre 1914, einen Index zu den Werken John Henry Newmans zu schaffen, wird hier erstmals ein umfassendes Newman-Lexikon vorgelegt. Es bietet „in der heutigen Newman-Renaissance" das Rüstzeug, Denken und Werk des englischen Theologen aus dem 19. Jahrhundert zu erschließen, der „zum Kirchenlehrer einer wahren Ökumenizität" (LThK) geworden ist.

Unter der Fülle von sorgfältig bearbeiteten Stichwörtern gibt es solche, die wegen ihrer Bedeutsamkeit zu übersichtlichen Abhandlungen systematischer und historischer Art zusammengefaßt sind und die Entwicklung in Newmans Stellungnahme zu den jeweiligen Themen aufzeigen. Zahlreiche Querverweise zwischen den Stichwörtern erleichtern eine rasche Orientierung. Auch Newmans Gestalt, sein Leben und Wirken sind mit einbezogen, ferner der Personenkreis um ihn und die Autoren, aus denen er schöpft. Das Werk steht also sowohl unter philosophischen, theologischen und kirchenhistorischen als auch unter biographischen und zeitgeschichtlichen Aspekten. Wer die deutsche Auswahlausgabe von Newmans Werken (in acht Bänden) besitzt, benötigt das vorliegende Werk als abschließenden Registerband. Er basiert nicht nur auf den in deutscher Übersetzung erschienenen Werken Newmans, sondern auch auf den rund 40 Bänden der englischen Originalausgabe und den posthum veröffentlichten Briefen, Tagebüchern und Manuskripten.

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ

Gerhard Ebeling

Wort und Glaube III

Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie.
1975. XIV, 647 Seiten. Leinen DM 89.–

Zur Fundamentaltheologie

Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache – Luther und der Anbruch der Neuzeit – Frömmigkeit und Bildung – Beobachtungen zu Schleiermachers Wirklichkeitsverständnis – Schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl als Gottesbewußtsein – Leitsätze zur Frage der Wissenschaftlichkeit der Theologie – Überlegungen zur Theologie in der interdisziplinären Forschung – Zur Existenz theologischer Fakultäten an staatlichen Universitäten

Zur Soteriologie

Theologie zwischen reformatorischem Sündenverständnis und heutiger Einstellung zum Bösen – Das Problem des Bösen als Prüfstein der Anthropologie – Was heißt Glauben? – Zwei Glaubensweisen? – Der Aussagezusammenhang des Glaubens an Jesus – Was heißt: Ich glaube an Jesus Christus? – Pfingsten – Luthers Ortsbestimmung der Lehre vom heiligen Geist – Das Verständnis von Heil in säkularisierter Zeit – Lebensangst und Glaubensanfechtung – Die Beunruhigung der Theologie durch die Frage nach den Früchten des Geistes – Das Gebet – Erwägungen zur Eschatologie – Thesen zur Frage der Auferstehung von den Toten in der gegenwärtigen theologischen Diskussion – Ewiges Leben

Zur Ekklesiologie

Das Grund-Geschehen von Kirche – Verstehen und Verständigung in der Begegnung der Konfessionen – Memorandum zur Verständigung in Kirche und Theologie – Kerygma – Der Theologe und sein Amt in der Kirche – Die Notwendigkeit des christlichen Gottesdienstes – Fundamentaltheologische Erwägungen zur Predigt – Leitsätze zur Zweireichelehre – Kirche und Politik – Kriterien kirchlicher Stellungnahme zu politischen Problemen

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

V&R informiert

Ein theologisches Standardwerk

ERNST WOLF · SOZIALETHIK Theologische Grundfragen

Unter Mitarbeit von Frieda und Uvo A. Wolf
herausgegeben von Theodor Strohm

356 Seiten, kart. DM 34,—

Ernst Wolf gehörte zu den wenigen Theologen, die sich zu jeder Zeit der Spannung von Theologie und praktischer Wirklichkeit aussetzten. Aus seinem Nachlaß werden hier die Göttinger sozialethischen Vorlesungen, die er mehrfach in stets neuer, überarbeiteter Form vortrug, herausgegeben. Streng systematische Reflexion geschieht hier auf dem Hintergrund exegetischer und dogmengeschichtlicher Retrospektive einerseits und in der Perspektive auf die Lebenswirklichkeit des gegenwärtigen Menschen andererseits.

Ernst Wolf fragt zunächst nach der "Wirklichkeit" des Handelns im Gehorsam gegen Gottes Berufung. In diesem Hauptabschnitt werden die theologischen Probleme der Anthropologie (u. a. imago Dei, Sünde, Gesetz und Gewissen, Naturrecht, Nachfolge) verhandelt.

In einem weiteren Hauptabschnitt fragt er nach der Wirklichkeitsdimension "Institution und Institutionalität". In produktiver Aufnahme der sozialethischen Kategorien Bonhoeffers und Barths kommt Wolf hier zu weiterführenden Ergebnissen, die ihre Konkretisierung u. a. in der Frage nach der Ehe, Arbeit und Eigentum, Staat und Kirche erfahren.

STUDIEN ZUR THEOLOGIE UND GEISTESGESCHICHTE DES 19. JAHRHUNDERTS

12 Peter Friedrich · Ferdinand Christian Baur als Symboliker

198 Seiten, Leinen DM 36,—

Diese Arbeit zielt darauf ab, Baurs ungewöhnlich gehaltvollen und originellen Beitrag als Kirchen- und Dogmen-Historiker und als bedeutender Symboliker zur Kontroverstheologie im 19. Jahrhundert ans Licht zu bringen.

13 Franz Courth · Das Leben Jesu von David Friedrich Strauß in der Kritik Johann Evangelist Kuhns

317 Seiten, Leinen DM 62,—

Die erste grundlegende katholische Antwort auf "Das Leben Jesu" von D. F. Strauß bietet der Exeget und Dogmatiker Johann Evangelist Kuhn. Bei dieser Auseinandersetzung geht es letztlich um die Frage nach dem Ansatz der Theologie, da Strauß die Glaubenswahrheit ohne Bezug auf die Geschichte begründen will, für Kuhn hingegen gilt, daß die Geschichte das erste Kriterium jeder wahren Glaubensaussage ist.

14 Reinhard Leuze · Die außerchristlichen Religionen bei Hegel

255 Seiten, kart. DM 49,—

Diese Untersuchung will sich mit dem Vorwurf auseinandersetzen, Hegel habe gewissermaßen freihändig sein religionsphilosophisches System konstruiert, ohne die damals bekannten religionswissenschaftlichen Ergebnisse zu berücksichtigen.

15 Arnold Pfeiffer · Franz Overbecks Kritik des Christentums

Etwa 224 Seiten, kart. etwa DM 53,—

Franz Overbeck zog als Theologieprofessor aus der Anwendung einer historisch-kritischen Methode Konsequenzen, die ihn mit einem bevorstehenden Ende des überlieferten Christentums rechnen ließen. In dieser auf dem Basler Overbeck-Nachlaß basierenden Würdigung Overbecks profiliert sich dieser stärker als in früheren Interpretationen als der scharfe Kritiker des Christentums, der er in Wahrheit gewesen ist.

16 Henning Theurich · Theorie und Praxis der Predigt bei Carl Immanuel Nitzsch

261 Seiten, kart. DM 50,—

Die vorliegende Arbeit ist die erste auf die Predigtarbeit von Nitzsch konzentrierte Monographie aufgrund seines Gesamtwerkes. An diesem historisch begrenzten Gegenstand wird die praktisch-theologische Theoriebildung bei Nitzsch im Verhältnis zu seinen eigenen Predigten und zu Studentenpredigten im homiletischen Unterricht erörtert.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen und Zürich

Aevum Christianum

Annie Kraus: Der Begriff der Dummheit bei Thomas von Aquin und seine Spiegelung in Sprache und Kultur

Alle Traktate über die Dummheit stellen diese letztlich als eine Tatsache hin, mit der man sich abzufinden habe, als etwas, das nun einmal sein müsse, nicht aber als etwas, das nicht sein sollte. Auf diese Weise bleiben sie die Erklärung schuldig, warum die Dummheit uns dennoch immer wieder zum Ärgernis gereicht. Auch Erasmus von Rotterdam irrt, wenn er behauptet: „Eine Kraft, die in der ganzen Welt wirkt, läßt sich in keine Formel bannen." Jenem Mangel abzuhelfen und diesen Irrtum zu berichtigen, ist das Anliegen dieser Untersuchung. IV und 159 Seiten, Pappband 24,– DM, ISBN 3-402-03013-6.

Alle angezeigten Bücher erscheinen in der Reihe „Aevum Christianum. Salzburger Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte des Abendlandes".

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung
44 Münster, Soester Straße 13
Bezug unserer Bücher durch jede Buchhandlung.



Heilige aus dem alten Rußland. Zeugen russischer Religiösität in Übersetzungen

Texte übertragen von Lev Kobilinski-Ellis. Herausgegeben von Adelbert Davids. Dieses Buch aus dem Nachlaß des Religionsphilosophen Kobilinski-Ellis bietet folgende Texte: Von den ersten heiligen Metropoliten von Moskau Pëtr und Aleksij und von der ruhmreichen Mamai-Schlacht – Der Einsiedler: Sergij Radonezskij – Der Ankläger: Jurodvyj Vasja – Der Wundertäter: Starec Serafim Sarovskij – Der Seelenführer: Starec Amvrosij Optinskij – Anhang: Ein Brief N. Gogol's an die Starcen der Optina-Pustyn. VIII und 67 Seiten, Pappband 14,– DM, ISBN 3-402-03014-4.

Furcht vor dem Tod. Die Schrift des Demetrios Kydones „Über die Verachtung des Todes"

Eingeleitet und übersetzt von Wilhelm Blum. Der Tod ist das einzige Ereignis, das jeder Mensch von seiner Zukunft mit Sicherheit weiß. Der Zeitpunkt und die Umstände seines Todes sind ihm nicht bekannt, die Tatsache des Todes kann jedoch niemals geleugnet werden. Wie soll der Mensch angesichts des Todes sein Leben gestalten? Das Werk und die Gedanken des Demetrios Kydones könnten auch uns heute zur Meditation über das Wesen des Lebens und des unleugbar dazu gehörenden Todes anregen. IV und 73 Seiten, Pappband 14,– DM, ISBN 3-402-03015-2.

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 — 1975 — 71. Jahrgang

Leo Scheffczyk: Dogmatik im Dialog . . . . . Spalte 441

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 451
G. Kestemont: Diplomatique et droit international en Asie occidentale (1600–1200 av. J. C.) (J. Scharbert)
H. Rücker: Die Begründungen der Weisungen Jahwes im Pentateuch (H. Schneider)
L. Ruppert: Der leidende Gerechte und seine Feinde (A. Schmitt)
I. Lønning: „Kanon im Kanon" (N. Appel)
R. Geiger: Die lukanischen Endzeitreden (J. Zmijewski)
J. Heer: Leben hat Sinn (H. Rusche)
S. S. Bartchy: ΜΑΛΛΟΝ ΧΡΗΣΑΙ: First-Century Slavery and the Interpretation of 1 Corinthians 7:21 (J. B. Bauer)
J. A. Jauregui: Testimonio, Apostolado, Misión (I. Strieder)
H. Gollinger: Die Kirche in der Bewährung (H. Rusche)
K. P. Donfried: The Setting of Second Clement in Early Christianity (J. A. Fischer)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 466
Ökumenische Kirchengeschichte. Bd 3: Neuzeit (K. Ganzer)
W. Gessel: Die Theologie des Gebetes nach „De Oratione" von Origenes (J. Speigl)
E. Nowak: Le chrétien devant la souffrance (P. Stockmeier)
Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum De natura boni. Primum edidit † E. Filthaut OP (L. Ott)
Thomas von Aquino: Summa contra gentiles (Summe gegen die Heiden). Bd I: Buch Lateinisch und Deutsch. Hrsg., übers. u. bearb. von K. Albert und P. Engelhardt unter Mitarbeit von L. Dümpelmann (H. Holz)
E. Borchert: Die Quaestiones speculativae und canonicae des Johannes Baconthorp über den sakramentalen Charakter (L. Hödl)
G. Biel: Collectorium circa quattuor libros Sententiarum (H. Feld)
R. Garcia-Villoslada: Martin Lutero. Bd. I: El fraile hambriento de Dios; Bd. II: En lucha contra Roma (R. Bäumer)
H. Wagner: An den Ursprüngen des frühkatholischen Problems (H. Fagerberg)
Ph. Schäfer: Kirche und Vernunft (J. Beumer)
M. Brandl: Marx Anton Wittola (1736–1797) (G. B. Winkler)
Nicholaus Ludwig Count von Zinzendorf: Nine Public Lectures on Important Subjects in Religion (K. Aland)
Wegbereiter heutiger Theologie. Johannes von Kuhn. Hrsg. und eingeleitet von H. Fries (B. Casper)
Błogosławiony Maksymilian Kolbe. (Der selige Maximilian Kolbe. Ausgewählte Schriften, vorbereitet unter der Leitung von J. R. Bar). (J. Köhler)
Zeitgeschichte in Lebensbildern. Hrsg. von R. Morsey (E. Iserloh)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Ökumenische Theologie . . . . . Sp. 486
Marxismus-Christentum. Hrsg. von H. Rolfes (W. Bienert)
Marxisten und die Sache Jesu. Hrsg. von I. Fetscher und M. Machovec (W. Bienert)
H. Arts SJ: Moltmann et Tillich (E. Rolinck)
D. Neumärker: Josef L. Hromádka (H. Kloppenburg)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 492
O. Heggelbacher: Geschichte des frühchristlichen Kirchenrechts bis zum Konzil von Nizäa 325 (M. Kaiser)
H. Herrmann: Ein unmoralisches Verhältnis (A. Scheuermann)
O. Kühn / J. Weier: Kirchenrecht (H. Herrmann)

Philosophie . . . . . Sp. 497
M. Reding: Die Struktur des Thomismus (L. Hödl)
E. Heck: Der Begriff religio bei Thomas von Aquin (Ch. Schönborn)
H. Deuser: Sören Kierkegaard (J. Brechtken)

Christliche Archäologie . . . . . Sp. 505
The Dura-Europos Synagogue: A Re-evalution (1932–1972). Hrsg. von J. Gutman
Spätantikes Judentum und frühchristliche Kunst. Hrsg. von U. Schubert (J. H. Emminghaus)

Hinweise . . . . . Sp. 508
Das Papsttum in der Diskussion. Hrsg. von G. Denzler (R. Bäumer)
F. Reckinger: Wird man morgen wieder beichten? (Z. Alszeghy)
E. Flesseman van Leer: Rechenschaft über den Glauben (D. Emeis)

Habilitationen und Promotionen im akademischen Jahr 1974/75 . . . . Sp. 509

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 515

Dogmatik im Dialog

von
Leo Scheffczyk, München

Die Überschrift dieses Beitrags zur Vorstellung und Beurteilung einiger dogmatischer Neuerscheinungen ist „synekdochisch" gemeint, d. h. in dem Sinne, in dem ein Teil zur Bezeichnung eines umfassenderen Ganzen gewählt wird, weil er für dieses größere Ganze besonders signifikant ist. Im eigentlichen Sinne trifft die Bezeichnung für das gemeinsame Werk dreier evangelischer Theologen zu[1], die von der Überzeugung ausgehen, daß „christliche Dogmatik eigentlich nur als Dialog möglich ist" (7) und die deshalb für die Ausarbeitung der Glaubenslehre dieses neue literarische Genus wählen. Es ist der äußeren Form nach dadurch gekennzeichnet, daß der erste Votant jeweils die Einführung in die Problemstellung bietet, während die beiden folgenden Dialogpartner zu den aufgewiesenen Problemen ihre eigenen theologischen Stellungnahmen entwickeln, die um eine weitere Klärung der angeschnittenen Fragen bemüht sind. Die in den dreißig Paragraphen zur Ekklesiologie und Eschatologie ausgearbeiteten kurzen Entwürfe zeigen trotz der uneinheitlichen Herkunft der drei Baseler Systematiker aus verschiedenen Richtungen der evangelischen Theologie (F. Buri aus dem theologischen Existentialismus, J. M. Lochman aus einer dem Sozialen zugewandten Dialektik, H. Ott aus einer von Barth und Bultmann beeinflußten, aber über beide hinausgehenden Hermeneutik) Gemeinsamkeit in der deutlich zutage tretenden Konzilianz, in der Tendenz zur Überwindung der Gegensätze und in der Distanz von „festen und endgültig definierten Positionen". Direkte Ablehnung erfährt nur die theologische Haltung, in der einer dem anderen Untreue zum Evangelium vorwirft (als Beispiel wird die Bewegung „Kein anderes Evangelium" genannt). Aber schon hier mag sich dem Betrachter die Frage stellen, auf Grund welchen Prinzips diese Einstellung abgelehnt wird, wenn es keine festen und endgültigen Positionen gibt. Dann dürfte es eigentlich auch keine festen und endgültigen Ablehnungen geben, es sei denn, daß der Dialog selbst als diese letzte Position angesehen wird.

[1] **Buri,** Fritz / **Lochman,** Jan M. / **Ott,** Heinrich: **Dogmatik im Dialog.** Bd 1: Die Kirche und die Letzten Dinge. – Gütersloh: G. Mohn 1973. 329 S.

U-B TÜB

Da (innerhalb des hier gewählten Rahmens) eine am Materialen ausgerichtete inhaltliche Beurteilung nicht möglich ist, sei zur Kennzeichnung des Verlaufs des Dialogs eine mehr formale und strukturelle Bestimmung der jeweiligen Stellungnahmen versucht. Von einem universalen hermeneutischen Anliegen bestimmt, ist H. Ott gegenüber allen modernen theologischen Versuchen offen (Barth, Bultmann, Bonhoeffer, aber auch die katholische Theologie werden aufgenommen) und um die Vermittlung ihres Verständnisses bemüht. Demgegenüber ist der vom Gedankengut der Böhmischen Reformation geprägte J. M. Lochman mehr an der Hervorhebung der gesellschaftlichen Relevanz aller theologischen Aussagen interessiert, wofür ihm die „Dialektik" als die angemessenste theologische Methode gilt. Gegenüber der diesen beiden Positionen naturgemäß anhaftenden Unbestimmtheit und Mehrdeutigkeit in den Antworten ist es für F. Buri ein Leichtes, seine denkerische Geradlinigkeit und Konsequenz zu demonstrieren, die allerdings die existentialistische Monotonie nicht verbergen kann: die Problemerörterung endet bei ihm immer mit dem Verweis auf die Fraglichkeit des Daseins und auf die Notwendigkeit der Sinnfrage (die aber niemals direkt beantwortet wird).

Will man Geist und Bedeutung dieser neuartigen Dogmatik an einigen Stellen auch inhaltlich charakterisieren, so fällt etwa bezüglich der Problematik um die Stiftung der Kirche durch Jesus (41ff) auf, daß Buri die Frage überhaupt umformulieren und als das Wesentliche an ihr allein die Forderung ansehen möchte, ob „wir" oder „ich" heute noch Gemeinschaft stiften (47), eine inhaltliche Umdeutung, die von Lochman („indirekte Verbindung") und von Ott (Entstehung aus der Predigt Jesu und der Gemeinschaft der Apostel) abgelehnt wird. Ähnlich eindeutig ist die Erklärung des Petrusamtes durch Buri, der in Mt 16,18 nur das Vorbild für die Begründung universaler menschlicher Gemeinschaft gegeben sieht, für die dann auch „die Marke ‚christlich' unwichtig" wird (54). Dagegen erkennt Ott das Petrusamt als „Schiedsrichteramt" (55) an und seinen Inhaber als „obersten Seelsorger", während Lochman das Wesen dieses Amtes allein in das apostolische Kerygma hineinverlegen möchte.

Daß man bereit ist, sich auch den traditionellen Fragen zu stellen, zeigt die Erörterung des Axioms „Extra ecclesiam nulla salus", das für Ott annehmbar wäre, wenn das Heil als weltverändernde Sendung der Kirche verstanden würde (61); für Lochman dagegen wäre die Formel akzeptabel, wenn man sie als „extra Christum nulla salus" verstehen würde (wobei die Frage offensichtlich nur auf das Christusproblem und auf die Verbindung Christi mit der Kirche verschoben wird). Buri vermag den Sinn dieser Formel nur noch darin zu sehen, daß es „Wahrheit nur in Gemeinschaft gibt" (68). So betrachtet, würde die in dem Axiom behauptete Exklusivität der Kirche nur darin bestehen, daß in ihr alles Unmenschliche auszuschließen wäre, „wozu . . . unter Umständen gerade auch die Firmenbezeichnung ‚Christlich' gehörte" (69). Allen Stellungnahmen zu diesem Thema ist die Unbestimmtheit des Begriffes „Heil" gemeinsam.

In der heute besondere Aufmerksamkeit auf sich ziehenden Amtsfrage wird ein Dissens zwischen den drei Disputanten augenfällig, insofern Ott das Amt (nach H. Bullinger) aus seiner „gewissermaßen ‚inkarnatorischen' Struktur" heraus verstehen möchte, Lochman es dagegen rein funktional als „geistigen und politischen Gottesdienst in der Mitte des Lebens" (74) und Buri als eine mit allen anderen gesellschaftlichen Institutionen völlig gleiche Ordnung begreift. Jede andere Auffassung bezeichnet Buri in scharfer Wendung gegen den heutigen Ökumenismus als „schlichtes Katholisieren" (78), eine Kritik, die wiederum etwas von den Grenzen des dialogischen Verfahrens erkennen läßt. Bedeutsam ist andererseits hier die Entschiedenheit im Urteil darüber, daß Amts- und Kirchenbegriff einander streng entsprechen, woraus sich bei dem Existentialisten auch im Problemkreis „Kirche und Kultur" die Definition erklärt: „Die Kirche ist eine Kulturerscheinung – und nichts anderes" (79).

Das zur „ökumenischen Dimension der Ekklesiologie" Gesagte gipfelt bei Lochman (trotz gewisser verbaler Vorbehalte) in einer Empfehlung des „Engagements für soziale Gerechtigkeit im Weltmaßstab" (101), das aber doch von einem „konkreten Standort" her erfolgen soll, so daß nach Lochman „ein Kosmopolit ein schlechter Ökumeniker" (102) wäre. Gegenüber dem „lyrischen Charakter" (102) dieses Votums repliziert Buri, daß er es vorziehen würde, ein schlechter Ökumeniker und ein guter Kosmopolit zu sein, weil ihm alles daran gelegen sei, daß die Kirche den Menschen menschlich begegne und dies auch die Menschen zu tun lehre (105). Ott schließlich bleibt in dieser Frage bei der Verbindlichkeitserklärung des Augustinischen „In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas", ohne sich allerdings zu verhehlen, daß die Interpretation dieses Wortes noch nicht gefunden sei (108). Die hier zutage tretende allseitige Aporetik kommt in der Problematik um „Kirche und Mission" noch deutlicher zum Vorschein, insofern Buri das missionarische Anliegen nur noch als den Versuch gelten läßt, „miteinander die Würde des Menschseins zu verwirklichen" (111), Ott das Ziel nicht in Konversion, sondern im inter-religiösen Dialog (113) gelegen sieht, der reziprok gehalten sein muß, und Lochman als Ziel „Humanisierung und Evangelisation" bestimmt, wobei nur nicht klar wird, was „Evangelisation" bedeutet, wenn zuvor als ökumenische Dimension das „Soziale im Weltmaßstab" angegeben wurde.

Verlauf, Richtung und Gehalt des Dialogs lassen sich noch einmal besonders deutlich am für die Ekklesiologie zentralen Eucharistiethema verfolgen. Aber hier gerät der Berichterstatter bei Verwendung des Begriffes des „Zentralen" ins Stocken; denn es wird in der Eucharistiefrage ein Phänomen deutlich, das in der gegenwärtigen katholisch-theologischen Diskussion (z. B. um die Interkommunion) kaum Beachtung findet. Es ist nämlich zu erkennen, daß das Bewußtsein von der „Zentralität" des Sakramentes unter den hier vertretenen evangelischen Theologen (aber auch sonst) nicht scharf entwickelt ist. Buri vermag vom Abendmahl nicht mehr „im Sinne eines biblisch begründbaren, heilsnotwendigen Sakramentes" zu reden (177) und empfiehlt als heute annehmbaren Ersatz das Gemeindemahl im Sinne der urchristlichen Agape. Aber als noch angemessener erscheint ihm die Empfehlung, bei jeder Mahlzeit durch Gespräch und Beisammensein dem Sinne nach das zu wiederholen, was von den Emmausjüngern erzählt wird (178). Nicht weit davon entfernt ist die Interpretation Lochmans mit der etwas prosaischen Forderung: „keine ‚Herrenpartie'", sondern „Fest einer offenen Gemeinde . . . in der Exodusbewegung auf Hoffnung hin" (181). Aber auch Ott, der die Vertikale der Gemeinschaft mit dem Herrn mehr berücksichtigt (allerdings unter Hintanstellung aller konfessioneller „Streitfragen", woraus sich auch die hier leider besonders leichtgewichtige Einschätzung der katholischen Problematik erklärt), wirbt für das aus einem osteuropäischen Staat berichtete Beispiel der in einem Keller zum Brudermahl versammelten Gemeinde. Nur vergißt er zu erwähnen, daß diese Christen noch um die Realpräsenz und um das Opfer wissen und daß sie sich ohne diesen Glauben gewiß nicht mehr zu solchen Aktivitäten zusammentäten (185).

In der am ausführlichsten entwickelten Eschatologie wird dem zeitnahen Hoffnungsthema erwartungsgemäß besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Aber es ist verständlich, daß in einer solchen phänomenologischen Erfassung einer christlichen „Grundhaltung" (215) die Fragen nach dem Realgrund und dem objektiven Ziel zu kurz kommen. Das zeigt auch die Behauptung Otts, daß diese Haltung nicht „auf bestimmte Ereignisse" ausgerichtet ist (215), sondern nur als „offener Horizont zu Gott hin" (215) verstanden werden muß. Allerdings ist dieser den drei Autoren weithin gemeinsame Ansatz nur wieder bei Buri konsequent durchgeführt, der nämlich dieses „In-Sein in Hoffnung" als menschliche Grundbefindlichkeit versteht, die auch „ohne die christliche Überlieferung" und deren Grund realisierbar sei. In einer so entgegenständlichten Eschatologie drohen sich dann freilich distinkte Einzelaussagen zu verflüchtigen. So besteht für Buri das „Schicksal des einzelnen nach dem Tode" und die „Unsterblichkeit" darin, „seiner als einzelner innezuwerden" (268), ist also gerade kein Geschick nach dem Tode. Aber auch Ott, der in diesem Zusammenhang die Grundaussage über die Auferstehung Christi als (reales) Symbol ernst nimmt, beantwortet die Frage nur mit K. Jaspers nach Art des im sokratischen Mythos gemeinten Hinweises auf die „Fülle des wahrhaft gelebten Lebens" (274), während Lochman nicht über den Rekurs auf die Treue Gottes hinauskommt (277). In der Frage nach dem „Jüngsten Gericht" versuchen zwar Ott und Lochman die rein existentiale „Bedeutsamkeit" mit einem realistischen Gerichtsereignis zu verbinden. Aber das Ganze bleibt ohne den rechten Ertrag, wenn am Ende alle drei Gesprächspartner (trotz mancher verbaler Vorbehalte) in der Frage nach den „Höllenstrafen" die Apokatastasislehre annehmen. Dann ist das „Gericht" natürlich nur ein vordergründiges und nur die Einleitung eines Freispruches. Auch hier gelingt dem sich als „purer Feuerbach" verstehenden Buri der Nachweis, daß man nicht (wie Ott) allein die Hölle entmythologisieren kann, um sich am Schluß in die Formel von der „Gottbegegnung" zu retten (316). Es scheint, daß man bei der Entmythologisierung und Existentialisierung der Glaubenswahrheiten keine Auswahl treffen und nur gegenüber der Eschatologie seine „Ratlosigkeit" (Ott) bezeugen kann. Wenn man die grundlegende Aussage dieses Buches ernst nimmt, daß (nach einem Zitat P. Althaus') in der Eschatologie alle Fäden der systematischen Theologie zusammenlaufen, so ist das Urteil schwer abzuwenden, daß die hier zugegebene Ratlosigkeit eigentlich die Gesamttheologie trifft. Dabei ist zuzugeben, daß Buris Antworten noch am wenigsten unter dieses Urteil fallen; denn im Programm der „Entkerygmatisierung" gibt es keinen Platz für eine irgendwie geartete Ratlosigkeit. Wohl aber ist an dieses Programm die Frage nach der noch verbleibenden Christlichkeit zu stellen, die allerdings wohl auch schon beantwortet erscheint, wenn man Buris beipflichtendes Jasperszitat erwägt, daß die kirchliche Behauptung der Gottheit Jesu eine „in die Irre führende Absurdität" sei (104).

Daß der hier geführte dogmatische Dialog nicht in die Tiefe solcher letzter Fragen und Antworten führt, bietet dem Betrachter Anlaß, sich über Sinn, Brauchbarkeit und Tragweite eines solchen Dialogs überhaupt Gedanken zu machen. Die faktischen Grenzen, die Ott selbstkritisch schon im Vorwort anmeldet und

die im Verlauf der Darstellung tatsächlich zutage treten, liegen in der mangelnden Schärfe des Eingehens aufeinander, in der in einem solchen Rahmen nicht zu leistenden Vertiefung der Probleme wie auch in dem Fehlen einer Disputationstechnik. Gravierender erscheint aber die innere und wesentliche Grenze dieser Form theologischen Arbeitens, auf die eingangs auch hingewiesen wird: das Fehlen der gemeinsamen geistigen Grundlage. An einer Stelle der Erörterung wird der Dialog von Lochman zutreffend als „die sokratische Methode der Wahrheitsfindung" (311) definiert. Das setzt allerdings voraus – wie bei den klassischen Vorbildern des Dialogs –, daß die Existenz objektiver Wahrheit wie auch die Gewißheit ihrer Erkennbarkeit angenommen sind. Wo dagegen die Grundüberzeugung die eines legitimen Lehrpluralismus ist (107), wo die praktische Verhaltensregel des Paulus 1 Kor 9,20 („den Juden bin ich wie ein Jude geworden, den Gesetzlosen wie einer der Ihrigen") als Argument für die Situationsbedingtheit und Epochalität aller Wahrheit genommen wird (106) oder wo die Dialektik nur als unaufhebbares „Sic et Non" widersprüchlicher Aussagen verstanden wird (wie es Buri einmal Lochman vorwirft: S. 302), kommt es nicht nur zu keiner Annäherung der Standpunkte, sondern erst recht zu keiner eigentlichen Wahrheitsfindung. Dann aber erwächst der Theologie jene Gefahr, die Lochman einmal bei Buri nahegekommen sieht, daß sich nämlich „auf solchem Trümmerfeld moderner Theologie nicht viel Positives anfangen" (227) lasse.

So spricht vieles dafür, daß für eine systematische Disziplin diese Form eines direkten und unmittelbaren Dialogs nicht besonders ertragreich ist (wie ja auch die Platonischen Dialoge keine Systematik intendieren). Sie mag den direkten und unmittelbaren Dialog gelegentlich mit Nutzen akzessorisch heranziehen und ihn dann auch literarisch fixieren. Aber als eigentliche Darstellungsform theologischer Systematik kann er wohl nicht gelten, zumal wenn er (wie im vorliegenden Fall) die letzten Entscheidungen in der je anstehenden Wahrheitsfrage offen läßt. Das ist allerdings nur gegen die Form eines solchen direkten, unmittelbaren und spontanen Dialogs und seine Bedeutung für die Dogmatik zu sagen. Die Verhältnisse liegen anders, wenn ein Dialog an Hand von literarischen Grundlagen und ausgearbeiteten Denkentwürfen geführt wird, die vom Autor auch schon in einem gewissen Vorbereitungsstadium geprüft werden konnten, so daß danach ihre Einbringung in das Werk zusammenhängend, zielstrebig und eben „systematisch" erfolgen kann. Das ergibt freilich eine Form dialogischen Vorgehens, die im Unterschied zur erstgenannten als indirekte und mittelbare bezeichnet werden könnte. Sie atmet zwar nicht mehr so stark den Geist der lebendigen Konfrontation und Wechselrede und ist auf bereits vorliegendes Material angewiesen. Dafür ist dieser mit literarischen Zeugnissen (anstatt mit anwesenden Autoren) geführte Dialog sachlich umfassender, in der Grundlage bestimmter und im Ergebnis eindeutiger als dies bei der erstgenannten Form möglich ist, bei der sich im Grunde der Unterschied zwischen Dialog und Diskussion zu verwischen droht.

Eine so verstandene Form des Dialogs wendet Horst Georg Pöhlmann in seinem „Abriß der Dogmatik"[2] an. Dieses aus einem Dogmatik-Repetitorium entstandene und von den spezifischen Fragestellungen der Studenten angeregte Werk zeigt nicht nur die Vielheit der heutigen theologischen Standpunkte auf, sondern bringt auch das Prinzip ihrer Scheidung und Vereinheitlichung zur Geltung. Das im Vergleich zur Fülle des verarbeiteten Materials (dreizehn „Loci" von der Bestimmung der „Theologie" bis zu den „Letzten Dingen" reichend) knapp ausgefallene Buch weiß trotzdem gerade unter dialogischem Aspekt manche Anreicherung (gegenüber der erstgenannten Arbeit) einzubringen. So wird der Dialog hier umfassender auf die theologische Tradition ausgedehnt, er wird durchgängig und nuanciert auch mit der katholischen Theologie geführt und erstreckt sich schließlich auch auf die Problemstellung des modernen nichtchristlichen Denkens, das nicht zuletzt in den Werken der Dichtung aufgesucht wird. Es verdient vermerkt zu werden, welche Autoren und moderne Denkergestalten Pöhlmann in dieses Gespräch mit einbezieht: es sind u. a. E. Bloch, W. Borchert, A. Camus, F. Kafka, R. M. Rilke, W. Weischedel, denen er seine Aufmerksamkeit zuwendet. Natürlich wird sich hier leicht der Einwand erheben können (den der Autor selbst berücksichtigt), daß eine solche Universalität auch zu einem „Allrounddilettantismus" führen könne. Aber wer sich der Mühe der Nachprüfung unterzieht, wird (bei Berücksichtigung des Charakters des Repetitoriums, dem man auch heute seine Bedeutung nicht streitig machen sollte) feststellen können, daß das Anliegen der Gesprächspartner richtig getroffen ist und nicht aneinander vorbeigeredet wird (die Gefahr vieler direkter und unmittelbarer Dialoge).

Ein positives Charakteristikum dieses dialogischen Verfahrens liegt inhaltlich im Ausgang vom „lutherischen Ansatz" und (damit verbunden) im Festhalten am „Kanon im Kanon des Neuen Testamentes". Das ist eine Grundoption, die zwar von manchem als „dialogfremd" kritisiert werden könnte, die aber diesen Vorwurf sachlich nicht verdient; denn der Dialog hat (wie schon bei der Darstellung des ersten Versuches angedeutet) keineswegs eine Standpunktlosigkeit zur Voraussetzung, sondern er bleibt im Gegenteil auf eine sichere eigene „Operationsbasis" angewiesen, wenn die Argumentation nicht schwankend und schließlich unernst werden soll. Allerdings gehört es auch zum Logos wie zum Ethos eines Dialogs, diesen eigenen Standpunkt der Kritik des anderen auszusetzen und ihn gegebenenfalls zu korrigieren. Aber auch dieses Moment ist im vorliegenden Versuch gewahrt, was u. a. beispielhaft an dem (gerade für katholisch-theologisches Denken) problematisch erscheinenden Grundsatz vom „Kanon im Kanon" zum Vorschein kommt; denn Pöhlmann verkennt nicht, daß dieser „Kanon im Kanon" kein abstraktes Prinzip oder ein einziges Axiom ist (wie die von Käsemann u. a. vorgeschlagene „Rechtfertigung des Sünders"), sondern als das umfassendere „Grundkerygma von der Heilstat Gottes in Jesus Christus" (47) zu verstehen ist. Diese Kategorie erlaubt es dem Autor auch, entgegen dem heute so vorschnellen Eintreten für die Pluralität und die Dissonanzen des Neuen Testamentes den durchgehenden cantus firmus aus ihm herauszuhören.

An dieser Stelle erscheint aber auch ein formaler Vorzug erwähnenswert, welcher in Richtung der bereits angeklungenen Forderung liegt, daß ein auf wissenschaftlichem Niveau stehender Dialog eine gewisse Ordnung und Technik entwickeln muß, um nicht ins Unverbindliche oder Uferlose zu geraten. Vf. trägt diesem Anliegen insoweit Rechnung, als er für jeden Locus zunächst die dogmen- und theologiegeschichtlichen Voraussetzungen aufweist (Teil A jeder Thematik), als er darauf die „gegenwärtige Diskussion" zur Sprache bringt (Teil B), um abschließend die theologische „Zusammenfassung" (Teil C) darzubieten, in der auch die Richtung auf eine mögliche Lösung der Problematik aufgewiesen wird. Natürlich könnte man auch hier wieder leicht mit dem Einwand bei der Hand sein, daß diese Technik nur „ad usum delphini" entwickelt und brauchbar sei. Und doch verdient sie als Hinweis auf eine mögliche Formierung und Disziplinierung des Dialogs durchaus Beachtung.

Von dem festen theologischen Standpunkt aus ist es dem Vf. möglich, in der Führung des Gespräches mit seinen Partnern eine wohltuende Klarheit zu bezeugen, die heute in der Auseinandersetzung der theologischen Richtungen selten ist; denn – um es im Hinblick auf das zuerst behandelte Werk ein wenig pointiert zu sagen: weil die hermeneutische Theologie alles versteht und nichts entscheidet, die existentiale Theologie im Grunde nur sich selbst versteht und (daraufhin eigentlich grundlos) alles entscheidet, die formal dialektisch vorgehende Theologie Gegensätze aufzeigt und bei verbalen Kombinationen endet, muß das theologische Gespräch heute oft so unbefriedigend erscheinen. Diesen Gefahren entgeht eine dialogische Theologie, die sich zugleich – im Gegensatz zum reinen Kritizismus – als „positionell" (67) versteht, d. h. als Richtmaß die Botschaft von der Heilstat Gottes in Jesus Christus nimmt.

Daß eine solche Position nicht eng und integralistisch gerät, daß sie im Gegenteil Raum zur Vermittlung von Gegensätzen und zur Überwindung von falschen Alternativen gewährt, zeigt das erfolgreiche Bemühen des Autors um die Behebung mancher in der Gegenwartstheologie künstlich aufgerichteter Barrieren wie denen zwischen „Theologie des Wortes" und „Theologie der Geschichte", zwischen „Du-Glaube" und „Daß-Glaube", zwischen „Offenbarungstrinität" und „immanenter Trinität", zwischen „Christologie von unten" und „Christologie von oben" oder zwischen „immanenter" und „transzendenter Eschatologie".

Wie eine solche „positionelle Theologie" ihre kritische Funktion nicht preiszugeben braucht, beweist der Autor an den zahlreichen Stellen, an denen er das Unzureichende und Widersprüchliche anderer Positionen abweist und um der Sache willen notwendige Abgrenzungen setzt. Das geschieht sowohl „nach innen" wie „nach außen".

Unter der ersten Hinsicht übt Pöhlmann z. B. eine bemerkenswerte Kritik an dem heute beinahe zum Übermaß gesteigerten Anspruch der historisch-kritischen Methode in der Theologie, ein Thema, das sich Dogmatiker heute nur selten anzufassen getrauen. Pöhlmann spricht dagegen in bemerkenswerter weise von „Recht und Grenzen" der Bibelkritik. Er verweist weiterhin darauf, daß die Schrift eigentlich nicht von außen her „durch sachfremde ideologische Schnittmuster" (worunter etwa historische Verifizierbarkeit, Rationabilität, mora-

[2] **Pöhlmann,** Horst G.: **Abriß der Dogmatik.** Ein Repetitorium. – (Gütersloh): G. Mohn (1973). 295 S. Ln DM 30.–

lische Verwertbarkeit, Erfahrbarkeit, Existentialisierbarkeit oder Sozialisierbarkeit zu verstehen sind) kritisiert werden kann, sondern nur von der in der Apostellehre bezeugten Christusoffenbarung her (53).

Für die „nach außen" gewandte Kritik darf die Auseinandersetzung mit dem heute viel von sich Reden machenden „kritischen Rationalismus" (H. Albert) als beispielhaft angeführt werden. Hier gibt der Autor zunächst nüchtern zu, daß der absolute Kritizismus in der Theologie zu deren Selbstpreisgabe führen müsse. Er zeigt aber auch, daß das Prinzip des kritischen Rationalismus (das Prinzip des absoluten Fallibilismus) in sich widersprüchlich ist, weil in ihm mindestens der Grundsatz von der Fallibilität unkritisierbar und infallibel ist.

Das letzte Argument, das wie vieles in dieser Dogmatik aus der gemeinsamen christlichen Tradition genommen ist (vgl. dazu etwa Augustins Beweisführung gegen die radikalen Zweifler in De Trinitate X, 10,14), und das durchgängige Bemühen um Aufhebung des Trennenden mit dem Mittel des Dialogs leiten bereits zu der vor allem interessierenden Frage nach der Fruchtbarkeit dieses Dialogs für das ökumenische Anliegen, insbesondere für die Einigung zwischen den großen christlichen Konfessionen über. Die Antwort auf diese Frage scheint zunächst nicht so günstig auszufallen, wie bei der bezeigten Dialogbereitschaft zu erwarten wäre. Das mutet um so merkwürdiger an, als der Autor der katholischen Theologie unvoreingenommen gegenübersteht und sie in vielem durchaus zu würdigen weiß (z.B. in ihrer Einheitsauffassung von Schrift und Tradition, in der Ablehnung eines vordergründigen Synergismus, in der Wertung des Wortes als Heilsmedium, in dem Bemühen um die Hervorhebung des Memorialcharakters des Opfers der Messe, in der positiven Würdigung des Sakramentalen). An allen diesen Stellen neigt sich der lutherische Theologe (im Bild gesprochen) der katholischen Auffassung sehr weit entgegen. Er vermag diese „Beweglichkeit" aber nur zu bezeigen, weil er selbst – wie oben betont – auf einem festen theologischen Boden steht, der ihm allein auch den Ermöglichungsgrund für diese seine Freiheit bietet. Daraus ergibt sich freilich in Konsequenz, daß im Grundsätzlichen eine feine, aber durchaus harte Grenzlinie erhalten bleibt. Sie resultiert nicht aus einem eifernden Konfessionalismus, sondern aus der Verpflichtung des Theologen gegenüber der Wahrheit und dem Grundsatz: „Wahre Einheit ist Einheit in der Wahrheit" (249). Deshalb wird folgerichtig als Maßstab des Einigungsstrebens sowohl die „Tropen-Theorie" Zinzendorfs wie die anglikanische Branch-Theorie, aber auch jede Additions- oder Subtraktionsmethode abgelehnt (248). Der entscheidende Gegensatz zum katholischen Glaubensverständnis wird dabei von Pöhlmann, entsprechend seinem christologischen Grundaxiom, darin gesehen, daß der Katholizismus außer dem Zentrum Christus noch „Nebenzentren" kennt (in den marianischen Dogmen, im Unfehlbarkeitsdogma und damit in der Amts- und Kirchenauffassung). Für den lutherischen Theologen muß das Zentrum des christlichen Glaubens, die Heilstat Gottes in Chrisus, so ausschließlich zur Geltung gebracht werden, daß das Amt und die amtlich verfaßte Kirche „nur ein leeres Hindurch der Vermittlung" (252) dieses Zentralen sein darf. Aber im direkten und unmittelbaren Dialog dürfte die Gegenfrage lauten: Kann es wirklich eine „leere Vermittlung" geben in dem Sinne, daß der Vermittlungsinstanz kein (wenn auch noch so relativer) Wert, keine Autorität und kein objektiver Rang zukommt? Offenbar will und braucht Christus diese menschliche Vermittlung und Dazwischenkunft, konkret etwa bei der letztverbindlichen Interpretation der Heiligen Schrift. Kann sie dann aber noch als „leer" (d. h. im Grunde wohl auch als in sich selbst bedeutungslos) ausgegeben werden? Hier tritt die Grenze des evangelisch-katholischen Dialogs deutlich hervor, die der Vf. nicht mit einem falschen Irenismus überspielen will. Er plädiert damit für eine Form des ökumenischen Dialogs, die keine spektakulären Fortschritte und keine eilfertigen Lösungen anzubieten hat, die aber wegen ihres hohen Wahrheitsernstes theologisch legitim erscheint und deshalb für eine wirkliche „Einheit in der Wahrheit" allein zukunftsträchtig ist.

Von einem ähnlichen Geist und einer gleichgerichteten Grundhaltung ist die „Dogmatik im Grundriß" von G. Rödding bestimmt[3], die allerdings nicht am strengen Maßstab theoretischer Wissenschaftlichkeit gemessen sein will, insofern sie mehr der lebendigen Umsetzung der Glaubenslehre für den Bedarf des Predigers, Lehrers und Katecheten in der evangelischen Kirche dienen möchte. Aus dem Unterricht an jungen kirchlichen Mitarbeitern entstanden und auf deren Bedürfnisse eingehend, bietet aber auch dieses Buch Anlaß, unter dem Aspekt des Dialogischen gewertet zu werden. Auch hier ist das dialogische Element so aufgenommen, daß es dem systematischen Charakter der Dogmatik nicht widerspricht. Vf. erklärt sein Anliegen gleich zu Beginn mit dem treffenden Hinweis, daß man heute keine Summa theologica mehr schreiben, aber deshalb doch in der Theologie nicht nur in Aphorismen reden können. Es gelte vielmehr, die theologischen Fragen um eine Mitte zu ordnen, die der Vf. in der Lehre von „Gesetz und Evangelium" und „in der Rechtfertigungslehre" gelegen sieht. Deshalb erfolgt der Einsatz auch mit dem Thema „der Mensch im Scheitern" und reziprok dazu mit der Erhellung der rettenden Macht des „Wortes Gottes". Die weitere Abfolge ist an den drei Artikeln des Glaubensbekenntnisses orientiert und endet mit dem Ausblick auf „die christliche Hoffnung" als Inbegriff der Eschatologie. Als besondere Nuancierungen des dialogischen Grundzuges dieses Werkes verdienen (im Vergleich mit den zuvorgenannten Arbeiten) Erwähnung: das noch stärkere Eingehen auf die kirchlichen Lehrtraditionen und also eine bewußte Einbeziehung auch der Vorgänger unseres Glaubens in das Gespräch (entgegen der modernen Versuchung, nur bei sich selbst und mit der eigenen Situation zu beginnen); ferner die kritische Ortsbestimmung des Glaubens im Gefüge der nichtchristlichen Weltanschauungen; schließlich die ununterbrochene Bezugnahme auf die katholische Glaubenslehre.

Für den Vf. ist es nahezu selbstverständlich, „daß heute systematische Theologie nicht ohne die Ergebnisse der katholischen Dogmatik betrieben werden kann" (15). In Ausführung dieser Intention kommt es stellenweise zu bemerkenswerten Annäherungen an die katholische Lehre, so u. a. bezüglich des Erbsündenbegriffes, der für den Vf. trotz der weltbildbedingten Schwierigkeiten „einsichtig zu machen [ist], da er der Erfahrung des Lebens unter den Bedingungen unserer Welt entspricht" (23). In diesem Zusammenhang wird dann sogar die katholische Auffassung von der Bedeutung der Tatsünde als Korrektiv eines protestantischen Extrems herausgestellt, das bei alleiniger Betonung der allgemeinen Schuld die Wirklichkeit der Sünde zu verlieren droht. Unter dem gleichen Aspekt wird der praktische Verlust der Beichte im Luthertum beklagt. Bezüglich der Lebenswirkung der Rechtfertigung wird anerkannt, „daß wir von der römisch-katholischen Kirche gerade in diesem Bereich Erhebliches lernen können und daß das Tridentinum in seiner Rechtfertigungslehre eine wesentliche Schwäche unserer Kirche vermeidet" (36). In den zentralen Fragen der Christologie werden Übereinstimmungen sichtbar in der Ablehnung jeder (auch modernen) Form des Ebionitismus und in einer positiven Würdigung der Zweinaturenlehre, wobei „Natur", vor allem die „göttliche Natur", nur nicht zu dinghaft und gegenständlich gefaßt werden darf. Deshalb ist es sogar sinnvoll, „das Geheimnis zu wahren und bei der Formel von Chalkedon zu bleiben" (95), wenn auch der Naturbegriff neuinterpretiert und etwa als Inbegriff des Sinnes des menschlichen Lebens Jesu Christi verstanden werden sollte (96). Dieser Sinn erschließt sich für Rödding endgültig in der Auferstehung Christi, deren in der religiösen Erfahrung der Jünger aufgenommene Realitätscharakter nicht zu einem „Interpretament" oder zum „Ausdruck der Bedeutsamkeit des Kreuzes" verflüchtigt werden kann (87). An diesem Realgeschehen wird vollends offenbar, daß das menschliche Leben Jesu ein Leben aus Gott ist und daß Jesus nicht „als ein Mensch wie alle anderen" verstanden werden kann (96), obgleich die wahre Menschheit Jesu nicht zu schmälern ist. Andererseits kann das „Leben aus Gott" nicht unter den Bedingungen der Welt stehen, so daß der Gedanke von der Präexistenz Christi in der Zweinaturenlehre impliziert und zuletzt im Trinitätsgeheimnis verankert ist. Weil es sich bei der Trinität um die Zusammenfassung der Manifestationen Gottes handelt, wird die Erörterung dieses Geheimnisses dem christologischen wie dem Geistthema nachgestellt, was sicher keine unannehmbare Begründung innerhalb eines geschichtlichen Nach-Denkens der Verwirklichung des Heiles ist.

Das alles ist dem katholischen Glaubensdenken so wenig fremd, daß man sich förmlich vor die Frage gestellt sieht, ob hier Unterscheidungslehren überhaupt noch relevant sind und eine nennenswerte Kraft entfalten können. Aber im Hinblick auf den von Rödding gewählten Ausgangspunkt und auf das Grundaxiom von der „Rechtfertigung" im Spannungsfeld von „Gesetz und Evangelium" ergeben sich doch auch eindeutige Unterschiede, an denen der Autor beharrlich festhält.

Für ihn ist der Weg vom Gesetz, an dem der Mensch scheitert, zum Evangelium, das ihn rettet, durch das alleinige Gnadenhandeln Gottes bestimmt, das menschliche Kraft und menschliches Vermögen ausschließt. Der göttlichen Alleinwirksamkeit wird die katholische „Kooperation mit der Gnade" gegenübergestellt und die Folgerung gezogen:

[3] **Rödding,** Gerhard: **Dogmatik im Grundriß.** – (Gütersloh): G. Mohn (1974). 242 S. kart. DM 22.–

„... hier müssen wir strikt bei unserem Grundansatz bleiben" (31). Dieser Grundsatz zeigt seine Auswirkungen auch in dem strengen „extra nos" des Verständnisses der Gnade, die „keine Qualität unseres Lebens ist", sondern nur vom Worte Gottes her gilt. Entsprechend sind auch die Sakramente nur (stark vom Wort her gedeutet) „Zeichen für Gottes Tun" (170), nicht aber für ein personales Heilsdrama, in das auch das „Mittun" des Menschen eingeht. Aus dem gleichen Grunde wird die Kirche, die „aus dem Evangelium erwächst" (130), nicht eigentlich als Heilsmedium verstanden, sondern nur als „Bereich, in dem sich göttliches Tun und Heil ereignen" (131). So kann sie weder „in letzter göttlicher Autorität auftreten", noch „absolute Hingabe und höchstes Vertrauen beanspruchen" (131). Verständlicherweise treten Unterschiede dann auch in der Amtsfrage und in der Mariologie hervor, wo die Sonderstellung Mariens mit dem Hinweis auf die alleinige Heilswirksamkeit Christi verneint wird (109). Diese Unterschiede werden im ganzen als so gravierend empfunden, daß man „in absehbarer Zeit ... mit einer solchen Einheit der gesamten Christenheit nicht wird rechnen können, selbst wenn man von den besten Voraussetzungen ausgeht" (137). Dabei bleibt die Forderung, „von der Einheit der Kirche zu sprechen" (137), bestehen. Aber die von dem lutherischen Theologen gesehene Mitte des Evangeliums ist seiner Überzeugung nach von den verschiedenen Kirchen noch so wenig getroffen, daß die Hoffnung auf eine wesentliche Einigung verfrüht wäre. Ja, er gibt sogar zu erkennen, daß heute die Gefahr eines inneren Dissenses in den äußerlich einheitlichen Kirchen größer ist.

Man kann dem Ganzen angesichts des Ernstes, mit dem hier das proprium protestanticum festgehalten wird, die Konsequenz nicht absprechen. Andererseits kann wohl bei der Reflexion über die aufgeführten Unterscheidungsmomente nicht übersehen werden, daß hier weitere Abklärungen und Behebungen von Mißverständnissen durchaus möglich wären und daß die Gemeinsamkeit verbreitert werden könnte.

Von dieser Überzeugung ist ein anderer Versuch inspiriert, der in der jüngsten Zeit große Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat. Die Herausgeber des „Neuen Glaubensbuches"[4] gingen in dieser ihrer Grundauffassung noch weiter und kamen zu dem Schluß, daß „nach der großen Wende zum Dialog" (13) die Einigungsbemühungen zwischen evangelischer und katholischer Theologie bereits bis zur Erstellung eines breiten gemeinsamen Fundamentes gediehen seien, dessen Darstellung und Ausarbeitung das Anliegen dieses in mancher Hinsicht beachtenswerten Werkes ist. Seine Bedeutung in bezug auf Originalität, Gedankenreichtum und Lebendigkeit ist nicht gering zu veranschlagen. Unter dem im vorliegenden Bericht bestimmenden Aspekt des Dialogischen, dem die Gemeinschaftsarbeit von etwa 35 katholischen und evangelischen Theologen zuzuordnen ist, tritt hier wiederum ein neues Moment in den Blick, das zunächst rein formal für die Vielgestaltigkeit und Variationsmöglichkeit des dialogischen Verfahrens spricht. Der vier Teile umfassende Hauptpart des Buches (Gott, Christus, Mensch, Welt) setzt nämlich den Dialog zwischen dem evangelischen und katholischen Fachvertreter voraus, von denen jeweils der eine den Grundtext ausarbeitete, der andere dazu ein Gutachten nach der Richtschnur der Frage erstellte, ob er (als Protestant oder als Katholik) diesem Text zustimmen könne. Das Ergebnis dieses Dialogs, von dessen Verlauf allerdings der Leser nichts erfährt, ging dann als Beitrag unter die 22 Kapitel dieses ersten Parts des reichhaltigen Werkes ein. Diese Kapitel selbst bewegen sich dann nicht mehr im Genus des evangelisch-katholischen Dialogs, wohl aber verbleiben sie im Gespräch mit der „Welt", mit den modernen Weltanschauungen und vor allem mit den Christen, „die an dem gegenwärtigen theologischen Denken teilnehmen möchten" (18).

Es ist hier im folgenden nicht an eine vorrangige Sachkritik der Aussagen gedacht[5], sondern zuerst an eine Beurteilung unter dem formalen Gesichtspunkt des Dialogischen, die dann freilich in Konsequenz auch zu gewissen sachkritischen Erwägungen führen muß. Hinsichtlich der Beurteilung des vorangehenden Dialogs ist man auf die wenigen Andeutungen der Herausgeber angewiesen, die etwa besagen, daß die Aufmerksamkeit erstlich den Gemeinsamkeiten und nicht den Gegensätzen galt (15), daß Unterschiede im theologischen Denken nicht überzubewerten seien (16) und daß die Vf. möglichst „offene Formulierungen"[6] gebrauchten, um dem Gesprächspartner entgegenzukommen. Aber hier zeigt sich bereits das Problematische eines so gehaltenen Dialogs: er ist von vornherein zweckhaft auf die Erreichung eines bestimmten Zieles ausgerichtet, das zu Erreichende ist aber zugleich am Maßstab des „kleinsten gemeinschaftlichen Nenners" mensuriert. Bei einem so genormten Dialog muß natürlich die gewünschte Einheit zustandekommen, ja sie steht im Grunde schon im voraus fest. Hier zeigen sich dann aber gleich auch die Schwächen dieses Verfahrens: die „offenen Formulierungen" (etwa für Glauben „Aufbruch", für Gott „der, von dem wir Sinn erwarten dürfen", für Christus „Anwalt der Sache Gottes" [um nur wenige Beispiele zu nennen]) wirken wie eine „zu offene Blende" beim Photographieren, d. h. das Bild wird „flach", es verliert an Tiefenschärfe und ist ohne Hintergrund. Auf diese Weise können weder die Höhen noch die Tiefen der evangelischen wie der katholischen Glaubenswelt ausgemessen werden. So kann dann der evangelische Theologe kaum die ganze Strenge und Folgerichtigkeit seiner Rechtfertigungslehre zum Ausdruck bringen, der katholische Theologe nicht den ganzen geheimnishaften Realismus der Menschwerdung Gottes (die oft gebrauchte Formel „Gott war in Christus" ist nicht der angemessene Glaubensausdruck für das Christusgeheimnis „derselbe Gott und Mensch zumal" in der Aussage des Ephesinums: DS 253). Wo der Dialog von vornherein so stark auf das Konvergierende abgestellt ist, kann der Gesprächspartner noch schwerlich Korrekturen anbringen, wo sie aus sachlichen Gründen gefordert wären. So müßte die Behauptung des evangelischen Theologen, daß die „Bibel nicht Gottes Wort ist", sondern nur „dem zu Gottes Wort wird, der die Bibel als Gottes Wort glaubt" (112), nicht nur in ihrer großen theologischen Problematik erschlossen, sondern vom katholischen Theologen auch direkt im Sinne der Glaubenstradition und des Zweiten Vatikanums korrigiert werden, das nun einmal sagt: „Etenim Sacra scriptura est locutio Dei ..." (Dei Verbum, 9).

Weiterhin führt die entschiedene Anpassung an das moderne Bewußtsein auch die Gefahr herauf, daß gerade gewisse in beiden Konfessionen weithin anerkannte Grundwahrheiten merkwürdig blaß und peripher bleiben. So ist die Trinitätswahrheit, die nach K. Barth „die christliche Gotteslehre als christliche" und „den christlichen Offenbarungsbegriff als christlichen vor allen möglichen anderen Gotteslehren und Offenbarungsbegriffen grundlegend auszeichnet", kein thematischer Artikel dieses Glaubensbuches (die ausgezeichnete dogmengeschichtliche Studie über die christologische Lehrentwicklung von A. Grillmeier und die hier berücksichtigte Trinitätslehre will keine theologische Erschließung des Trinitätsglaubens sein. Merkwürdigerweise wird dem Leser in der Einführung die Möglichkeit des Überspringens gerade dieses Kapitels [11] eröffnet, wenn er sich nicht mit „Detailfragen" befassen möchte). Ähnlich am Rande steht die Schöpfungslehre, die angeblich nach der Bibel nur „die Berufung für den Menschen" (435) besagen will. Die damit gegebene Verinnerlichung und Individualisierung des Schöpfungsglaubens ist nicht leicht mit der sonst in dem Buch oftmals ausgesprochenen Absicht zusammenzubringen, den christlichen Glaubens zu entprivatisieren und seinen Weltbezug herauszuarbeiten. Die kosmische Dimension des Schöpfungsglaubens kann auch dadurch nicht eingebracht werden, daß man auf seinen Zielpunkt in der Auferstehung Christi hinweist (439), wenn aus den umfangreichen exegetischen Untersuchungen (Kap. 8) Klarheit bezüglich der Frage nach dem Schicksal des Leibes Christi nicht zu gewinnen ist und an späterer Stelle ausdrücklich gesagt wird, daß „die wenigen Bemerkungen über den verherrlichten Leib des auferstandenen Christus nicht entscheidend sind" (436). Dieser Ausfall der kosmisch-welthaften Funktion des Schöpfungsglaubens hat am Ende auch seine Konsequenz in der Eschatologie. Hier wird u. a. gesagt, daß es „dem Glauben nicht widersprechen" würde, „wenn die Vollendung der Geschichte in einem unendlichen dynamischen Prozeß bestehen würde" (543). Abgesehen davon, daß „Vollendung" und „Prozeß" nicht zusammengedacht werden können, wird nicht ersichtlich, wie diese Behauptung mit der Lehre der Kirche von der Parusie und vom Allgemeinen Gericht übereinstimmt (DS 801), wobei auch eine mögliche Verwerfung nicht einmal als Problem diskutiert wird.

Man könnte allerdings erwarten, daß das in der positiven Darstellung des Gemeinsamen Vermißte und das Unterscheidende im zweiten Part der „Offenen Fragen" hervorträte. Aber auch hier ist es so, daß die Harmonisierungstendenz im ganzen vorherrscht, wie etwa an dem Vorschlag zu ersehen ist, die Konfessionen nach Art der alten „theologischen Schulen" zu verstehen (woraus sich allerdings auch eine dem Ökumenismus entgegengesetzte Tendenz ergeben könnte, insofern „Schulen" gar keine weitergehende Einheit anstreben sollen oder müssen. Faktisch müßte diese Empfehlung sogar zu einer weiteren Aufsplitterung führen, weil die heute in allen großen Kirchen vorhandenen „Fraktionen" und vor allem die „Minderheiten" dann für sich den Anspruch auf eine solche „Schulbildung" erheben könnten). Hier kommt es gelegentlich auch, wie besonders an dem mariologischen Beitrag zu ersehen ist, mehr zu einer Kritik des kirchlichen Glaubens als zur Erschließung von dessen Sinn (etwa der Jungfrauengeburt, deren Bedeutung etwa K. Barth noch lichtvoll begründete).

[4] **Neues Glaubensbuch.** Der gemeinsame christliche Glaube. Hrsg. v. J. Feiner und L. Vischer. – Freiburg, Basel, Wien/Zürich: Herder/Theologischer Verlag (1973). 686 S. geb. DM 27.–

[5] Dazu vgl. die bedenkenswerten Einwände von H. Riedlinger, Das Neue Glaubensbuch, in: MThZ 25 (1974) 152–166 und die Replik von J. Feiner, Antwort an H. Riedlinger, in: Anzeiger für die katholische Geistlichkeit 83 (1974) 310–317, die jedoch die Einwände m. E. nicht wesentlich zu beheben vermag.

[6] So J. Feiner, a.a.O., 312.

Bezüglich der dogmatischen Verwendung des dialogischen Verfahrens werden so im ganzen einige Unzulänglichkeiten sichtbar, die Beachtung verdienen. So müßte z. B. darauf Bedacht genommen werden, daß beim evangelisch-katholischen Gespräch über eine Glaubensfrage nicht nur jeweils ein evangelischer Theologe herangezogen wird, weil so die große Bandbreite der evangelischen Theologie, die auch zu ganz anderen Stellungnahmen fähig ist als den hier herangezogenen, nicht in den Blick kommt. Das gilt heute allerdings auch schon für die katholische Seite, insoweit sie nicht ausdrücklich und begründet an der Lehre der Kirche Anhalt sucht. Hier darf dann wohl auch gesagt werden, daß in diesem Buch – von Ausnahmen abgesehen – die Zeugnisse der Konzilien, der Dogmen und der Kirchenlehre nur spärlich herangezogen werden, was verständlich ist, wenn der Grundsatz gilt: Kirchliche Festlegungen „können doch nur unverändert Gültigkeit haben, solange jene historische Situation andauert, die sie herausgefordert hatte" (572). Dem ist jedoch entgegenzuhalten, daß ein Dialog in Glaubensfragen nicht auf die Zeugen und Hörer der ganzen Geschichte des Glaubens verzichten kann, wenn er weiterführen soll. Wenn diese Geschichte übersprungen wird und vorzugsweise der direkte Kontakt zwischen der Schrift (über deren präzise und „irrtumslose" Interpretation durch die historisch-kritische Methode man heute katholischerseits zu optimistisch denkt – vgl. dagegen E. Käsemanns Äußerung vom „weltweiten Buschkrieg" der exegetischen Wissenschaft) und dem modernen Weltverständnis gesucht wird, dann mag es zwar zu recht eingängigen Erklärungen kommen, die aber durch den Glauben der Kirche nicht gedeckt sind. Anders rückt die Gefahr einer „Substraktionsmethode" nahe, die im ökumenischen Gespräch nur Scheinerfolge erbringen kann.

Trotzdem vermag dieses Buch für die Weiterentwicklung des dialogischen Verfahrens durchaus auch positive Anregungen zu vermitteln, so in den Forderungen nach dem Ernstnehmen der Wahrheitsfrage (646), nach dem Nicht-Verschleiern der Gegensätze und nach Zurückhaltung der Neigung zur vorschnellen Harmonisierung (571). Aber, wie so oft, ist der Weg vom Vorsatz zur Tat nicht leicht. Trotzdem sollte er immer wieder neu unternommen werden.

Kestemont, Guy: **Diplomatique et droit international en Asie occidentale (1600–1200 av. J. C.).** – Louvain-la-Neuve: Université Catholique de Louvain, Institut Orientaliste 1974. XII, 679 S. (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 9) br.

Die hier zu besprechende umfangreiche Untersuchung hat es nur indirekt mit der altorientalischen Diplomatie zu tun; sie untersucht vor allem die Diplomatik, d. h. die äußere Form der Urkunden *(les instruments)* der altorientalischen internationalen Rechtsbeziehungen. Daraus ergeben sich dann allerdings auch bedeutsame Erkenntnisse für die historischen Beziehungen der Völker im Vorderen Orient des im Titel angegebenen Zeitraums und für die Beurteilung der damaligen Auffassungen über Internationales Recht, vor allem über die Verträge. Darum ist die Arbeit auch für den Exegeten des Alten Testaments von großem Interesse, besonders im Hinblick auf die heutige Diskussion um den Bundesbegriff und seinen altorientalischen Hintergrund.

Vf. schickt seiner Untersuchung in einem I. Teil „Notions préliminaires" (1–126) einige interessante Ausführungen über die Begriffe Staat, Abhängigkeit und Unabhängigkeit, Ausländer, Staatenloser, Staatsbürger u. ä. in den altorientalischen Urkunden, ferner einen Überblick über die uns bisher bekannten Urkunden internationalen Rechts, hauptsächlich aus dem Machtbereich der Hethiter, und über die Beschaffenheit dieser Urkunden voraus.

Der II. Teil „Étude diplomatique générale" (127–275) untersucht die formale Struktur der entsprechenden Dokumente und die Verfahrensweisen des schriftlichen Verkehrs der altorientalischen Staaten miteinander im angegebenen Zeitraum. Die Dokumente weisen ein Anfang- (Kurzangaben über den Inhalt, Titulatur des Absenders und Adresse) und ein Schlußprotokoll (Siegel, Zeugen, Name des Schreibers, Ratifikation durch Eid, Datum) sowie das Textkorpus auf. Im Textkorpus können wieder unterschieden werden Exposition, Disposition bzw. Klauseln der Abmachung, Sanktionen für etwaigen Bruch der Abmachungen, Regelung für die Aufbewahrung der Urkunde und für die Weitergeltung nach dem Tod eines Partners. Manche Urkunden enthalten Anhänge und ein Kolophon mit Notizen des Schreibers oder des Archivars. Die Verfahrensweisen des schriftlichen Verkehrs auf internationaler Ebene ergeben sich vor allem aus der Untersuchung der Schlußprotokolle und der im Textkorpus enthaltenen Sanktionen. Hieraus ersieht man, daß es im Alten Orient keine Vorkehrungen für eine rein juristische Regelung internationaler Konflikte, etwa internationale Gerichtshöfe, gab, wohl aber recht wirksame allgemein anerkannte Sanktionen nichtjuristischer Art, vor allem in dem als Fluch formulierten Eid und in der Drohung mit politischen und militärischen Pressionen. Aus der Untersuchung der formalen und prozeduralen Gegebenheiten ergibt sich der Schluß, daß es während der angegebenen Zeit von Ägypten bis an den Tigris, von Kleinasien bis an den Südrand des „Fruchtbaren Halbmonds" ein relativ einheitliches internationales Recht mit von allen beteiligten Staaten anerkannten Grundsätzen und Verfahrensweisen, aber auch mit allgemein üblichen dokumentarischen und kanzleilichen Gepflogenheiten gab.

Der III. Teil der Untersuchung „Étude diplomatique spéciale" (277–540) untersucht nun die Einzelheiten des strukturalen Aufbaus und des Inhalts der Dokumente, wobei naturgemäß das Hauptgewicht auf den eigentlichen Verträgen liegt. Hier wird gezeigt, wie Verträge, aber auch andere internationale Beziehungen ausgehandelt werden, wie die Empfindlichkeiten der beteiligten Parteien berücksichtigt werden, wie die beiderseitigen Zusagen aussehen, wie die Kooperation geregelt wird, wie für die Schlichtung von aus der Abmachung sich ergebenden Schwierigkeiten und Konflikten vorgesehen wird und dgl. Dabei ergeben sich manche interessante Beobachtungen, die für den alttestamentlichen Bundesbegriff zu beachten sind. Vor allem zeigt sich, daß die Urkunden keine einseitigen „Verträge", die als Diktat eines Mächtigeren anzusehen wären, kennen. Auch Schwachen gegenüber, z. B. bei Verträgen zwischen dem hethitischen Großkönig und einem in seinen Einflußbereich geflohenen Herrscher eines Kleinstaates, wird wenigstens der Form nach Gleichberechtigung gewahrt, und selbst wenn sich der Stärkere nicht formal bindet, ergibt sich aus der sonstigen Korrespondenz zwischen den Vertragspartnern, daß sich der stärkere Vertragspartner selbstverständlich verpflichtet weiß, einem bedrohten Partner zu helfen oder auch bei Unerfüllbarkeit von eingegangenen Verpflichtungen großzügig Lasten zu erleichtern. Vf. kommt auch zu dem gut dokumentierten Schluß, daß man eigentlich nicht von Souveränität und Vasallität bei den sogenannten hethitischen Staatsverträgen reden sollte, sondern von einem sehr komplizierten internationalen System von militärischen und wirtschaftlichen Konstellationen zum Nutzen aller Beteiligten. Deshalb dürfe man auch die finanziellen und wirtschaftlichen Leistungen, die in den Verträgen festgelegt werden, nicht als Tribut zur Ausbeutung von Vasallen, sondern als selbstverständliche Beiträge zum gemeinsamen „Markt" und Verteidigungssystem betrachten. Denn auch der Vorsitzende des Systems, in der Regel der hethitische Großkönig, setzt gegebenenfalls beträchtliche finanzielle und militärische Mittel zum Schutz seiner „Vasallen" ein, die oft in keinem Verhältnis zu dem geleisteten „Tribut" stehen und dem gemeinsamen Nutzen aller Beteiligten dienen.

Im Licht dieser Ergebnisse wird man dem Verhältnis zwischen Jahwe und dem Volk Israel, wenn man die israelitische Bundesvorstellung für durch die Vertragsbräuche des Alten Orients beeinflußt hält, manche neue Seiten abgewinnen können. Auch die angebliche Einseitigkeit des Bundesverhältnisses zwischen Jahwe und Israel erscheint dann in einem anderen Licht. Jedenfalls darf man künftig in der heute so lebhaften Diskussion um den Bundesbegriff diese Arbeit nicht übersehen, auch wenn sie selbst diese Diskussion der Alttestamentler nicht berücksichtigt, sondern nur gelegentlich Arbeiten, die auf die Strukturen der altorientalischen Vertragstexte eingehen, wie die von K. Baltzer und D. J. McCarthy, anführt.

Ein sehr kurzer IV. Teil „Les grandes lignes du système international entre 1600 et 1200 avant J. C." (540–545) stellt nochmals die Ergebnisse zusammen, die für ein relativ geschlossenes einheitliches System internationaler Beziehungen und für die Ausbildung eines einheitlichen Kanzleiwesens sprechen. Der V. Teil „Éléments de terminologie juridique internationale" (547–643) besteht im wesentlichen aus lexikalischen Registern der in den untersuchten Texten gebrauchten akkadischen und ägyptischen Fachtermini und der sumerischen Ideogramme. An ugaritischen und hebräischen Termini wird nur das bei der Besprechung der „Staatenlosen", als die Vf. die Habiru versteht, erwähnte *'ibrî* bzw. *'pr* einbezogen. Eine umfangreiche Bibliographie, ein Register der behandelten Texte und ein französisches Sachregister schließen den Band ab.

Die Arbeit ist von hohem historischem und rechtsgeschichtlichem Interesse. Der Exeget wird sie aus den angegebenen Gründen wohl zu beachten haben. Ein Mangel kann aber nicht verschwiegen werden, der die Benützung durch Historiker, Juristen und Theologen erheblich erschwert: Die Ausführungen des Vf.s setzen eine gute Kenntnis der behandelten Urkunden voraus; nur

ganz selten findet sich einmal in einer Anmerkung ein Textbeispiel in Umschrift und Übersetzung. In der Regel handelt Vf. die betreffenden Gegebenheiten, z. B. die Vertragsklauseln, die Eidformeln, die Schlußprotokolle theoretisch ab, ohne dem Leser zu zeigen, wie das nun wirklich im Text selbst aussieht, Wenn es z. B. S. 161 heißt: „La disposition introductive se présente ... sous la forme d'une disposition synthétique" und dann listenhaft die entsprechenden Texte zusammengestellt werden, kann sich der Nichtfachmann, der die Texte nicht zur Hand hat, kaum etwas Konkretes darunter vorstellen. Auch die im allgemeinen sehr schematische und stichwortartige Darstellungsweise erschweren die Lektüre beträchtlich.

München Josef Scharbert

Rücker, Heribert: **Die Begründungen der Weisungen Jahwes im Pentateuch.** – Leipzig: St.-Benno-Verlag 1973. XXXI, 165 S. (Erfurter theologische Studien, Bd 30) kart. DM 19.10

Die Arbeit geht – dem Vorwort entsprechend – davon aus, daß die Frage nach der Begründung des sittlichen Handelns theologisch von großer Bedeutung ist, und will zur Beantwortung dieser Frage vom AT her einen Beitrag leisten. Sie fragt, so verdeutlicht die „Einleitung", welche Kraft für das Leben der Israeliten hinter dem Gesetz steht, oder welcher tiefere Grund das Gesetz für sie zur unausweichlichen Verpflichtung werden ließ. Diese Kraft wird unserem Autor in den „Begründungen" sichtbar, die vielen Gesetzen im Pentateuch – auf den er sich beschränkt – beigegeben sind. Diese „Begründungen" sind nun der eigentliche Gegenstand der Untersuchung. Auf sie seien in letzter Zeit besonders B. Gemser (1953), W. Beyerlin (1965) und W. Richter (1966) eingegangen. „Auf den Inhalt der Begründungen gehen jedoch alle drei Arbeiten nur sehr kurz ein" (1). Darauf will nun aber Rücker das Schwergewicht legen.

Der Rezensent hat das Besprechungsexemplar Anfang März 1975 erhalten. Im Buche selbst steht als Erscheinungsjahr 1973. Die kirchliche Druckerlaubnis trägt aber bereits das Datum des 25. Juli 1972. Nach dem 20 Seiten umfassenden Schriftenverzeichnis ist die Literatur nur bis 1970 erfaßt. Das ist beachtlich, weil der neue „Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie" von W. Richter 1971 erschienen, von Rücker aber noch nicht berücksichtigt ist. Da mag sich mancher besorgt fragen, ob das Buch Rückers nicht schon bei seinem Erscheinen im Jahre 1973 methodisch veraltet war. Indes bezieht sich Rücker ja ausdrücklich auf die früheren Arbeiten Richters, besonders auf die einschlägige Studie „Recht und Ethos" von 1966. Er kannte also doch schon die Vorstellungen und die Arbeitsweise Richters. Und wenn er den neuen „Entwurf" von Richter noch hätte berücksichtigen können, so hätte er vielleicht die Formalaspekte und den „Inhalt" noch stärker voneinander abgesetzt. Gewiß wäre er aber auch dann seiner Grundposition – und damit seinem Erfurter Lehrer H. Lubsczyk – treu geblieben, daß der theologische Inhalt sein Hauptgegenstand ist und daß er der christlichen Theologie im ganzen dienen und auch den „nichtbiblischen" Disziplinen eine Hilfe bieten will. Wo heute so viele von außen her kommenden Forschungsmethoden Berücksichtigung in einer „pluralistischen" Theologie fordern, darf auch eine von innen her arbeitende Forschungsrichtung ihre Stelle behaupten. Sie ist weder veraltet noch – katholisch – nachhinkend. Denn auch in der neuesten protestantischen Theologie gibt es Bemühungen, AT, NT und systematische Theologie wieder näher zusammenzubringen. Dafür sei nur auf die jüngsten Werke von Hans Joachim Kraus: „Reich Gottes: Reich der Freiheit" und: „Die biblische Theologie" hingewiesen.

Diese grundsätzlichen Erwägungen dürfen keinesfalls den Verdacht erwecken, als vernachlässige Rücker die formalen Aspekte. Vielmehr nehmen sie auch bei ihm breitesten Raum ein. Erst das IV. Kapitel trägt die Überschrift: „Inhalt der Begründungen", während die „Grammatikalische Form der Begründungen" – wo freilich hauptsächlich nach „Einleitungsformeln" gefragt wird – als I. Kapitel an den Anfang gestellt ist.

Seinen Stoff schöpft der Autor hauptsächlich aus den großen „Sammlungen" innerhalb des Pentateuch, dem Deuteronomium, dem Heiligkeitsgesetz und „der Priesterschrift". In allen findet er wesentlich dieselben Begründungen, die sich ihm in drei Hauptgruppen zusammenordnen: 1. Heilsgeschichtliche Begründungen, 2. Heils- und Unheilsankündigungen und 3. Heiligkeitsaussagen. Alle Gruppen sieht er in jeder Sammlung vertreten, doch stellt er bedeutsame Unterschiede fest. Das Deuteromium hebt besonders auf die geschichtlichen Hulderweise ab, durch die sich Jahwe das Volk Israel verpflichtet hat. Im Heiligkeitsgesetz hingegen steht mehr Jahwe selbst im Vordergrund. Der Heilige will heilige Diener. Dabei geht die Intention nicht so stark auf die Gemeinschaft als auf den einzelnen. Das ganze Interesse der Priesterschrift endlich beherrscht der Kult, der dem einzelnen das Wohlgefallen Jahwes erwirken soll.

Nach den biblischen Quellen durchforscht unser Autor umfassend die breitgefächerte Sekundärliteratur. Fleißig hat er alles gesammelt, was bisher schon über die „Begründungen" erarbeitet worden ist und stellt es uns in gut überschaubarer Ordnung vor. Schon damit hat er der atl. Forschung und der Theologie im ganzen wertvolle Dienste erwiesen. Viele eigene Beobachtungen kann er im einzelnen noch hinzufügen, mit denen er seine Vorgänger oft ergänzt, bisweilen auch korrigiert, z. B. Gemser.

Nur selten zögere ich, R. zu folgen, so z. B. wenn er (81) unter Berufung auf M. Weinfeld sagt, die Formel „Das ist ein Greuel" sei (erst) über das Buch der Sprüche in das Deuteronomium gekommen.

Gewichtig scheint mir R.s generelle Feststellung: Im Pentateuch sind im allgemeinen die Begründungen gegenüber den Satzungen traditionsgeschichtlich sekundär (34). Dann fragt man sich: Was ist dann der tiefere, wahre Grund für die Weisungen? Zu Recht verweist R. (13) dafür auf die grundlegenden Heilstatsachen, und im Anschluß an W. Zimmerli auf den „Kern der alttestamentlichen Jahweoffenbarung". Der christliche Theologe hätte gern genauer erfahren, welche letzten Begründungen als göttliche Offenbarungen gelten dürfen. Entgegen dem in der Einleitung angepeilten Planziel scheut sich R. aber doch, auf die letzten theologischen Fragen eine genauere Antwort zu versuchen. Indes wären ihm etwa die Moraltheologen gerade dafür besonders dankbar gewesen. Weiter fragen wir: Welche Begründungen behalten auch in der ntl. Glaubenswelt ihre Gültigkeit? Diese Frage stellt sich R. in der Einleitung, doch am Schluß geht er nicht mehr darauf ein. Es bleibt also bei den – gewiß doch als vorläufig anzusehenden – Antworten in der Einleitung: Manche Begründungen sind für das ntl. Denken nicht mehr überzeugend, andere dagegen wie z. B. die vom heiligen Volk, behalten ihre Gültigkeit. Dankbar wäre man für weitere Hinweise, welche atl. „Begründungen" im NT weiterleben. Mit den Rabbinen lassen sich die alten Begründungen in den Worten zusammenfassen: Das ist der Wille Gottes, das hat sein Wohlgefallen. Dieses Prinzip gibt das NT in der Form weiter: Den Willen des Vaters tun. Endlich ist die Mahnung, Gott zu lieben, in beiden Testamenten nicht nur ein Hauptgebot, sondern auch die prinzipielle Begründung für alle göttlichen Weisungen im einzelnen.

Auch heute sollte der christliche Alttestamentler den Mut zu solchen „Grenzüberschreitungen" haben. Er darf es nicht aus methodischer Ängstlichkeit den anderen überlassen, den immer noch tiefen Graben zwischen Exegese und Glaubenslehre aufzufüllen, sondern muß den Mut haben, selbst dabei mitzuhelfen. Mit R. wissen wir uns hierin ganz einig; mit seiner Arbeit wollte er vom AT her einen Beitrag zur heutigen theologischen Begründung des sittlichen Handelns leisten. Das ist ihm gut gelungen. Er – und der Betreuer dieser Arbeit, Prof. H. Eising – verdienen dafür unseren Dank und hohe Anerkennung.

Mainz Heinrich Schneider

Ruppert, Lothar: **Der leidende Gerechte und seine Feinde.** Eine Wortfelduntersuchung. – (Würzburg): Echter (1973). X, 300 S. kart. DM 48.–

Diese Untersuchung ist der zweite Teil einer bereits vorliegenden Arbeit des Vf. mit dem Titel: Der leidende Gerechte. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament und zwischentestamentlichen Judentum (FzB 5) Würzburg 1972.

Über den Zweck der Studie wird der Leser durch eine gestraffte Einleitung informiert (1. Kap., 2–4): Die hier durchgeführte Wortfelduntersuchung soll die vorausgehende motivgeschichtliche Analyse differenzieren, ergänzen und erhärten. Während die motivgeschichtliche Untersuchung gewissermaßen einen Längsschnitt darstellt, bietet die Aufarbeitung des Wortfeldes gleichsam einen Querschnitt. – Das 2. Kap. (ab 6) führt den Leser bereits in medias res, und zwar geht es zunächst um die Feindbezeichnungen des bzw. der Gerechten. Dabei stützt sich Vf. im wesentlichen auf die Einteilung, die bereits O. Keel (Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen [SBM 7] Stuttgart 1969) vorgenommen hat. Als weiteren Gliederungspunkt, der gegenüber Keel neu ist, unterscheidet R. in § 3 eine Gruppe von Feindbezeichnungen, die allein durch den Kontext „Feindcharakter" erhalten. – Im 3. Kap. schließt sich die Analyse des Wortfeldes an, das „die Anschläge und Unternehmungen der Feinde gegen den bzw. die Gerechten" umschreibt. Dabei werden zuerst die konkreten und dann die bildhaften Vokabeln und Wendungen behandelt. – Das 4. Kap. wendet sich dem sprachlichen Feld zu, mit dem „das Leiden des bzw. der bedrängten Gerechten" artikuliert wird. – Das 5. Kap. beinhaltet das „Verhalten des bzw. der bedrängten Gerechten", wobei zwischen der mehr passiven und der mehr aktiven Reaktion unterschieden wird. – Im 6. Kap. blendet Vf. auf seine bereits früher publizierte motivgeschichtliche Untersuchung über den leidenden Gerechten zurück und fragt, inwiefern diese mehr längsschnittartige motivgeschicht-

liche Studie in ihren wesentlichen Aussagen durch die mehr querschnittartige Wortfelduntersuchung bestätigt wird. Dabei kann er in § 1 darauf verweisen, daß die Ergebnisse der motivgeschichtlichen Analyse in entscheidenden Punkten durch die Wortfelduntersuchung bestätigt werden. Darüber hinaus zeigt er in § 2, daß die durch die motivgeschichtliche Untersuchung erzielten Resultate aufgrund der Wortfelduntersuchung ergänzt und bereichert werden. – Über die einzelnen Kap. des gesamten Buches hin findet sich methodisch ein einheitliches Vorgehen: Zunächst werden die einzelnen Termini in einer „Bestandsaufnahme" listenmäßig dargeboten, ehe in einem weiteren Schritt, der „Auswertung", eine traditionsgeschichtliche Bestimmung erfolgt. Am Schluß der einzelnen Kap. (Kap. 2–5) legt Vf. jeweils ein „zusammenfassendes Ergebnis" vor. Ein Abkürzungsverzeichnis, Literaturverzeichnis, Stellenregister und ein kurzer Anhang als Ergänzung zu Kap. 3, § 1 beschließen das Werk.

Seitdem J. Trier (Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes. Die Geschichte eines sprachlichen Feldes, Heidelberg 1931) die Theorie des sprachlichen Feldes zum ersten Mal formulierte, nimmt die Wortfeldforschung einen festen Platz in der Sprachwissenschaft ein, wie der vor kurzem von L. Schmidt (Wortfeldforschung. Zur Geschichte und Theorie des sprachlichen Feldes, Darmstadt 1973) hrsg. Sammelband beweist. Es ist erfreulich, daß R. diese Methode konsequent für den biblischen Sektor angewandt hat. Durch scharfe sprachliche Differenzierung bei der jeweiligen „Bestandsaufnahme" gelingt es dem Vf., ein tragfähiges Fundament für alle weiteren Operationen zu gewinnen.

So unterscheidet er beispielsweise bei der Notierung, ob ein Nomen im Sg., Pl. oder mit den verschiedenen Suffixen steht. Minutiös werden ferner alle Wendungen des sprachlichen Feldes angeführt, bei denen es sich teilweise um geprägte Wendungen (festgeprägte Wortverbindungen in einem literarischen Werk) oder um Formeln (festgeprägte Wortverbindungen in mehreren literarischen Werken) handelt. Falls erforderlich, werden bei der „Bestandsaufnahme" Verba und Nomina getrennt zitiert. – Bei der „Auswertung" versucht Vf. eine traditionsgeschichtliche Erschließung. Verständlicherweise begegnet man an diesem Punkt beträchtlichen Schwierigkeiten, da bekanntlich eine zeitliche Einordnung der Psalmen (darum handelt es sich zumeist) bisweilen überhaupt nicht oder nur annäherungsweise möglich ist. Diesem Tatbestand trägt Vf. durch entsprechende Formulierungen Rechnung: „dürfte" (14f.19); „wohl" (15.17f.23); „scheint" (18f). Trotz komplizierter Umstände gelingt ihm jedoch, auf das Ganze gesehen, eine überzeugende traditionsgeschichtliche Ortung.

Der Fortschritt, der also bei dieser Arbeit für die Exegese erreicht wird, besteht neben der konsequenten Ausleuchtung des Wortfeldes auch in der Heranziehung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums, das unmittelbar an die ntl. Epoche heranreicht. So werden beispielsweise die Qumrantexte, die Syrischen Psalmen, das Äthiopische Henochbuch, das 4. Buch Esdras und die Syrische Baruch-Apokalypse eingehend analysiert. Die vorliegende Untersuchung gewinnt noch an Bedeutung, wenn man bedenkt, daß das angesprochene Motiv der „passio iusti" in den Leidensvorhersagen und in der Passionsgeschichte des NT fortwirkt. Jedem Neutestamentler, der sich künftig mit den genannten ntl. Texten beschäftigt, ist ein gründliches Studium der Wortfelduntersuchung von R. anzuraten.

Positiv bleibt noch anzumerken, daß die zahlreichen Textzitate (hebräisch, griechisch, äthiopisch, syrisch) eine große Sorgfalt erkennen lassen. Einige kleine Versehen seien hier angemerkt: S. VIIf איוב (richtig: אויב); auf S. 14 ist bei צוררי (Ps 7,5) das Objekt נפשי zu streichen; S. 26 steht als Konjektur Gunkels für Ps 55,19 קרבום (richtig: קרבים); S. 97 (Ps 58,5) כדמנת (richtig: כדמות); S. 111 (Ijob 30,10) ממני (richtig: מפני); S. 127 (Weish 2,11 ἐντρέπειν πολιᾶς ... (richtig: ἐντρέπεσθαι [medial] πολιὰς ... Weish 2,10); S. 167 (Ps 59,7.15) כבב (richtig: סבב); S. 194 Schähungen (richtig: Schmähungen); S. 201 (1 Sam 2,6 u. a.) שאוך (richtig: שאול); S. 229 (Ps 43,3) זנחתי (richtig: זנחתני Ps 43,2); S. 277 Biblica ... (richtig: Biblia ...).

Würzburg Armin Schmitt

Lønning, Inge: **„Kanon im Kanon". Zum dogmatischen Grundlagenproblem des neutestamentlichen Kanons.** – Oslo/München: Universitetsforlaget / Chr. Kaiser (1972). 295 S. (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, Zehnte Reihe, Band XLIII) kart. DM 30.–

Die theologische Problematik der Kanonfrage ist bei weitem noch nicht abgeschlossen. Es handelt sich um ein doppeltes Problem: einerseits um den Kanon als Sammlung von Büchern, andererseits um den Kanon als regula fidei, das heißt: als Norm für unseren Glauben. Für das ökumenische Gespräch ist die Kanonfrage von außerordentlicher Bedeutung. Man kann sogar sagen, daß die verschiedenen christlichen Konfessionen einander im Schriftkanon finden und wieder verlieren.

Wie der Untertitel des Buches schon andeutet, will L. tiefer eingehen auf die fundamentalen dogmatischen Probleme des ntl Kanons. Die Perspektive, in welche er die Problematik des Kanons setzt, ist die Rechtfertigungslehre. Dabei beruft er sich vor allem auf die Lehre von Luther.

Der Kern des Buches ist ohne Zweifel die Analyse von Luthers Auffassung vom ntl Kanon (72–160). Dazu untersucht L. die Vorreden der Bibelausgabe von 1522 (72–115) und die ntl Kritik, die sich im allgemeinen in Luthers Theologie finden läßt (115–160).

Weiter legt er die Argumente der literarischen Gegner Luthers dar (160–187). Er unterscheidet dabei drei Phasen. Der Übergang von der ersten zur zweiten Phase wird durch Luthers Vorreden von 1522 markiert. Die dritte Phase wird eingeleitet durch das Konzil von Trient (8. April 1546).

Die historische Untersuchung wird abgeschlossen mit einer kurzen Beschreibung der Kanonbesinnung in der lutherischen Tradition, von der Confessio Augustana bis Gerhard, Quenstedt und Hollaz (187–213).

Zum Abschluß wird in drei Abschnitten eine theologische Besinnung vorgelegt über die wichtigen Beziehungen zwischen Kanon und Konfession, Kanon und Kirche, und letztlich zwischen Evangelium und Kanon (214–272).

In der Analyse von Luthers Auffassung weist L. auf die Notwendigkeit hin, die kanonkritischen Äußerungen Luthers in ihrer Eigenheit und Zeitgebundenheit zu verstehen und sie keinesfalls von späteren Theologien her zu interpretieren.

Dadurch, daß Luther in den Vorreden von 1522 bestimmte ntl Schriften als „rechte, gewisse Hauptbücher" bezeichnete, sei es ihm nicht darum zu tun gewesen, eine neue Einteilung der ntl Schriften vorzuschlagen. Er habe nur das richtige Verstehen des Evangeliums fördern wollen, d. h. es sei seine einzige Absicht gewesen, den Umgang des Lesers mit den Schriften zu regulieren. Ob eine Schrift apostolisch ist und Christum treibt, lasse sich, nach Luther, allein nach dem „prufesteyn" messen der in, mit und durch das Verstehen selbst gegeben wird. M. a. W.: „Der ‚prufesteyn' befindet sich niemals außerhalb des Kanons, nicht im jeweiligen Träger der kirchlichen Amtsautorität, nicht in irgendeinem Konzil, auch nicht im einzelnen ‚erleuchteten' Ausleger. Er ist allein im stetigen Umgang mit dem Neuen Testament zu erkennen und zu gebrauchen" (110). Zusammenfassend: „D e r K a n o n (als regula fidei verstanden) i s t u n d b l e i b t i m K a n o n (als vorhandene Schriftsammlung verstanden)" (ebd.). Dieser Kanon, die regula fidei ist die Rechtfertigung des Gottlosen. „Im Amt des Neuen Testamentes Christum zu treiben, das ist Apostolizität, Kontinuität der Kirche, denn in diesem Geschehen allein, d. h. in der Rechtfertigung des Gottlosen, wird in dieser Welt Gott alles, dem Menschen nichts zugeschrieben" (159).

Später wurde Luthers eigentliches Anliegen immer weniger verstanden.

Besonders seit dem „Locus de scriptura sacra" von Johann Gerhard zeigt sich in der lutherischen Tradition ein starker Drang zur Sicherstellung des schriftlichen Offenbarungsdepositums: alle Bücher des NT wären im gleichen Sinne apostolisch und kanonisch. „Für die ‚Kanondefinition' Luthers gibt es in dieser Problematik keinen Raum, einfach weil der Apostelbegriff – und somit der Kanonbegriff – restlos reformalisiert worden ist. Die weitere Entwicklung der dogmatischen Tradition im 17. Jh. bedeutet mit ihrer zunehmenden Konzentration auf die Theopneustie als Begründung der Schriftautorität und der entsprechenden Herausarbeitung des Inspirationsvorganges beim Schreibakt nur die Vervollständigung dieses Prozesses" (211).

Dieser historischen Übersicht folgt, in drei Kapiteln, eine theologische Reflexion auf das Kanonproblem. Zuerst, unter dem Titel „Kanon und Konfession" (214–242), wird hingewiesen auf den Gelegenheitscharakter sämtlicher ntl Schriften, welcher die Spannung von Allgemeingültigkeit und Situationsbedingtheit mit sich bringt (220–222).

Die Frage, ob der ntl Kanon die Einheit der Kirche begründet oder vielmehr die Vielzahl der Konfessionen, wird analysiert (222–226), und das damit eng verbundene Thema vom Frühkatholizismus beleuchtet (226–232). Die entscheidende Frage läßt sich so formulieren: Wie muß die Beziehung verstanden werden zwischen der Kirchengeschichte des NT als dem ursprünglichen Entwurf und der heutigen Kirchengeschichte (232–239). Diese Beziehung liege in der „doctrina evangelii" (239–242).

Im Kapitel „Kanon und Kirche" (243–268) werden das Verhältnis Schrift-Tradition und die verschiedenen criteria canonicitatis zur Sprache gebracht.

In der katholischen Theologie nach 1950 hat sich der Begriff von der inhaltlichen Suffizienz der Schrift so weit und vage herausgestellt, daß die Traditionsproblematik zweitrangig geworden ist. „Wenn feststeht, daß eine Glaubenswahrheit, die vom Magisterium als solche vorgelegt

wird, eo ipso zum apostolischen depositum fidei gehört, macht es keinen wesentlichen Unterschied mehr aus, wie man diese Zugehörigkeit a posteriori nachweist. Entscheidend bleibt jedenfalls die Lehrvollmacht der (aktuellen) Kirche" (247). Die primäre Frage ist und bleibt die Frage nach dem Verhältnis von Schriftautorität und Kirchenautorität. In dieser Hinsicht sei der katholische Standpunkt gar nicht geändert: „Ohne die unfehlbare Lehrautorität der Kirche keine Gewißheit in bezug auf die Heilige Schrift" (248). Vielleicht könnten die rezenten Reflexionen auf den Inhalt und die Bedeutung der Tradition die katholischen und protestantischen Standpunkte näher zueinander bringen (250–253). In der Angelegenheit der criteria canonicitatis werden alle Theorien, die das Kriterium in einer kirchlichen Entscheidung, in der normativen Urkirche oder im Apostelbegriff suchen, von L. als unzureichend zurückgewiesen (253–263). „Insofern das Kanonproblem mit dem Problem der Kanongrenze identifiziert wird, ist durchaus zuzugeben, daß ohne ein unfehlbares Lehramt keine Gewißheit hinsichtlich des genauen Umfanges des Kanons zu erreichen ist" (264). Eine scharfe Abgrenzung zwischen Kanonischem und Nicht-Kanonischem sei auch gar nicht notwendig. L. drückt das paradoxerweise so aus, „daß der Kanon dann am gründlichsten und sachgemäßesten respektiert wird, wenn man an ihm als formaler, genau abgegrenzter Größe nur relativ interessiert ist" (267).

Das abschließende Kapitel (269–272) hat den vielversprechenden Titel: Evangelium und Kanon – Sinn und Notwendigkeit der Formel „Kanon im Kanon". Mit seinen vier Seiten nimmt es wohl einen allzu bescheidenen Platz ein. Es scheint die tieferen Probleme zu umgehen.

„Für die positive Sinnbestimmung der Formel ‚Kanon im Kanon' ergibt der prägnante Sprachgebrauch bei Paulus – in dem die Begriffe Kanon und Evangelium dieselbe Funktion haben – einen Ansatzpunkt" (271). Sich stützend auf Gal 1,8 hatte Luther eine Verbindungslinie gezogen vom Kanonbegriff zu den Begriffen Evangelium und Apostel. „Das Sachkriterium des Christum-Treibens, das an sich – von seinem Kontext losgelöst – auch als reine theologische Selbstverständlichkeit erscheinen mag, erhält von diesem Zusammenhang her seine eigentümliche kritische Schärfe" (ebd.). Terminologisch könnte diese Sache des einen Evangeliums auf verschiedene Weisen ausgedrückt werden. „So wenig wie sich das Programm ‚Kanon im Kanon' durch eine Revision der äußeren Kanongrenze realisieren läßt, ebenso wenig ist es durch eine theologische Formel ein für allemal zu erledigen" (ebd.). Doch läßt sich feststellen, „daß das Programm ‚Kanon im Kanon' in seiner theologischen Eigenart zutiefst mit der Rechtfertigungslehre [...] zusammenhängt" (272).

Es sei uns erlaubt, einige kritische Anmerkungen hinzuzufügen. Das Buch L. zeigt die Verwandtschaft der heutigen Theorie vom „Kanon im Kanon" mit den Hauptlinien der theologischen Einsichten Luthers auf. Die Frage, ob diese Arbeit das ökumenische Gespräch über die fundamentale theologische Problematik weiter geführt hat, kann m. E. nicht ohne weiteres positiv beantwortet werden. Der Grund liegt in der m. E. unzulänglichen Analyse der Begriffe Evangelium und Rechtfertigung. In seiner Allgemeinheit wird wohl niemand Beschwerde erheben gegen die These, das Evangelium sei der eigentliche Kanon (als regula fidei) in dem Kanon (als quantitativer Sammlung von heiligen Schriften). Die Schwierigkeiten fangen erst an, wenn wir den Inhalt und die Wirkung des Evangeliums auszulegen und näher zu bestimmen versuchen.

Das Evangelium ist nicht zuerst eine Lehre, sondern ein Heilsgeschehen, das verkündigt wird. Es ist ein Geschehen, worin Jesus Christus durch den bevollmächtigten Verkündiger sich selbst verkündet. Dieses Heilsgeschehen hat seine eigene Wahrheit.

Die Probleme von Verkündigung, Vollmacht und Wahrheit werden von L. kaum beleuchtet. Vergebens sucht man in seiner Studie z. B. den Namen Kierkegåards und dessen scharfsinnige Betrachtung „Über den Unterschied zwischen einem Genie und einem Apostel".

Auch das Problem der criteria canonicitatis hätte vertieft werden müssen. So kann eine Lehre über die Rechtfertigung m. E. kein hinreichendes criterium canonicitatis sein, weil sie die historischen Gegebenheiten der Kanonbildung und Kanontradition völlig außer Betracht läßt. Menschlicherweise haben wir vom Sein des Evangeliums in den ntl. Schriften nur eine historische Kenntnis und Gewißheit. Wie können wir in dieser menschlichen, historischen Kenntnis die Gewißheit der Glaubenshingabe und die Hörbarkeit des testimonium Spiritus Sancti erfahren, so daß mit Recht vom Hören des Wortes Gottes gesprochen werden kann? Auf diese Probleme von menschlicher Geschichte und Gottes Heilswirken in dieser Geschichte geht L. nicht genauer ein.

Weiter wäre zu zeigen, daß die Auffassung vom Evangelium eng mit der Christologie zusammenhängt. Ist Gottes Heilswerken so zu verstehen, daß Gott allein und exklusiv das Heil in Jesus Christus, jedoch ohne dessen geringste Mitarbeit, zustande gebracht hat? Oder hingegen so, daß Gott unser Heil in und wesentlich durch die Menschheit Jesu verwirklicht hat? Welche Rolle spielt menschliche Verantwortlichkeit in unserem Verhältnis mit Jesus Christus?

Betreffs der Ausgabe des Buches möchten wir einige desiderata äußern. Neben dem Personenregister hätten wir gerne ein Sachregister gesehen. Im Personenregister stellten wir erhebliche Lücken fest: wir zählten 84 Namen oder Seiten, die hinzugefügt werden müßten. Im ganzen Buch gibt es viele Druckfehler.

Nach diesen kritischen Bemerkungen möchten wir nochmals nachdrücklich feststellen, daß L. im äußerst schwierigen kontroverstheologischen Gespräch über den Kanon einen positiven und herausfordernden Beitrag geleistet hat.

Amsterdam Nicolaas Appel SJ

Geiger, Ruthild: **Die lukanischen Endzeitreden.** Studien zur Eschatologie des Lukas-Evangeliums. – Bern/Frankfurt: H. Lang/P. Lang, 1973. 277 S. (Europäische Hochschulschriften, XXIII Theologie, Bd 16) kart. sfr. 45.–

In ihrer Würzburger Dissertation befaßt sich R. Geiger mit einem „zentralen Thema der urchristlichen Verkündigung, der Apokalyptik" (S. 7). Näherhin will ihre Arbeit sich „mit einem Ausschnitt aus dieser Problematik beschäftigen" (8), nämlich mit der lukanischen Eschatologie, wie sie sich in den beiden Reden 17,20–37 und 21,5–36 darstellt. Warum gerade die lukanische Eschatologie als „Ausschnitt", als „ganz konkrete Stelle" (9) für die Untersuchung gewählt ist, wird zwar nicht deutlich genug gesagt; immerhin scheint es aber die Auffassung der Vf. zu sein, daß der Satz, den sie generell für die Ebene der ntl. Verkündigung hinsichtlich der Eschatologie aufstellt, wohl ganz besonders für Lukas gilt, daß sich hier nämlich die Ergebnisse der Forschung teilweise „diametral widersprechen" (8). Um dies aufzuzeigen, stellt G. in der Einleitung bewußt die Vertreter zweier konkurrierender Lösungen einander gegenüber: H. Conzelmann und H. W. Bartsch (8–11).

Man vermißt in dieser Einleitung (neben einer ausführlicheren Würdigung der Forschungsgeschichte) vor allem eine Stellungnahme der Vf. zur Frage, was eigentlich unter „Apokalyptik" und was unter „Eschatologie" zu verstehen ist, warum es sich z. B. bei Lk 17,20–37 um eine „Kleine Apokalyptische Rede" (11), bei Lk 21,5–36 aber um eine „Eschatologische Rede" (149) handelt.

Nach der Einleitung wendet sich G. im ersten Teil der Analyse der „Kleinen Apokalyptischen Rede" Lk 17,20–37 zu und gibt als erstes eine Analyse des Kontextes, seines Umfangs sowie seiner Tradition und Redaktion. Dabei erarbeitet sie mit viel Überlegungskunst ein „Minimal-Ergebnis" und ein „Maximal-Ergebnis" heraus (23–26), kann sich aber dann doch nicht für eines der beiden entscheiden, sondern begnügt sich mit der Feststellung, „daß der gesamte Kontext paränetisch ist, z. T. von Lukas paränetisch überformt wurde" (25), wobei sich nach ihrer Ansicht das paränetische Interesse des Evangelisten Lukas vor allem in der Verknüpfung der umliegenden Perikopen unter den Stichworten: Glaube, Demut, Dankbarkeit etc. erkennen läßt (vgl. 23).

Es folgt ein Überblick über die bislang gemachten exegetischen Versuche zu Lk 17. Namentlich werden dabei folgende Autoren genannt: R. Schnackenburg, D. Lührmann, R. Bultmann, P. Hoffmann und W. Grundmann. Sodann wird eine Gliederung der Rede erstellt, die sich an den Gedankenablauf bei Lukas anschließen soll (29). Umso überraschter ist man dann allerdings, wenn die Vf. V 37 mit V 23f zusammenstellt, obwohl dies ja gerade gegen den Gedankenablauf bei Lukas ist, der die Verse bewußt getrennt hat (im Unterschied zu Matthäus!).

Es schließt sich die Textanalyse selbst an. Sie wird im großen ganzen methodisch sauber durchgeführt, wenn auch zuweilen sowohl der Vergleich mit Mt als auch die Darstellung der Q-Fassung zu oberflächlich vorgenommen werden, so daß Argumentationsweise und Folgerungen nicht immer ganz überzeugen.

Dies sei an 2 Beispielen aufgezeigt:

1. Hinsichtlich des Q-Logions, das Lk 17,23 par. Mt 24,26 zugrunde liegt, rechnet Geiger nur mit einer Interpretation durch Mt (63) und vermutet, daß Lukas „die ursprüngliche Form bewahrt" hat (61). Die Vf. hätte sehen müssen, daß auch Lukas das Q-Wort auf seine Weise

interpretiert hat, namentlich durch die Einführung des „Nachfolgegedankens" in V 23b, gibt sie doch selbst zu, daß eine ähnliche „Verdeutlichung" des Evangelisten auch in 21,8 zu finden ist.

2. Die Ausführungen über „Tag/Tage des Menschensohnes" (99–108) überzeugen nicht ganz. Einmal soll von den „Tagen" des Menschensohnes schon in Q (17,26) die Rede gewesen sein (108), zum anderen wird in Hinsicht auf das Vorkommen der Wendung in V 22 gesagt, daß „derartige Pluralbildungen für das lukanische Werk typisch sind" (56). Zudem: Warum sollte der Begriff „Tage" in V 26 „in anderem Sinn gebraucht" sein als in V 22, wie die Vf. behauptet (56)?

Nach der Einzelanalyse der Rede stellt G. in einer Zusammenfassung noch einmal den Gedankengang der Vorlage und die lukanische Bearbeitung heraus. Zum Gedankengang in Q sagt sie näherin: „Der Text beginnt ... mit einer Warnung vor Betrügern, deren Versuche an der Gemeinde abprallen müßten, da diese ja über die Art und Weise, wie der Menschensohn wirklich kommen wird, unterrichtet ist. Die einzelnen Aspekte dieses Geschehens werden dann im Text an verschiedenen Bildworten expliziert, die in je verschiedener Weise betonen, wie plötzlich, unaufschiebbar und unausweichlich dies über die Menschen kommen wird. Das Thema der Rede, das durchlaufende Stichwort, dürfte ‚der Tag des Menschensohnes' gewesen sein..." (142). Nach G. ergibt sich damit eine Reihe von Besonderheiten gegenüber den anderen eschatologischen Texten aus Q (Lk 12,35–48 und Lk 19,12–27). Vor allem kennt die Spruchkette in Lk 17 noch nicht das Problem der Parusieverzögerung und stellt damit „eine ältere Stufe der Eschatologie in Q dar als die Texte von Lk 12 und Lk 19", obwohl eine „gewisse Kontinuität" nicht geleugnet wird (143).

Hinsichtlich der lukanischen Bearbeitung kommt G. zu dem Ergebnis: „Lukas hat in diesen Text ziemlich tief eingegriffen" (145; doch vgl. dagegen 147: „Den Text von Q selbst bearbeitet er nur auf recht unauffällige Weise").

Allerdings überzeugt G.s Argumentationsweise nicht immer ganz:

1. Nach G. hat Lukas in den Text seine eigenen theologischen Motive eingebracht und den Q-Stoff seiner Konzeption angepaßt. So „personalisiert" er nicht nur die Sachhälften in den Versen 24 und 30 auf den Menschensohn hin (und weist ihm damit die beherrschende Stellung im eschatologischen Ablauf zu), sondern er stellt zum ersten Mal ein Wort vom leidenden Menschensohn (V 25) zu solchen vom kommenden Menschensohn – ein Gedanke, der nach Ansicht der Vf. „in der Nähe der frühen Zweistufen-Christologie" steht (146). Die Einführung des letztgenannten Begriffs hätte vermieden werden können, zumal die Vf. selbst sagt, daß es Lukas nicht um „Spekulationen über die Person Jesu" geht, sondern um die Herausstellung seines „Vorbildcharakters": Genauso wie der Menschensohn wegen des eschatologischen Tages leiden muß, ist auch „die Nachfolge der Gemeinde im Leiden gefordert" (145f).

2. Von der Betonung der „eschatologischen Bedingtheit des Leidens" her versucht G., auf die konkrete geschichtliche Situation der lukanischen Gemeinde zu schließen (147f). Doch tut sie sich schwer, diese Situation eindeutig zu bestimmen: War es eine großangelegte Verfolgungssituation, oder lebte die Gemeinde – abgesehen von lokal begrenzten Bedrängnissen – in relativer Sicherheit? Die Vf. entscheidet sich – unter Berufung auf die Aufforderung zum unablässigen Gebet 18,1ff – für die letztgenannte Möglichkeit.

Im zweiten Teil wendet sich G. der Analyse der „Eschatologischen Rede" in Lk 21 zu. Einleitend geht sie zunächst der Forschungsgeschichte nach, wobei sie vor allem die verschiedenen Ansichten bezüglich der Quellenfrage herausarbeitet (149–151). Unter der Überschrift „Die theologische Aussage der Markus-Apokalypse im Überblick" nimmt die Vf. dann kritisch Stellung zu den jüngeren redaktionsgeschichtlichen Arbeiten über Mk 13 (151–159). Besonders erwähnt werden die Arbeiten von W. Marxsen und R. Pesch. Mit letzterem stimmt sie in den wichtigsten Punkten überein, weshalb sie dann auch – leider oft zu vorschnell (vgl. z. B. die Bejahung der „Flugblatt-Hypothese") – „grundsätzlich" seiner Analyse folgt (159). Konsequent stellt die Vf. bei der Einzelanalyse Abschnitt für Abschnitt Markus-Vorlage und lukanische Redaktion nebeneinander und vergleicht sie.

Leider aber überzeugen wiederum nicht alle Argumente, wie am Abschnitt 21,20–24 verdeutlicht werden soll: Innerhalb des Abschnitts über die „Ankündigung von Verfolgungen" Lk 21,12–19 (172–193) weist die Vf. zu Recht auf die Bezüge zur Apostelgeschichte hin. Umso merkwürdiger ist es, wenn sie dann im folgenden Abschnitt 21,20–24, der von der Zerstörung Jerusalems handelt (193–212), keine Deutung im Blick auf die Theologie des lukanischen Doppelwerkes versucht, obwohl dort ja Jerusalem und das Judentum eine entscheidende Rolle spielen. Sporadische Hinweise auf Stellen der Apg (wie z. B. 207) befriedigen jedenfalls kaum. Auf der anderen Seite versucht die Vf. immer wieder, die Umdeutung in den Versen 20–24 lediglich mit der späteren Zeit des Lukas zu begründen (204f). Das aber führt zwangsläufig zu einseitigen Schlußfolgerungen: Die Zerstörung Jerusalems wird als rein vergangenes Ereignis gesehen; die Anweisungen, die Lukas in den Versen 20f immerhin noch von Markus übernommen hat, z. B. die Aufforderung zur „Flucht", werden ebenfalls auf die Vergangenheit bezogen „als ganz reale Anweisungen, wie sich der Leser in der gefährlichen Lage verhalten haben sollte" (203). Aber warum bringt Lukas sie überhaupt, wenn sie für seine Leser in ihrer Gegenwart gar nicht mehr zu realisieren sind (weil das Ereignis der Vergangenheit angehört), und warum läßt er andere Anweisungen aus Mk 13, etwa die zum Gebet (13,19), einfach aus?

Überhaupt ist das Verständnis des Ereignisses der Zerstörung Jerusalems, wie es in den Versen 21,20–24 zur Sprache kommt, bei G. nicht eindeutig. Einmal sagt sie, Lukas habe in den Ereignissen des Jahres 70 „kein eschatologisch bedeutsames Geschehen" sehen können (208), zum anderen betont sie – sicher nicht zu Unrecht –, Lukas habe versucht, mit diesem Beispiel „die Geschichte überhaupt mit eschatologischem Gehalt zu füllen" (209). Ob hier „eschatologisch" in je verschiedenem Sinn gebraucht ist? Und weiter: Einerseits ist nach G. der Jüdische Krieg „das" Beispiel für den eschatologischen Gehalt der Geschichte überhaupt (209), anderseits ist das im Text darüber Enthaltene als Illustrationsmaterial „austauschbar" (210).

Schließlich gibt die Vf. zwar zu, die verbindende Formulierung („und ...") zwischen V 24 und V 25 zeige an, daß für Lukas kein tiefer Einschnitt zwischen dem Vorhergehenden und dem Nachfolgenden besteht (216); sie fragt dann aber nicht weiter, warum das so ist und ob sich daraus nicht vielleicht ein bestimmtes Verständnis des Verhältnisses zwischen Zerstörung Jerusalems und Weltende bei Lukas ergibt (etwa im Sinne von H. Flender, für den die Zerstörung Jerusalems „vorlaufendes Endgericht" ist und damit in sachlicher Verbindung zum Endgeschehen steht).

Was die Vf. im zusammenfassenden Abschnitt zu Lk 21 an Ergebnissen zusammenträgt, läßt sich zum größten Teil akzeptieren. Zunächst geht sie auf die „geschichtliche Belehrung des Lukas" ein, wie sie in Kap 21 erfolgt (250–253). Sie stellt heraus, daß Lukas „eine grundsätzlich andere Theologie der Geschichte vertritt als Markus" (252). Sodann wendet die Vf. ihren Blick auf die „Gestaltung der Paränese und Paraklese durch Lukas" (253–254). Schließlich beschäftigt sie sich mit der „eschatologischen Erwartung" des dritten Evangelisten (255–258). Dabei nimmt sie Stellung zu der Frage, ob die Erwartung des Lukas eine Nah-Erwartung ist, oder ob er „auf die Vorstellung von einer endgültigen Vollendung der Welt und der Geschichte überhaupt verzichtet" hat (257). (Gibt es nur diese Alternative?). Das Ergebnis lautet: Das Problem der Parusieverzögerung ist nicht das Kernproblem des Lukas (258). Was das positiv heißt, wird leider nicht klar gesagt. –

In dem (relativ kurz geratenen) Schlußteil ihrer Arbeit gibt Geiger einen Vergleich der beiden lk. Endzeitreden (259–262) und bewertet das lk. Redaktionsverfahren (262–268). Bei den theologischen Gemeinsamkeiten zwischen Lk 17 und Lk 21 werden u. a. folgende Punkte genannt: Beide Reden bringen keine zeitliche Fixierung für das Ende; das eigentliche eschatologische Ereignis ist in beiden Fällen der Menschensohn selbst, sein (plötzliches) Kommen. Durch dieses wird „der Lauf der Geschichte unvermittelt unterbrochen" (259f). Auch die pastoralen Motive stimmen in beiden Reden weitgehend überein, etwa die Warnung vor Betrug (17,21.23; 21,8), das Leidensmotiv (17,25; 21,12ff) – die entsprechenden Texte haben jeweils eine besondere Funktion und Stellung innerhalb des Redeaufbaus (261) – sowie die Mahnung, jederzeit bereit zu sein, sich nicht durch Alltäglichkeiten ablenken zu lassen (17,32f; 21,34ff) und immerdar zu beten, um dem Endgeschehen gegenüber gewappnet zu sein (18,1.8; 21,34ff). Schließlich wird auch die Parallelisierung zwischen Inhalt und äußerem Aufbau bei beiden Reden als etwas Übereinstimmendes herausgestellt (262).

Worin aber bestehen die Unterschiede? Die Frage bleibt bei G. im Grunde unbeantwortet. Es werden eigentlich nur zwei Unterschiede genannt: die Trostmotive sind in Lk 21 häufiger als in Lk 17 (261); außerdem ist das „Bildmaterial" (trotz gleichen Aufbaus und Inhalts) verschieden (262). Die Vf. argumentiert hier also etwas oberflächlich.

Zum lukanischen Redaktionsverfahren in beiden Reden wird im letzten Abschnitt herausgestellt, Lukas habe in die Markus-Vorlage, die er „in viel größerem Maße als einfaches Material"(?) verwendete, tiefergreifende Eingriffe vorgenommen als in die Q-Rede; er habe den Q-Text ausgearbeitet, weil er seiner

eigenen Konzeption näher stand, den Mk-Text dagegen umgearbeitet, und nur die „Aktualisierung", die Lukas selbständig eingetragen habe, mache das gleichartige Bild der beiden Texte aus (263). Die Darstellungsweise des Evangelisten wird dabei von der Vf. (mit Flender) als die der „aspekthaften Zueinanderordnung" bezeichnet. Näherin sieht sie in Lk 17 den „Aspekt der Plötzlichkeit" des überraschenden Kommens des Menschensohnes erhellt, in Lk 21 dagegen die „Bedeutung der Zwischenzeit" (264).

Wenn in diesem Zusammenhang allerdings gesagt wird, nur Lk 21 rufe „mit vollem Nachdruck zur Bewährung in der Geschichte" auf (265), während die anderen Kompositionen (neben Lk 17 auch etwa Lk 12, 35–48) sich mehr für die verschiedenen Aspekte des Kommens des Menschensohnes interessieren als Lk 21 – und das, obwohl Lk 21 doch nur eine „Explikation" zu Lk 12,47f genannt wird! –, so muß man diese Aussage als zu einseitig bewerten. Bewährung in der nachösterlichen Zeit bis zur Parusie, das Motiv des Leidens, der Anfechtung, der Nachfolgeschaft u. a. spielen in Lk 17 offenbar genauso eine wichtige Rolle wie in Lk 21 (was G. selbst auch zugibt), umgekehrt interessiert das „Kommen des Menschensohnes" auch in Lk 21 (vgl. 25–28), und zwar besonders unter seinem heilshaften Aspekt (V 28). Ob ferner die Paränese in Lk 17 weniger „konkret" ist und ob die Paränese von Lk 21, wo es um Verfolgung, Geduld, Gebet etc. geht, keine „Leute mit Glaubenserfahrung" voraussetzt, wie G. behauptet, erscheint zumindest fragwürdig. Die Vf. hätte hier gut daran getan, den Gemeinsamkeiten zwischen den Reden genauso sorgfältig nachzugehen wie den Unterschieden; dann hätte auch ihre abschließende These größeres Gewicht: Es zeigt sich, „daß die Naherwartung durchaus nicht aus den Texten verdrängt ist, daß sie selbst weiterlebt und dann auch andere Ausdrucksformen gefunden hat in der ‚Stetsorientierung am Ende' und in der ‚sich realisierenden Eschatologie' ... Es liegt dem Evangelisten ja deutlich daran, auch seine Zeit mit letztlich dem gleichen eschatologischen Charakter zu versehen, wie er ihn in der Zeit der Verkündigung Jesu fand" (266f).

Zusammenfassend ist zu sagen: Die vorliegende Diss. hat ihre Stärke zweifellos in den analytischen Teilen; die Ausführungen in Einleitung und Schluß sind m.E. ein wenig zu pauschal. Immerhin liegt eine lesenswerte Arbeit vor, die, in einer recht verständlichen Sprache abgefaßt, sicher das Interesse eines größeren Leserkreises verdient. Für den Vf. dieser Rezension ist es dabei besonders erfreulich, daß G.s Arbeit in recht vielen Punkten (vor allem was die Herleitung und Interpretation von Lk 17 angeht) mit den Ergebnissen übereinstimmt, die er selbst in seiner 1972 erschienenen Diss. dargelegt hat (J. Zmijewski: Die Eschatologiereden des Lukas-Evangeliums. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 21,5–36 und Lk 17,20–37. – Bonn: Hanstein 1972. XXXII, 591 S. = Bonner Biblische Beiträge 40). Die Tatsache, daß mit G.s Dissertation nunmehr ein weiteres neues Werk vorliegt, das sich mit der gleichen Problematik beschäftigt, macht keines der beiden Werke überflüssig. Im Gegenteil: Wo beide übereinstimmen, ist dies ein Indiz dafür, daß die Lösung der Probleme hinsichtlich der lukanischen Eschatologie in der Richtung zu suchen sein dürfte, die hier wie dort eingeschlagen wird. Wo sie differieren (was vor allem bei der Bewertung von Lk 21 der Fall ist), bildet jeweils das eine Werk ein „Korrektiv" zum anderen. Doch dadurch wird eigentlich nur sichtbar, daß die Diskussion in dieser Frage noch keineswegs abgeschlossen ist und die Forschungsarbeit weitergehen muß.

Bonn Josef Zmijewski

Heer, Josef: **Leben hat Sinn.** Christliche Existenz nach dem Johannesevangelium. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk (1974). 232 S. (Geist und Leben. Studien zur Verwirklichung der christlichen Botschaft, hrsg. von Otto Knoch und Friedrich Wulf) kart. DM 24.–

Der Verfasser ist Praktiker, man spürt diesem Buch den Umgang mit fragenden und suchenden Menschen an. Er ist offenbar auch ein Mann, der viel reden muß, der das Vokabular des „modernen" Menschen beherrscht, dazu ein wenig salopp reden kann. In dieser Hinsicht hätte er in seinem Buch ruhig auf manches verzichten können! Auch die Seitenhiebe auf die Fachexegese nehmen sich merkwürdig aus, zumal man dem Vf. nicht absprechen kann, daß er sich nicht nur meditativ, sondern auch wissenschaftlich Zugänge zum Johannes-Evangelium erarbeitet hat. Nun ist das Johannes-Evangelium bekanntlich besonders anspruchsvoll. Es verträgt ganz und gar nicht, daß man ihm entgegentritt in der Arroganz eines Menschen, der „das Leben (auch tiefenpsychologisch) kennt", und es nach dem Sinn des Lebens befragt. Es will von sich aus angreifen, fragen, zur Entscheidung auffordern. Darum prallen in Heers Buch manchmal – vielleicht nicht für jeden Leser spürbar – zwei Welten aufeinander. Heers Buch ist typisch für unsere Zeit, in der Menschen von sich aus zu entscheiden meinen, ob eine Antwort auf ihre Lebensfragen brauchbar ist oder nicht, zugleich aber im geheimen ahnen, daß das nicht weiterführt und daß man nur weiterkommt, wenn man sich einem Gegenüber, hier dem „Wort", ganz ausliefert. Beabsichtigt Heer ein solches Bewußtwerden? Seine Methode, von der Existenz des Menschen aus Johannes zu befragen, gewinnt er aus der Einsicht, die er auf S. 209 einmal formuliert: „Wort-Verkündigung ist ja ein Kommunikationsprozeß, der die Sache und die Hörer zusammenbringen will(!!). Da aber die Hörer im Laufe der Zeit sich wandeln, muß auch der Kommunikationsprozeß sich wandeln, weil sonst die Sache nicht mehr oder falsch verstanden würde. Mit anderen Worten: man muß die Wort-Verkündigung je neu aktualisieren, damit die gleiche Sache den sich ändernden Hörern nahegebracht werden kann." Heer bemüht sich darum, aber seine „Anstrengung" zeigt auch die ganze Problematik einer solchen These.

Münster Helga Rusche

Bartchy, S. Scott: ΜΑΛΛΟΝ ΧΡΗΣΑΙ: **First-Century Slavery and the Interpretation of 1 Corinthians 7:21.** – (Missoula): (University of Montana) (1973). IX, 199 S. (SBL Dissertation Series 11) kart. US-$ 2.50; Mitgliederpreis US-$ 2.00

Im Sinn seiner Direktive, der Christ bleibe in dem Stande, in dem er berufen wurde, schreibt Paulus: „Bist du als Sklave berufen, mach dir nichts daraus, und selbst wenn du frei werden kannst, mach es dir erst recht zunutze." Was aber soll er sich zunutze machen: das Sklavenlos (H. Bellen Jb. Ant. Chr. 6 (1963) 177–180; Deutsche Einheitsübersetzung; Traduction oecuménique de la Bible) oder die manumissio (New English Bible; jüngst mit beachtlichen Gründen P. Trummer, Bibl 56 [1975] im Druck)? B. geht einen dritten Weg. Zunächst schildert er mit ausgezeichneter Literaturkenntnis die damalige rechtlich-soziale Stellung des Sklaven, der weder ein Recht auf manumissio geltend machen noch sich dagegen wehren konnte, wenn er frei gelassen wurde, etwa weil sein Eigentümer wirtschaftlichen Nutzen zog. B. übersetzt deshalb, wie er meint, sachrichtig: But if indeed you become manumitted, by all means (as a freedman) live according to (God's calling). Auf diese überraschende Ergänzung des μᾶλλον χρῆσαι verfällt B. angeregt durch den Gebrauch von χράομαι mit νόμοις oder ἔθεσι bei Josephus: μᾶλλον χρῆσαι τῇ κλήσει. This reading is based on the thrice-repeated admonition which is the theme of 7,17–24 (157; 134f). B. hat sich ohne Zweifel ein bleibendes Verdienst durch die Dokumentation über die damaligen Verhältnisse erworben, sein neuer Interpretationsvorschlag dürfte weniger Zustimmung finden.

B. wird dem Imp. Aor. χρῆσαι so wenig gerecht wie die Vertreter der Deutung: Bleibe Sklave, auch wenn du frei werden kannst. Für alle Vorschriften (auch an einen Einzelnen) über das Verhalten und Tun steht der Imp. Praes. (durativ, iterativ), während im Imp. Aor. (momentan) Anweisungen für das Handeln im Einzelfall gegeben werden (Blass-Debrunner, Gramm. d. ntl. Gr. § 335). Deshalb begegnet χρῶ 1 Tim 5,23 ebenso wie in dem medizinischen Rezept P. Fay. 234 II 40 (καὶ οὕτως χρῶ τοῖς προγεγραμμένοις ἐγχύμασιν). B. selbst mußte Jos. Ant. IV 145 anführen (σὺ ὦ Μωυσῆ, χρῶ νόμοις). Vgl. auch Herm. Sim. 1, 4. Dagegen steht χρῆσαι Jdt. 3,2f (deutlich unterschieden von Gen 16,6), weiters P. Oxy. XIV 1773, 30 (leih' dir...); Sammelbuch 9490, 13; P. Fay III 131 πάσῃ προθυμίᾳ (gib dir alle Mühe, bis...). So steht der Imp. Aor. 1 Kor 7,21 nicht, weil der Sklave aufgefordert wird, seine Stellung zu behalten, oder seiner Berufung treu zu leben, sondern weil ihm eine Entscheidung für den Einzelfall überlassen wird.

Weiters läßt sich B. durch seine juristisch-formale Beurteilung der Freilassung verleiten, das paulinische δύνασαι nicht ernst zu nehmen, als ob der Sklave nicht trotz allem faktisch in der Lage gewesen wäre, durch eigene Initiative (auch mit Hilfe der Gemeinde Ign. Pol. 4,3) frei zu kommen.

Wenn man sich vor Augen hält, daß mit dem Sammelnamen Sklave eine verwirrende Vielfalt von Berufen vom gefesselten Bergwerkssklaven bis zum selbständigen Unternehmer zusammengefaßt wird, in der neben Pädagogen, Waffenträgern, Pferdeknechten, Kameltreibern, Dienerinnen, Reisebegleitern auch Hetären, Opferdiener und Symposionknaben figurieren (vgl. N. Himmelmann, Abh. Mainz 1971/13, 43f) begreift man, daß Paulus in der Parenthese seine allgemeine Weisung einschränken mußte.

Prekär ist die Suche nach einem Komplement zu χρῆσαι. Sollte Paulus seine Parenthese nicht unmißverständlich formuliert haben? Hätte er 7,21 Substantiva wie δουλεία und ἀπελευθέρωσις gebraucht, dann hätte er μᾶλλον ταύτῃ (oder ἐκείνῃ) χρῆσαι schreiben können. Das war aber bei der einmal begonnenen Konstruktion nicht mehr möglich. Also mußten er und seine Leser auch so wissen, worauf sich χρῆσαι bezieht, nämlich nur auf das unmittelbar vorhergehende, d. h. auf die manumissio. χράομαι gehört übrigens zu jenen Verben, die der aus der familiären Ausdrucksweise schon früh in die Hochsprache eingedrungenen Umschreibung des einfachen Verbs dienen (E. Mayser Gramm. d. Gr. Pap. II/1 [1926] 123, bes. 128; W. Schmid, Attizismus IV [1896] 244f), etwa λόγῳ, ὀργῇ, φυγῇ χρᾶσθαι für reden, zürnen, fliehen. Der Christ macht sich das Sklavensein so wenig „zunutze" (weder asketisch noch missionarisch, indem er seinen Herrn bekehrt) wie der Heide: ἑκὼν γὰρ οὐδεὶς δουλίῳ χρῆται ζυγῷ (Aisch. Agam. 953). Bleibt nur zu übersetzen: „Doch wenn du sogar die Möglichkeit siehst, frei zu werden, nimm sie lieber wahr!"

Graz Johannes B. Bauer

Jauregui, José Antonio: **Testimonio, Apostolado, Misión.** Justificatión teológia del concepto lucano, apóstol-testigo de la resurrección. Análisis Exegetico de Act 1,15–26. – Bilbao: Universidad de Deusto 1973. 253 S. (Publicaciones de la Universidad de Deusto, „Teológia Deusto" 3) br.

J. exegetisiert in seinem Buch die Perikope Apg 1,15–26 (Lk 24,44–49). Mit Hilfe der Literarkritik und auf Grund der Ergebnisse der redaktionsgeschichtlichen Forschung bemüht er sich, die „Zeugen der Auferstehung" bei Lukas zu bestimmen und ihre Funktion innerhalb der lukanischen heilsgeschichtlichen Theologie zu charakterisieren.

Im Vorwort seiner Untersuchung gibt J. die Grundlinien seines Gedankenganges. Das NT sei zu verstehen als die Frucht, die in der Verkündigung des Kerygma reifte und in der Kirche weiter im Dienst des Kerygma steht. Das Evangelium selbst sei Instrument der Gnade, mache das Kerygma verständlich und vergegenwärtige den Herrn in der Gemeinde.

Als Vorbereitung seiner Ausführung weist J. auf die Säulen der lukanischen heilsgeschichtlichen Konstruktion hin, die einem geographischen Schema folgt (Nazaret – Jerusalem – über Samaria bis an die Grenzen der Erde) und einem geschichtlichen (Taufe des Johannes – Predigt Jesu – Verkündigung des Reiches, mit dem Schwerpunkt auf den Heilsereignissen im Leben Jesu: öffentliches Leben, Leidensgeschichte, Tod, Auferstehung und Verherrlichung Christi). Lukas verstehe diese Ereignisse als „Analempsis" Jesu aus dieser Welt zum Vater und als eine geschichtliche Begebenheit, die sich in der Kirche durch den Hl. Geist ständig wiederholt bis zur Vollendung der endgültigen „Apokatastasis". Diesem Schema folge Lukas programmatisch im missionarischen Auftrag des Auferstandenen an seine Zeugen. Alle theologischen Ansätze, die diesem Auftrag innewohnen, seien lukanische Redaktion. J. interessiert sich dann besonders für den Begriff „Zeugen". Denn die theologischen Absichten des Lukas in der Apg und im missionarischen Auftrag (Lk 24,44–49) seien mit dem Inhalt dieses Begriffs tief verbunden.

Die Untersuchung J. ist in fünf Kap. aufgeteilt. Im 1. wird die „kerygmatische und methodologische Situierung des formalen Objekts der These" geboten. Bezüglich der Verkündigung bearbeitet J. besonders Aussagen von M. Dibelius, Ch. H. Dodd, Ph. Vielhauer, P. Haenchen, H. Conzelmann, U. Wilckens, G. Klein, E. Güttgemanns und H. Schürmann. Er setzt sich von den Auffassungen Dibelius' und Dodds ab, zeigt aber Sympathie für Wilckens, Klein und Schürmann, obwohl er die Meinungen dieser Exegeten in mancher Hinsicht als dürftig empfindet. Im Gegensatz zu Wilckens u. a. betont J., daß es für Lukas nicht nur die Verkündigung des Wortes oder die Geschichte Jesu ist, die das Heil vermitteln, sondern dieses wesentlich von der geschichtlichen Situation der Kirche abhängig ist, in der der auferstandene Herr mit seinem Geist noch persönlich am Wirken ist.

Im 2. Kap. beschäftigt sich J. mit dem Problem, wer in der hl. Schrift als „Zeuge" in Frage kommt. Dabei stößt er auf das zentrale Anliegen seiner Arbeit: die Zeugen der Auferstehung. Es fällt ihm die Tatsache auf, daß Lukas in der Apg sehr daran liegt, den Zwölferkreis nach dem Ausscheiden des Judas wieder herzustellen, was jedoch nach dem Tod des Jakobus nicht mehr der Fall ist. J. schließt sich der Erkenntnis an, daß die Jünger, die Apostel und die Zwölf nicht gleichzustellen sind. Das allein schon von der Tatsache her, daß Lukas nur die Zwölf als „Zeugen der Auferstehung" bezeichnet. Der Apostel Paulus ist nicht unter diesen Begriff gestellt. Von daher ergibt sich die Frage, welche Funktion die Zwölf in der urchristlichen Gemeinde gehabt haben könnten, und welche Intention Lukas verfolgte, als er die Bezeichnung „Zeugen der Auferstehung" auf die Zwölf beschränkte.

Durch die exegetische Analyse von Apg 1,15–26 im 3. Kap., und durch die „kritische Darstellung der exegetisch-theologischen Lösungen in Bezug auf die Intentionalität der VV 21–22", im 4. Kap., versucht Vf. zu einem Ergebnis zu gelangen. Dieses bietet er im 5. Kap. seines Buches.

Für J. verrät Lukas in Apg 1,21–22 sein positives Interesse, den Begriff „Apostel" auf die Zwölf einzuschränken. Sein Anliegen ziele dahin, den Einfluß, die Kontinuität und den institutionellen Charakter der Zwölf in der gesamten Kirche besser zum Bewußtsein zu bringen und zu bekräftigen. Übrigens liege Lukas daran, den echten paulinischen Begriff „Apostel" zu retten und seine Gültigkeit für die gesamte Kirche und für alle Zeiten zu betonen, was durch den Zusatz „Zeugen der Auferstehung" besonders hervorgehoben werde. Lukas stelle den Zwölferkreis wieder her, einmal im Sinne eines eschatologischen Zeichens und zweitens als Zeichen der Autorität der Zwölf in der Kirche. Von daher wehrt sich J. sehr gegen die Auffassung derer (Käsemann, Klein, O'Neill...), die im lukanischen Begriff „Apostel" nur den Beginn des „Frühkatholizismus" sehen und dabei jegliche vorlukanische Tradition für ihn ablehnen. Frühkatholizismus bzw. Katholizismus sei überhaupt ein Element des NT. Wer das leugne, müsse manches aus dem ntl Kanon herausnehmen.

Weiterhin habe Apg 1,22 die Funktion, den Begriff „Apostel" auf den Zwölferkreis zu beschränken, um klar zu machen, daß durch die Zwölf sich schon das eschatologische Gericht über das ganze Volk vollzogen hat mit der gerichtlichen Feierlichkeit, die im Spruch des Herrn in Lk 22,28f angekündigt ist.

Münster Inácio Strieder

Gollinger, Hildegard: **Die Kirche in der Bewährung.** Eine Einführung in die Offenbarung des Johannes. – Aschaffenburg: Pattloch (1973). 107 S. (Der Christ in der Welt. VI. Reihe. Das Buch der Bücher, Bd 13) kart. DM 6.50.

Irreführend ist die Zweitüberschrift. Denn die Vf. gibt keine „Einführung" in die gesamte Offenbarung des Johannes, vielmehr eine Handreichung zu ausgewählten Kapiteln. Daß man erst beim Durchblättern merkt, welche Abschnitte hier behandelt werden, ist sicher keine Hilfe. Es fehlt ein Inhaltsverzeichnis des Büchleins. Ausführlich werden die sieben Sendschreiben (2,1–3,22) und das Kapitel 12 erklärt. Die Erklärung zu Kp 12 ist eine auf einfachere Leser abgestimmte Kurzfassung der Überlegungen, die die Vf. in ihrer Dissertation (Stuttg. Bibl. Monographien, 11) gebracht hat. Alle anderen Abschnitte der Offenbarung werden mehr oder weniger in Durchblicken oder als Abriß geboten. Vorangestellt sind einige Seiten über allgemeine Probleme (8–27); den Abschluß bildet eine zwei Seiten lange Überlegung „Zum Verständnis der Offenbarung heute". Auf S. 67–69 wird ein Exkurs „Zum Problem der Anthropomorphismen" eingeschoben.

Die gesetzten Schwerpunkte lassen zwar das Gesamtthema des Bändchens als berechtigt erscheinen, aber im Blick auf die gesamte Offenbarung Kritik wachwerden: Darf man in einer „Einführung" beispielsweise die Kapitel 4–5 der Offenbarung einfach als „Überleitung" zu den Siebenerreihen verstehen? Bilden nicht gerade sie die Orientierungsmitte („Thron" und „Lamm"), zumal Johannes bewußt in Kp 21 auf sie zurückgreift? Unbefriedigt lassen auch die Seiten der Einleitung, vor allem hinsichtlich des „Geschichtsbildes". Was die Vf. über den „Dualismus" sagt, muß einfach falsch verstanden werden (17). Und was nützt dem ahnungslosen Leser die bloße Erwähnung der „Kriegsrolle" von Qumran?

Die Vf. hätte sich mehr Zeit nehmen müssen für die Herstellung des Bändchens, dem man jetzt noch die „Vorprogrammierung" durch die Fixierung auf Kp 12 anmerkt.

Münster Helga Rusche

Donfried, Karl Paul: **The Setting of Second Clement in Early Christianity.** – Leiden: Brill 1974. X, 240 S. (Supplements to Novum Testamentum, Vol. 38) Lw. hfl 58.–

Nachdem in jüngster Vergangenheit der eigentliche Klemensbrief, zum Teil mit dem Blick auf aktuelle kirchliche Probleme, gesteigertes Interesse in der Forschung gefunden hat, erfährt nun in der hier anzuzeigenden Arbeit der sogenannte Zweite Klemensbrief eine eingehende Untersuchung. Diese Monographie, eine – wie der Vergleich bestätigt – für die Drucklegung „substantially" (S. IX) revidierte Heidelberger theol. Diss., dürfte das Umfangreichste sein, was über 2 Klem in der neueren Literatur geschrieben wurde.

D. möchte erweisen, daß 2 Klem weder ein Brief ist (was schon erkannt war), noch eine vorgelesene (19,1) Predigt schlechthin (was die gängige Meinung ist und vom Vf. auch noch in seiner eingereichten Diss. vertreten worden war), sondern, wie er nun aus 15,1- 17,3; 19,1 sowie aus Stil, Form und Aufbau erschließt, „a hortatory adress" (S. 7 u. ö.), eine situationsbedingte Mahnadresse, gestaltet unter dem Einfluß der hellenistischen Rhetorik und frühester „oral exhortation" (48) beim christlichen Gottesdienst, mit Wurzeln im Judentum.

Überzeugender tut Vf. mit Th. Zahn, J. B. Lightfoot und Späteren anhand des καταπλέουσιν in 7,1 nochmals dar, daß 2 Klem aus Korinth stammt; für genannten Entstehungsort sprechen dann auch die Verbindung mit 1 Klem in Tradition und hs. licher Überlieferung.

Mit dieser Feststellung wie mit der Einstufung als „hortatory discourse" (1) in seinem Sinn will D. seine spezielle Hypothese stützen: 2 Klem sei verfaßt von jenen aus ihren Ämtern vertriebenen korinthischen Presbytern, um deren Rehabilitierung sich 1 Klem mit raschem Erfolg bemüht habe; diese Mahnadresse, von einem der Presbyter beim Gottesdienst verlesen, bezweckte reumütige Abkehr der Gemeinde von ihrem vorausgegangenen Fehlverhalten; sie sei zwischen 98 und 100 entstanden und wurde gemeinsam mit 1 Klem aufbewahrt (1; vgl. 7).

Literargeschichtlich ist zunächst zu bemerken, daß damit das Rätsel um die Entstehung von 2 Klem um einen weiteren Lösungsversuch bereichert wurde. Ist er plausibel?

Wenn D. zeigen will, daß 2 Klem die in 1 Klem angesprochene korinthische Situation unmittelbar widerspiegele (9–15), so sind seine diesbezüglichen Bemühungen wohl nicht ausreichend. 19,1, 17,5 und weitere Stellen versteht man richtiger traditionell anders, ohne Bezug auf das eben überwundene korinthische Schisma. Recht hat D. dagegen insofern, als er zu 19,1 die Vermutung von R. Knopf ablehnt, es wäre 2 Klem eine Schriftlesung von Is 54–66 (!) vorausgegangen; doch darauf war schon W. Schüßler gekommen. Mit einem Vergleich des schillernden Begriffs γνῶσις in 1 und 2 Klem, der hier nur in 3,1 erscheint, kommt man ebenfalls nicht weiter. Die Verwandtschaft eschatologischer Aussagen in beiden Schriften erklärt sich zunächst hinreichend aus der gemeinsamen Glaubenstradition (und den uralten Bedenken der Korinther). Dankenswert ist jedoch die Exegese der Auferstehungslehre in 2 Klem 9, namentlich auch gegenüber der Transformation des Auferstehungsbegriffes bei den Gnostikern und in ihrem vereinfachten Unterschied zu Paulus. Der Überblick über die früheste Auferstehungslehre in der Patristik hinwiederum ist chronologisch nicht in Ordnung und befriedigt nicht ganz; Tatians Thnetopsychitismus wird nicht akzentuiert, des Athenagoras gehaltvolle Auferstehungsschrift mit einem Satz abgetan. Die Aufforderung zur Buße in 2 Klem steht nicht in greifbarem Zusammenhang mit der Bußmahnung in 1 Klem. Natürlich läßt sich D. die Ähnlichkeit von 2 Klem 13 mit 1 Klem 47,6f im Sinn seiner Hypothese nicht entgehen; doch auch in diesem Fall sind Tadel und Warnung vor dem Ärgernisgeben gegenüber Heiden trotz der gegenteiligen Meinung D.s zu traditionelle Inhalte der urchristlichen Paränese, als daß daraus gesicherte Folgerungen gezogen werden könnten. Die Betonung der ἐγκράτεια (15,1) im Sinn einer „self-control with regard to sexual matters" (115) läßt ebenfalls keinen Hinweis auf den korinthischen Presbytersturz ersehen. An keiner Stelle von 2 Klem tritt eine Bezugnahme auf 1 Klem im Sinn der Hypothese von D. so überzeugend zutage, daß man in dieser mehr als eine interessante Novität auf dem Markt patrologischer Vermutungen sehen könnte.

Eine weitere Unterstützung seines Lösungsversuches glaubt D. in den Zitaten und Anklängen an biblische Texte in 2 Klem finden zu können. Im Unterschied zum Oxford Committee, zu H. Köster und anderen möchte er fast keine unmittelbare Benützung der Synoptiker, sondern nur einer älteren wohl mündlichen Evangelientradition, aus der die Synoptiker teilweise schöpften, annehmen. Desgleichen sucht er eine Beiziehung des Thomasevangeliums und des Ägypterevangeliums zu bestreiten. All dies erleichtert ihm die hypothetische Frühdatierung. Doch das Bemühen erscheint auch in diesem Fall etwas einseitig und gewaltsam, etwa zu 2 Klem 2,4 und 6,1; es verliert dadurch an Gewicht, namentlich auch dann, wenn man von D.s Frühdatierung des 2 Klem absehen darf.

Die zweite Hälfte seiner Arbeit widmet Vf. detaillierter Analyse des 2. Klem.

Während es bisher üblich war, höchstens von einer lockeren Gliederung der Schrift zu sprechen, möchte D. Vorbildern im jüdischen und christlichen Gottesdienst entsprechend und analog zu Qumrantexten und einigen Schriften frühester christlicher Literatur (darunter 1 Jo, 1 u. 2 Petr, Hebr!) drei Teile unterscheiden: den theologischen (1,1–2,7), den ethisch-paränetischen (3,1–14,5) und den eschatologischen Abschnitt (15,1–18,2).

Doch Dispositionen, die sich nicht deutlich genug im Text selbst profilieren, bleiben immer subjektiv und anfechtbar. Beispielsweise finden sich im „ethischen" Teil Kapitel von ausgesprochen eschatologischer Natur (9; 12); eschatologische Bezüge durchziehen den ganzen Text. Andererseits bedeuten die Ausführungen des Vf.s teilweise ausgezeichnete Beiträge zu einem 2 Klem-Kommentar. – Zum eschatologischen τόπος in 1,2 hätte allerdings gerade für D. ein Hinweis auf 1 Klem 5,4.7 nahe gelegen. In Übereinstimmung mit R. Deichgräber erkennt er dann aber in 1,4–8 (ausgenommen V. 5) einen Lobeshymnus auf den Erlöser, der wohl Taufhymnus der Gemeinde war. Diese „hymnic confession" (103 u. ö.) bildet den Ausgangspunkt für die weiteren interpretativen und korrektiven Erörterungen; sie verrät einen gewissen Einfluß vom hellenistischen Judentum her und Bekanntschaft mit dem vorvalentinischen (?) Gnostizismus; vgl. Exkurs I. – Diese Berührungspunkte begegnen dann immer wieder, namentlich im langen ethisch-paränetischen Mittelstück nach der Disposition Ds. Sie werden aufgenommen, akzeptiert, korrigiert oder verworfen. Hinzu kommen Einflüsse des Hellenismus und seiner Ethik als solchen. Vf. schließt auf die religiös-sittliche Qualität der angesprochenen Gemeinde. Er stellt fest, daß sie gnostisierend u. a. das in der Taufe erlangte Heil gegenüber der künftigen Auferstehung zum Gericht überbetonte und konsequenterweise einem Libertinismus huldigte. Dagegen richten sich gezielt die sittlichen Ermahnungen. – Einmal sieht sich D. selbst genötigt, seinen Dispositionsversuch abzuschwächen, wenn er zu dem von ihm als eschatologischem Teil bezeichneten dritten Abschnitt bemerkt, was oben schon festgestellt wurde, daß die Eschatologie bereits auch in der theologischen und ethischen Sektion eine bedeutende Rolle spielt (166). Andererseits tritt in diesen Kapiteln Paränetisches noch einmal deutlich hervor. Doch im ganzen liegt der Akzent, wie richtig gesehen wird, auf dem künftigen Tag des Gerichtes. Und wie im Vorausgehenden, finden sich auch hier noch attraktive Beobachtungen und Vermutungen. So dürfte richtig sein, daß 2 Klem 16 mehr aus der Polemik gegen eine Mentalität, wie sie im Thomasevangelium begegnet, zu erklären ist als aus einer Abhängigkeit von Tob 12,8. – Den Abschluß von 2 Klem bilden, woran auch wir nicht zweifeln, die zusammenfassenden Schlußkapitel 19–20.

Ein zweiter Exkurs über 2 Klem 14,2 und Gal 4,26f bestätigt schon aufgezeigte Verbindungslinien. Es folgen noch eine umfangreiche Bibliographie und vier Indices.

Der eigentliche und bleibende Wert dieser Monographie liegt nicht in der Presbyterhypothese des Vf., deren Vermutungscharakter er redlicherweise wiederholt hervorhebt, sondern in dem, was sie zur theologischen Interpretation von 2 Klem an zahlreichen Stellen bietet. – Eine kurze Zusammenfassung hatte der Autor dem Oxforder Patrologenkongreß 1971 vorgelegt und unter dem Titel „The Theology of Second Clement" in HThR 66 (1973) 487–501 veröffentlicht.

Nachträglich sei noch auf eine weitere, weniger umfangreiche neueste Arbeit zu 2 Klem hingewiesen: Chr. Stegemann, Herkunft und Entstehung des sogenannten Zweiten Klemensbriefes, ev.-theol. Diss., Bonn 1974. Die Verfasserin vermutet, 2 Klem sei etwa 120–160 im syrisch-antiochenischen Gebiet entstanden und stelle eine Art ergänzenden literarischen Epilog zu 1 Klem dar.

Augsburg Joseph A. Fischer

Ökumenische Kirchengeschichte. Hrsg. von Raymund Kottje und Bernd Moeller, Bd 3: **Neuzeit.** – (Mainz/München): Grünewald/Chr. Kaiser (1974). 386 u. 16 S., Zeittafel zu Bd I–III, Linson DM 46.–

Der dritte und letzte Band der „Ökumenischen Kirchengeschichte" behandelt in einem bunten Spektrum, wenn auch mit unterschiedlicher Akzentsetzung, die wichtigsten Themen der Kirchengeschichte in der Neuzeit.

R. Reinhardt gibt einen knappen Überblick über die Papstgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts und zeichnet ein von der bisherigen gängigen Kirchengeschichtsschreibung sich abhebendes Bild von Gallikanismus, Jansenismus, Josephinismus und deutschem Episkopalismus, das auf den Forschungsergebnissen der letzten Jahrzehnte beruht, die diese Bewegungen wesentlich differenzierter zu sehen gelehrt haben. Die früheren klischeehaften Bewertungen mit überwiegend negativem Akzent hatten die ursprünglichen positiven Reformansätze dieser Bewegungen fast ganz aus dem Blick verschwinden lassen.

Da sich die Aufklärung im Raum der katholischen Kirche überwiegend auf Fragen der Kirchenstruktur und der Praxis des kirchlichen Lebens erstreckte und weniger die theologische Substanz betraf, konnte sich der Abschnitt über die katholische Aufklärung auf eine kurze Charakterisierung beschränken.

Die evangelischen Kirchen im 17./18. Jahrhundert werden von M. Schmidt behandelt.

Der Protestantismus dieser Epoche war vor allem von tiefgreifenden Bewegungen im eigentlich theologischen Bereich betroffen. Der Lutherischen Orthodoxie erwuchs eine starke Opposition in mystisch-spiritualistischen Zirkeln und später im Pietismus, der zu einer bedeutenden und lange nachwirkenden Strömung heranwuchs. In stärkerem Maße als im Bereich des Katholizismus hat die Aufklärung im Protestantismus an den theologischen Fundamenten gerüttelt. Aber auch hier gab es allerlei Differenzierungen und Abstufungen. Ein gedrängter aber reichhaltiger Abschnitt stellt die wichtigsten Vertreter der Aufklärungsepoche vor.

Französische Revolution und napoleonische Ära kommen verhältnismäßig kurz weg. Sie werden von M. Schmidt und R. Reinhard behandelt.

Für das 19. Jahrhundert bietet E. Kähler eine instruktive Darstellung der protestantischen Theologie und der Entwicklung ihrer verschiedenen Richtungen. Auch die Erweckungsbewegungen und kirchenorganisatorische Fragen, insbesondere im preußischen Bereich, kommen zur Sprache.

Für den katholischen Bereich wird eine entsprechend ausführliche Behandlung der theologischen Entwicklung nicht geboten. Recht ausgewogen sind die Beiträge von R. Lill u. Chr. Weber. R. Lill behandelt die Restaurationsepoche im katholischen Bereich, die vielfältigen Auseinandersetzungen zwischen katholischer Kirche und landesherrlichem Kirchenregiment samt dem Kulturkampf sowie das allmähliche Ansteigen des Ultramontanismus, bis hin zum Sieg des Neoultramontanismus auf dem ersten Vatikanischen Konzil. Auch das sehr ambivalente Pontifikat Pius X. ist von Lill bearbeitet. Chr. Weber behandelt, ebenfalls um differenzierte Wertung bemüht, die vielgestaltige Regierung Leos XIII. und – gemeinsam mit E. Kähler – die Stellungnahme der Kirche zu der aufkommenden sozialen Frage.

Der Abschnitt über die Kirchen im 20. Jahrhundert, vom ersten Weltkrieg bis zur Gegenwart, ist von E. Iserloh und K. Scholder bearbeitet.

„Der Weg aus dem Ghetto" überschreibt E. Iserloh treffend den geistig-theologischen und kirchlichen Neuaufbruch des Katholizismus nach den sterilen, unglückseligen Zeiten der Abkapselung und der Auseinandersetzung um den sogen. Modernismus. Äußerungen dieses Aufbruchs sind u. a. die Liturgische Bewegung, die Bibelbewegung, die sich bildenden katholischen Jugendorganisationen, die Bemühungen um den Anschluß an die moderne Kultur, aber auch das neue Missionsverständnis, die Heranziehung der Laien zur aktiveren kirchlichen Arbeit und schließlich auch die endgültige Bereinigung der Römischen Frage in den Lateranverträgen.

Auch der deutsche Protestantismus erlebte – neben seiner organisatorischen Neuordnung – einen verschiedengestaltigen theologischen Neuaufbruch, dessen bedeutendster Vertreter Karl Barth mit seiner „Dialektischen Theologie" war.

In der immer noch mit Emotionen belasteten Frage des Verhältnisses der Kirchen zum nationalsozialistischen Regime bemühen sich beide Autoren um eine sachliche und differenzierende Behandlung. Allerdings sah sich E. Iserloh zu einigen Korrekturen an der Beurteilung des kirchlichen Verhaltens in der Judenfrage durch K. Scholder veranlaßt. Es erweist sich als ungünstig, daß der Beitrag von K. Scholder bereits 1970 fertiggestellt war (vgl. S. V), denn dadurch konnte der Autor in seinen Ausführungen zum Abschluß des Reichskonkordats nicht den neuesten Stand der Forschung verarbeiten. So mußten gewisse Einseitigkeiten, die auf einem Informationsrückstand beruhen (u. a. lag dem Autor die Quellenpublikation der kirchlichen Akten zum Konkordat von L. Volk noch nicht vor), von E. Iserloh in einem Exkurs berichtigt werden.

Eine kurze Skizzierung der kirchlichen Entwicklung nach dem zweiten Weltkrieg, wobei das Vatikanische Konzil für den neueren Katholizismus eine tiefgreifende Neuorientierung mit sich brachte, und ein Abschnitt über die neueren ökumenischen Bewegungen im protestantischen, katholischen und orthodoxen Raum (das letztere von Stylianos Harkianakis) schließen den Band ab.

Am Schluß des Bandes geben die beiden Herausgeber, B. Moeller und R. Kottje einen Rückblick auf den Versuch einer „ökumenischen Kirchengeschichte". Es sei nicht darum gegangen, so führen sie aus, eine neue Art von ökumenischer Kirchengeschichtsschreibung zu entwickeln, wie sie etwa von E. Benz und K. S. Latourette gefordert werde, vielmehr sollte das Unternehmen eine in pragmatischer Weise durchgeführte gemeinschaftliche Bestandsaufnahme sein, wobei die Autoren die verschiedenartige Prägung durch ihre Konfession nicht verleugnen sollten. Unter diesem Blickwinkel ist der Versuch des vorliegenden Werkes, das „als ein zum Lesen geeignetes Buch, das auf wissenschaftlichem Fundament ruht", (siehe S. V) gedacht ist, gelungen.

Wenn man auch den Herausgebern zustimmen wird, daß eine ökumenische Kirchengeschichte, wie sie etwa E. Benz verlangt, eine nicht zu realisierende Überforderung wäre, so hätte man es doch begrüßt, wenn bei einer derartigen kirchengeschichtlichen „Synopse" gemeinsame geistesgeschichtliche Wurzeln von Bewegungen und Strömungen, die sich in je eigener Weise in den verschiedenen Konfessionen geäußert haben, stärker herausgearbeitet worden wären.

Würzburg Klaus Ganzer

Gessel, Wilhelm: **Die Theologie des Gebetes nach ‚De Oratione' von Origenes.** – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1975. 276 S. kart. DM 48.–

Wer bei der heute verstärkten Bemühung um die Theologie des Gebetes sich von der Kultur und Frömmigkeit des Betens der ersten christlichen Jahrhunderte anregen lassen will, der kann zu Sammlungen ausgewählter Texte und zu kommentierten Übersetzungen und teilweise auch Monographien zu den ältesten christlichen Schriften über das Gebet greifen. Eine der ältesten thematischen Schriften über das Gebet, der Gebetslogos des Origenes, hat zwar in den wichtigsten europäischen Sprachen manchmal mehr als eine kommentierte Übersetzung gefunden, ist aber, abgesehen von einer schmalen italienischen Dissertation, monographisch noch nicht untersucht worden. Diese Lücke schließt W. Gessel mit seiner Münchener Habilitationsschrift über „Die Theologie des Gebetes nach ‚De Oratione' von Origenes".

Vor mehr als vier Jahrzehnten wurde eine Diskussion darüber geführt, welchen Wert das Predigtwerk und die Bibelkommentare des Origenes für seine spirituelle Theologie hätten. Diese Diskussion hat jedenfalls dazu beigetragen, den Blick für die oft recht verschiedenen Aussageebenen in den einzelnen Werken bei Origenes zu schärfen. Für die Rechtfertigung einer gesonderten Untersuchung der Gebetstheologie des Origenes nach seiner Gebetsschrift kommt G. nichts mehr zu Hilfe als die Ergebnisse von W. Völker, der die origenische Gebetsspiritualität vor allem in den Homilien und Bibelkommentaren fand, während ihm die Gebetsschrift dafür nur wenig hergab (83).

De Oratione ist, wie E. von Goltz (Das Gebet in der ältesten Christenheit, S. 267) schon gesagt hat, die älteste wissenschaftliche Abhandlung über das Gebet. G. nennt sie eine wissenschaftlich-theologische, eine pastoraltheologische Arbeit (vgl. S. 83f). Origenes war immer ein bißchen in Eile. Eine Sache systematisch theologisch behandeln hieß für ihn, vor allem möglichst vollständig alle auffindbaren Beispiele, Sätze und Folgerungen aus der Heiligen Schrift zur Erklärung heranzuholen. Für die wissenschaftliche Theologie war aber auch stets die Synthese mit seiner philosophischen Bildung und Überzeugung gefordert. Auch die kirchliche Verkündigung war ihm Leitstern seiner theologischen Arbeit. Und er wußte sich dabei immer abhängig von der Erleuchtung durch das göttliche Licht.

G. untersucht und wertet ausführlich die sprachlich-stilistische Form der Gebetsschrift, ihre rhetorischen Elemente und die Gestaltung des Stoffes. Er liefert eine formale Inhaltsanalyse und bestimmt das literarische Genus als Logos über das Gebet im genus deliberativum. Auch Briefelemente sind zu beachten. Das erste Kapitel über den formalliterarischen Charakter der Schrift (13–84) mündet in eine Bestimmung des Aussage- und Stellenwertes des Gebetslogos ein. Die Zusammenfassung sollte auch von dem Leser beachtet werden, der über die patrologischen Fachbemühungen hinwegblättert, um zur „Theologie" zu kommen. Der Patrologe findet eine Menge von Spezialfragen zur Einheit und Form der Schrift anregend diskutiert, worauf hier nicht im einzelnen eingegangen werden kann. Lediglich eines sei vorgebracht. Unwahrscheinlich erscheint es dem Rezensenten, daß Origenes von dem genus deliberativum seiner Schrift dazu bestimmt wurde, manche Frage zur Gebetstheologie nicht anzusprechen (80f). G. weist im übrigen selbst auf andere Erklärungen der Lückenhaftigkeit hin, wie die Eile, das assoziative Denken (80) und apologetische Fragestellungen (250). In den folgenden Kapiteln 2. Die Arten des Gebetes, 3. Gott der Vater, 4. Die Interzession des Geistes, 5. Das Gebet, „wie es sich geziemt", 6. Gebet und Vorsehung, 7. Inhalt und Ziel des Bittgebetes, 8. Der Nutzen des Gebetes, 9. die Erhörung des Gebetes und 10. Das „unablässige Gebet", versucht deswegen G. auch gar nicht eine Systematik der Theologie des Gebetes nach Origenes zu erstellen. Vielmehr kommen dort (nur) die in der Gebetsschrift enthaltenen systematischen Grundzüge zur Erörterung. Natürlich kann nicht schon die jeweilige Kapitelüberschrift über den teilweise sehr speziellen Inhalt und die vom Vf. darüber hinaus noch vorgenommenen Akzentsetzungen informieren. Die gute Zusammenfassung der Ergebnisse (250–254) ist deswegen doppelt zu schätzen.

Im Anschluß an den Sprachgebrauch der Bibel (1 Tim 2,1) stellt Origenes verschiedene Arten des Gebetes vor (Kap. 2), die offensichtlich mit den Gebetestopoi der Doxologie, der Danksagung, des Sündenbekenntnisses und des Betens in den öffentlichen Anliegen zusammenhängen. Wichtiger aber ist für Origenes, daß das Gebet in seiner Höchstform zu Gott dem Vater gehen muß (Kap. 3) und auf himmlische Gaben gerichtet ist. Eine andere Schriftstelle (Röm 8,26f) gibt Origenes und dem Vf. Gelegenheit, die Interzession des Geistes beim Gebet darzustellen (Kap. 4). Natürlich wird auch die Mittlerstellung Christi im Zusammenhang von Kapitel 3 und 4, sowie an anderen Stellen mehrfach angesprochen. Im Abschnitt über das Gebet im Namen Jesu in Kapitel 9 dagegen geht es dem Vf. hauptsächlich darum, Origenes von jedem Magieverdacht zu reinigen, der von Äußerungen über das Gebet im Namen Jesu vereinzelt auf ihn gefallen ist. Nach der Erörterung der inneren Voraussetzungen und mehr noch der inneren

Disposition des Gebetes, wie es sich geziemt (Kap. 5), führt G. das besondere Problem ein, ohne dessen Erörterung eine weitere Reihe von Fragen zum Gebet nicht mehr geklärt werden könne, das Problem des Zusammenwirkens von göttlichem Vorherwissen, göttlicher Vorsehung und freiem Willen des Menschen im Gebet (Kap. 6). Aus der Lösung des Problems ergibt sich bei Origenes keine Einschränkung des (Bitt)gebetes, sondern eine Motivation zum (Bitt)gebet, allerdings wieder im Sinn der Bitte um die himmlischen Gaben. Inhalt und Ziel des Bittgebetes (Kap. 7) sind damit in den Grundlinien vorgezeichnet, zum Beispiel in Richtung auf eine Vergeistigung der Brotbitte des Vaterunsers und eine nicht spannungsfreie Erklärung des Gebetes für Kaiser und Reich. Dabei geht G. leider nicht auf den Vorwurf ein, den Goltz dem Alexandriner gemacht hat, daß er bei seiner Vaterunsererklärung dem Herrengebet seine Größe der kindlichen Einfalt genommen habe. Die Notwendigkeit des Gebetes für Kaiser und Reich ist eine interessante Frage, die G. hereinnimmt. Origenes bewegte sie aber offensichtlich weniger im theologischen Zusammenhang der Gebetsschrift, als vielmehr im apologetischen Zusammenhang gegen Celsus. Den von Origenes wohl auch aus eigener Erfahrung geschilderten vielfachen Nutzen des Gebetes (Kap. 8) bringt G. auf den Nenner der Hilfe für die Lebensbewältigung. Er umschreibt den Nutzen des Gebetes als die dem Betenden zuteil werdende Präsenz der Heiligen, der Engel, des Logos und die Präsenz Gottes. Gegen Völker wird in diesem Zusammenhang zurecht eine mystische Einigung mit Gott im Gebet bei Origenes verneint. Eine Frage des Nutzens ist auch die Erhörung des Gebetes (Kap. 9). Die Wahrnehmung der Erhörung, Anerkennung und Dank für die Erhörung bedeuten eine Intensivierung des Gebetsvorganges. Erlangtes würdigen zu können und die Haltung des Dankens und die Übereinstimmung mit den himmlischen Dingen sind wiederum Voraussetzungen auch für die Haltung des unablässigen Gebetes (Kap. 10).

Origenes wird von G. keineswegs bloß gelobt, eher manchmal etwas streng angefaßt. In seiner patrologischen Arbeit hat sich Vf. nicht die Aufgabe gestellt, die Gebetstheologie des Origenes pastoraltheologisch oder spiritualitätstheologisch umzusetzen. Eine anregende Wirkung von der Vätertheologie auf unsere Theologie, die manchmal allzusehr die Gefangene ihrer Probleme, Methoden und Denkschemata zu sein scheint, läßt sich noch am ehesten erwarten, wenn die Vätertheologie in ihrer befreienden und bereichernden Andersartigkeit erkannt wird. In besonderer Weise verdient Anerkennung und Dank, wer sich, wie der Vf., mit soviel Sachkenntnis bemüht hat, die aus verschiedenen Gründen recht fremde Theologie des Gebetes des Origenes zur Darstellung zu bringen.

Würzburg Jakob Speigl

Nowak, Edward: **Le chrétien devant la souffrance.** Études sur la pensée de Jean Chrysostome. – Paris: Beauchesne (1972). 239 S. (Théologie historique 19) kart. FF 51.–

Die Erfahrung des Leids nötigt dem Menschen nicht nur allgemeine Antworten ab, sie bildet ein Thema, das die Geistesgeschichte immer bewegte. Auch das Christentum bemühte sich um eine Sinngebung, wobei im Blick auf das Christusgeschehen außerbiblische Einflüsse oft wenig berücksichtigt werden. Zwar hat Johannes Chrysostomos das Problem nicht in einer eigenen Schrift thematisiert, immerhin bietet sein umfangreiches Werk genügend Material, seine Haltung und damit einen wichtigen Ausschnitt spätantiker Argumentation zu verifizieren.

Ausgehend von der persönlichen Leidenserfahrung des Johannes Chrysostomos, der bekanntlich den Strapazen seiner Verbannung erlegen ist, stellt Vf. in einem ersten Kapitel die Diskussion über die Herkunft des Leidens vor. Gegenüber den in der Spätantike virulenten Tendenzen zum Dualismus, besonders akut im Manichäismus, sowie gegenüber der Macht der Dämonen und einem verbreiteten Fatalismus unterstreicht der christliche Prediger die Verantwortung des einzelnen Menschen. Am Begriff προαίρεσις, der weit in die moralphilosophische Tradition der Antike zurückführt, wird diese Haltung demonstriert, die sich entscheidend in der Sünde des Menschen manifestiert. Unverkennbar ist hier der Zusammenhang mit der stoischen Lehre, die freilich Johannes Chrysostomos in einen theologischen Kontext einzuordnen versteht. Auf der Grundlage des Glaubens vermag der Mensch Gottes οἰκονομία und Vorsehung anzuerkennen, wobei die Sinngebung vom Kreuze Christi her eine wesentliche Rolle spielt. Die Deutung, daß der Antiochener eine realistische Erlösungslehre vertritt, wonach Christus die Menschheit angenommen und durch Kreuz und Leiden der göttlichen Gerechtigkeit Genüge getan habe, hat in den Quellen eine zureichende Basis.

In einem dritten Kapitel untersucht Nowak den positiven Aspekt des Leidens, grundlegend ausgesprochen in dem Umstand, daß es Johannes Chrysostomos als Gut betrachtet. Für den Seelsorger ergibt sich daraus die Notwendigkeit zu erklären, welche Bedeutung die Leiden für den Sünder bzw. den Gerechten haben. Gerade letzteres bereitet dem Gerechtigkeitsinn des Menschen Schwierigkeiten und so sucht er in den Motiven des Ruhms, des Zuwachses an Kräften oder an deren Entbindung, an der vorbeugenden Funktion oder überhaupt am Zeugnischarakter den Sinn des Leidens zu verdeutlichen. In christlicher Perspektive gewinnt letztlich die Angleichung an Christus selbst entscheidendes Gewicht, so daß die Leiden für den Menschen nachgerade als Ausdruck göttlicher Paideia erscheinen.

Die Untersuchung von Nowak legt mit Sachkenntnis die verschiedenen Perspektiven dar, unter denen die Problematik menschlichen Leidens von Johannes Chrysostomos erörtert wird. Das umfangreiche Werk des Kirchenvaters erleichtert es gewiß nicht, alle seine Aussagen zum Thema ausgewogen zur Geltung zu bringen. Hervorzuheben ist das Bemühen, hinter seinen Denkansätzen den Zusammenhang oder den Abstand zur philosophischen Tradition sichtbar zu machen. Allein die rationale Argumentation verbindet ihn mit dem griechischen Geist, und unverkennbar sind die Wurzeln, die ihn mit der stoischen Weltsicht verbinden; nicht mit Unrecht konstatiert der Vf. „une forte dose de stoïcisme" (228). Gewiß wurde auf diesen Sachverhalt in der bisherigen Forschung zu wenig geachtet; andererseits ergibt sich die Frage, ob nicht Leiden und Kreuz Christi auch für Johannes Chrysostomos den entscheidenden Schlüssel für sein Verständnis und die Bewältigung des menschlichen Leidens bilden. Eine Aussage z. B. aus dem Kommentar zum Epheser-Brief eröffnet eine neue Dimension der Nachfolge: „Wenn du Leib Christi bist, so trage das Kreuz, denn er hat es auch getragen; trage das Anspeien, trage die Schläge, trage die Nägel! Solches duldete jener Leib" (Hom. 3,3).

München Peter Stockmeier

Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum **De natura boni.** Primum edidit † Ephrem Filthaut O. P. – Münster/Westf.: Aschendorff 1974. XII, 146 S. (Alberti Magni Opera omnia, tomus XXV pars I)

Der neuerschienene Teilband der Kölner Albertus-Ausgabe macht wieder ein Ineditum Alberts allgemein zugänglich, die Schrift De natura boni, die im Jahre 1920 von Franz Pelster aufgefunden wurde. Sie ist von allen Werken Alberts, die uns überliefert sind, das älteste. Ihre Abfassung fällt in die Zeit, bevor Albert im Jahre 1243 oder 1244 an die Universität Paris ging, um die Magisterwürde in der Theologie zu erlangen.

An der Echtheit des Werkes ist nicht zu zweifeln. Die zwei Handschriften, die es überliefern, nennen Albert ausdrücklich als Verfasser. In den alten Katalogen, dem von Stams und dem von Heinrich von Herford, die beide auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen, ist es zwar nicht erwähnt. Das ist aber kein entscheidender Gegengrund. Da nämlich das Werk unvollendet ist und ein späteres Werk, die Summa de bono, sich mit demselben Gegenstand befaßt, konnte es leicht in Vergessenheit geraten. Innere Gründe sprechen entschieden für die Echtheit. Der Vergleich mit den sicher echten Werken Alberts zeigt sowohl inhaltlich als auch in formeller Hinsicht viele Ähnlichkeiten. Die von Fr. Pelster aufgezeigte Verwandtschaft mit der Summa de bono, die in den Jahren 1245/46 in Paris entstanden ist, geht soweit, daß letztere an manchen Stellen zur Verbesserung des Textes herangezogen wurde. Albert Fries kam bei einem Vergleich des mariologischen Abschnittes unserer Schrift mit den übrigen Schriften Alberts, vor allem mit dem Lukaskommentar, zu dem Ergebnis, „daß es nicht gerechtfertigt ist, hinter die Echtheit des Traktates ‚De natura boni' ein Fragezeichen zu setzen" (Zum Traktat Alberts des Großen „De natura boni": Theologie in Geschichte und Gegenwart, München 1957, 237–254). Für die frühe Datierung spricht vor allem die Beobachtung, daß unsere Schrift im Vergleich zur Summa de bono in der Einteilung und in der Ausführung weniger fortgeschritten ist. Während die Summa de bono in der streng schulmäßigen Form der Quaestiones disputatae abgefaßt ist, weist unser Traktat eine weniger schulmäßige fortlaufende Darstellung auf. Die Verwendung des aristotelischen Schrifttums ist hier noch geringer als in der Summa. Beiden Werken ist jedoch gemeinsam, daß sie noch nicht die vollständige Übersetzung der Nikomachischen Ethik durch Robert Grosseteste kennen (1240–1249 entstanden), sondern nur die älteren Teilübersetzungen.

Die neuedierte Schrift Alberts ist nur in zwei Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek in München überliefert: Clm 9640 (s. XIII) und Clm 26831 (s. XV). Die erste stammt aus Oberaltaich, die letzte aus dem Dominikanerkloster in Regensburg. Beide Hss. gehören zur selben Textfamilie, wie eine gemeinsame Textlücke, gemeinsame Fehler und das gemeinsame unvermittelte Ende des Textes beweisen. Die jüngere Hs. hängt aber nicht direkt von der älteren ab, da sie an mehreren Stellen einen besseren Text bietet als die ältere. Eine dritte

Hs. scheint am Ende des 15. Jahrhunderts noch in der Bibliothek des Dominikanerklosters in Wien vorhanden gewesen zu sein, ist aber inzwischen verlorengegangen. Mit Rücksicht auf die Herkunft der beiden erhaltenen Hss. hat Fr. Pelster die Vermutung geäußert, daß die Schrift in Regensburg entstanden ist, wo Albert vor 1243 oder 1244 als Lektor eine zweijährige Lehrtätigkeit ausübte.

Da nur zwei Hss. zur Verfügung standen, bereitete die Erstellung des Variantenapparates keine Schwierigkeiten. Ungleich mehr Arbeit erforderte der Nachweis der Quellen in einem zweiten Apparat. Neben den ausdrücklich, oft ungenau zitierten Autoren wurden auch zahlreiche stillschweigend benützte Quellen, besonders aus dem aristotelischen Schrifttum, und Parallelen in den übrigen Werken Alberts, in der Väterliteratur und in der Profanliteratur nachgewiesen.

Die vorliegende Schrift kündigt am Anfang sieben Traktate über das geschaffene Gute an: de bono naturae, de bono virtutis politicae, de bono gratiae, de bono quod est in donis, de bono beatitudinis, de bono fructus spiritus, de bono felicitatis et beatitudinis. Von diesen sieben Traktaten ist aber nur der erste vollständig ausgeführt. Der zweite Traktat weist eine größere Textlücke auf, in der die Tugend des Starkmutes (fortitudo) zur Sprache kommen sollte, und bricht in der Besprechung der Tugend der Mäßigkeit (temperantia) unvollendet ab. Großen Raum nimmt im Zusammenhang mit der Tugend der Mäßigkeit die Besprechung der Jungfräulichkeit ein. Als erste Form wird die Jungfräulichkeit der seligen Jungfrau (Maria) genannt. Die Behandlung derselben weitet sich zu einem förmlichen Traktat der Mariologie aus (44–102). Sie stellt die ausführlichste zusammenhängende Darstellung der Mariologie im gesamten Schrifttum Alberts dar. (Das „Mariale" und die anderen ihm zugeschriebenen mariologischen Schriften sind unecht.) Es ist nicht wahrscheinlich, daß die fehlenden Traktate verlorengegangen sind; wahrscheinlicher ist, daß sie nicht ausgeführt wurden, da sie nirgends eine Spur hinterlassen haben. Albert hat auch andere Werke unvollendet zurückgelassen, z. B. den zu seinen Frühschriften gehörenden Traktat De resurrectione.

Zur Geschichte der Edition sei bemerkt, daß ursprünglich P. Amandus Möllenbroek O. P. die Ausgabe übernommen hatte. Er konnte sie aber nicht vollenden († 15. 3. 1942). An seine Stelle trat P. Ephrem Filthaut O. P., der das Manuskript bis zur Drucklegung fertigstellte, aber den Druck nicht mehr erlebte († 6. 3. 1971). Die Korrekturarbeit und die Anfertigung der Indices besorgte das Albertus-Magnus-Institut. Allen, die sich in die Editionsarbeit teilten, gebührt Dank und Anerkennung.

Eichstätt Ludwig Ott

Thomas von Aquino: Summa contra gentiles (Summe gegen die Heiden), Bd I: Buch I, Lateinisch und deutsch. Hrsg., übers. u. bearb. von Karl Albert und Paulus Engelhardt unter Mitarbeit von Leo Dümpelmann. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1974. XXIV, 373 S. (Texte zur Forschung, Bd 15) br. DM 61.–; Mitgliederpreis DM 35.–

Der vorliegende 1. Bd der beabsichtigten zweisprachigen Gesamtausgabe der einzigen rein philosophischen Summe von Thomas erfüllt die in ihn gesetzten Erwartungen vollauf. Eine ausführlichere Charakterisierung der Bedeutung des Gesamtwerks, auch für den heutigen Leser, soll erst im letzten Band von den Herausgebern gegeben werden. So beschränkt sich das Vorwort auf wenige, mehr technische Bemerkungen.

Zunächst seien die Vorzüge der neuen Ausgabe, soweit sie sich aus dem 1. Bd ersehen lassen, dargestellt. Diese bestehen schon in der lückenlosen Zweisprachigkeit der Ausgabe. Gegenüber den früheren Verdeutschungen von H. Nachod und P. Stern sowie derjenigen von H. Fahsel erweist sich diese Übersetzung allgemein, was den philosophischen Gehalt angeht, als sinngetreuer. So wird eine falsche Wörtlichkeit wie auch ein verengendes Hängen am einmal gewählten Vokabular vermieden, ohne daß doch inhaltlich Ungenauigkeit entstünde. Für die bekannten lateinischen „Problemtermini" einer jeden Übersetzung, etwa ratio, intellectus, potentia, virtus u. ä., steht denn an verschiedenen Stellen im Deutschen ein verschiedener Ausdruck; dabei kann man den Übersetzern bescheinigen, daß sie sich jeweils sorgfältig im philologisch-philosophischen Kontext um das Treffendste bemüht haben. – Der lateinische Text wurde an nicht wenigen Stellen gegenüber früheren Ausgaben verbessert. Die Verifikation der thomasischen Zitate ist durchweg befriedigend.

Wenn nun schon nicht Bedenken, so sollen doch gewisse kritische Erwägungen angebracht werden; sie beziehen sich vor allem auf das eine oder andere in der Übersetzung. Als erstes wird man das auch den Herausgebern bewußte Problem der Übertragung von ratio mit „Vernunft" und von intellectus mit „Verstand" nennen können, wobei hier der ältere deutsche Sprachgebrauch, im Gegensatz zur nachkantischen Begriffssprache, erneuert wird. Wäre es nicht besser gewesen, zwar intellectus mit „Verstand" zu übersetzen – einen ähnlichen Sprachgebrauch gibt es übrigens auch beim späten Fichte –, dann jedoch für ratio „Vernunft" zu vermeiden und stattdessen mit anderen Termini zu arbeiten, etwa mit „Argumentationskraft", „Beweisvermögen", allgemein „Denkvermögen", oder auch „Urteilsvermögen", „Abstraktionsvermögen" u. ä. Das Adjektiv „vernünftig" hingegen für rationalis kann wegen seines auch heute noch weithin unspezifischen Gebrauchs hingenommen werden. Die Übersetzer verfahren bezüglich ratio ja oft schon in dieser Richtung (dafür z. B. „Beweis, „Argument", „Gründe" usw.). Ein weiteres in der Übersetzung problematisches Begriffswort wäre etwa potentia, im allgemeinen mit „Potenz" übersetzt. Wäre es nicht vielleicht mancherorts (noch) besser gewesen, beispielsweise mit „Vollzugsvermögen", „Vollzugsmöglichkeit", „Vollzugsmächtigkeit", „Vollzugsmacht" zu übersetzen, da diese Termini sich neuerdings in etwa auch schon eingebürgert haben?

Diese Überlegungen sollen den Rang des vorliegenden Bandes jedoch nicht schmälern. Wenn die folgenden Bände ein gleiches Niveau einhalten, so wird man mit den geplanten vier Bänden insgesamt ein Standardwerk für das Thomasstudium an der Hand haben.

Bochum Harald Holz

Borchert, Ernst: **Die Quaestiones speculativae und canonicae des Johannes Baconthorp über den sakramentalen Charakter.** Textausgabe auf handschriftlicher Grundlage. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1974. VIII, 46 S. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, NF Bd 19) kart.

Der englische Karmelitentheologe Johannes Baconthorp († 1348) erlangte (wahrscheinlich zwischen 1318 und 1324) die akademischen Grade des Bakkalaren und Magisters an der Universität Paris; später lehrte er in Canterbury und wohl auch in Oxford. Sein umfangreiches theologisches Schrifttum ist nur zu einem geringen Teil veröffentlicht. Für die Entwicklung der scholastischen Methode und Wissenschaft sind vor allem die Quaestiones speculativae wichtig, in denen ausgewählte aktuelle Themen des 4. Sentenzenbuches (der Sakramententheologie und Eschatologie) diskutiert wurden. Diese systematischen Quästionen zum Sentenzenwerk wurden häufig als eigenes theol. Werk veröffentlicht (wahrscheinlich auch von Baconthorp); überdies arbeitete er diese Ergebnisse auch in die um 1340 entstandenen Quaestiones canonicae ein, die als Kommentar zum 4. Sentenzenbuch auch (1526) im Druck erschienen sind. Die Quaestiones speculativae dürften aber geraume Zeit früher entstanden sein.

Die 1. Quästion bezeugt sehr deutlich Gedankenarbeit und Gedankenfortschritt der 2. Generation des 14. Jahrhunderts in Paris; sie erörtert das Problem der Möglichkeit der Mitteilung schöpferischer Kausalität an ein Geschöpf. Nach der im 13. Jh. dominierenden theol. Meinung ist schöpferische Kausalität das ausnehmende und ausgezeichnete Handeln Gottes. Duns Scotus hat zwar die traditionellen Argumente dieser These entkräftet, die Position aber gleichwohl gehalten. Später wurde auch von den Theologen (z. B. vom Augustinertheologen Michael de Massa) die Möglichkeit partialer kreativer Kausalität des Geschöpfes argumentativ ins Auge gefaßt. Das Attribut des „Schöpferischen" wird auf das Geschöpf ausgedehnt. Diesen „status quaestionis" setzt diese 1. Frage des Johannes Baconthorp voraus, die Borchert nach der einzigen bekannten Handschrift des Cod. lat. 9 C VII des British Museum in London ediert hat.

Die beiden folgenden Fragen IV und V der Quaestiones speculativae widmen sich dem sakramentalen Charakter, Quaestio XIII erörtert ein Thema der Gnadentheologie. Da Baconthorp auch in den Quaestiones canonicae auf Grund kirchenrechtlicher Autoritäten und Beweisstellen über den sakramentalen Charakter handelte, bietet sich gerade dieses Thema zu einem methodologischen und problemgeschichtlichen Vergleich an.

Der edierte Text (vor allem der Quaestiones speculativae) bereitet aber der Interpretation erhebliche Schwierigkeiten. Das Risiko einer Edition, die sich nur auf eine einzige Handschrift stützen kann, ist bekannt und darf nicht dem Editor angelastet werden. Wo aber Paralleltexte in den Quaestiones canonicae eine Kontrolle der Quaestiones speculativae ermöglichten, hätte diese Kontrolle unbedingt durchgeführt werden müssen. In den Paralleltexten der q. 5 der Quaest. speculativae, ed. 23,63 – 24,110 und q. 6 der Quaest. canonicae, ed. 35,145–36,194 hätten durch eine solche Kontrolle eine Reihe von sinnlosen und sinnstörenden Lesarten korrigiert werden können.

– Ein Beispiel: Der folgende axiomatische Satz ist in den beiden Quästionen korrumpiert: „... probatur sic: idem per se causa respectu alicuius effectus, cuius opposito positio tollitur eius effectus." ed. 23,76f. „... probatur. Illud est per se causa

respectus alius effectus, cuius opposito posito tollitur effectus ...", ed. 35,158f. – In der Responsio der q. 1 der Quaest. speculativae, ed. 14,202–210 argumentiert Baconthorp mit dem non-esse als „terminus a quo" des substanzialen Werdens. Die hier gesetzte Interpunktion ist auf keinen Fall eine Interpretations- oder Verstehenshilfe des Textes.

Bochum Ludwig Hödl

Biel, Gabriel: **Collectorium circa quattuor libros Sententiarum.** Prologus et Liber primus Collaborantibus Martino Elze et Renata Steiger ediderunt Wilfridus Werbeck et Udo Hofmann. – (Tübingen): J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (1973). XL, 787 S.

Die vor 18 Jahren (1956) unter der Leitung des kürzlich verstorbenen Hanns Rückert begonnene kritische Edition des Sentenzenkommentars von Gabriel Biel beginnt nunmehr konkrete Gestalt anzunehmen. Der 1. Bd kam 1973 heraus. Als nächster soll der 4. Bd in Kürze folgen. Die Bedeutung Biels und seiner Schule für das Verständnis des Spätmittelalters und der Reformation kann kaum hoch genug eingeschätzt werden. Und so entspricht eine kritische Ausgabe seiner Werke einem längst überfälligen Desiderat der Forschung. Nach der in nahezu jeder Hinsicht unbefriedigenden Edition der „Expositio Canonis Misse" durch H. A. Oberman und W. J. Courtenay liegt nun mit diesem 1. Bd des „Collectorium" ein Opus perfectum der Editionskunst vor, an welchem Kritik zu üben man sich nur zögernd entschließt – zumal wenn man die entsagungsvolle Kleinarbeit erwägt, die die Hrsg. in vielen Jahren geleistet haben (vgl. die Geschichte der Edition, Introductio pp. XIII/XIV).

Der Text der Ausgabe basiert auf demjenigen der Editio princeps, die von Biels Schüler Wendelin Steinbach im Jahre 1501 veranstaltet und von Johann Otmar in Tübingen gedruckt worden war. Neben dieser wurden die Ausgaben Basel 1508 (²1512) und Lyon 1514 herangezogen. Aus dem 16. Jahrhundert sind noch weitere fünf Editionen des Bielschen Werkes bekannt (Paris 1514, Lyon 1519, 1527, 1532, Brixen 1574). Diese letzteren wurden jedoch von den modernen Herausgebern nicht berücksichtigt. Eine weitere, von J. J. Moser erwähnte Basler Ausgabe aus dem Jahre 1588 scheint verschollen zu sein.

Gleichfalls verloren ist das Autographon der Vorlesung Biels, das Moser noch 1718 in der Bibliothek des Tübinger Martinsstiftes gesehen hatte. Zu dem I. Buch des Collectorium sind indes drei handschriftliche Fassungen erhalten, die jedoch frühere, der druckreifen Fassung vorausgehende, Stadien der Vorlesung Biels widerspiegeln (Hs. Mc 194 der Universitätsbibliothek Tübingen, fol. 1–97v; fol. 98r–138v; Hs 756 der Universitätsbibliothek Gießen). In Gießen befindet sich außerdem eine Handschrift der Bücher II und III aus dem Jahre 1488/89 (Hs. 734). Hinzu kommt eine Handschrift des II. Buches, die in der Stadtbibliothek Trier aufbewahrt wird (Hs. 934 [944]). Die erwähnten Handschriften zum I. Buch geben für die Entstehungsgeschichte des Werkes wertvolle Aufschlüsse (Introductio, p. XXXIf). Im Gegensatz zu den Herausgebern neige ich eher zu der Vermutung, daß der gesamte Text der Hs. Mc 194 der Universitätsbibliothek Tübingen von W. Steinbachs Hand geschrieben ist. Zu diesem Codex wird (Introd. p. XXVI) angemerkt: „unde provenierit ignoratur". Es ist indes zu vermuten, daß er wie die Handschriften der Paulus-Kommentare Steinbachs zur Bibliothek des Martinsstiftes gehörte und mit dieser im Jahre 1776 in die Universitätsbibliothek gelangte (vgl. H. Widmann, Tübingen als Verlagsstadt, Tübingen 1971, 9, Anm. 32, und meine Beschreibung der Tübinger Steinbach-Handschriften in BWKG 72, 1972, 14–39; ebd. 32).

Mit Rücksicht auf den modernen Leser haben sich die Herausgeber entschlossen, den Text der heute üblichen lateinischen Orthographie anzupassen (Introd. p. XXXIV). Von seiten der germanistischen und romanistischen Philologie werden neuerdings gegen eine derartige „Modernisierung" der lateinischen Orthographie ernste Bedenken geäußert, und das mit Recht. Das Mittellateinische und insbesondere das Latein des Spätmittelalters hat ein eigenes Sprachkolorit, das auch in der Schreibweise zum Ausdruck kommt. Für die sprachgeschichtliche Erforschung des Lateinischen sind diese Dinge jedenfalls von Bedeutung. So läßt sich z. B. an der Schreibweise u. a. feststellen, wie weit bei einem spätmittelalterlichen theologischen Autor bereits humanistische Einflüsse vorliegen. Für die philologische Forschung, die solchen Fragen nachgehen will, sind Textausgaben in modernisiertem Latein unbrauchbar. Sie ist damit wieder auf die Handschriften und Frühdrucke zurückgeworfen. Überdies scheint es, daß die Herausgeber doch nicht ganz konsequent verfahren sind: s. z. B. S. 3, Z. 33: canonis missae, aber davor Z. 32: suscepi glebas.

Es soll jedoch hier nicht einem übertriebenen philologisch-historischen Purismus das Wort geredet werden. Gewisse Kompromisse im Interesse der Lesbarkeit sind unumgänglich. So wäre es z. B. unsinnig und für die Lektüre überaus hinderlich (und wohl auch viel zu teuer!), wollte man die zahlreichen Abkürzungen, die freilich ebenfalls für das spätmittelalterliche Schrift- und Druckbild charakteristisch sind, in einer modernen Edition genau wiedergeben. Das Gleiche gilt für die viel mannigfaltigere und z. T. rein willkürliche Interpunktion jener Zeit. Die Herausgeber haben hier eine glückliche Hand bewiesen, indem sie die Kürzungen durchweg aufgelöst und die Interpunktion modernisiert haben. Der Lesbarkeit und Übersichtlichkeit des Druckbildes dienen auch die Zwischenüberschriften, die in eckigen Klammern beigefügt wurden.

Dagegen hätte man sich besonders in der Gestaltung des Apparates II, der hauptsächlich dem Nachweis der Zitate Biels dient, eine größere Rücksicht auf den Leser gewünscht. Die Herausgeber erklären, daß sie, um eine weitere Ausdehnung der Bände zu vermeiden, auf Zitate der Quellen verzichtet hätten, auch in solchen Fällen, wo Biel die Meinung des angeführten Autors in seinem Sinne zurechtbiegt oder sie nicht richtig verstanden hat. Der Leser wird auf die eigene Lektüre der Quellen verwiesen (Introd. p. XXXVI). Im Blick auf solche Benutzer, die Quellenwerke überhaupt nicht oder nur in begrenztem Umfang zur Hand haben, hätte sich vielleicht doch eine Zwischenlösung zwischen allzu ausführlichen Zitaten und bloßer Stellenangabe finden lassen müssen, so daß insbesondere bei wichtigen Zitaten der ursprüngliche Zusammenhang im Apparat deutlich würde. Ich denke hier etwa an die vorzügliche Lösung, die Theobald Freudenberger in den beiden zuletzt vorgelegten Bänden der Akten des Concilium Tridentinum (VI, 2, Freiburg Br. 1972 und VI, 3, Freiburg Br. 1974) gefunden hat.

Ein Mangel des Apparates II ist zweifellos auch, daß auf die Heranziehung der älteren Autorenausgaben gänzlich verzichtet wurde. Der Rez. möchte allerdings an diesem Punkt nur eine sehr zurückhaltende Kritik üben, denn er ist sich wohl bewußt, daß eine konsequente Nachprüfung der Zitate auch an den alten Ausgaben die Fertigstellung einer Edition um weitere Jahre, wenn nicht Jahrzehnte, verzögern müßte. Dennoch würde sich auch hier vielleicht eine Kompromißlösung anbieten, indem man sich etwa mit den wichtigsten der älteren Ausgaben begnügen könnte. So weist z. B. das Autoren-Verzeichnis nur die Bekker'sche Aristoteles-Ausgabe nach, während Biel sicherlich zeitgenössische lateinische Aristoteles-Ausgaben benutzt hat, deren Text oft erheblich voneinander und von den modernen Editionen abweicht. Man wüßte auch gern, welche (handschriftlichen oder gedruckten) Augustinus-Ausgaben Biel benutzt hat. Dies wäre vor allem wichtig für den Nachweis der pseudoaugustinischen Schriften, die in den modernen Editionen nicht in gleicher Vollständigkeit zu finden sind (auch nicht in Mignes Massengrab!) wie etwa in der, allerdings erst nach Biels Tod erschienenen, großen Basler Augustinus-Ausgabe von 1504/1506. Eine genaue Durchsicht der entsprechenden Handschriften- und Inkunabelnbestände der Gießener Universitätsbibliothek und der Stadtbibliothek Trier könnte hier vielleicht weiterhelfen. In ersterer befindet sich z. B. noch Biels Handexemplar der Summa theologica des Thomas von Aquin. Man möchte wünschen, daß in einem abschließenden Registerband einige Nachträge in dieser Richtung zu lesen wären.

Für den Nachweis der Zitate aus dem Sentenzenkommentar des Heinrich Totting von Oyta haben die Herausgeber die Handschrift Clm 17 468 der Bayerischen Staatsbibliothek München benutzt (die Signatur ist Introd. p. XXXIX falsch angegeben). Ich vermute jedoch, daß Biel die Pariser Sentenzen-Vorlesung Oytas benutzt hat, die im Cod. lat. 15 895 der Bibliothèque Nationale Paris (früher Bibliothèque de Sorbonne 688) erhalten ist. Der von den Herausgebern herangezogene Codex enthält wohl – wie die gleichfalls auf das Jahr 1389 datierte Handschrift Clm 8867 und die auf das Jahr 1398 datierte Handschrift Clm 18 364 der Bayerischen Staatsbibliothek – Quaestionen zu den Sentenzen, die in eine spätere Zeit, vermutlich in die der Wiener Wirksamkeit Oytas gehören. (Die Münchner Handschrift Clm 5590 enthält dagegen den vor 1371 abgefaßten Prager Sentenzenkommentar Oytas.)

Die von Albrecht Locher in ciceronianisches Latein gegossene Introductio liest man mit Vergnügen, allerdings auch mit leisem Zweifel, ob eine lateinische Einleitung heute noch der Benutzbarkeit, vor allem durch Studierende, dienlich sei. (Albrecht heißt übrigens auf Lateinisch nicht „Albrechtus", sondern: „Albertus").

Im übrigen kann man die Herausgeber, die beide Mitglieder des Tübinger evangelisch-theologischen Fachbereiches sind, zu diesem ersten Band nur beglückwünschen und ihnen für ihre Mühe, um die älteste (katholische) „Tübinger Schule", die zugleich die letzte große Theologenschule des Mittelalters war, wieder ins Bewußtsein zu heben, danken. Dem weiteren Verlauf des Unternehmens gelte ein herzliches „Prospere procede!"

Würzburg Helmut Feld

Garcia-Villoslada, Ricardo: **Martin Lutero.** Bd. I: El fraile hambriento de Dios; Bd. II: En lucha contra Roma. – Madrid: La Editorial catolica 1973. VIII, 582 S.; VIII, 587 S. (Biblioteca de Autores Cristianos) Lw. Pes. 950.–

Seit der Arbeit von Hartmann Grisar, Martin Luthers Leben und sein Werk (Freiburg 1926), ist in Deutschland keine katholische Lutherbiographie mehr erschienen. Ein Ersatz bietet die großangelegte „Reformation in Deutschland" von Joseph Lortz, die aber – bei aller Bedeutung, die Lortz der Gestalt Martin Luthers für die Geschichte der Reformation beimißt („Luther ist die Reformation, die deutsche Reformation ist Luther") – keine Luther-Biographie ist und sein will. Angesichts dieses Mangels kann man es nur dankbar begrüßen, wenn neuestens Ricardo Garcia-Villoslada, Professor für Kirchengeschichte an der Gregoriana und hervorragender Kenner der Geistesgeschichte des 15. und 16. Jahrhunderts, uns eine zweibändige Luther-Biographie geschenkt hat. Seine Vertrautheit mit der deutschen Reformationsgeschichte hat er während seiner historischen Studien in München grundgelegt und in den langen Jahren seiner Lehrtätigkeit in Rom ausgebaut, nicht zuletzt seine Kenntnis der modernen reformationsgeschichtlichen Fragestellungen in einer Reihe von Untersuchungen zur Geistesgeschichte des 16. Jh. und durch eine Fülle von einschlägigen Rezensionen reformationsgeschichtlicher Literatur unter Beweis gestellt.

Die Luther-Biographie von Garcia-Villoslada erfüllt alle wissenschaftlichen Voraussetzungen. Eine Überprüfung der verarbeiteten Literatur zeigt, daß ihm kaum ein wichtiger Beitrag zur neueren Lutherforschung entgangen ist; selbst die erst während der Drucklegung erschienene Festschrift für August Franzen: „Von Konstanz nach Trient" (Paderborn 1972) konnte er noch verwerten.

In der Einleitung des 1. Bandes gibt der Vf. einen Überblick über die Lutherdeutung seit dem 16. Jahrhundert bis zu den Untersuchungen über Leben und Werk Martin Luthers der letzten Jahre. Ausgehend von Luthers Autobiographie, schildert er das Lutherbild seiner frühen Anhänger, die Luthersicht der protestantischen Orthodoxie, des Pietismus und der Romantik und skizziert die wichtigsten modernen Lutherbiographien. Nach einem Überblick über Luthers Kindheit und Jugend berichtet er über die geistige Situation in Erfurt 1501–1505 während Luthers Studienzeit, die Jahre seines Klostereintritts bis zur Primiz, für die Villoslada das Datum 3. April angibt und gleichzeitig auf die Ansicht hinweist, daß sie am 27. Februar stattgefunden habe.

Weitere Kapitel behandeln Luthers Lehrtätigkeit in Erfurt und Wittenberg. Bei der Darstellung von Luthers Romreise verwertet Villoslada u. a. auch die Arbeit von R. Weijenborg, Neuentdeckte Dokumente im Zusammenhang mit Luthers Romreise (1957) und die neue Arbeit über den Augustinergeneral Aegidius von Viterbo von J. W. O.'Malley, Giles of Viterbo on Church and Reform (1968).

Luthers Promotion, seine Lehrtätigkeit in Wittenberg, seine Kommentare zur Heiligen Schrift und sein „Turmerlebnis" finden eine eingehende Würdigung. Bei der Behandlung des Ablaßstreites und der 95 Thesen geht er auch auf die Diskussionen über die Thesenveröffentlichung Martin Luthers ein, wobei er den Argumenten von Iserloh und Honselmann, daß ein Thesenanschlag in das Reich der Legende gehört, zustimmt. Er erwähnt auch den umstrittenen Brief Leos X. an den späteren Augustinergeneral Gabriel della Volta vom 3. Februar, in dem der Papst diesen aufgefordert haben soll, dafür Sorge zu tragen, daß Luther keine neue Glaubenslehre vortrage. Von dem Brief fehlt jedoch jegliche Überlieferung. Weder im Vatikanischen Archiv noch im Archiv der Augustiner in Rom noch bei Staupitz und Luther findet sich eine Erwähnung dieses Papstbriefes.

In der Beurteilung des Heidelberger Konventes übernimmt Villoslada die Ansicht von W. Borth, Die Luthersache 39ff, daß Staupitz Anfang März Luther über die in Rom gegen ihn eingeleiteten Schritte unterrichtete und ihn gleichzeitig aufforderte, das Kapitel der Kongregation in Heidelberg zu besuchen. Staupitz habe darauf hingewiesen, daß der schnellste Weg zur Verhinderung des drohenden Ketzerprozesses der auch von den Ordensoberen gewünschte Widerruf sei. Aber diese angebliche Erklärung von Staupitz findet in den Quellen keine Stütze. Luther hat nicht – wie Borth meint – in seinem Brief vom 31. März 1518 an Staupitz einen Widerruf abgelehnt. Diese Ansicht beruht vielmehr auf einer Überinterpretation des erwähnten Lutherbriefes, dessen Adressat nicht einmal feststeht. M. E. wird man nicht sagen können, daß Staupitz einen eindeutigen Befehl des Ordensgenerals völlig ignoriert hat, da ein solcher Befehl überhaupt nicht vorlag. Luther konnte vielmehr ungestört am Konvent seines Ordens in Heidelberg teilnehmen. Eingehend schildert Villoslada das erfolgreiche Auftreten Luthers in Heidelberg und macht mit seinen dort vertretenen Thesen vertraut.

Auch die Aussagen des jungen Luther über das Papsttum finden bei Villoslada eine sachgerechte Würdigung. Die Stimme des Papstes galt bekanntlich damals für Luther noch als die Stimme Christi. Die Auseinandersetzung Luthers mit Tetzel, der Fortgang des Lutherprozesses, das Verhör Luthers durch Cajetan auf dem Reichstag zu Augsburg und Luthers Appellationen werden von Villoslada unter Verwertung der neuesten Literatur dargelegt. Die Wertung der Reformationsschriften Luthers, die Veröffentlichung der Bannandrohungsbulle „Exsurge Domine", der Bannbulle gegen Luther vom 3. Januar 1521 und die Schilderung der Ereignisse auf dem Reichstag zu Worms 1521 beenden den 1. Band.

Luthers Kampf gegen Rom erörtert Villoslada im 2. Band. Darin behandelt er u. a. die Themenkreise: Luther auf der Wartburg, Luthers Eingreifen in Wittenberg gegen den linken Flügel der Reformation, Luthers abfällige Urteile über Papst Hadrian VI. und Clemens VII., seine Kontroversen mit Erasmus von Rotterdam, Luthers Stellung im Bauernkrieg und seine Heirat. Der weitere Fortgang der reformatorischen Bewegung wird anschaulich geschildert. Hingewiesen sei nur auf die Darlegungen Villosladas über das Marburger Religionsgespräch zwischen Luther und Zwingli, die Confessio Augustana und die Confutatio. Über den Reichstag zu Augsburg wären zu ergänzen die Arbeiten von V. Pfnür, Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535 (Wiesbaden 1970), ferner E. Honée, Die Vergleichsverhandlungen zwischen Katholiken und Protestanten im August 1530: Quellen und Forschungen 42/43 (1963); ders. Die römische Kurie und der 22. Artikel der Confessio Augustana: Nederlands archief voor Kerkgeschiedenis 50 (1969/70). Für den Text der Confutatio verweise ich auf die noch ungedruckte Freiburger Theol. Habilitationsschrift von H. Immenkötter, die einen kritischen Text der Confutatio enthält und eingehend auf die Entstehungsgeschichte der Confutatio eingeht. Einen Teil seiner Forschungsergebnisse hat Immenkötter bereits veröffentlicht in: Um die Einheit im Glauben. Die Unionsverhandlungen des Augsburger Reichstages im August und September 1530. (Münster 1973) (vgl. ThRv 71, 1975, 39)

In seinen weiteren Kapiteln behandelt Villoslada den Schmalkaldischen Bund, die Nuntiatur des Vergerio, die Religionsgespräche und die vielen literarischen Aktivitäten Luthers. Eine abschließende Würdigung des Reformators beendet das inhaltsreiche Werk, das weithin den heutigen Stand der katholischen Lutherforschung wiedergibt.

Leider ist die Zahl der Druckfehler nicht gering, so daß ein Einzelnachweis zu weit führen würde.

Inzwischen wäre eine Reihe weiterer Literatur zu ergänzen. Über Julius Pflug nenne ich nur die Arbeiten von V. Pollet, über Erasmus haben neuestens G. B. Winkler, Erasmus von Rotterdam und die Einleitungsschriften zum Neuen Testament (Münster 1974); W. Hentze, Kirche und kirchliche Einheit bei Desiderius Erasmus von Rotterdam (Paderborn 1974) neuere Forschungsergebnisse vorgelegt. Für die Religionsgespräche bietet die Arbeit von R. Braunisch, die Theologie der Rechtfertigung im Enchiridion des Johannes Gropper (Münster 1974) neues Material.

Wer sich an der Lutherbiographie von Villoslada informiert, wird das Werk bereichert aus der Hand legen. Es füllt eine echte Lücke in der Lutherforschung aus. Vf. verdient den Dank der reformationsgeschichtlichen Forschung.

Freiburg i. Br. Remigius Bäumer

Wagner, Harald: **An den Ursprüngen des frühkatholischen Problems.** Die Ortsbestimmung des Katholizismus im älteren Luthertum. – Frankfurt/Main: Josef Knecht 1973. XIV, 339 S. (Frankfurter Theologische Studien, Bd 14) kart. DM 42.–

Keiner der Reformatoren beabsichtigte eine Spaltung der Kirche. Ihre Absicht war stattdessen, die Kirche zu reformieren und zu restaurieren. Die Entwicklung ging jedoch in einer anderen Richtung, die Kirchenspaltung wurde zu einer Tatsache. Die reformatorischen Kirchenväter kannten sehr wohl die schon bestehende Spaltung zwischen dem westlichen und östlichen Teil der Kirche, doch bestand ein wichtiger Unterschied: Im Gegensatz zu den reformatorischen Kirchen konnten die beiden katholischen Kirchen des Ostens und Westens den Anspruch erheben, die Kontinuität mit der Urkirche beibehalten zu haben. Von daher erhob sich die Frage, ob nicht die „neuen" Kirchenbildungen mangelnder Kontinuität bezichtigt werden konnten. Vertrat nicht die römisch-katholische Kirche die Kontinuität, während die reformatorischen Kirchen den Anspruch, Nachfolger der ursprünglichen Kirche zu sein, nicht erheben konnten? Den reformatorischen Theologen lag daran, das Gegenteil nachzuweisen: Die eigentliche Kontinuität bestehe in den

reformatorischen Kirchen, deren bewußte Absicht es sei, vergessene biblische Wahrheiten zu beleben, während die römisch-katholische Kirche eine abgefallene Kirche sei.

Mit „Frühkatholizismus" wird der Anfang einer Abirrung von der Kirche in der Bibel und im Urchristentum bezeichnet. W. möchte aufzeigen, wie einige typische Vertreter der lutherischen Theologie während dreier Jh.e sich die Entstehung und das Wesen des Katholizismus gedacht haben.

Da nach dem Vf. der historische Verstehenshorizont abhängig ist vom Gegenwartshorizont, ist es notwendig, den Hintergrund und die Voraussetzungen des Geschichtsschreibers zu kennen. Nicht nur der vergangene Katholizismus, sondern erst recht der zeitgenössische Katholizismus spielt eine wichtige Rolle für die Inangriffnahme und Bewältigung des vorgelegten Problems. Die Richtigkeit dieser Theorie wird bestätigt, wenn man die Darstellung der vier lutherischen Vertreter über die Entstehung und das Wesen der katholischen Kirche liest. Sie zeigen untereinander große Differenzen, trotz ihres gemeinsam reformatorischen Ausgangspunktes.

Die Magdeburger Zenturien – ein Gemeinschaftswerk mehrerer anonymer Vf., aber im höchsten Grad geprägt von dem Geist des Gnesiolutheraners Matthias Flacius Illyricus, obschon seine genaue Beteiligung unbekannt ist –, hrsg. in den Jahren 1559–1574, bilden die erste zusammenhängende Schilderung der Kirchengeschichte vom lutherischen Standpunkt aus. Die These des Werkes ist, daß die katholische (= römische) Kirche von der urchristlichen Gemeinde abgefallen ist, wie sie nach der gnesiolutherischen Auffassung in der Bibel hervortritt.

Der Gegenwartshorizont der Zenturiatoren wirkt sich auf die Beurteilung der Lehre der Urgemeinde und ihrer Organisation aus. Die von den Zenturiatoren erfaßte neutestamentliche Theologie ist die lutherische Lehre. Die Mitte der ntl Verkündigung, die justificatio impii, wurde von den lutherischen Reformatoren wieder ans Licht gebracht. Die wahre Kirche, die nur dort besteht, wo das Wort der Rechtfertigung verkündet wird und die Sakramente im biblischen Sinne verwaltet werden, existiert nur in den ersten Jh.en und in der Reformation.

Die katholische Kirche ist demgegenüber in steigendem Maße von Verfall betroffen, der in „Deformation und Depravation des rechtfertigenden Gotteswortes als Folge selbstverschuldeter Verschließung vor diesem Wort" besteht. Der Satan (Antichrist) ist der Urheber dieses Verfalls, aber er bedient sich der „cooperatores", die mit ihren falschen Lehren die Menschen vom rechten Weg der Lehre abbringen. Schon während des zweiten Jh.s begann es mit einer falschen Lehre vom freien Willen des Menschen, die unmittelbare Auswirkungen auf die Erbsünden- und Satisfaktionslehre mit sich brachte, indirekt auch auf die Sicht der Rechtfertigung. Im 7. Jh. erreichte der Verfall seinen Höhepunkt. Der Antichrist trat nun in Doppelgestalt von Papst und Muhammed auf. In erster Linie jüdische, aber auch heidnische Gebräuche drangen in die Kirche ein und verdrängten das Wort, das den Menschen rechtfertigt und die Kirche schafft. Während dieser dunklen Jh.e bis 1500 überlebte die wahre Kirche nur in einzelnen Zeugen. Die Aussagen hierüber sind jedoch sehr sparsam, das Interesse richtet sich auf die lutherische Kirche als die legitime Nachfolgerin der Urgemeinde in Lehre, Verfassung und Kult. In der Darstellung der Zenturiatoren ist die Zuverlässigkeit der Bibel und der ältesten christlichen Zeit nicht in Frage gestellt. Die Urgemeinde, wie sie in der Hl. Schrift hervortritt, ist unbestrittene Richtschnur. Reformation heißt Rückbeziehung auf die Lehre Jesu und der Apostel und damit Überwindung der Papstkirche.

Als berechtigte Kritik gegen die Zenturiatoren kann man sagen, daß sie die Geschichte von einer bestimmten Sicht her auslegen, der die geschichtliche Unberechenbarkeit und Vielfalt ein- und untergeordnet werden. Ein wirkliches Hören auf die Geschichte ist nicht gegeben. Der Kirche wird genau gesehen keine ernstzunehmende geschichtliche Dimension zuerkannt. Der Verfall ist ein Lehrabfall von der biblischen Wahrheit, die eigentlich die gnesiolutherische Lehre ist. Die Kirchengeschichte ist von sehr bestimmten Voraussetzungen geschrieben, die der Darstellung die Prägung eines Zirkelbeweises gibt. Was man sehen wollte, hat man auch entdeckt.

Die Verfallstheorie erscheint in verschärfter Form bei dem Radikalpietisten Gottfried Arnold in seinen beiden kirchengeschichtlichen Arbeiten „Die erste Liebe der Gemeinde Jesu Christi" (1692) und „Die unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie" (1699–1700). Aber die Sicht ist hier eine völlig andere. Die Beurteilung geschieht von einem pietistischen Bezugsrahmen aus. Der Katholizismus bedeutet einen Abfall von der pietistisch aufgefaßten Urgemeinde.

Die Urgemeinde war nach Arnold eine Versammlung der Wiedergeborenen aus und unter dem Kreuz. Gottesfurcht, Hoffnung, Seligkeit, Gnade, heiliger Geist prägten das Leben der neugeborenen Christen. In der Urgemeinde gab es weniger Zeremonien als vielmehr Gottesfurcht, weniger Äußerliches als Innerliches, weniger eingebildete Weisheit als tätigen Glauben. Der Unterschied zwischen Priester und Laie existierte dort nicht. Auch war das Gottesverhältnis nicht durch die Sakramente vermittelt, sondern es bestand ein direktes, persönliches Gottesverhältnis. Alles geistliche Tun ruhte auf Führung und Kraft des heiligen Geistes und wurde von dorther bestimmt.

Ein Glied im Verfall war die Einführung von Monoepiskopat und Papstmacht, ein anderes die Einführung von neuen Lehren, Zeremonien und Sakramenten. Wann der Verfall genau eintrat, sagt Arnold nicht, aber im Vergleich zu den Zenturiatoren ist der Zeitpunkt vordatiert. Eine endgültige Grenze ist die konstantinische Regierung, als die Kirche in das römische Reich einverleibt wurde. Der Verfall des mysterium pietatis tritt im Leben, Leiden und Lehre der Christen hervor. Der Weg zur Volkskirche wie überhaupt zahlenmäßiges Wachstum sind Momente des Verfalls. Die früher verfolgte Kirche verfolgt jetzt die, die sich weigern, die Konzilsbeschlüsse und neue Lehren anzunehmen. Großes Gewicht wird auf die Feststellung eines sittlichen Verfalls gelegt. Die röm.-kath. Kirche wird in schwarzen Farben geschildert. Hinter dem Abfall stehe der Teufel, der Satan selbst. Er sei es, der das Geheimnis der Bosheit im kirchlichen Leben zustandebringt.

Zusammen mit und in der abgefallenen Kirche lebt die wahre Gemeinde weiter als eine verfolgte Minderheit. Sie besteht aus den wiedergeborenen Menschen, die ihren Glauben in einen rechten Lebenswandel umsetzen. Nun beginnt ernstlich die Vorstellung von einer unsichtbaren Gemeinde innerhalb des Luthertums. Die Gegensätze für Arnold waren die unsichtbare, unorganisierte, überkonfessionelle Gemeinde der Wiedergeborenen und die verfaßten organisierten Volkskirchen. Die Grenzlinie ging zwischen einem reinen Christentum und einem verfallenen Christentum. Arnold beurteilte die Kirchengeschichte von seinem radikalpietistischen Ausgangspunkt aus. Als eine Folge davon bestand der Gegensatz zwischen echtem und falschem Christentum auch innerhalb des Luthertums, das sich in seiner Struktur kaum von der römischen Kirche unterschied. Die Urgemeinde wurde als eine unorganisierte Bruderschaft ohne Verfassung und Lehre aufgefaßt. Daß dieses Bild nicht mit der ntl Wirklichkeit übereinstimmte, war Arnold nicht bewußt. Aber sein Bild von der Urgemeinde hat im hohen Maße die Auffassung der späteren Zeit geprägt und dazu beigetragen, daß man in der katholischen Kirche eine schwere Abirrung vom ntl Ideal der Kirche sah.

Mit dem Tübinger Theologen Ferdinand Christian Baur (1792–1860) nimmt der Autor einen schnellen Schritt in die moderne Zeit, welche sich in Baurs historisch-kritischer Bibelauffassung und Bibelkritik zeigt. Die Vorstellung von einer göttlichen Offenbarung in der Bibel ist nun verschwunden. Die biblischen Schriften reflektieren eine Geschichte und sind selbst Ausdruck für die Entwicklung des Christentums von seinem Ursprung bis zur röm.-kath. Form. Das hat eine kritische Beurteilung des Alters und Ursprungs der ntl Schriften zur Folge. Baur weist auf die Unterschiede zwischen den ntl Schriften hin.

Sie sind geprägt von der Persönlichkeit und Theologie ihrer Verfasser und man muß sie verstehen als Argumente in einer Debatte zwischen verschiedenen Fraktionen innerhalb des Urchristentums, deren Existenz historisch belegt ist in Paulus' Auseinandersetzung mit den Parteien in Korinth (1 Kor 1,12ff). Das Johannesevangelium ist, wie Baur meint, nicht nur bedeutend jünger als die Synoptiker, sondern auch von einem ganz anderen Geist und einer anderen Theologie geprägt. Von demselben späten Zeitpunkt datieren die Pastoralbriefe, die nach Baur nicht von Paulus stammen. Bemerkenswert spät ist auch die Apg (entstanden zwischen 130 und 140). Sie spiegelt den Versuch wider, die Gegensätze zwischen den zwei ursprünglichen Gruppierungen auszugleichen, dem universalistischen Christentum bei Paulus und dem judaisierenden Partikularismus bei Petrus.

Das Vorhandensein dieses ursprünglichen Gegensatzes ist ein wichtiger Zug in Baurs Denken und eine Folge seiner Beeinflussung durch Hegel. Baur glaubte, daß er von rein historischen Ausgangspunkten aus arbeitete. „Mein Standpunkt ist mit einem Worte der rein geschichtliche, auf welchem es einzig darum zu tun ist, das geschichtlich gegebene, soweit es überhaupt möglich ist, in seiner reinen Objektivität aufzufassen." Aber für ihn wie auch für Hegel war die Geschichte die dialektische Entwicklung der Idee. Ein Ereignis wird historisch in dem gleichen Maße, wie es vermag, die ihre Zeit bewegenden Ideen zu ergreifen. Um die Geschichte des Christentums verstehen zu können, muß man darum die grundlegende Idee des Christentums und ihre Entwicklung kennen.

Das Christentum ist seinem Ursprung nach universalistisch, im Gegensatz zum jüdischen Partikularismus. Der Unterschied zwischen Universalismus und Partikularismus geht auf Jesu Selbstbewußtsein zurück. Jesus vertrat selbst den Universalismus durch den Begriff des Menschensohnes, aber er benutzte auch die jüdische, partikularistische Messiasvorstellung. Die Gegensätze zwischen den beiden Tendenzen erklärt die älteste Geschichte des Christentums, wie sie im NT erhalten ist.

Paulus war der einzige von allen Aposteln, der den Universalismus des Christentums erkannte. Er begriff, daß das Christentum eine selbständige, vom Judentum abweichende Religion ist. Der Christ weiß um seine Gemeinschaft und Einheit mit Gott (die die grundlegende Vorstellung des Christentums ist) und ist somit an nichts Äußeres, Sinn-

liches, Materielles, Relatives, Beschränktes, Endliches gebunden. Die Alternative zu dem paulinischen Universalismus war der Versuch, das Christentum als eine Fortsetzung des Judentums zu betrachten.

Der Katholizismus bedeutet die Versöhnung dieser gegensätzlichen Tendenzen, die in verschiedenen Parteien hervortraten. Anzeichen von solchen Ausgleichsversuchen findet man schon im Hebräerbrief und der Apostelgeschichte, aber der Kompromißprozeß ist erst in der katholischen Kirche verwirklicht. Zu dem Zeitpunkt und in dem Maße, wie sich dem Bewußtsein der Christen die Notwendigkeit auferlegt, die beiden Positionen zu versöhnen unter Ausschaltung der Extreme, entsteht Kirche, und zwar als katholische Kirche. Der Prozeß wird vollendet zwischen 130 und 170, der Entstehungszeit der katholischen Kirche. Ohne den paulinischen Universalismus wäre die katholische Kirche nicht denkbar, aber als Produkt ist sie Folge der Vereinigung zwischen Paulinismus und Judentum.

Für Kritik und Zeitbestimmung der ntl Schriften hat der dialektische Gegensatz zwischen Universalismus und Partikularismus die größte Bedeutung, aber für die Geschichte der Dogmen und Kirchenverfassung spielt die Idee des Christentums von der Einheit Gottes mit dem Menschen die entscheidende Rolle. Im Katholizismus ist sie nicht vollständig verwirklicht, das geschieht zuerst im Protestantismus, wo sie sich auf eine innerliche, persönliche Weise gestaltet, im Gegensatz zu der äußerlichen Form in der katholischen Kirche. Der Ausdruck hierfür ist die unmittelbare Abhängigkeit des Menschen von Gott ohne kirchliche Vermittlung. Von Baurs Standpunkt aus ist der Katholizismus ein Glied in der Entwicklung der Idee von der Kirche. Das höchste und endgültige Stadium bildet der Protestantismus in der Bedeutung von einem dogmenfreien und entwicklungsmöglichen Christentum, in welchem der paulinische Universalismus wieder zur vollen Entfaltung kommen kann.

Baur beabsichtigte, eine geschichtliche Schilderung von der Entstehung und Entwicklung des Katholizismus zu geben, ebenso von der Entstehung der ntl Schriften. Wie Hegel stellt Baur die Religion unter die Philosophie. Die Religionsphilosophie tritt an die Stelle der Theologie. Bei Baur bleiben nur Reste von der ursprünglichen reformatorischen Verfallstheorie. Der Katholizismus ist ein notwendiges Glied im Entwicklungsprozeß des göttlichen Geistes, in dem der dogmenfreie Neuprotestantismus den Höhepunkt ausmacht.

Mit Albrecht Ritschl (1822–1889) wird die Beurteilung der röm.-kath. Kirche wieder verschärft.

Nach Adolf von Harnacks Urteil war Ritschl ein bestimmter „protestantischer, d. h. antikatholischer Theologe von einer Schärfe und Entschiedenheit, wie wir solche seit Flacius, Chemnitz und den Tagen der altprotestantischen Orthodoxie nicht mehr erlebt haben". Die ablehnende Haltung beruhte nicht darauf, daß Ritschl von neuem die Verfallstheorie aufgriff. In der gleichen Art wie Schleiermacher bestimmte er das Wesen des Katholizismus als unterschiedlich vom Wesen des Christentums, das Ritschl mit seinem eigenen Christentumsverständnis gleichsetzte. Seiner bekannten Auffassung nach gleicht das Christentum einer Ellipse mit zwei Brennpunkten: Erlösung und Reich Gottes. Ausgangspunkt in der christlichen Religion ist die Stiftung des Reiches Gottes und die Erlösungstat Christi, Gottes Reich ist das gemeinsame Endziel für alle Christen. Die Erlösungstat Christi befreit die Menschen dazu. Der Katholizismus ist seinem Wesen nach eine Perversion dieser beiden Brennpunkte des Christentums dadurch, daß er auf der einen Seite Kirche und Reich Gottes identifiziert, und auf der anderen Seite die Rechtfertigungslehre verdreht. Die tiefste Ursache der Verdrehung liegt in der gestörten Darstellung des Verhältnisses Mensch-Gott innerhalb des Katholizismus.

W. hat eine imponierende Arbeit geleistet. Die Darstellung wird von großer Objektivität und vom Willen, ihren Gegenstand zu verstehen, geprägt. Die Kritik des Autors ist sachlich begründet und von der Absicht getragen, das Verständnis für die behandelte Sache zu vermehren. Verschwunden ist die konfessionelle Polemik, die den Meinungsaustausch zwischen den Konfessionen früher in hohem Maße verdarb. Ein Beispiel davon gibt die bei W. angeführte harte Diskussion zwischen Baur und Möhler im 19. Jh. Was man diskutieren kann, ist die Auswahl der für das Luthertum typischen Vertreter.

Daß Baur eine zentrale Stellung einnimmt, ist unbestreitbar. Mit seiner historisch-kritischen Bibelauffassung setzt er eine Grenze in der Geschichte der evangelischen Theologie. Seine von Hegel beeinflußte Lehre hat einen inneren Zusammenhang, der ihr ein großes allgemeines Interesse verleiht, wie historisch begrenzt er auch vom modernen Standpunkt aus erscheinen mag. Aber Baur hat außerdem die Auswahl der übrigen Vertreter der lutherischen Kirchengeschichtsschreibung beeinflußt. Ritschl war Schüler von Baur, brach aber später mit seinem Lehrer. Die Auseinandersetzung zwischen ihnen wird auf eine sehr interessante Weise beleuchtet und gewertet. Abgesehen von seiner Beziehung zu Baur nimmt Ritschl eine zentrale Position in der Theologie des 19. Jh.s ein und verteidigt seine Stellung, wenn man im Rahmen des 19. Jh.s bleiben will. Dasselbe kann man vielleicht nicht im gleichen Maße von Gottfried Arnold sagen, der mit seiner radikalpietistischen Einstellung kaum eine Hauptlinie innerhalb des Luthertums repräsentiert. In gewisser Weise gilt dieselbe Kritik dem imponierenden Werk der Magdeburger Zenturien. Daß gerade diese als Vertreter der Anschauung des älteren Luthertums aufgenommen sind, mag darauf beruhen, daß gerade Baur ihnen einen großen Platz in den „Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung" gibt. In der jetzigen Lage wäre es gleich oder besser motiviert gewesen, auf Melanchthon zurückzugehen, der eine bedeutend zentralere Stellung innerhalb des Luthertums einnimmt als Flacius und die von ihm abhängige gnesiolutherische Theologie in den Magdeburger Zenturien. Melanchthons Geschichtsauffassung ist leicht zugänglich in Peter Fraenkels großem „Testimonia patrum" (1961), das nicht beachtet ist in dem an und für sich imponierenden Literaturverzeichnis des Autors. Mit einigen Variationen wäre das Bild von dem reformatorischen Geschichtsverständnis dasselbe geblieben.

W.s große und gedankenreiche Arbeit ist ein Ausdruck für die neue Bereitschaft zu einem Dialog zwischen den Konfessionen. Das Problem von Entstehung und Wesen des Katholizismus jenseits der Konfessionen rein historisch zu lösen ist eine sehr schwere, vielleicht unlösbare Aufgabe. Aber klarzulegen, welche Faktoren die Beurteilung beeinflußt haben, kann zu einem wachsenden Verstehen beitragen. Das Werk der Einigung der Konfessionen kann wahrscheinlich nur getan werden nach mühsamer historischer, theologischer und philosophischer Kleinarbeit. Als ein Glied in dieser Bestrebung wird W.s Buch mit großer Zufriedenheit sehr willkommen geheißen.

Uppsala Holsten Fagerberg

Schäfer, Philipp: **Kirche und Vernunft.** Die Kirche in der katholischen Theologie der Aufklärungszeit. – München: Max Hueber 1974. XXVIII, 290 S. (Münchener Theologische Studien. II. Syst Abt. Bd 42) br. DM 44.–

Es scheint eine ziemlich verbreitete Tendenz von heute zu sein, Autoren, die in einen schlechten Ruf gekommen sind, wieder zu Ehren zu bringen. Hier (in einer Habilitationsschrift der kath.-theol. Fakultät der Münchener Universität) geht es um die sogenannte Aufklärungstheologie, die mehr oder weniger das gesamte 18. Jahrhundert umfaßt, und sie verdient es ohne jeden Zweifel, daß sie unvoreingenommen, auch ihren objektiven Werten gemäß, zur Behandlung gelangt. Viele Theologen müssen dabei zu Wort kommen, und es ist keiner darunter, der als führend und maßgebend für die anderen angesehen werden könnte. Dazu erschwert noch der eine Umstand die Arbeit, daß es weitgehend an monographischen Darstellungen mangelt, zumal da das vom Vf. gestellte Thema „Kirche und Vernunft" mancherlei Einzelangaben und Ausblicke einschließt.

Der Aufbau der Untersuchung ist nicht chronologisch geordnet, wie es wohl zu erwarten gewesen wäre, sondern systematisch. Das macht es nicht leicht, die Aussagen über einen bestimmten Autor zusammenzustellen, weil man sie an verschiedenen Orten suchen muß. Andererseits ist damit schnell eine Übersicht der Gesamttheologie zu gewinnen. Die Gliederung des umfangreichen Stoffes erfolgt nach diesen Gesichtspunkten: I. Die Kirche in der Einheit von Vernunft und Glaube (11–37), II. Die Kirche als Vertretung der Autorität der Offenbarung (39–80), III. Der Protest der aufgeklärten Vernunft gegen die Autorität (81–102), IV. Die Kirche im Spannungsfeld von Vernunft und Glaube (103–151), V. Die Kirche in der Kritik am Rationalismus (153–205), VI. Die Kirche als Vermittlerin der christlichen Lehre und Darstellung des Heiles (207–268). Zum Abschluß des Ganzen sind die Ergebnisse in einer nicht gerade kurzen Übersicht zusammengefaßt (269–290). Auch die Liste der besprochenen Autoren ist, was sich indes kaum vermeiden ließ, recht lang: Eusebius Amort, Hermann Schollinger, Martin Gerbert, Dominikus Schram, Felix Anton Blau, Benedikt Maria Werkmeister, Benedikt Stattler, Sigismund Storchenau, Matthias Schönberg, Simpert Schwarzhueber, Stephan Wiest, Beda Mayr, Ildefons Schwarz, Bernardin Bauer, Theologia Wirceburgensis (Ignaz Neubauer, Heinrich Kilber), Engelbert Klüpfel, Patriz Benedikt Zimmer, Marianus Dobmayr, Franz Oberthür, Ulrich Peutinger. Das sind aber nur die Theologen, die besonders hervorgehoben werden. Wenn eine Unterteilung versucht sein soll, so wäre am ehesten eine solche zwischen Jesuiten, Exjesuiten und ihnen nahestehenden Theologen einerseits und Benediktinern und Augustinern andererseits denkbar.

Von den zahlreichen Einzelergebnissen könnten hier viele einen Platz finden. Das wichtigste ist wohl folgendes: „Zimmer und Klüpfel lassen sich in der Einleitung zur Dogmatik noch von der Auseinandersetzung mit dem Rationalismus bestimmen und erweisen die Kirche als Lehrerin des Glaubens, aber sie nehmen auch als erste Theologen in dieser Zeit die Lehre von der Kirche in die Dogmatik auf... In der starken Betonung der Sittlichkeit, wie sie sich in der Glückseligkeitsmoral und in der Lehre von der

Autonomie des Sittlichen aussprach, wird von diesen Theologen (Schwarz, Senestrey) im Übergang zur Romantik der Vorrang der Religion herausgestellt. Diese Wende deutet sich bei Klüpfel und Zimmer schon in der Einleitung zur Dogmatik an. In der Übernahme augustinischer Theologie gewann die Erlösungslehre in Klüpfels Dogmatik größere Bedeutung. Das Christentum wurde nicht mehr so sehr als Religion der Sittlichkeit, sondern vor allem als Erlösungsreligion verstanden... Dieses veränderte Verständnis der Religion ließ die Kirche nicht mehr als Lehr- und Erziehungsanstalt zu einem sittlichen Leben, das zur Glückseligkeit führt, sondern zuerst als Raum erscheinen, in dem der Mensch Erlösung und Heil erfährt. Die Kirche konnte und mußte im Zusammenhang mit der Erlösungslehre betrachtet werden" (283f). Das ist gut gesagt und verdient allgemeine Zustimmung.

Auch dem mag man beipflichten, daß der Einfluß Bellarmins und seines kontroverstheologischen Kirchenbegriffs für lange Zeit die Ausbildung einer mehr dogmatischen Ekklesiologie hintangehalten hat. Aber das zusammenfassende Urteil am Schluß (269 f) macht den Eindruck einer voreingenommenen Konstruktion, die zudem kaum durch die vorausgehenden Darlegungen gerechtfertigt erscheint: „Da im Jesuitenorden Bellarmin vor allen anderen als Kontroverstheologe geschätzt wurde, gewann seine Sicht der Kirche Anerkennung und Einfluß. In der Übernahme seines Begriffs der Kirche wurde der Zusammenhang, in dem er diesen Begriff bildete, meist nicht mehr beachtet. Zum anderen wurde die Scholastik bei den Jesuiten in einer in molinistische Richtung gehenden Interpretation aufgenommen. Auch die Fragen um die ‚analysis fidei', die den Zugang zur Wirklichkeit des Glaubens vom Subjekt oder besser vom Ichbewußtsein her sucht, werden mit dieser spanischen Scholastik übernommen. So erhielt die Jesuitenscholastik einen rationalistischen Zug, der sich in der polemischen Herausstellung des ‚lumen naturale' und der ‚natura pura' gegenüber den Jansenisten verstärkte" (mit Berufung auf K. Eschweiler, Die zwei Wege der neueren Theologie, Augsburg 1926). In Wirklichkeit war die Jesuitentheologie des 18. Jahrhunderts nicht besser, aber auch nicht weniger gut als die übrige Theologie ihrer Zeit, und der Molinismus, der übrigens im Orden nicht allgemein war, hat kaum etwas mit der Behandlung der Kirche zu tun. Das Fehlen einer dogmatischen Ekklesiologie war ziemlich allgemein bei den Theologen der Vorzeit zu beobachten, wenn man von den Spaniern absieht, die sich meist eingehend mit den einschlägigen Themen befaßten; so hat z. B. Franz Suárez SJ schon einen einigermaßen befriedigenden Kirchentraktat, allerdings noch im Zusammenhang mit der Besprechung des Glaubens. Zuletzt sei noch angemerkt, daß das Urteil über die „Theologie Wirceburgensis", die nach Scheeben „in gleicher Weise das positive Element berücksichtigt und in würdiger Weise die alte Theologie in Deutschland abschließt" (Dogmatik I, nr. 1103), keineswegs dem Wert des Werkes gerecht wird (162–164). Alle diese Ausstellungen sollen jedoch die Verdienste von Klüpfel und Zimmer nicht herabsetzen, die erst der dogmatischen Betrachtung der Kirche zum Siege verholfen haben, und das hat der Verf. klar herausgestellt.

Die etwa vorhandenen Verbindungslinien zwischen den einzelnen Autoren sind nicht aufgewiesen, und das wohl mit Recht, weil jeder von ihnen fast selbständig für sich steht. Dagegen ist den Beziehungen zu der deutschen Philosophie (Kant, Fichte, Schelling), die zumeist die der polemischen Auseinandersetzung, aber gelegentlich auch die der methodischen Übernahme waren, Aufmerksamkeit geschenkt. Ob sich nicht auch etwas Ähnliches für das Verhältnis zu der protestantischen Neologie des 18. Jahrhunderts erweisen ließe, oder handelt es sich dabei nur um Parallelerscheinungen? Vf. spricht nirgends davon. Die Aufnahme von Rationalisten wie Blau und Werkmeister in eine katholische Darstellung ist vermutlich nur der Vollständigkeit wegen geschehen, während eine Verbindung der deutschen Theologie mit der französischen nur bei Amort hervorgehoben wird, was die Frage aufwirft, ob nicht dergleichen auch bei anderen Autoren vorlag.

Frankfurt (Main) Johannes Beumer

Brandl, Manfred: **Marx Anton Wittola (1736–1797).** Seine Bedeutung für den Jansenismus in deutschen Landen. – Steyr: Verlag Wilhelm Ennsthaler (1974). 144 S. Lw.

Vf. (Jg. 1942), Dr. phil., derzeit im Seelsorgsdienst, erweist sich zunächst hinsichtlich seiner Themenstellung (dann aber auch in seinen Konklusionen S. 127ff.) als Schüler des Josephinismus-Spezialisten Ferdinand Maas S. J. Stofflich gelingt es ihm, durch enorme Bibliothekskenntnis ein detailliertes Spektrum der theologischen à la mode – Literatur und spätaufklärerischen Publizistik der einschlägigen Länder Westeuropas so zu präsentieren, daß der zünftige Kirchenhistoriker die Mühe einer längeren Beschäftigung mit der 144-Seiten-Schrift nicht bereuen wird. Bereits die barocken Buchtitel dieser schreibfreudigen Zeit des Antibarock sind vielsagend und ein Vergnügen. Schon durch die diesbezüglich geleistete Bestandsaufnahme regt hier Vf. zu künftigen Forschungen an. So werden die Mönchssatire des Sarastro-Modells Ignaz von Born (79), „im Jahre des Lichts" an die Dunkelmänner seiner Zeit gerichtet, wie auch viele andere derartige Titel nicht allgemein bekannt sein.

Die Frage ist nur, ob das verhältnismäßig reiche Material auch mit der entsprechenden Muße geistig verarbeitet wurde. Es geht hier vor allem um die Konklusionen S. 127–130. Der Leser ist froh, die an sich problematischen Werturteile wie „fromm", „intolerant", „zum klerikalen Establishment gehörig", „fortschrittlich", „reaktionär", „theologisch oberflächlich", „staatshörig" u. a. erst am Schluß der Arbeit zu lesen. Ich möchte auch die mögliche Richtigkeit dieser Schlußfolgerungen nicht bestreiten. Sie würden sich jedoch als solche erübrigen und überzeugender wirken, wenn sie sich aus der Präsentation der Quellen unmittelbar ergeben hätten. Nebenbei bemerkt: zu S. 131 würde ich mich nicht mit dem Vf. wundern, daß eine gewisse schmalzige Frömmigkeit mit Intoleranz Andersdenkenden gegenüber zusammengeht. Hier zeigen doch die Quellen offensichtlich Mechanismen, die, so scheint es, dem Menschen angeboren sind.

Das vernichtende Schlußurteil über Wittola wirkt deshalb schablonen- und fast schülerhaft, weil es anstelle eines wünschenswerten „Farbebekennens" in Wirklichkeit doch einem Verzicht auf historische Motivation gleichkommt. Auf diese Weise entsteht das Bild von Monstren oder von Heiligen, nicht aber von Menschen aus Fleisch und Blut. Vf. nennt Wittola den „ersten projosephinischen Publizisten" (129). Damit ist die Frage des literarischen Ausdrucksmittels und folglich eines neuartigen gesellschaftlichen Machtinstruments gegeben, dem man größere Aufmerksamkeit schenken müßte. Das kritische Journal, die literarische Gazette, das kirchenpolitische Tratschblatt determinieren als eigentümliche Medien dieses 18. Jhdts. auch die entsprechenden Inhalte. Ähnlich atmen auch die Flugschriften der Reformationszeit nicht immer den Geist theologischer Tiefe und Abgeklärtheit.

Brauchbarer als Werturteile wie „fortschrittlich" und „reaktionär" (128) währen motivgeschichtliche Akzente gewesen, mit denen man Erscheinungen wie den „bürgerlichen Gehorsam" oder die „kirchliche Disziplinargewalt des Landesfürsten" in ihrem verfassungsgeschichtlichen Kontext und den damit verbundenen staatskirchlichen Problemen skizziert hätte.

Ähnliches gilt für die theologischen Reformtopoi in den Schriften Wittolas (121ff). Wichtiger als die Tatsache immer wiederkehrender Themen wie Primat, Bibel, Eherecht, Priesterbild, Zölibat, Fastengebot u. a. wäre ihre zeitgenössische Verankerung und ihre Motivgeschichte in der Reformtradition gewesen. Für eine strenggenommen „literargeschichtliche" Betrachtungsweise, die Vf. im Untertitel vindiziert, hätte die Analyse der entsprechenden literarischen Inhalte schon einen zentraleren Platz einnehmen müssen. Selbst wenn diese Themen und Inhalte nicht so ausschlaggebend sind, geht es doch wohl um die geistige Physiognomie eines „Reformkatholizismus" der Art des Propstes Wittola. Den diesbezüglichen Begriff Eduard Winters lehnt Vf. (127) ab. Nur meine ich, daß es sich hier wieder um eine theologische, bzw. religions- und konfessionskritische Wertung dessen handelt, was man von Generation zu Generation als „Reform" versteht. Mir scheint es jedoch möglich, gewisse Charakteristiken zu erarbeiten, welche die Wintersche Kategorie durchaus rechtfertigten: etwa den Willen zur Abschaffung bestehender Formen mit den verschiedensten Mitteln der Macht, den Hang zum Rigorismus, zur „kleinen Herde", die Geneigtheit zur Schwarzmalerei und zum Aufbauen von Feindbildern (106) u. a., die Simplifikation, den Appell an die Emotionen mehr als an die Urteilsfähigkeit der Leser, den Hang zur Demagogie u. a.

Aus dem Gesagten ergibt sich weiter ein Kompositionsproblem. Vielleicht hätte Vf. das ganze besser noch als Biographie aufziehen sollen. Die literarischen Produkte Wittolas hätten dann in der Lebensbeschreibung entsprechend verankert werden können, wohl auch die große Zahl seiner Gegner und Freunde, der Kirchenmänner, Aufklärer und Jansenisten, derer, die er persönlich kennt, von denen er Kunde hat und von denen Vf. eine Einflußnahme vermutet. Vf. hätte sich dadurch zahlreiche Über-

schneidungen, namentlich im Kapitel VI (93ff) ersparen können. Das „Literargeschichtliche" beschränkt sich im wesentlichen auf die allerdings höchst instruktive Schilderung der literarischen Umwelt Wittolas. Das ist aber nur ein schmaler Aspekt von Literargeschichte.

Methodisch geht Vf. Wege, die sein Lehrer Alphons Lhotsky seinen Schülern gewiesen hat, nämlich die Bestände alter Bibliotheken als primäre Quelle zur Erforschung der Geistigkeit einer Zeit zu benützen. Diesen Weg gegangen zu sein, darf man dem Vf. als Verdienst anrechnen.

Vf. gelingt es, wie es scheint, eindeutig zu zeigen, daß Wittola und damit weite Kreise des österreichischen Aufklärungskatholizismus dezidierte Bindungen zum eigentlichen Jansenismus der Niederlande und Frankreichs hatten. Trotzdem hätten die Stimmen namentlich der französischsprachigen Forschung eingebracht werden müssen. Die stellen ja bekanntlich in Frage, daß es begrifflich sinnvoll sei, „Jansenismus" (im Sinne der kurialen Polemik des 19. Jh.) als Schlagwort für alle möglichen analogen Bestrebungen in anderen Ländern als den genannten zu verwenden. Eine diesbezügliche Begriffsklärung ähnlich wie die bekannte über Katholische Reformation und Gegenreformation von Hubert Jedin hätte dem packenden Material deutliches Profil gegeben.

Übrigens vermißt der Leser etwas die Auseinandersetzung mit Aufklärungs- und Josephinismusforschung überhaupt. Man fragt sich bei der Lektüre, ob das Verständnis und die Auswertung des Materials über das Wittola- und Aufklärungsbild des Spätromantikers Sebastian Brunner, des Wittola-Nachfolgers bei der Wiener Kirchenzeitung, hinausgeht oder nicht.

Vf. möge die ausführliche Rezension seiner Schrift als Zeichen für ihren Wert verstehen, jene aber vielleicht auch zum Anlaß nehmen, sich bei seinen künftigen, bereits angekündigten Arbeiten nicht durch unjosephinische Übereilung treiben zu lassen. Gut' Ding braucht Weile!

Regensburg Gerhard B. Winkler

Nicholaus Ludwig Count von Zinzendorf, Bishop of the Church of the Moravian Brethren: **Nine Public Lectures on Important Subjects in Religion.** Preached in Fetter Lane Chapel in London in the Year 1746. Translated and edited by George W. Forell. – Iowa City: University of Iowa Press 1973. XXXII, 140 S. Ln US $ 6.95

Diese Ausgabe ist ein bedeutsames Zeugnis für das „renewed interest in Zinzendorf in the English-speaking world" (S. IX). Daß sie aus Amerika kommt, dessen Brüdergemeinschaften bis auf die Jahre der persönlichen Wirksamkeit Zinzendorfs dort zurückgehen, ist besonders zu begrüßen. Wiedergegeben sind die „Neun Öffentlichen Reden über wichtige in die Religion einschlagende Materien", die Zinzendorf August/Oktober 1746 in London gehalten und mit einem Vorwort zum Druck befördert hat. Diese Wahl des Herausgebers, G. W. Forell, ist sicher richtig gewesen, haben wir in diesen Predigten doch ein eindrucksvolles Kompendium dessen, was Zinzendorf wollte, ebenso wie ein typisches Beispiel seiner Lehrart, allerdings in der zugespitzten Redeweise jener 40er Jahre (Zinzendorf spricht selbst von der „Neuigkeit der Ausdrücke" und der Möglichkeit der Verwunderung „über den freimütigen Vortrag solcher Paradoxe"). Die Thematik der Reden ist charakteristisch: in der ersten führt Zinzendorf aus, „daß das Gebet zum Vater Jesu Christi von niemand als Kindern Gottes gebetet werden könne", in der zweiten wird „von dem einfältigen Sinn und von der großen Idee" des Herrengebetes gesprochen (hier liegt der Text des Vaterunsers zugrunde, sonst machen die gewählten Schriftstellen manchmal einen sekundären Eindruck), in der dritten „Von dem eigentlichen Zweck der Predigt", in der vierten „Von dem seligmachenden Glauben", in der fünften wird die Frage erörtert, „was einen beim Glauben eigentlich so selig mache". Die sechste steht unter der Überschrift „Daß es eine Seligkeit und ein Glück ist, eine Menschenseele zu sein", die siebente spricht „Von dem wesentlichen Charakter und Lebensumständen eines Christen", die achte „Von der Seligkeit der aufrichtigen und geraden Herzen", die neunte darüber, „was uns eigentlich vor aller Furcht, Gefahr und Schaden sicher stellen kann".

Zugrundegelegt ist der fotomechanische Nachdruck in Band VI der Ausgabe der „Hauptschriften" von Beyreuther/Meyer (1963), wobei die Übersetzung (die ich im einzelnen natürlich nicht zu beurteilen vermag) der Vorlage durch die hinzugefügten Anmerkungen überlegen ist. Der Band ist durch die ausführliche Bibliographie (hier z. B. Aufführung der frühen Ausgaben der Schriften Zinzendorfs in englischer Sprache) wie durch die Einleitung Forells auch über den englischsprachigen Bereich hinaus von Bedeutung. Nach einer Übersicht über die Wertung Zinzendorfs in Deutschland von Herder bis Karl Barth (kann man aber wirklich sagen: „The most influential German theologian between Luther and Schleiermacher was Nicholaus Ludwig Count von Zinzendorf"? VII) folgt eine – wichtige – Behandlung der Beziehungen Zinzendorfs zu Wesley und Mühlenberg, und zwar mit Abdruck der zentralen Dokumente. Es wäre sehr erfreulich, wenn dieser Band die Bestrebungen verstärkte, die in Deutschland auf eine kritische Ausgabe Zinzendorfs gerichtet sind, und die Arbeiten daran beschleunigen würde. Denn so verdienstvoll die Ausgabe von Beyreuther/Meyer ist, weil sie die nicht selten mühsame Beschaffung der in ihr wiedergegebenen Originaldrucke erübrigt (zu den sechs Bänden der „Hauptschriften" von 1962/63 wurde 1964–1966 noch eine Ergänzungsreihe von 9 Bänden hinzugefügt, ein Beweis für Erfolg wie Notwendigkeit des Unternehmens), sie bedeutet doch nur einen einstweiligen Behelf.

Münster Kurt Aland

Wegbereiter heutiger Theologie. Johannes von Kuhn. Hrsg. und eingeleitet von Heinrich Fries. – Graz, Wien, Köln: Styria 1973. 351 S. Lw. DM 25.80

Der Herausgeber der Reihe Wegbereiter heutiger Theologie (vgl. ThRv 68, 1972, 222), Heinrich Fries, legt mit der Auswahl aus den Werken Johannes von Kuhns nun selbst einen Bd in der Reihe vor. Diesen darf man als ein geglücktes Beispiel für das ansehen, was die ganze Reihe beabsichtigt. Sie will durch aus dem Werke eines Autors jeweils in historischer Reihenfolge dargebotene Texte die Kenntnis wichtiger Grundgedanken der Theologie des 19. Jh.s offenhalten. Gleichzeitig aber soll dem Leser ein selbständiges und kritisches Urteil ermöglicht werden.

Eine Auswahl aus dem reichen und vor allem sehr dichten Werk des neben Staudenmaier bedeutendsten Dogmatikers der 2. Generation der Katholischen Tübinger Schule zu erstellen, war nicht leicht. Um den systematischen, auf Zusammenhang angewiesenen Charakter der Texte Kuhns nicht zu zerstören, hat Fries deshalb relativ wenige Texte ausgewählt, diese aber möglichst vollständig gebracht. Die Anthologie beginnt mit zwei Ausschnitten aus dem 1. Teil des berühmten, programmatischen Aufsatzes Kuhns „Über den Begriff und das Wesen der spekulativen Theologie und (oder) Philosophie" (1832), der darzulegen unternimmt, „daß eine apriorische Philosophie irrtümlich ist" (Theol. Quartalschrift 1832, 270). Der junge Kuhn findet hier bereits zu der These, die geschehende Geschichte sei fundierend für Denken wie Glauben. Aufgrund dieses Seinsverständnisses wird ihm „spekulative Theologie" möglich, – ein Programm der fides quaerens intellectum, das heute erneut genauer zu bedenken wäre.

Die Anthologie bringt sodann wichtige Teile des Aufsatzes, in dem sich Kuhn mit David Friedrich Strauß und dessen „Leben Jesu" auseinandersetzt, und macht schließlich eine ganze Reihe von Stücken aus der Theologischen Quartalschrift und der Kuhnschen Dogmatik zugänglich, die zentrale Fragen sowohl der heutigen Fundamentaltheologie wie der Dogmatik verhandeln. Unter diesen Stücken ist auch der Text, mit dem sich Kuhn einerseits von Schleiermacher abgrenzt und andererseits Feuerbachs gerade eben erschienenes „Wesen des Christentums" einer scharfen Kritik unterzieht.

Man wird von allen Texten, die Fries abgedruckt hat, sagen dürfen, daß die in ihnen angesprochenen Fragen heute nach wie vor aktuell sind. Gerade die Lektüre der sehr sauber durchdachten und klar formulierten Texte Kuhns zusammen mit der Lektüre der von Fries jeweils in der Einleitung zu den einzelnen Stücken erstellten kritischen Differentialdiagnose lehrt sehen, was im Glaubensverständnis unverzichtbar ist und worin inzwischen eine Zukunft eröffnende schöpferische Überlieferung erfolgt ist. Im Grunde müßte jeder systematische Theologe alle Texte des geschichtlichen Glaubensverständnisses, mit denen er umgeht, so lesen. Er müßte sie einerseits als geschichtliche Texte ganz ernst nehmen und sie zugleich differentialdiagnostisch neben andere geschichtliche Zeugnisse des Glaubensverständnisses, vornehmlich aber neben die Theologie der Gegenwart stellen. Nur so wird er zu einem wirklich denkenden Vermittler der Überlieferung.

Die ganze Anthologie wird eingeleitet durch eine Biographie, in der Fries die Stationen des Lebens Kuhns, die zugleich Stationen der dornenreichen Theologiegeschichte des 19. Jh. s sind, knapp und treffend darstellt. Ein zweites Kapitel der Einleitung würdigt die Bedeutung und

Wirkung Kuhns. Auch hier gelingt es Fries ausgezeichnet, das für eine erste umfassendere Information Entscheidende zuverlässig herauszuarbeiten.

Augsburg Bernhard Casper

Błogosławiony Maksymilian Kolbe. Wybór Pism, przygotował do druku. Komitet redakcyjny pod kierunkiem O. Joachima Romana Bara OFMConv. [Der selige Maximilian Kolbe. Ausgewählte Schriften, vorbereitet zum Druck von einem Redaktionskomitee unter der Leitung von Joachim Roman Bar]. – Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1973. 664 S., 5 Bildtafeln; Lw. Zł 150.–

In einer großartigen Dokumentation, die in ihrer äußeren Gestaltung als mustergültig zu bezeichnen ist, wird eine Auswahl Briefe, geistlicher Notizen, Tagebücher und größerer, z. T. bereits gedruckter Artikel des seligen P. Maximilian Kolbe OFMConv. (1894–1941) vorgelegt. Grundlage für diese Publikation der 268 Briefe ist eine nahezu 1000 Originalbriefe aus der Feder P. Kolbes umfassende Sammlung des Archivs des Klosters Niepokalanów. Nur einzelne Stücke sind (Foto-)Kopien und als solche ebenfalls der erwähnten Sammlung entnommen. Auch die anderen publizierten Materialien sind, wenn auch nicht alle im Original, so doch wenigstens in kopialer Überlieferung, im Archiv Niepokalanów zu finden.

Die Briefe aus den Jahren 1912 bis 1941 sind an folgende Adressaten gerichtet: 23 an seine Mutter, 19 an seinen Bruder Josef, 59 an seine Vorgesetzten, an Ordensobere und je ein Brief an Papst Pius XI., an den Erzbischof von Gnesen, Kardinal Hlond, und an den Erzbischof von Warschau, Kardinal Karkowski, 50 an seine Ordensbrüder in cumulo, 96 an einzelne Ordensbrüder und 21 an sonstige Personen. Ein Teil dieser Briefe (30) liegt bereits im Druck vor (vgl. ThRv 68, 1972, 397). Unter ihnen jener letzte Brief in deutscher Sprache (hier jedoch nur in polnischer Übersetzung) an seine Mutter aus dem Lager Auschwitz wenige Wochen vor seinem Tod geschrieben, in welchem der eindrucksvolle Satz enthalten ist: „Gott ist in jedem Orte und denkt mit großer Liebe über alle und alles".

Ohne Zweifel sind diese Briefe, in denen P. Kolbe nicht nur seine eigene Lebenssituation schildert, sondern als Freund und Seelsorger beratend und helfend in die Geschicke anderer eingreift, wichtige Bausteine zur Biographie des Seligen. Man wünschte sich, daß gerade diese Briefe durch Übersetzung dem deutschen Publikum zugänglich gemacht würden, damit man gegenüber „erbaulichen" und „einseitigen" Darstellungen und Vorstellungen, wie sie gelegentlich bei uns grassieren, die Möglichkeit der Korrektur hätte. Inwieweit Aufzeichnungen von Exerzitien und geistliche Tagebücher zum Verständnis der Person des Schreibers etwas einbringen, sei dahingestellt. Diese Aufzeichnungen müssen wohl im Kontext der „römischen" Spiritualität (P. Kolbe hatte in Rom seine Ausbildung erfahren) gelesen werden. Sie zeigen allenfalls, wie sich eine starke Persönlichkeit einer schemenhaften Frömmigkeit nicht entziehen kann. Die Tagebücher sind hauptsächlich auf Reisen entstanden (z. B. Romaufenthalt 1918/19, Reise nach Rom, Lourdes, Lisieux, Straßburg, Augsburg, Würzburg 1930, Aufenthalte in der Mission, in Japan und China in den Jahren 1930/33). Sie enthalten sehr kurze Notizen; vielleicht könnte man in ihnen Gedächtnisstützen für spätere Aufzeichnungen sehen.

Die Artikel sind, sieht man von einigen Arbeiten des Schülers Kolbe aus den Jahren 1907/09 und 1918 zu naturwissenschaftlichen und technischen Problemen ab, Wiedergaben von Vorträgen oder Beiträgen in Zeitschriften und Kalendern, welche alle fast ausschließlich der Propaganda der Militia Immaculatae, einer von ihm 1917 in Rom gegründeten marianischen Apostolatsvereinigung, dienen. In seiner Fülle enthält dieses Material nicht nur Elemente des theologischen und asketischen Denkens P. Kolbes, sondern es reflektiert auch den Stil der Frömmigkeit jener, die im Einflußbereich P. Kolbes standen.

Verantwortlich für die Auswahl der Schriften zeichnet ein Redaktionsstab unter der Leitung von Joachim Roman Bar. In der Einleitung gibt er Rechenschaft über die Grundlagen der vorliegenden Edition und über die redaktionelle Bearbeitung. Eine Chronologie zum Leben P. Kolbes, die über den 14. August 1941 hinaus bis zum Jahre 1972 auch die wichtigsten Daten der Verehrung des Seligen festhält, und ein solide gearbeitetes Personenregister erleichtern die Benützung dieses für die Kolbe-Forschung wichtigen Buches.

Tübingen Joachim Köhler

Zeitgeschichte in Lebensbildern. Aus dem deutschen Katholizismus des 20. Jahrhunderts. Hrsg. von R. Morsey. – Mainz: Matthias-Grünewald (1973). 320 S., 21 Bildseiten DM 28.–

Angesichts des auch innerhalb des deutschen Katholizismus festzustellenden Traditionsschwundes möchte dieser Bd mit 21 Biographien von Georg Kardinal Kopp († 1914) bis Romano Guardini († 1968) das Interesse an der Geschichte wachhalten oder verstärken. Im Gegensatz zu ähnlichen Sammlungen von Lebensbildern führender katholischer Persönlichkeiten mit vielfach apologetischer Tendenz will der vorliegende Band „kritische Akzente" setzen und die Ergebnisse der Forschung auswerten. Neben Kardinal Kopp, Graf Hertling, Peter Spahn und Felix Porsch, die den Übergang von der Kulturkampfzeit in das Wilhelminische Reich verkörpern, sind vor allem Persönlichkeiten behandelt, die den Schwerpunkt ihrer Tätigkeit vor 1933 haben. So fehlen Frauen wie Helene Weber und Christine Teusch, aber auch Konrad Adenauer, deren Wirksamkeit mehr der Epoche nach 1945 zugeordnet ist. Den bedeutendsten Vertretern dieser Jahre soll ein eigener Band gewidmet sein.

Der Kulturkampf, der „Gewerkschafts-" und „Zentrumsstreit", der Erste Weltkrieg mit dem revolutionären Umbruch vom November 1918 und dem nach 1919 anschließenden „Verfassungsstreit" um die innere Annahme des Weimarer Staates haben das Leben der in diesem Band behandelten Persönlichkeiten geprägt. Der Herausgeber hat allein sieben Biographien verfaßt.

Der Absicht, dazu beizutragen, „den Anteil deutscher Katholiken an der Bewältigung konkreter Zeit- und Sachaufgaben im ersten Drittel dieses Jh.s richtiger einzuschätzen und die Leistung von 21 seiner prominentesten Vertreter sachgerechter und unbefangener zu würdigen", ist vollauf genügt.

Münster Erwin Iserloh

Marxismus-Christentum. Hrsg. von Helmuth Rolfes. – Mainz: Grünewald (1974). 334 S. (Grünewald-Materialbücher 6) Sn. DM 32.–

Dieser Sammelband bietet Material zur Marxinterpretation und Marxismusdiskussion und darüber hinaus eine Erörterung mehrerer zwischen Marxismus und Christentum strittiger Probleme.

Walter Kern entfaltet den Weg von Feuerbach über Marx und Engels zu Lenin und stellt die Frage nach einem „Marxismus ohne Atheismus". Die etwa von der Frankfurter Schule vertretene These einer solchen Möglichkeit weist Kern als unwissenschaftlich ab.

Helmuth Rolfes stellt die Entwicklung des Jesusbildes von Marx bis heute dar. Bloch sieht Jesus „mit den Augen des kommunistischen Manifests" als politischen Revolutionär, der den metaphysischen jüdischen „Despotiegott" durch reine Diesseitigkeit ablöst und statt des „Oben" nur ein „Vorne" als diesseitige Zukunft kennt. Für Bloch ist Gott nur „hypostasiertes Ideal des in seiner Wirklichkeit noch ungewordenen Menschseins", was Rolfes wohl zu Recht als „Absetzung Gottes zugunsten des Menschen" bezeichnet. – Anders wertet Gardavsky Jesus gerade nicht als Sozialrevolutionär, sondern im Ernstnehmen der urspr. jüdischen Gottesvorstellung, wobei es Jesus um ein Transzendieren des jeweiligen Menschen gehe. – Ähnlich ist Jesus für Machovec die Fortsetzung des jüdischen Monotheismus mit dem Anspruch Gottes an den Menschen zum Handeln, und gerade so kein Sozialrevolutinär. Aber auch für Machovec geht es nicht um Gott, sondern um den Menschen. – Kolakowski sieht vom Glauben Jesu an Gott ab und stellt als von bleibender Gültigkeit für die abendländische Kultur fünf von Jesus vertretene „allerheiligste Werte der Menschen" heraus.

Als Marxismuskenner bekannt geht Rupert Lay den im Marxismus immer wieder auftauchenden Wiederbelebungen christlicher Ketzer nach, womit in modischer Weise der Marxismus als eine christliche Sekte interpretiert werden soll. An Gestalten wie Joachim von Fiore, Johann Hus und Thomas Müntzer zeigt Lay das Gekünstelte und die wissenschaftliche Unmöglichkeit solcher Deutungen auf.

Werner Post (durch seine „Kritik der Religion bei Karl Marx" 1969 hervorgetreten) behandelt in scharfsinniger Analyse die Theorie-Praxis-Konzeption im Marxismus, besonders die Frage, wie „Vernunft Wirklichkeit werden" kann bzw. ob „die Destruktion des Bestehenden schon identisch sei mit der Konstruktion des Kommenden". Der Marxismus hat auch in der Frankfurter Schule seine hegelianische Herkunft nicht überwunden, weshalb Post fragt, ob sich „aus dem Wandel ökonomischer Gegebenheiten auch ein Wandel für die ideologiekritischen Bestimmungen ergeben" müsse. Die jüngste Marxinterpretation (Pariser Schule, Althusser u. a.) sieht den Humanismus als bürgerliche Kategorie an und behauptet die Strukturen als die gesellschaftsbestimmenden Kräfte.

Dem geht Marcel Xhaufflaire nach, indem er aufzeigt, wie Althusser von einem „Anti-Humanismus" bei Marx spricht, wozu auf Marx' Ablehnung aller christlichen und humanistischen Liebe und Barmherzigkeit und auf den von Marx erwirkten Ausschluß des Philanthropen Kriege und des Christen Weitling aus der Liga der Kommunisten verwiesen wird. Nicht eine innere Motivation, sondern allein die Aufhebung des Privateigentums bringt nach Marx eine soziale Ordnung. Deshalb warnt Xhaufflaire vor Anpassungskonzessionen, die sich „unter dem Banner des Humanismus oder als Bekenntnis zu einer absoluten Zukunft der Geschichte" in die Marxismusdiskussion eingeschlichen haben.

Mit großer Sachkunde faßt Gesine Schwan (bekanntgeworden durch: „Die Gesellschaftskritik von Karl Marx". 1974) das Problem „Freiheit" an. Sie arbeitet heraus, wie die im älteren Marxismus nur negativ bewertete liberale (individuumorientierte) Freiheitskonzeption von einigen Neomarxisten nur noch als unzureichend kritisiert wird,

so daß sich etwa bei Kolakowski schon eine Synthese Marxschen und liberalen Freiheitsbegriffes abzeichnet.

Den Komplex Gegenkultur-Kulturrevolution-Religion spricht Ferdinand W. Menne unter besonderer Berücksichtigung Chinas an. Die gegen die „westliche" Kultur gerichtete Gegenkultur tritt mit dem Anspruch des „Progressiven" und mit den Wertmaßstäben „verändernd", „anti-autoritär" und „jugendlich" an. Aber auch bei aller Progression entsteht „Leiden im Namen des Neuen". Die Ratlosigkeit der marxistischen Anthropologie angesichts unvermeidbaren Leidens und der Sinnfrage müßte ein Zugehen auf Religion auslösen, aber diese wird als nicht kreativ und nur als sozioökonomisches Phänomen gesehen.

Mit der „materialistischen Geschichtsauffassung" als dem Zentralproblem befaßt sich Peter Ehlen. Mit Recht kritisiert er, daß es unmöglich sei, die materiellen Bedingungen geistigen Lebens auch als dessen Produzenten auszugeben, und weist darauf hin, daß auch die materielle Basis (das Sein) erst durch bewußtes Wollen als eine geistige Leistung zustandekomme. Auch sei es ein Vorurteil, die Vielfalt des Lebens aus nur einem Prinzip (Basis) zu erklären.

Im wesentlichen um Blochs „Prinzip Hoffnung" geht es im Beitrag von Ursula Pasterk: „Die Utopie vom Reich der Freiheit". Bloch ersetzt den persönlichen, dem Menschen gegenüberstehenden („metaphysischen") Gott durch das vor dem Menschen als Zukunftsziel auf Erden liegende „Reich". Dann ist der Satz Blochs möglich: „Nur ein Atheist kann ein guter Christ sein." Dem alten Marxismus mit seiner deterministischen Geschichtsphilosophie von den Produktivkräften als alleinigem Fortschrittsmotor setzt Bloch das „Prinzip Hoffnung" als die Zukunft herbeiführende Kraft entgegen. Die Utopie als Entwurf einer Zukunft ist eine Art messianischer Eschatologie. Das „Transzendieren" ist für Bloch nur ein Überschreiten der Gegenwart in eine, natürlich nur-diesseitige, Zukunft. Dem Tod kann auch Bloch (ähnlich wie Marx) nur den billigen Trost der „kommunistischen Sache" geben, eine nach Pasterks Meinung verdrießliche und fatale Art des Atheismus, womit jedoch ein billiger christlicher Trost nicht entschuldigt wird.

Kuno Füssel macht in seinem Beitrag „Fortschritt und Leiden" darauf aufmerksam, daß Marx Fortschritt nicht nur technisch oder ideologisch, sondern gesellschaftlich als „Selbstverwirklichung des Menschen" versteht. Unter Heranziehung der Theorien von W. Benjamin, Th. W. Adorno und J. Habermas konzediert Füssel, daß es auch eine Form des Leidens gibt, „die dadurch nicht abgeschafft werden kann, daß man die Verhältnisse ändert". Als letzte Bestimmung des Fortschritts ergibt sich „die Verringerung menschlichen Leidens".

Im Rahmen theologischer Entwürfe als Kritik oder Adaption des Marxismus handelt Ferdinand Kerstiens von der Hoffnung als grundlegender theologischer Kategorie. Die verbreitete vorurteilige Alternative diesseitiger und „metaphysischer" Hoffnung bricht er auf. „Die innerweltliche Zukunft ist nicht Konkurrent der erhofften Zukunft, sondern ihre Vermittlung und Ort ihrer Einübung."

Ludwig Rütti stellt die Intention und Arbeitsweise der „politischen Theologie" vor, die das Politische als den „umfassenden Interpretationshorizont" wertet. Die in der christlichen Botschaft akzentuierte Freiheit wurde durch das praktische Verhalten der Kirchen oft desavouiert. Christen und Kirchen müssen heute eine Solidarität mit den Leidenden verwirklichen, um mit ihrer Botschaft glaubwürdig zu sein. Insbesondere ist heute auf die Grenzen des Wachstums, die Lage in der dritten Welt und die Ausbeutung der Natur zu achten.

Inacio Almeida berichtet über die lateinamerikanische Theologie und Situation und kommt dabei zu einem ähnlichen „Primat des Politischen".

Bedauerlich ist der Beitrag von Adolf Holl und Heinz Knieniedier: „Der politische Jesus". Am Exempel von Martin Hengels Schrift „War Jesus revolutionär?" wird die von Hengel mit wissenschaftlichen Argumenten vertretene Erkenntnis von der Gewaltlosigkeit als dem Weg Jesu pamphletartig ironisiert und getreu nach (anachronistischer) marxistischer Dogmatik als Frucht des gesellschaftlichen Eingebundenseins des Universitätslehrers erklärt. Vorurteilsabhängiger als die beiden Autoren kann man wohl kaum vorgehen. Durch Entstellungen, Unterstellungen, Verdrehungen und Konsequenzmacherei lassen die beiden Autoren in gehässiger Verzerrung wissenschaftlicher Wahrheitssuche jegliche Fairneß vermissen und disqualifzieren sich aus der wissenschaftlichen Diskussion, auch wenn sie sich selbst in die Gruppe gesellschaftsbedingter Denker einreihen.

Herbert Vorgrimler zeichnet die Geschichte und Problematik des Dialogs zwischen Christen und Marxisten von den Religiösen Sozialisten bis zur Christlichen Friedenskonferenz und von der Paulus-Gesellschaft bis zur Enzyklika Populorum Progressio. Resultate sind: eine Entdämonisierung des Marxismus bei den christlichen und eine größere Aufmerksamkeit auf die Ethik bei den marxistischen Partnern und in der Theologie eine produktive Eschatologie. Eine Koexistenz ist in gemeinsamer Ablehnung von Kapitalismus und Imperalismus möglich, nicht aber bei einer Konvergenztheorie. Vorgrimler meint, daß der 1968 vom Marxismus/Leninismus abgebrochene Dialog dadurch wieder angebahnt werden könne, „daß Christen sich ihres Klassenstandpunktes bewußt werden", womit er eine Vorleistung nur durch die Christen fordert, wie er überhaupt seine gute Absicht durch unnötige und einseitige Ausfälle um ein gut Teil ihrer Glaubwürdigkeit bringt.

Milan Prucha sieht heute eher die Möglichkeit des gemeinsamen Handelns als des Dialogs und weist auf die Prager Invasion hin sowie auf Garaudys Ausschluß aus der kommunistischen Partei. Als Frucht des bisherigen Dialogs könne immerhin gewertet werden: der „Abschied des Christentums vom Kapitalismus", aber auch einiges an Wandlung im Marxismus. Der heutige Marxismus befindet sich „keineswegs automatisch auf der Seite des Fortschritts".

Ein Schlußkapitel „Interpretation und Auswertung" ist insbesondere für die Bildungsarbeit und die in ihr nötige Beschäftigung mit dem Problembereich Marxismus/Christentum hilfreich.

Als ganzes ist der Sammelband eine wertvolle Hilfe für alle, die sich oder andere orientieren wollen. Er zeigt der evangelischen Theologie zugleich, wie ernst in der katholischen Theologie, auch und vor allem durch die nachwachsende Generation, die Beschäftigung mit Marx, dem Marxismus und dem Neomarxismus genommen wird, wobei allerdings die eigene Standortbestimmung oft zu kurz kommt. Bei einigen jüngeren Autoren führt das glasperlenspielartige Jonglieren mit Begriffen, die zu Leerbegriffen abgegriffen sind, gelegentlich zu einer Selbstsicherheit – auch in der Beurteilung Anderer aus Gegenwart und Vergangenheit –, die einem Reifungsprozeß noch offensteht.

Das Buch ist bei kritischer Verarbeitung des Materials für Religionsunterricht und Gemeindearbeit zu empfehlen.

Köln-Frechen Walther Bienert

Marxisten und die Sache Jesu. Hrsg. von Iring Fetscher und Milan Machovec. – (München/Mainz): Kaiser/Grünewald (1974). 115 S. (Gesellschaft und Theologie. Abteilung: Systematische Beiträge. Nr. 14) Sn. DM 15.–

Zu dem Dialog zwischen Christentum und Marxismus haben die beiden daran wesentlich beteiligten Herausgeber Fetscher und Machovec die Stellungnahmen von acht namhaften Marxisten zum Problem der „Sache Jesu" in verdienstvoller Weise zusammengestellt. Dabei ist durchweg ein positives Urteil über einen allerdings zurechtgestutzten Jesus, aber ein total ablehnendes gegenüber Christus, Christentum und Kirche festzustellen. Selbst die Bejahung Jesu beschränkt sich für das Formale auf Jesu Einladung an die Entrechteten und im Inhalt auf die Forderung der Nächstenliebe.

Schon Fetscher sieht „die Sache Jesu" in dem engen Blickwinkel der Dorothee Sölle als „die Veränderung der Welt in Richtung auf die Verwirklichung von Frieden, Liebe und Menschlichkeit" (8).

Lombardo-Radice meint, den Schwerpunkt des Christentums „in der Menschwerdung Gottes" zu fassen, die zugleich „Gottwerdung des Menschen" sei (was für historisch-kritische Forschung aber eine Verfremdung des Christusglaubens ins Griechentum bedeutet), meint dann aber auch, das „Spezifisch-Christliche" sei „die Betonung der Liebe für diesen und jenen Nächsten" (20). Doch dürfe diese Nächstenliebe nicht mit dem revolutionären Kampf gleichgesetzt werden, wenn die „christliche Identität" nicht verlorengehen soll. Das Prinzip der Nächstenliebe sei zwar nicht mit der marxistischen Lehre von der kollektiven revolutionären Menschenbefreiung konform, aber auch nicht unvereinbar.

Roger Garaudy scheint zunächst etwas tiefer zu graben, wenn er vermerkt, daß „der Mensch mehr ist als die Gesamtheit der Bedingungen, die seinen Werdegang bestimmt haben", und wenn er „die Transzendenz die grundlegende Bestimmung des Menschen nennt" (24). Aber unter Transzendenz versteht Garaudy dann doch eine Zukunftsimmanenz, die nur die Gegenwart transzendiert, eine vom Menschen zu machende Diesseits-Zukunft, die nicht Verheißung, sondern Aufgabe ist (28). Er schließt mit den drei Postulaten: „daß der Mensch eine Aufgabe ist, die wir verwirklichen müssen; daß die Gesellschaft eine Aufgabe ist, die wir verwirklichen müssen; daß schließlich die Auferstehung (damit meint Garaudy das durch revolutionäre Tat Schöpferische) eine Aufgabe ist, die wir erfüllen müssen" (44). Diese Postulate nennt Garaudy „zugleich biblische, evangelische Postulate", und gerade das sind sie nicht, weil sie Gott und Gottes Tun ausschließen und alles vom Menschen erwarten.

Für Kofler war Jesus ein „Sektenführer", dessen Radikalmoral der „totalen Verweigerung", der „totalen Ohnmacht" und der rebellischen Anarchie (getreu nach marxistischer Doktrin) in der gesellschaftlichen Lage der Spätantike frustriert und zu einer „metaphysischen und verinnerlichten Erlösungsidee" wurde (46f). Dennoch gibt es eine Verwandtschaft zwischen Christus und Marx: den „unbedingten Humanismus" und die „Verweigerung gegenüber den elenden gesellschaftlichen Verhältnissen" (52, 59). Der gravierendste Unterschied ist nach Kofler darin zu sehen, daß die (nach Marxscher Theorie) in der Gesellschaft begründete „Entfremdung" des Menschen vom Christentum in einen Seinszustand infolge Sündenfalls transponiert wurde und demzufolge die „Erlösung ins Metaphysische" verlegt wurde (60).

Konrad Farners Beitrag ist der am schwächsten begründete, aber in seiner Weise für das Gespräch doch typische. Farner meint, Jesus sei „der Revolutionär schlechthin", er entwerfe „Verhaltensweisen" und kenne „keinen persönlichen, richtenden, festgefügten Gott", sondern „nur den Menschen" (62f). Weil Jesu Protest und Liebesforderung nicht nachvollziehbar waren, so meint Farner, mußte dieser Wein „gepantscht" werden, d. h. Jesus wurde in den Christus umgewandelt und seine Forderungen für das konkrete Diesseits wurden in Verheißungen eines abstrakten Jenseits umfunktioniert. Farner meint, dieses „Opium", diese „Kirche", seien im Gefolge Jesu dann doch immer wieder beiseitegeschoben worden (64), etwa durch Marcion (der aber in Wirklichkeit eine erste konsequente dualistische metaphysische Erlösungslehre durchsetzte und die erste strafforganisierte Kirche gründete), die Montanisten (die aber in Wirklichkeit ihr konkretes Armutsideal aus ihrer asketischen Jenseitshoffnung nährten), Hus und die Hussiten (die aber in Wirklichkeit auf Gottes wunderkräftigen Eingriff aus dem Jenseits warteten) u. a. So einfach ist es doch nicht, daß man bei Jesus nur den Protest und eine Liebesethik, bei den Christen aber nur das „Opium" finden kann. Farner erhofft sich eine „Entwicklung zu Jesus hin", die von Marxisten und revolutionären Christen bewirkt werden soll (65). Aber dies würde wohl nur zu einem verkümmerten Jesus führen. Ist das von Farner gezeichnete Jesusbild nicht doch nur ein zum Gerippe entäußertes Wunschbild, wie Jesus sein muß, wenn er in die marxistische Doktrin passen soll?

Leszek Kolakowski würdigt Jesus (positiv, aber nur) in seiner Bedeutung für die europäische Kultur, wobei er die eschatologische Botschaft Jesu bewußt ausklammert. Dann verbleiben nach Kolakowski fünf Regeln Jesu: „Aufhebung des Gesetzes zugunsten der Liebe", Aufhebung der Gewalt, ein Menschenbild des nicht allein vom Brot lebenden Menschen, Aufhebung der Idee des auserwählten Volkes und Erkenntnis vom Elend der menschlichen Existenz. Diese Werte sind nicht Alleinbesitz der Kirchen, sie sind in die Kulturgeschichte eingegangen. Darum sei es lächerlich, „Jesus abzuschaffen" (83). Diese Werte müßten vielmehr auch in den Kirchen dominant werden. „Unabhängig von dieser Hoffnung können Person und Lehre Jesu Christi aus unserer Kultur weder beseitigt noch ungültig gemacht werden, soll die Kultur weiter existieren und sich fortbilden" (84).

Milan Machovec geht von der (mit der einzigen Ausnahme Lenin) wohl zutreffenden Tatsache aus: „nie hat irgendein Marxist die sogenannte ‚Sache Jesu' –d. h. die mit der Person Jesu direkt verknüpften sittlichen Aufrufe – für absolut schlecht und restlos schädlich gehalten (85)." Doch schon damit reduziert leider auch Machovec ‚die Sache Jesu' auf Jesu sittliche Aufrufe, ohne deren Basis, den Glauben an Gott, einzubeziehen. Immerhin hat Machovec den Mut, nicht nur dem Christentum seine Irrwege in der Kirchengeschichte der Vergangenheit vorzuhalten, sondern auch den Vulgär-Marxismus unter die kritische Lupe zu nehmen. Wenn jedoch Machovec dem Marxismus „geschichtlich höhere Methoden der Nächstenliebe" zuerkennt als „das christliche Almosenspenden" sie darstellt (91), so verkennt er, daß es im Christentum auch andere Bewährungen der Nächstenliebe gibt als nur das (immerhin auch beachtenswerte) Almosenspenden, und daß aus christlicher Nächstenliebe gesellschaftsordnende Forderungen und Kräfte erwachsen können und erwachsen sind, die – wenn auch in zeitgeschichtlich bedingter Erkenntnis und Verwirklichung – die Gesellschaftsstrukturen durchdringen. Erfreulicherweise bezieht Machovec auch „das Leben und Sterben Jesu" in die „Sache Jesu" ein, jedoch nur als ein Eintreten Jesu mit seinem Leben für die von ihm vertretene Sache, so wie auch ein Marxist für seine Sache sterben kann (100f). Er schließt mit dem Gedanken: „es gibt nämlich heute auch viele ‚atheistische' Formen des Opiums ... Ich würde den Untergang der Religion als solcher nicht bedauern. Aber falls ich in einer Welt leben sollte, die die ‚Sache Jesu' absolut vergessen könnte, dann möchte ich gar nicht mehr leben ..." (102). – Auch angesichts von Machovec's Würdigung der „Sache Jesu" fragt es sich, ob denn Vergebung, Kommen des Reiches Gottes, innere Umkehr der Menschen, unmetaphysische Transzendenz und Gott so ganz aus der „Sache Jesu" entfernt werden dürfen. Man denke nur an den Beginn von Jesu Auftreten mit dem Ruf zur Umkehr und zum Glauben an die Frohbotschaft vom Kommen des Gottesreiches; oder an Jesu Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe, dessen zweiter Teil ohne den ersten seiner Lebenskraft beraubt wäre; oder an die Gleichnisse vom verlorenen Sohn und vom Schalksknecht, die doch zentral etwas von Vergebung verkündigen; oder an die Gleichnisse vom Jüngsten Gericht, die nicht nur Nächstenliebe fordern, sondern in die Verantwortlichkeit vor Gott stellen.

Branko Bošnjak geht mit sauberer philosophischer Begriffsklärung an das „Dilemma: Jesus – Marx" heran. Allem Philosophieren legt er den Begriff des „Seins" zugrunde; eines Seins, das „keine Ursache außer sich" hat (105). Daraus folgert er, daß hier für „die theistische These von Gott als dem Ursprung und Schöpfer der Welt" kein Raum ist. Weil der Marxismus als Philosophie nicht außerhalb des Seins geht, läßt sich „keine einzige theistische These über das Problem des Kosmos, der Welt und des Lebens in die marxistische Auffassung ... einbringen". Jenseits und Eschatologie sind „menschliche Illusion" (105). „Das Jenseits besteht nicht" (107). „Die Idee des Christentums konnte in Wirklichkeit 2000 Jahre lang nicht erreichen, daß ein Christ den anderen nicht ausgebeutet hätte, obwohl er im Namen Gottes sprach" (111). Das gilt aber mutatis mutandis auch vom Kommunismus. Bošnjak übersieht, daß beide eine Lehre von der Zukunft (Eschatologie) haben und erst in dieser Zukunft eine Verwirklichung des Zieles erreichbar ist, sei dies nun Humanismus oder Gottesreich (einschließlich Humanismus) oder was auch immer. So sieht Bošnjak sich genötigt zu folgern: „Auf dem Gebiet der Idee und des Ideologisierens wird dieser Unterschied dauernd bleiben, und hier gibt es keine gemeinsame Lösung" (113). Aber im „gesellschaftlich-historischen" Bereich könnten ein „revolutionäres Christentum" und der Marxismus „zusammenarbeiten", wenn die Bibel „detheokratisiert" und von der „Transzendenz" befreit würde (114). Praktisch fordert Bošnjak damit ein Festhalten des Marxismus an seiner Lehre, aber einen Verzicht des Christentums auf einige Wesenskomponenten.

Zusammenfassend läßt sich zu dem ganzen Büchlein sagen: Es bleibt eben doch wissenschaftlich eine Fehlinterpretation, die „Sache Jesu" als eine Sache ohne Gott zu behandeln. Jesus ist nicht ohne seinen Gottglauben sachgerecht darzustellen; man erhielte und erhält andernfalls nur einen pervertierten Torso, den man sich nach Bedarf zurechtschnitzen kann. Was würden wohl die Marxisten sagen, wenn die Christen die „Sache des Karl Marx" ohne dessen Lehre vom Menschen zeichnen würden?

Auch ist zu fragen: War denn die Sache Jesu wirklich so dürftig, daß man sie nach marxistischer Ideologie zurechtstutzen und dann als dem Marxismus inhaltsnahe oder geschwisterlich bezeichnen müßte? Es wäre der Sache hilfreich gewesen, wenigstens einen historisch-kritischen Wissenschaftler zu Worte kommen zu lassen, der sagen dürfte, wie nach dem heutigen Forschungsstand die „Sache Jesu" aussieht. Erst dann ist ein fruchtbarer Dialog zum Thema „Marxisten und die Sache Jesu" wissenschaftlich vertretbar.

Köln-Frechen Walther Bienert

Arts, Herwig SJ: **Moltmann et Tillich.** Les fondements de l'espérance chrétienne. Préface de Roger Mehl. – Gembloux: Éditions J. Duculot (1973). 178 S. (Recherches et Synthèses, Section d'Oecuménisme, II) kart.

Der Titel der Arbeit von H. Arts läßt einen Vergleich der Theologie Moltmanns mit der Tillichs erwarten, eine kritisch abwägende Untersuchung, die die Beiträge beider Theologen zu einer christlichen Theologie der Hoffnung miteinander konfrontiert und in den Zusammenhang der theologischen Diskussion stellt. Diese Erwartung bestätigt sich nicht. Es handelt sich hier um eine Kritik der Tillichschen Geschichtstheologie von der Position Moltmanns her, ohne daß die letztere in Frage gestellt und die von ihre ausgelöste Debatte berücksichtigt wird. Innerhalb des damit abgesteckten Rahmens ist dieses Verfahren allerdings durchaus ergiebig, denn in der Tat zeigt sich Tillichs Geschichtstheologie im Licht der Moltmannschen einer Korrektur bedürftig.

Die Darstellung der Theologie Moltmanns ist an dessen Auseinandersetzung mit Bultmann, Pannenberg und Barth orientiert. Von dem Hintergrund der bei diesen drei Theologen entwickelten unterschiedlichen Offenbarungsbegriffe und der damit zusammenhängenden verschiedenen Konzeptionen von theologischer Hermeneutik und Eschatologie wird Moltmanns Position abgehoben: Offenbarung als Verheißung, die in Differenz zur gegenwärtigen Realität bringt, deren Verifikation in der Zukunft liegt; theologische Hermeneutik als politische Hermeneutik, die Erfahrungen der Vergangenheit durch eine aus der Erwartung der Zukunft Gottes motivierte gegenwärtige Praxis verstehbar macht; Eschatologie als Rede von der Zukunft Christi, die Geschichte in Gang bringt.

An Tillichs Geschichtstheologie wird dagegen ihre Konzentration auf den Kairos, den gegenwärtigen Augenblick, hervorgehoben, in dem Offenbarung und Erlösung als fragmentarische und antizipatorische Überwindung der Entfremdung erfahren werden. Die Erfahrung des „Ewigen im Jetzt" wird bei Tillich zum zentralen Inhalt der eschatologischen Symbole, der futurische Charakter eschatologischer Aussagen zum Aussagemodus präsentischer Eschatologie.

A. versteht diese verschiedenen Interpretationen christlicher Eschatologie als alternativ. Auch sein abschließender Vergleich der Lösungen verschiedener theologischer Probleme bei Moltmann und Tillich konstatiert weitgehend gegensätzliche Positionen: Offenbarung, die Hoffnung begründet (Moltmann) – oder Hoffnung, die Offenbarungserfahrung ermöglicht (Tillich); Offenbarung, die als Verheißung dem Menschen seine Entfremdung vom zukünftigen Sein bewußt macht – oder Offenbarung, die, als erlösende Kraft im Hier und Jetzt erfahren, die Entfremdung vom eigentlichen Sein fragmentarisch überwindet; Eschatologisierung der Geschichte durch die Erwartung einer transzendenten Zukunft – oder durch die Erfahrung des jede Gegenwart

transzendierenden Sinnes der Geschichte; Christologie als Grund der Hoffnung – oder Christologie als Antwort auf die Frage nach Erlösung, als Funktion der Soteriologie; Kirche als „Exodusgemeinschaft" der auf die Zukunft Gottes Hoffenden – oder als „Geistgemeinschaft" der die Gegenwart Gottes Erfahrenden.

Die scharfe Entgegensetzung der beiden Theologien läßt ihre Unterschiede sehr deutlich werden, verhindert aber den Versuch einer fruchtbaren Verbindung. Zwar sieht A. durchaus, daß Moltmann und Tillich sich einig sind in der „praktischen Absicht" ihrer Theologien: beide wollen geschichtliches Engagement in der Gegenwart als Konsequenz der christlichen Hoffnung provozieren. Es entgeht A. jedoch, daß beide Theologien nicht alternative Entwürfe sind, sondern sich gegenseitig korrigieren und ergänzen. Tillichs Geschichtstheologie kann als kritische theologische Geschichtstheologie in praktischer Absicht verstanden werden, die nach der Möglichkeit des Entfremdung überwindenden geschichtlichen Handelns fragt. Sie hat ihren Kern in einer Theologie des Kairos, die die Chance einer aus christlicher Hoffnung motivierten Praxis darin sieht, die konkreten Möglichkeiten jeder geschichtlichen Situation zur Überwindung von Entfremdung wahrnehmen und realisieren zu können. Das „Noch-nicht" der eschatologischen Zukunft droht dabei auf das bloße Überholtwerden jeder Gegenwart und ihrer Möglichkeiten durch die neuen Möglichkeiten der Zukunft reduziert zu werden. Hier kann Moltmanns Theologie korrigierend wirken, indem sie zeigt, daß Zukunft in der christlichen Eschatologie nicht nur ausstehende Zukunft (futurum), sondern auch ankommende Zukunft der Verheißung (adventus) ist, die die Gegenwart zur vorrückenden Frontlinie zwischen dem entfremdenden Alten und dem erlösenden Neuen der Zukunft Gottes macht. Tillichs Theorie einer die Entfremdung fragmentarisch aufhebenden christlichen Praxis könnte umgekehrt Moltmanns futurische Eschatologie davor bewahren, die Differenz zur gegenwärtigen Realität, in die uns die christliche Hoffnung bringt, so sehr zu betonen, daß die konkreten, begrenzten und vergänglichen Möglichkeiten dieser Gegenwart nicht mehr erkannt und ergriffen werden können, weil sie nicht mehr als das „Schon" der Erlösung wahrgenommen werden.

Gauting Eberhard Rolinck

Neumärker, Dorothea: **Josef L. Hromádka.** Theologie und Politik im Kontext des Zeitgeschehens. – (München/Mainz): Kaiser/Grünewald (1974). 304 S. (Gesellschaft und Theologie, Abt. Syst. Beiträge Nr. 15) Sn. DM 28.–

Eine Besprechung dieses Buches in der „Neuen Zürcher Zeitung" vom 12. 2. 1975 von Max Schoch endet mit den Sätzen: „Hier ist weder die Konfession Luthers noch Calvins noch Thomas' von Aquin, hier ist eine neue Christusverehrung auf dem Plan. In der Gestalt von Hromádkas Theologie hat sie alle Züge eines unheilvollen Schwärmertums." In der gleichen Besprechung heißt es vorher: „Hromádka ist ohne Zweifel ein ernster Christ gewesen", aber dann: „Dieses Christentum Hromádkas kann den Kommunismus religiös verklären. So wurde der Theologe ein Anwalt der sowjetischen Innen- und Außenpolitik."

Dieses verzerrte Bild H.s – das im übrigen weitgehend das Bild ist, das man sich innerhalb und außerhalb der Kirche vom Wirken H.s gemacht hat, wird durch das Buch Neumärkers restlos entlarvt. Und zwar nicht durch eine Apologetik, sondern dadurch, daß Vf. es unternimmt, ohne Aufspaltung der Persönlichkeit H.s nach theologischen und politischen Kategorien einfach zu erzählen, wie ein an der Geschichte leidenschaftlich engagierter Christ theologisch vom Liberalismus zu einer immer stärker werdenden christologischen Ausrichtung des Denkens geführt wird und in unlösbarer Verbindung damit auch seiner politischen Positionen. H. läßt sich nicht aufspalten nach politischen oder theologischen Schemata: das macht ja gerade das Einzigartige dieses Zeugen Jesu Christi aus.

Grundaussagen über die Theologie H.s: Alle sogenannten Gegebenheiten dieser Welt sind durch die Erscheinung Christi, durch Gottes Eintritt in die Welt in Christus zerstört. Theologie ist nicht abstraktes Reden von Gott, sondern Theologie will helfen „daß wir uns total und leibhaftig seinem Evangelium ausliefern". Dieses Evangelium redet uns an, indem es spricht „zu bestimmten Menschen, an einem bestimmten Ort und in einem bestimmten Augenblick". Es geht um die Beziehung zwischen Himmel und Erde und diese Beziehung macht „Jesus Christus zum bewegenden Element der Weltgeschichte".

Hier also ist H.s tiefe Anteilnahme am Geschehen in der Geschichte verankert. Dieser Ausgangspunkt bewirkt seine Vorurteilslosigkeit und seine Offenheit gegenüber der russischen Revolution von 1917. Wer seine Rede auf der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam 1948 – deren Grundentwurf Vf. ausführlich wiedergibt – gehört hat, weiß, warum er vor der in den Kirchen der Ökumene spürbaren festen Verankerung im kalten Krieg warnt. Er redet nicht schwärmerisch vom Osten und vom Sozialismus, aber er ruft die Christen auf, das Geschehen im Osten ernst zu nehmen. Bei der Machtübernahme in der CSSR durch die Kommunisten 1948 ruft er sein eigenes Volk auf, diese als Ergebnis der Fehlleistungen des früheren Regimes zu akzeptieren und die neue Wirklichkeit positiv formen zu helfen „durch das, was unsere Seele im Glauben fest macht". In der gleichen Stellungnahme (März 1948) redet er die neuen Herren an auf ihre Verantwortung „vor dem Volk, vor der Geschichte und vor dem ewigen Richter" (S. 121). Er richtet an die neue Obrigkeit fünf Forderungen, die er als Masaryks Erbe bezeichnet: „Persönliche Integrität, Achtung vor dem einzelnen Menschen, Aufrichtigkeit und Ehrenhaftigkeit, sittliche Reinheit im Privatleben, verantwortungsvolle Freiheit", und sieht die Aufgabe des tschechischen Volkes darin, „zur politischen und geistigen Mittlerin zwischen Ost und West zu werden" (a.a.O.). Den Westen redet er ebenfalls an: „Es gibt keine „a priori"-Schlüsselstellung des westlichen Denkens", auch wenn es sich als christlich versteht. Das a priori liegt ganz woanders, es liegt in Gottes versöhnendem Handeln am Menschen. „Mit Christus können wir in alle Verlegenheiten gehen". Niemand, der in der Christlichen Friedenskonferenz mitgearbeitet hat, wird sich nicht an die immer wiederholte Mahnung H.s erinnern: „Wir müssen bei allem, was wir erörtern, in die Tiefe der menschlichen Existenz hinabsteigen."

Neumärker macht deutlich, wie diese Ausgangspunkte seines Denkens H. die Unbefangenheit und den Wahrheitsmut gaben, die man immer wieder bei ihm feststellen konnte. Auch in verzweifelten Situationen blieb er der Mensch der hartnäckigen Hoffnung.

Das wird nun von der Vf. in einzelnen Kapiteln näher ausgeführt: während der Gastprofessur H.s in der amerikanischen Emigration, nach der Rückkehr in die CSSR bei der Regierungsübernahme durch die Kommunisten, durch seine politischen Stellungnahmen von 1948–1975. Vf. prüft dann im einzelnen auch immer erneut die theologische Entwicklung H.s. Besonders aufschlußreich sind dabei die Kapitel „Welche Traditionen der Theologie greift H. für seine Ekklesiologie jeweils auf" und in dem Kapitel „Differenz oder Synthese von Kirche und Gesellschaft". H. bleibt immer konkret. Dazu gehört sein ständiger Rückgriff auf die Entwicklung der Theologie in der hussitischen Kirche, verbunden mit der jeweiligen politischen Situation. Josef Smolik, der jetzt H.s Lehrstuhl innehat, sagt: „Hromádka ist ohne Prag undenkbar". In diesen Rahmen gehört die Beziehung H.s zu dem Humanisten Thomas G. Masaryk, mit dem H. in ständigem Dialog stand, und seine Betonung der Notwendigkeit ständigen Dialoges mit den Nichtchristen. Alle hier erwähnten Kapitel sind auch für die gegenwärtige Situation unserer eigenen Kirche von Bedeutung.

Interessant wäre in diesem Zusammenhang eine Weiterführung dieses vorliegenden Werkes in einer zweifachen Richtung. Es wäre zum ersten wichtig, das Verhältnis H.s zu Karl Barth weiter zu untersuchen. Die wachsende theologische Nähe ist unverkennbar. Beide Theologen waren miteinander persönlich befreundet, – trotz einer Reihe von offen gebliebenen Fragen. Noch wichtiger wäre eine ausgearbeitete Analyse der von H. gehaltenen Predigten. Man möchte die Vf. des vorliegenden Buches ermutigen, sich auch an diese Arbeit zu machen. Das, was ihr in dem vorliegenden Band m. E. hervorragend gelungen ist, ist, in großer Sachlichkeit und Behutsamkeit das Bild eines Zeugen Jesu Christi wiederzugeben, dessen Theologie nicht von der Politik bestimmt war, der aber glaubwürdig als Christ politische Konsequenzen aus dem Hören auf die Stimme Jesu Christi zu erkennen suchte und für das Erkannte eintrat – ohne Menschenfurcht, aber getrost und getragen von der Erfahrung der geduldigen Liebe Gottes zu den Menschen.

Bremen Heinz Kloppenburg

Heggelbacher, Othmar: **Geschichte des frühchristlichen Kirchenrechts bis zum Konzil von Nizäa 325.** – Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag (1974). XXIX, 251 S. br. sfr 35.–

Das vorliegende Werk des Bamberger Kirchenrechtlers vermag der gegenwärtigen Diskussion um das kirchliche Amt und den Wert und die Neugestaltung des kirchlichen Rechts wertvolle Dienste zu leisten. Vf. geht davon aus, daß „die Auseinandersetzung mit dem geschichtslosen Menschen der Gegenwart eine v e r t i e f t e Einsicht in die Grundlegung und die Grundlagen des Kirchenrechts verlangt" (VII). Aus den langjährigen Vorstudien des Vf.s sind bereits mehrere einschlägige Veröffentlichungen über das Recht der christlichen Frühzeit erwachsen. Darüber hin-

aus konnte er sich auch auf die Ergebnisse vieler Einzeluntersuchungen anderer Forscher stützen, die vor allem in den letzten Jahrzehnten in zunehmendem Maße verfassungsrechtlichen Problemen der frühen christlichen Zeit Aufmerksamkeit gewidmet haben.

In einem ersten Abschnitt (1–35) werden die Grundlagen dargestellt. Nach der Vorstellung der Quellen wird nach der Stellung der Kirche im römischen Reich und nach dem Ursprung der Kirche und des Kirchenrechts gefragt. Dabei stehen bereits verfassungsrechtliche Fragen im Vordergrund. Drei weitere Abschnitte wenden sich ausdrücklich der Verfassung der Kirche zu. Auf drei Ebenen werden die Ortskirche (36–95) mit dem Bischof und den übrigen Amtsträgern sowie dem Verhältnis von Kirchengliedern und Amtsträgern und dem Verhältnis von Amt und Charisma, Kirchenbezirke und Synodaltätigkeit (96–123) und Primat und Gesamtkirche (124–151) untersucht. In dem fünften Abschnitt (152–190) wird die Ordnung der Gnadenmittel behandelt. Es folgen vier Abschnitte über die Bindung an kirchliche Glaubens- und Sittennormen (191–208), das Kirchenvermögen (209–220), den Rechtsschutz (221–224) und Normen für den außerkirchlichen Bereich (224–235). Im zehnten Abschnitt (236–241) wird der Ertrag für die nachfolgenden Jahrhunderte zusammengefaßt. Ein Sachverzeichnis und ein Autorenregister schließen das Werk ab.

Von den neueren Untersuchungen über den Ekklesia-Begriff her überholt Vf. mit Recht den Dualismus von zwei sich gegenüber- und entgegenstehenden Richtungen, „der paulinisch-charismatischen Kirchenlehre und der autoritativ gerichteten jerusalemischen Gemeinde" (S. 25f). Bei der Frage nach den ntl. Grundlagen der Hierarchie (27–35) wird vorschnell der Begriff der Hierarchie im Sinn einer Abstufung des kirchlichen Amtes eingeführt. Dabei wäre wohl zu unterscheiden: Zu Lebzeiten der Apostel ergab sich eine selbstverständliche Abstufung zwischen diesen und ihren Mitarbeitern. Die verschiedenen Bezeichnungen für diese in den ntl. Schriften müssen dagegen nicht notwendig im Sinn einer Abstufung verstanden werden, sondern können ebensogut Schwankungen in der Benennung wie in der Abgrenzung verschiedener Aufgabenbereiche ausdrücken. Unter diesem Gesichtspunkt erschiene auch die Streitfrage, ob das „nichtbischöfliche Priestertum" in apostolischer Zeit aus dem Bischofsamt ausgegliedert oder ob nach dem Tod der Apostel das Presbyterkollegium im Sinn der monarchischen Episkopalverfassung ergänzt wurde, in einem neuen Lichte. Die Presbyter, oder wie sie sonst heißen mögen, sind je nach den Bedürfnissen in den einzelnen Gemeinden in verschiedenen Aufgabenbereichen Helfer der Apostel. Solange und soweit die Leitung der Gemeinde mehr oder weniger in der Hand der Apostel liegt, bedarf es nicht eines Nachfolgers in dessen alle Aufgabenbereiche umfassendem Amt (vgl. auch S. 37f). Dies schließt nicht aus, daß Bischöfe als Nachfolger der Apostel in einer bestimmten Gemeinde Presbyter für eingeschränkte Aufgabenbereiche bestellten, wobei die Aufgabenzuweisung im Einzelfall wiederum je nach den Bedürfnissen in der Gemeinde verschieden und auch in einem anderen Umfang erfolgen konnte, als es durch die Apostel geschehen war. S. 30 hält es Vf. für fraglich, ob in der Bestellung der sieben Männer nach Apg. 6,1–6 „die Anfänge des späteren Diakonates zu finden sind, da ihre Stellung über die der späteren Diakone hinauszugehen scheint". An anderer Stelle aber spricht er fraglos „von der Bestellung von sieben Diakonen (Apg. 6,3ff)" (74). Auch hier bestätigt sich, daß die Apostel Helfer eingesetzt haben, die je nach den Bedürfnissen in den Gemeinden Anteil an ihrer Amtsvollmacht erhielten, ohne daß dadurch ein für allemal feste „Amtsstufen" geschaffen worden wären (vgl. S. 34).

Die Unterscheidung von Jurisdiktion und sakramentaler Weihe wird in der alten Kirche vergebens und zu unrecht gesucht (186). In der untersuchten Periode war es selbstverständliche Überzeugung, daß die Bestellung zum Bischof und zu anderen kirchlichen Ämtern durch Ordination geschah (54). Das „ordinari" wird auch von den Jungfrauen und Witwen ausgesagt (67). Es stiftet daher nicht geringe Verwirrung, daß Vf. überaus häufig und ganz unbekümmert von Weihen, Weihegewalt, Jurisdiktion und ähnlichen Begriffen spricht. Dabei wäre es gerade in diesem Bereich dringend vonnöten, die Ursprünge des kirchlichen Amtes in eine klare und sachgerechte Begrifflichkeit zu fassen. Dies ist keineswegs nur eine Frage der Terminologie, wie jedermann weiß, der die heillose Sprachverwirrung und die daraus erwachsene Verdunklung des Sachverhalts kennt. Ähnlich unbekümmert spricht Vf. auch wiederholt von Irregularitäten, obwohl er S. 83 Anm. 3 ausdrücklich feststellt, daß die Bezeichnung „irregularitas" frühestens in der Summa des Rufinus (1157/1159) begegnet.

Von den Ergebnissen verdienen besonders hervorgehoben zu werden: Bereits in apostolischer Zeit gibt es eine Vielfalt von Formen der Ordnung, ohne daß dadurch die Einheit des Glaubensbekenntnisses gestört wurde. Auch die Technik der rechtlichen Formulierung setzt sehr früh ein und ist im Nizänum voll entwickelt (236), noch bevor die Kirche unter den Einflußbereich des römischen Staates und des römischen Rechts gerät. Erst unter diesem Einfluß dringen im vierten Jahrhundert zusätzliche Elemente monarchischer Verfassung aus dem Staatsdenken in die Kirche ein, so daß dadurch die grundlegende Struktur der Brüderlichkeit und der Kollegialität teilweise überlagert wird (237). „Vom Einfluß eines aristotelisch geprägten Naturrechts auf das Kirchenrecht ist in dieser Periode kaum etwas zu bemerken" (239).

Es ist ein Gewinn, das Buch zu lesen. Es gewährt einen Überblick über die Geschichte des frühchristlichen Kirchenrechts, ohne sich in den Einzelheiten zu verlieren, aber auch ohne diese zu sehr zu vernachlässigen.

Regensburg Matthäus Kaiser

Herrmann, Horst: **Ein unmoralisches Verhältnis.** Bemerkungen eines Betroffenen zur Lage von Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. – Düsseldorf: Patmos (1974). 160 S. kart. DM 18.–

Der Vertreter des katholischen Kirchenrechts an der Universität Münster meint viel mehr, als der Titel erwarten läßt: er ist nicht nur reißerischer Anwalt der Thesen über das Verhältnis von Staat und Kirche, wie sie die FDP zuletzt beim Bundesparteitag am 1. Oktober 1974 vorgelegt hat, sondern zugleich lauttönender Moralpauker für die in die Irre gegangene „Altkirche". Die Kirche müsse eine ganz andere werden, eine radikal christliche, keineswegs weltliche, besitzstandsichernde Kirche, ohne Ansprüche und Vergünstigungen in der Gesellschaft, ja ohne Recht, Besitz, Macht (68,85). H. stellt das „Prinzip des grundsätzlichen Verzichts auf kirchlichen und weltlichen Besitz jeder Art" auf (97). Ungesichert müsse die Kirche sein (54), damit sie ihre „kritische Freiheit" gewinne (85); echt werde sie nur in ihrer Kenose (88), vorbildhaft nur in Verlust und Ohnmacht (90). Leiden sei die „Grundbefindlichkeit der Kirche" (86). Kriterien der wahren Kirche seien das „kenotische Syndrom", das „Gesamt an Entäußerung" (86), ebenso wie öffentliche Schuldbekenntnisse ob der „verzögerten Glaubens- und Rechtsentwicklungen" und des dadurch verursachten Leides von Millionen von Mitchristen (40). Die Kirche habe der Gesellschaft gegenüber eine kritische, nicht eine legitimierende Aufgabe (17), müsse sich aber „in die Vorgegebenheiten einer... pluralistischen Gesellschaft" einfügen und aufhören, ein „prinzipiell antidemokratischer Faktor in der Gesellschaft" zu sein (44,63). Kummer macht dem Vf. das „Problem des Klerus" (44,60), er gibt nur „völlig abgewandelten Formen des geistlichen Amtes eine echte Überlebenschance", nämlich dem „biblisch aufgefächerten Dienst ..., welcher ..., offen für alle sich anbietenden Charismen ... weder Einschränkungen in Bezug auf das Geschlecht (Ausschluß der Frau vom geistlichen Amt!) noch auf die Lebensform (Zölibat)), weder in Bezug auf die Vorbildung noch auf den Haupt- bzw. Nebenberuf machen muß" (118f). Die Volkskirche müsse von der Gemeindekirche abgelöst werden (60f).

Aus diesen und diversen anderen Positionen kommt H. zu seinen Forderungen: das Reichskonkordat von 1933 sei zu revidieren, am besten aufzukündigen (48), die Staatsleistungen an die Kirche seien abzuschaffen (134ff), die Militärseelsorge als Institution sei aufzugeben (121ff), die theologischen Fakultäten dürfen jedenfalls nicht fünfte Kolonne der Amtskirche sein (131), aus der Kirchensteuer solle ein Mandatssteuer werden, die jeder Bürger zu zahlen hat mit dem Recht, ihre Verwendung für kirchliche oder wohltätige oder entwicklungshelferische Zwecke zu bestimmen (145).

Der Verfasser will noch viel mehr, aber er ist im Denken und Ausdruck oft so unklar, daß man nicht dahinter kommt, was ihm außer Schimpf, Herabwürdigung und Besserwisserei noch vorschwebt.

Nun braucht man Kritik an der Kirche nicht übelnehmen. Über all das kann man reden. Nur eines kann man nicht: so darüber reden, wie H. es tut. Er ist ja schließlich Professor, nicht Gazettenskribent. Dafür einige Gründe:

1. H. eifert, ständig mit „zuviel Schaum vor dem Mund" (Südd. Zeitung 1975 n. 175 S. 8), für die Moral. Harte Verdikte schleudert er gegen die Unmoral der „Altkirche", auch „Systemkirche" (47), „Machtkirche" (44) genannt, ohne in der Fülle seiner Unterstellungen, Sarkasmen, Lieblosigkeiten selbst Moral zu respektieren. Was ist bei ihm nicht alles unmoralisch? Das Verhältnis der Kirche zum Staat in der Bundesrepublik (124), weil es nur der „Absicherung einiger Großsekten" dient (16) und „eine versteckt morbid-amoralische Grundsituation widerspiegelt" (77), ein Verhältnis, das als „unmoralisch-unverantwortlich" cha-

rakterisiert wird (98); – das Reichskonkordat, „dessen ... prinzipielle Amoralität, was Herkunft, Form und Inhalt betrifft, ihresgleichen sucht" (49); es rechtfertigen zu wollen ist unfair, wenn nicht gar „typisch deutsch-amoralisch" (55)" – das altkirchliche System in welchem die kirchliche Führerschaft „lebendige Menschen, teuer erkaufte Christen", zum „bloßen Gegenstand seiner Lenkung" herabwürdigt (27); – die „Großkirche", solange sie nicht „von einigen ihrer Lebenslügen Abschied zu nehmen bereit ist", z. B. von ihrem Totalabsorptionsanspruch (33); – „die innerkirchlichen Systeme, welche in sich fast durchgängig menschenunwürdig sind und jeder Reform in Richtung auf eine nur halbwegs passable Menschengemäßheit verschlossen bleiben müssen" (73); – die „Ungeheuerlichkeiten im Gefolge der prinzipiellen Verknüpfung von gepflegter Unwissenheit und geforderter Geduld", mit welcher das kirchliche Gouvernantentum die „Basis" von den Entscheidungsprozessen fernhält und zu Fügsamkeit bringt (120); – die Altkirche, in der eine „Meute von Spätklerikalen", „prinzipielle Nichtdemokraten", anderen die Demokratie lehren wollen, die eigene „Basis" aber entmündigen (150). Erst nach Überwindung der amoralischen Vergangenheit der Altkirche erwachsen nach H. die spezifisch kirchlichen Chancen: das Evangelium wird eine Botschaft, die das Gewissen verunsichert, nicht bloß einfach „asketisch-leidverklärend" Trost bietet, – die Kirche wird wieder die ursprünglichen Worte entdecken, wie z. B. das Wort „Verzicht", – die theologische Wissenschaft wird nicht mehr einfach Lösungen anbieten, sondern eine „gesellschaftskritisch-befreiende Instanz" werden, – ein pädagogisch verantworteter Religionsunterricht wird durch sein „gesellschaftliches Engagement an der Demokratisierung der Schule" mitarbeiten, – möglicherweise kommt es sogar zu einer „prinzipiell neuen Moral", die pluralistisch ausgerichtet, „nicht mehr einem feudalistischen Ordnungsdenken verhaftet" ist, sondern auf den Ergebnissen aller Wissenschaften, nicht nur den beschränkten der Schultheologie, gründet und etwa die Formen einer „der Wandlung verpflichteten ... Veränderungsethik" annehmen wird, diametral der bisherigen Statusmoral entgegengesetzt (159). Diese neue Moral wird dann „all die Absicherer und Besitzstandswahrer der Altkirche mit ihren Wohlstandssorgen einfach stehen" lassen (160).

Wenn schon von Moral die Rede ist, sollte der bibelfeste Vf. nie vergessen, welcher Unterschied zwischen brüderlicher Zurechtweisung und der Aberkennung moralischer Qualitäten besteht.

2. Das eben ist es: H. bietet keine wissenschaftliche Darlegung, sondern eine Schmähschrift. Dafür Beispiele: Die „in Behörden und Wissenschaft Herrschenden" halten das Kirchenvolk „mit augenzwinkernder Kameraderie nach innen, mit weinerlichen Kulturkampfparolen nach außen" in Unwissenheit (9); – kirchliche Amtsträger gerieren sich öffentlichkeitswirksam, „schon um an ihrem Image zu polieren" (11); – das Gouvernantensystem der Bischöfe ist eine „Depravation biblischer Hirtensorge" (22), die sich in der Besserwisserei der Lehramtsträger von Fulda (26) zeigt, von H. offenbar der „quantité négligeable der Mächtigen in der Altkirche" (74) zugerechnet; – die Kleriker sind die „Besserwisser im Beamtenstand" (21), die einen „beinahe exklusiven Anspruch auf den Erbbesitz des Geistes" erheben (118). Im Widerstand gegen die „seit langem denkentwöhnte Schultheologie" (36, auch 85) muß der „Dunstkreis des Lehramts" durchbrochen werden (19); denn trotz des Anspruchs auf zeitlose Gültigkeit sind allzu viele Entscheidungen nur das „verfestigte Ergebnis einer Adaption an Vergangenes, ... Reflex auf bestimmte Sektoren der menschlichen Gesamtwirklichkeit" (42). Die Kirche hat sich „derart mit staatlichen Instanzen verschwägert ..., daß sie nicht wenigen als eine Kirche der Staatsanwälte und Gerichtsvollzieher ... erscheinen mag" (17); – in die Schar derer, „die mitarbeiten wollen am Bild des neuen Menschen in der neuen Gesellschaft", kann sie sich nicht einreihen (46); – zu Unrecht beansprucht sie ein Wächteramt; – hinsichtlich der Sittlichkeit ihrer Verfassung rangiert sie hinter dem Grundgesetz der BRD (72). Bezeichnungen wie „Hl. Vater" und „Ewige Stadt" sind „längst skandalös" (65). „Wer sieht heute noch im Vatikan oder im Petersdom etwas anderes als Monumente einer für die Kirche nur traurig zu nennenden Epoche?" H. fragt sich, ob die Kirche nicht drauf und dran sei, zum „Grab Gottes" zu werden (66). Die Personalunion von geistlichem Diener und weltlichem Souverän im Papst hat „das Petrusamt wie seine Träger in Mißkredit gebracht" (77). Das Vatikanum II war auch nur „wieder eine strikt klerikal strukturierte und von den theologisch-priesterlichen Professionalisten beherrschte Versammlung" (71). Die „gottgewollte Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien" verstößt in Deutschland gegen den Verfassungsgrundsatz der Gleichheit und ist einzig noch den binnenkirchlichen Seminarvorstellungen und „dem Denkhorizont ihrer Vertreter" angemessen (131).

Ironisch gesteht H. wiederholt seine Böswilligkeit (9, 11, 30, 48, 52, 54, 85, 97, 104, 106, 135, 149), auch seine Unwissenschaftlichkeit (149) ein. Dem ist nicht zu widersprechen. Seiner Behauptung, die deutsche Ortskirche verstoße durch ihre „Revisionsmüdigkeit und -unfähigkeit ... schlichtweg gegen die guten Sitten" (53), muß erwidert werden, daß er als Priester und Wissenschaftler gegen die guten Sitten verstößt, wenn er genüßlich als „Nestbeschmutzer" kokettiert (125) und fortdauernd unbelegte Behauptungen aufstellt. Über Literaturnachweise ist H. erhaben. Ein Wissenschaftler aber muß es einfach belegen, wo die Fuldaer Bischofskonferenz in einer Verlautbarung „evangelische Geistliche und deren politische Tätigkeit ..." zu disqualifizieren sucht (11), – wo man in der Bundesrepublik mit „Schadenfreude auf die italienischen, spanischen und portugiesischen Konkordatszustände" hinweist (59), – wer denn die Vertragstreue der BRD bezweifelt (59f), – wo „jedes Jota des Reichskonkordats" verteidigt und lauthals Kulturkampfparolen in der Kirche erhoben werden (60), – wer von der Führungsschicht seine eigenen Privilegien als Bestandteile des wahren Glaubens ausgibt (62), – wo Argumentationen „lustig-unverfroren ... zwischen Bekenntnis und Juristereien" hin- und hergehen (63), – wer denn welche Privilegien als „im Wesen der wahren Kirche ... angelegte und deswegen unverzichtbare Eigenrechte" betrachtet (100), – wer denn in der Frage der geistlichen Kleidung „die Eschatologie bemüht" (116), – wer behauptet, daß „mit dem Verzicht auf Privilegien" das Amt als solches falle (118), – wer denn das ist, an dessen Argumentationsniveau in Kirchensteuerfragen H. Anstoß nimmt (147). Schließlich kann ein Professor nicht dauernd irgendwelche Namen zitieren (z. B. 50, 52, 54, 74, 80, 81, 108, 112, 120), ohne dem Leser durch Angabe der Fundorte Gelegenheit zu geben, die Zitate zu verifizieren. Wissenschaftlich seriös ist das alles nicht.

3. Es würde zu weit führen, auf alle Unrichtigkeiten und tendenziösen Entstellungen des Verfassers einzugehen. Beispielhaft sei nur auf die unreife und irreführende Stellungnahme zum Reichskonkordat von 1933 eingegangen (bs. 56ff, 114ff). Es ist ja klar, daß ein vor 42 Jahren unter damaligen politischen Verhältnissen entstandenes Reichskonkordat in manchen Punkten überholt ist und novelliert werden könnte. Es steht im Reichskonkordat manches, was vom Grundgesetz ebenso garantiert ist, wie z. B. die Bekenntnis- und Religionsfreiheit (Art. 1 RK), Verkehrsfreiheit innerhalb der Bekenntnisangehörigen (Art. 4), Sicherung des kirchlichen Eigentums (Art. 17), des Religionsunterrichts in den öffentlichen Schulen (Art. 21) usw. Ist es deshalb im Konkordat überflüssig? Als 1933 das Konkordat geschlossen wurde und die Weimarer Reichsverfassung ohnedies bald nichts mehr galt, hat man erlebt, daß die vertragliche Sicherung der religiösen Grund- und Freiheitsrechte zusätzlich zu den Garantien der Staatsverfassung einen guten Sinn hat. Es ist außerdem unredlich, es so hinzustellen, als würde dem katholischen Geistlichen durch das Reichskonkordat eine besondere Rechtsstellung zugewiesen, so daß H. fragt, ob es überhaupt noch eine andere Berufsgruppe gebe, die „ähnliche völkerrechtlich abgesicherte Privilegien" genieße (115). Nun weiß doch H. ganz genau, daß Art. 5 RK im wesentlichen deckungsgleich mit StGB §§ 167, 196 ist, der allen Religionsdienern, auch nichtkatholischen, den gleichen Schutz gewährt. Ebensowenig stellen Art. 6 (s. GVG § 34 Abs. 1 Ziff. 6, BGB §§ 1784, 1888), Art. 8 (s. ZPO §§ 811 Ziff. 7,8, 850 Abs. 1), Art. 9 (s. ZPO §§ 383, 385, StPO §§ 53, 53a), Art. 10 (s. StGB 132a Abs. 3) Sonderrecht für kath. Geistliche dar, wie H. vorspiegeln möchte (115), sondern entsprechen staatlichen Regelungen für die Geistlichen überhaupt. Wiederholt macht sich H. Kummer um die Stellung des Apostolischen Nuntius als Doyen des Diplomatischen Korps gemäß Schlußprotokoll zu Art. 3 RK (102, 104), die auf das Wiener Rangreglement vom 21. 11. 1815 zurückgeht und doch eher Sorge der Diplomaten als der Wissenschaftler sein könnte. Die „minutiöse Regelung der Ausbildung" der Geistlichen in Art. 14 RK (115) ist doch keine kirchliche Privilegierung, sondern augenscheinlich im Interesse des Staates erfolgt. Die „halbwegs dunkle Vorschrift über die Mitwirkung von Bischöfen bei der Übernahme eines staatlichen Amtes durch einen Geistlichen (Art. 7)" ist im Bereich der heutigen Gesellschaft für niemanden anstößig, der einem Dienstvorgesetzten noch irgendwelche Mitwirkung bei der Verwendung seines Untergebenen außerhalb seines Bereichs zuerkennt. Der wiederholt von H. erhobene Vorwurf, die Kirche habe das Verbot der politischen Tätigkeit von Geistlichen gemäß Art. 32 RK nicht zur Durchführung gebracht, ist völlig unberechtigt (51, 57, 59f), weil diesbezüglich nicht der Hl. Stuhl, sondern primär die damalige Reichsregierung im Zugzwang war, die gemäß Schlußprotokoll zu Art. 32 „bezüglich der nichtkatholischen Konfessionen gleiche Regelungen betreffend parteipolitischer Betätigung" hätte veranlassen müssen; dies aber ist niemals geschehen, so daß es zu einer Ungleichstellung der katholischen Geistlichen gekommen wäre, wenn der Hl. Stuhl, wie H. wünscht, gehandelt hätte. Warum H. sich überhaupt erregt, nachdem er die Bestimmung selbst für obsolet hält und Interesse an parteipolitischer Tätigkeit zeigt (60), gehört zu den Rätseln, die er massenweise aufgibt. Deswegen weil H. andere Vorstellungen von der Organisation der Militärseelsorge hat als Art. 27 RK, ist noch lange kein Grund, so bösartig von „Instrumentalisierung der Religion", „inniger Verbindung von Kaserne und Altar", „Identität von Militär und Seelsorge" zu sprechen und Militär und Kirche als „konnatural" zu verdächtigen (122, 124, 126).

4. Der Rezensent müßte noch die bei einem Professor enttäuschende Behauptung unter die Lupe nehmen, er habe „spezifisch christliche Vor-

bedingungen der Sittlichkeit" (45) und halbe allgemeine und spezielle Moral dargelegt (149) und den „Vorentwurf einer kirchlichen Handlungstheorie" (48) unterbreitet – H. hat nämlich gar nichts davon getan. Man müßte noch auf die Gespaltenheit eingehen, daß hier einer Abstand der Kirche vom Staat will, aber trotzdem die Politiker auffordert, sich um die Interna dieser Kirche zu kümmern, an der soviele Mitbürger leiden (31), insbesondere um das „spezifisch katholische Defizit in Sachen Demokratie (32); weil es um das Gemeinwohl gehe, werde man „noch so manche innerkirchliche Auseinandersetzung an den Staat und seine Einrichtungen herantragen müssen" (33); das staatliche und gesellschaftliche Gegenüber muß mobilisiert werden, „um vielleicht auch von dieser Seite Schützenhilfe in innerkirchlichen Auseinandersetzungen um die Demokratie zu erhalten" (111). Also: Zurück zu Joseph II.! Wie Gehässigkeit doch blind machen kann! Man müßte die weitere Gespaltenheit diskutieren, daß H. zwar eine Bindung der theologischen Wissenschaft an die Kirche bejaht (126f), aber für die Gegenwart behauptet, die Theologie habe „die Reste ihrer Freiheit ... an einige nicht der Wissenschaft Verpflichtete abgetreten" (127), und seinen theologischen Kollegen vorwirft, nicht wenige davon verstünden sich „als fünfte Kolonne der Amtskirche" (131). Man müßte der Lehre dieses Professors auf den Grund gehen, daß es „keine allgemein verbindlichen Maximen politischen Tuns" gebe (40) und man sich angesichts der „legitimen Vielfalt von Theologien und politischen Handlungstheorien" (41) nur partiell mit der Kirche identifizieren müsse (34–41). Man müßte auch noch auf die ungenießbare Stilistik des Vf. eingehen, in der er seine Komplexe und Aggressionen abreagiert.

Es ist enttäuschend, wie hier manch ernsthafte Frage mit Emotion und Gepolter, nicht mit Sachverstand und nüchtern abgehandelt wird. H. fragt, was denn „eigentlich die Kirche ... von einer Gewerkschaft unterscheide" (55, 77). Ganz einfach: jede Gewerkschaft würde sich von einem Funktionär, der sie derart schlecht macht, fristlos trennen; so liberal kann keine der von H. glorifizierten demokratischen Institutionen sein wie die von ihm geschmähte „Altkirche".

München Audomar Scheuermann

Kühn, Oskar/**Weier,** Joseph: **Kirchenrecht.** – Stuttgart/Düsseldorf: Kohlhammer/Schwann (1974). 188 S. (Schaeffers Grundriß des Rechts und der Wirtschaft. Abt. II: Öffentliches Recht, Bd 33) Sn. DM 24.80

Ein solchermaßen durchgängig ärgerliches Buch wie das vorliegende gibt es glücklicherweise nur selten zu rezensieren. Erstaunlich bleibt nur der Mut der Verlage, für ein derartiges Machwerk, welches sich durch dürftigste Literaturangaben, überholte (Examens-) Darstellungsweise und das Fehlen jeglicher theologischer Ansätze schlechthin auszeichnet, noch ein irreführendes Vorwort zu übernehmen, das davon spricht, das Buch solle „dazu beitragen, das Verständnis für das Wesen und die Aufgaben der Kirchen in Staat und Gesellschaft zu fördern und zu vertiefen" (5). Schlicht gesagt, das genaue Gegenteil ist der Fall: wer etwa das Gefasel über die „katholische Kirche" (9) ernst nimmt, kann nur noch Verständnis für Kirchengegner haben; wer die Selbstbestätigungen zum Thema „Staat – Kirche" liest (166ff), kann nur über so viel politische Naivität staunen; wer die vorgetragene „Theologie" (9, 14, 16, 59, 63 ...) für bare Münze nimmt, muß an den nachkonziliaren Entwicklungen geradezu irre werden. Im übrigen strotzt das Buch von Flüchtigkeiten und Halbwahrheiten, die sich selbst auf so knappem Raum häufen. Man erlasse dem Rezensenten Einzelheiten und Zitate (er hat sie gesammelt!) und erlaube ihm nur noch die Bemerkung: wer „Kirchenrecht" auf diese Weise unters Volk bringt, handelt nicht nur theologisch naiv, sondern einfach unverantwortlich.

Münster Horst Herrmann

Reding, Marcel: **Die Struktur des Thomismus.** – Freiburg: Rombach (1974). 140 S. (rombach hochschul paperback, Bd 69) Sn. DM

Das Wesen des Thomismus wurde schon wiederholt beschrieben; bekannt sind die Darstellungen von E. Gilson („Le Thomisme". Paris ^{5}1945) und von P. G. M. Manser („Das Wesen des Thomismus". Freiburg/Schw. ^{3}1949). Zur 700-Jahr-Feier des Todes des Thomas von Aquin († 1274) analysierte der bekannte Religionsphilosoph (an der Freien Universität Berlin) M. Reding für eine breitere philosophisch interessierte Hörerschaft „die Struktur des Thomismus". Im Unterschied zur Erforschung der ursprünglichen Wege und Ziele des thomasischen Denkens blicken Untersuchungen über den Thomismus auf die Wirkungsgeschichte: Thomas im Gespräch mit den Philosophen des ausgehenden Mittelalters und der Neuzeit. In einer wirkungsgeschichtlichen Perspektive verschwinden manche Nuancen und innere Differenzen thomasischer Begriffe sowie deren Ausformung und Entwicklung in den verschiedenen Schriften des Thomas; aber es werden durchgehende Strukturen des Denkens aufgedeckt, die sich gleichermaßen bei vielen anderen Denkern wiederfinden, nicht nur bei den Thomas-Interpreten Capreolus (14 Jh.), Cajetan de Vio und Sylvester v. Ferrara (15./16. Jh.), Johannes B. Gonet (17 Jh.) und anderen, sondern auch bei sonstigen scholastischen und klassischen Philosophen, Johannes Duns Scotus, Wilhelm Ockham, G. W. Leibniz, I. Kant u. a. Mit diesen umgreifenden Strukturen werden eine geschichtliche Landschaft und ein geistiger Lebensraum erschlossen, in denen „Geist und Buchstabe" des Thomas von Aquin lebendig blieben. Diese bleibende, lebendige Kraft des Denkens ist sehr viel mehr als nur die Repetition von bestimmten Lehrmeinungen. Eine solche Beschreibung der Strukturen des Denkens ist grundsätzlich auch offen für zusätzliche ergänzende Ausführungen und also auch offen für kritische Ausstellungen, aber diese Offenheit ist nicht Schwäche, sondern Stärke einer wirkungsgeschichtlichen Darstellung.

Nach einer kurzen einleitenden Orientierung skizziert M. Reding die wissenschaftsgeschichtlichen, soziologischen und politischen Bedingungen, die Methoden und philosophisch-theologischen Zielsetzungen und Leistungen des Denkens von Thomas von Aquin. In der gebotenen Kürze konnten die jüngsten Forschungen über die griechisch-lat., arabisch-lat. und hebräisch-lat. Traditionen in den Schriften des Thomas nicht voll berücksichtigt werden; der Charakter des „säkularen" Denkens des Thomas wird zutreffend angesprochen. – Als 1. Strukturelement des Thomismus analysiert M. Reding die Erkenntnismetaphysik, näherhin die Entsprechung und Spannung („Identität und Differenz") von Wahrnehmung und Denken, material-erkennbarem und intellektual-erkennendem Sein, an sich Verständlichem und für uns Verständlichem. Auch in einem gewandelten Metaphysikverständnis strukturieren diese Elemente die Erkenntnistheorie des Duns Scotus, Wilhelm Ockham und auch die Kritik I. Kants. – Ein anderes wesentliches Strukturelement des Thomismus wird mit den metaphysischen Grundbegriffen umschrieben: der Begriff des Seienden und die Analogie des Seins, Materie und Form, Akt und Potenz, Wesenheit und Sein, Schöpfung und Teilhabe. Die Bedeutung dieser Grundbegriffe kommt bei allen Philosophen in der Deutung des Begriffes des Seienden zur Entscheidung. Thomas verstand ihn vom „actus essendi" her, Duns Scotus vom Formalen und G. W. Leibniz vom Möglichen her. Nach Thomas ist das Sein im Umgreifenden seiner Entäußerung Gleichnis des schöpferischen Geistes Gottes; nach Duns Scotus hat das Seiende auch seine naturalen Gründe, und G. W. Leibniz formulierte das Prinzip vom zureichenden Grund. – Ein weiteres Strukturelement des Thomismus sind die göttlichen Ideen, Ausdruck und Offenbarung der Fülle und des Reichtums des schöpferischen Geistes Gottes. In der spätscholastischen und neuzeitlichen Lehre von den „possibilia" bzw. von den „ewigen Wahrheiten", wie sie etwa von Duns Scotus und später von G. W. Leibniz vertreten wurde, kann der kundige Forscher eine neue Version des alten Themas der „göttlichen Ideen" erkennen. – Die alles begründende und umfassende schöpferische Idee ist die Weisheit Gottes, die M. Reding als letztes Strukturelement benennt. Sie wird im Thomismus als Konstitutiv der Schöpfungsordnung und von der neuzeitlichen Philosophie als solches der Geschichte betrachtet.

Redings „paperback" will ein Arbeitsbuch sein, das die kritische Überprüfung der vorgetragenen Thesen geradezu fordert. Dazu dient auch ein Textanhang „zum Problem der Analogie ... des Seinsbegriffs" mit einer Auswahl von schwer zugänglichen Texten; ferner fügte der Autor einige Literaturhinweise „zum Weiterstudium" an. In diesen Hinweisen vermißt man aber wie in der ganzen Arbeit eine Bezugnahme auf den sogenannten Transzendentalthomismus, wie er von der Löwenerschule initiiert und von K. Rahner und seinen Schülern fortgeführt wurde. Daß der Thomismus längst seine Sozialphilosophie entwickelt hat und eben daran ist, seine Politologie und Geschichtsphilosophie zu erarbeiten, hätte noch mehr Beachtung verdient. Diese oder ähnliche Rückfragen an den Autor beweisen aber zugleich, daß das Arbeitsbuch zum Weiterfragen anhält. Gelegentliche Druckfehler (z. B. S. 16 Anm. 3 oder S. 30 Z. 10 v. o.) stören nicht; störend wirkt aber die freie Wiedergabe von Lehrmeinungen ohne Stellenangabe (vgl. S. 11 u. 39 über des Duns Scotus Lehre von den „Erstheiten"). Und freie popularisierende Eindeutschungen (z. B. S. 31 des Beinamens „Quidort" = „Schläfer" des Magisters Johannes, der vorzeitig entschlief, d. h. starb [‚qui-dort'] oder des Begriffes „sociale" [animal] = „gesellig", S. 94) tragen nichts zum eigentlichen Verständnis bei.

Bochum Ludwig Hödl

Heck, Erich: **Der Begriff religio bei Thomas von Aquin.** Seine Bedeudung für unser heutiges Verständnis von Religion. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1971. XXVIII, 308 S. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, NF Heft 21–22) kart. DM 32.–

Von Karl Barth stammen die berühmten Worte: „Religion ist Unglaube; Religion ist eine Angelegenheit, man muß geradezu sagen: die Angelegenheit des gottlosen Menschen" (zit. S. 20). In der Religion redet der Mensch, anstatt zu hören, nimmt sich etwas, anstatt sich etwas schenken zu lassen. Der Landsmann Barths, C. G. Jung, schreibt in seinen „Erinnerungen, Träumen und Gedanken" (62), er verstehe Religion „als etwas, was Gott mit mir tut; sie ist ein Akt Seinerseits, dem ich einfach ausgeliefert bin, denn Er ist der Stärkere". Zwischen diesen Extremen steht heute der Begriff der Religion, wobei Religionssoziologie, -psychologie, -philosophie des Spektrum der Ansichten ins Unüberschaubare erweitern. Für den Theologen ist es daher nicht leicht, zu einem fundierten, der neuzeitlichen Kritik gerecht werdenden Religionsverständnis zu gelangen. Um das „religionslose Christentum" ist es zwar stiller geworden. Die Alternative „religiöses Sich-Abwenden von der Welt" oder „unbedingtes Interesse für den andern" (J. A. T. Robinson) wird heute weitgehend als zu eng erkannt. Um so dringender ist aber eine positive Neubesinnung auf das Verhältnis von Religion und Christentum.

Hier leistet die Arbeit von Heck wertvolle Hilfe. Das Vorhaben des Vf. ist es, zu untersuchen, „was die thomanische Bestimmung (der Religion)... innerhalb der heutigen katholischen Theologie zu leisten vermag angesichts der massiven Einebnung des Wortes Religion in der dialektischen Theologie wie auch der globalen Ausweitung desselben in der allgemeinen Religionswissenschaft" (240). Vf. bietet daher keine historisch-genetische Untersuchung der religio bei Thomas, sondern versucht, möglichst vollständig die zeitgenössische Diskussion mit Thomas zu konfrontieren. Ein Hindernis für diesen Dialog ist das abschreckende scholastische Korsett von Quästionen, Artikeln, Objektionen, in dem die mittelalterliche Theologie steckt. Im Hauptteil seiner Arbeit – einem ausführlichen Kommentar der wichtigsten Texte der Summa theologiae über die religio (55–192) – bemüht sich Vf., dieser Schwierigkeit zu begegnen, indem er aus den scholastischen Objektionen Einwände neuzeitlicher Philosophen und Theologen herauszuhören versucht, um so eine Brücke zur gegenwärtigen Problematik zu schlagen. Dabei ist es unvermeidlich, daß die Darstellungen dieser Einwände oft sehr summarisch ausfallen. Im Thomas-Kommentar bietet Vf. zahlreiche Parallelstellen aus dem Werk des Aquinaten und arbeitet sorgfältig die Stellung der religio im Gesamtbau der theologischen Summe heraus.

Was bei Thomas immer neu überrascht, ist die Höhe seiner Schau und zugleich der Reichtum seiner phänomenologischen Darstellung. Thomas stellt die religio von Anfang an in die großen Ordnungszusammenhänge hinein. Ordo ist wohl ein Kernwort seiner Theologie. Alles Geschaffene steht in einer umfassenden Ordnung, die von Gott ausgeht und in der alles auf Gott hingeordnet ist. Religio hat zu tun mit dem eigensten Ort des Menschen in dieser Schöpfungsordnung. Als freies, vernunftbegabtes Wesen geschieht seine Hinordnung auf Gott nicht ohne religere, ohne freigewolltes Sich-Zurückbinden an den göttlichen Ursprung, nicht ohne reeligere, Wiedererwählen des göttlichen Zieles. Diese Sicht ist dem stark von der reformatorischen Problematik geprägten modernen Religionsverständnis nur schwer zugänglich. Bezeichnend ist die vom Vf. zitierte (125) Äußerung H. Thielickes: „...für das reformatorische Denken (zeigt) die Welt eine totale gegenseitige Durchdringung von Schöpfung und Sünde, die es verbietet, den gefallenen Äon noch von Schöpfungsordnungen bestimmt zu sehen und von hier aus zu der naturrechtlichen Illusion eines hierarchischen Kosmos zu kommen." Hier müßte m. E., mehr als es Vf. tut, angesetzt werden, um die Wurzeln etwa der Barthschen Religionskritik zu fassen. Ist die Schöpfungsordnung von der Sünde zutiefst korrumpiert, dann kann die religio, so sie als Beziehung des Menschen zu Gott gesehen wird, nur als Anmaßung der Kreatur gegenüber dem transzendenten Gott erscheinen. Um den Begriff Religion zu retten, bleibt dann nur die Möglichkeit, sie als ein dem Menschen passiv widerfahrendes Überwältigtwerden von Gott zu verstehen (vgl. H. Volk, Die Kreaturauffassung bei Karl Barth, S. 229–239).

Nun zählt aber nach Thomas gerade die religio zu den Werken (operationes) des Menschen, und zwar zu den ihm eigensten. Im Gegensatz zu Barth sieht Thomas in diesem Tun des Menschen keine Anmaßung der sündigen Kreatur, sondern die gottgewollte Ausrichtung allen Tuns auf das höchste Ziel des Menschen. Der Mensch kann sich auf Gott beziehen, da Gott ihn nicht erst in der Erlösung, sondern von der Schöpfung her dazu ermächtigt hat (70). Aus dieser Befähigung erwächst dem Menschen eine Verpflichtung, die zu erkennen er in der Lage ist und der zu entsprechen er sich frei entscheiden kann. Nach Thomas gehört somit religio wesentlich zum Menschen; sie ist nicht ein erhabenes Gefühl des Numinosen, sondern die Antwort auf eine klare „Rechtslage" (75): Alles ist Gott zu eigen, der Mensch schuldet sich daher ganz und gar Gott. So sehr die religio Tun des Menschen ist, der Gott seinen Dank und seine Hingabe bezeugt, so sehr ist es klar, daß dieses Tun immer nur Antwort auf das vorgängige Tun Gottes ist.

Von daher wird verständlich, warum Thomas die religio im Rahmen der Tugend der Gerechtigkeit behandelt, der es darum geht, dem anderen das Geschuldete zu erstatten. Die Eingliederung der religio in den klassischen Rahmen der 4 Kardinaltugenden hat zahlreiche Kontroversen ausgelöst, die Vf. übersichtlich referiert (193–239) und in die er selber mit seinem Beitrag eintritt (240–259). So sei es gestattet, hier auf diesen Beitrag kritisch einzugehen, auch wenn es sich auf den ersten Blick um „scholastisches Schulgezänk" zu handeln scheint.

Die Behandlung der religio innerhalb der iustitia ist in der Neuzeit immer wieder auf Unbehagen gestoßen: tut diese Unterordnung der Würde der religio nicht Abbruch? Hierzu ist vorab festzustellen, daß Thomas selber den Plan seiner Summa nicht verabsolutiert (vgl. S. 222f), sondern ihn als den am ehesten dem ordo disciplinae der Theologie entsprechenden betrachtet (Ia prol). Auch darf bei diesen Überlegungen nie der schlichte mnemotechnische Aspekt seines Bauplans vergessen werden – Thomas schreibt ja für die incipientes (ebd.). Ein häufiges Mißverständnis ist es, die Qualifikation der religio als Virtus annexa (Nebentugend) der Gerechtigkeit als ein Werturteil zu verstehen, während damit nur ausgesagt ist, daß die religio mit der iustitia die Bewandnis gemeinsam hat, einem anderen das Schuldige zu erweisen. Da dieser andere Gott ist, ist die religio die überragendste moralische Tugend, auch wenn sie im Tugendschema als „Nebentugend" aufscheint.

Jedes Schema hat etwas Beschränktes, Unzulängliches. Freilich sind in jedem auch theologische Grundeinstellungen impliziert. Anstatt eines bloß apologetischen Festhaltens am thomanischen Schema muß auf die Gründe eingegangen werden, die gegen es vorgebracht werden. Vf. zählt eine Reihe solcher Einwände auf, wobei nicht immer klar wird, ob er sie sich zu eigen macht (S. 53, 86, 115f, 136, 240f u. a.). Man wird kaum ernst nehmen können, was ein Zeitgenosse als „biblischeres" Schema dem aristotelisch-thomistischen Schema entgegenstellt, daß nämlich „Glaube und Hoffnung die Beziehung des Menschen zu Gott, die Liebe dagegen die Beziehung zum Mitmenschen" betreffen – in welchem Falle wohl in der visio nur die Beziehung zum Mitmenschen bliebe (zit. – zustimmend? – S. 241, Anm. 242)!

Schwerer wiegt bereits der häufig vorgebrachte Einwand, Thomas subsumiere unter den aristotelischen Gerechtigkeitsbegriff die völlig andere Wirklichkeit der christlichen Rechtfertigung (S. 223f). Dieser Einwand vergißt, daß Thomas die Rechtfertigung – und wie sollte es anders sein? – nicht unter den Werken der sittlichen Tugenden behandelt, sondern im Traktat über die Gnade.

Der Mensch wird nicht durch die religio gerechtfertigt, sondern allein aus Gnade. Die religio, und das ist das Provokante am thomanischen Aufbau, gehört zu den freien Taten des Menschen; freilich bedarf sie zu ihrer vollen Gestalt der caritas, die nach Thomas die Prägeform aller Tugenden ist (IIaIIae q 24 a), und dies kann nur die rechtfertigende Gnade erwirken. Bei aller Eigenständigkeit ist die religio innerlich auf den ordo caritatis ausgerichtet (226–228).

Hinter diesem Einwand steht ein noch gewichtigerer, der fast schon zum selbstverständlichen Schlagwort geworden ist: Thomas betone zu sehr eine statisch-naturrechtliche Sicht gegenüber einer personal-heilsgeschichtlichen (86, 136). Wir haben schon auf den grundlegenden Antwortcharakter der religio hingewiesen, den gerade die Eingliederung in die iustitia deutlich macht. Freilich kann man bei der in der religio Gott gegebenen Antwort noch nicht im vollen Sinn von einem heilsgeschichtlichen Vorgang sprechen. Erst wenn Gott sich offenbarend mitteilt, beginnt Heilsgeschichte. Erst in der gnadengewirkten caritas wird es möglich, auf Grund von Gottes Selbstmitteilung „eine Freundschaft mit Gott zu begründen" (IIaIIae q 24 a 1), und das heißt doch, in eine personal vollzogene Geschichte mit Gott einzutreten. Hier liegt m. E gerade die Bedeutung der thomanischen Systematik: die religio wird nicht überbewertet, sie ist immer nur menschliches Tun, wenn auch dessen Höhepunkt! Sie ist daher angelegt auf eine Übersteigerung durch die die Heilsgeschichte eröffnende caritas. Die Tragweite dieser Sicht für eine Theologie der nichtchristlichen Religionen, deren Eigenständigkeit und zugleich Ausgerichtetheit auf die Heilsgeschichte, liegt auf

der Hand. Anderseits zeigt die betonte Eigenständigkeit der religio gegenüber der Gnadenordnung, daß das Christentum nicht die religio einfach beseitigt, sondern sie zu ihrer vollen Gestalt bringt. Auch hier ist offensichtlich, welche Bedeutung diese Feststellung für die heutige Frage nach dem „religiösen Element" im Christentum (Kult, Ritus, Sakralität) hat.

Aus Unbehagen an der „Unterordnung" der religio unter die iustitia hat man seit Suárez immer wieder versucht, der religio eine Stellung zwischen den 3 göttlichen und den 4 Kardinaltugenden anzuweisen, ja die École française hat sie sogar z. T. über die göttlichen Tugenden gestellt. Wenn Vf. sich auch nicht klar äußert, so scheint er doch der Lösung des Suárez zuzuneigen (213–216). M. E. ist diese Herauslösung der religio aus dem das sittliche Leben des Menschen umfassenden Rahmen der Kardinaltugenden ein Indiz für einen tiefgreifenden Wandlungsprozeß: Bei Thomas und seinen Zeitgenossen hat die religio ihr Bürgerrecht inmitten des sittlichen Lebens. Sie gehört wesentlich zur sinngerechten Entfaltung des menschlichen Lebens. Vf. charakterisiert treffend die thomanische Sicht: „‚Religion haben' bzw. ‚religiös sein' ist ursprünglich nicht eine Sache der übernatürlichen Gnadenschenkung, sondern die Angelegenheit der sittlichen Lebensgestaltung" (98). Erst mit der allmählichen Herauslösung des Gottesbezugs aus dem Gefüge des menschlichen Handelns kann es dazu kommen, daß von einem „normalen Leben" gesprochen wird, zu dem die Religion als etwas „qualitativ Neues" hinzukommen kann (218). Dergestalt vom „normalen Leben isoliert, droht die Religion Gefühlssache zu werden, eine Privatangelegenheit, abgesondert von dem tiefen sozialen Bezug, der in der thomanischen Einordnung in die iustitia deutlich wird. Für Thomas wäre eine religionslose Ethik letztlich unmenschlich.

So sei die Frage gestattet, ob das vom Vf. intendierte „Neuverständnis des Begriffes Religion gemäß Thomas von Aquin" (240) nicht eher dahin zielen sollte, den Gesamtentwurf des Thomas – bei all seiner Kontingenz – zu nehmen wie er ist und dessen tiefen theologischen Implikationen nachzuspüren. Dies dürfte für die theologische Neubesinnung auf die religio fruchtbarer sein als die zum Teil etwas gezwungenen Versuche, die subtile Architektonik der Summa umzubauen.

Ungeachtet dieser Kritik leistet die Arbeit H. Hecks den wertvollen Dienst, Mißverständnisse zu beseitigen. Die thomanische religio ist nicht eine bloße „Werktugend kultischer Frömmigkeit" (S. XXVI), eine „pure Ableistung religiöser Pflichten in einem sakralen Bereich" – eine solche Auffassung wäre eine Karikatur der Religion, wie sie faktisch wohl kaum anzutreffen ist.

Wertvolles zur Korrektur eines solchen Religionsbildes bietet „die phänomenologische Entfaltung des Begriffes religio" (138–192), besonders der Abschnitt über das Gebet (150–160), dem die gegenwärtige Neubesinnung auf Meditation und Gebet wichtige Anregungen (und auch Kritiken) entnehmen könnte: etwa die Betonung des notwendigen Vernunftanteils im Gebet (151f) oder die der leib-seelischen Ganzheitlichkeit des Gebets (158) oder schließlich der für das ganze religio-Verständnis entscheidende Hinweis, daß Beten ein kooperatives Teilnehmen am Werk der göttlichen Vorsehung ist (159f).

Bedenkt man die Tragweite dessen, was Vf. über die religio bei Thomas von Aquin beibringt, so wird man sich seiner kritischen Frage an die religionskritische Theologie anschließen, nämlich „ob man mit der Verwirrung und Verketzerung des Begriffs nicht schließlich doch die im Wort aufbewahrte Sache selbst depravieren und negieren will" (S. XXVII)?

Fribourg/Schweiz Christoph Schönborn

Deuser, Hermann: **Sören Kierkegaard.** Die paradoxe Dialektik des politischen Christen. Voraussetzungen bei Hegel. Die Reden von 1847/48 im Verhältnis von Politik und Ästhetik. – (München/Mainz): Kaiser/Grünewald (1974). 256 S. (Gesellschaft und Theologie, Abt. Systematische Beiträge 13) kart. DM 28.50

Der Untertitel dieses Buches unterstellt für das Kierkegaardsche Werk eine geradezu wesentliche politische Relevanz, die dem auch nur halbwegs Informierten einigermaßen fraglich vorkommen muß – es sei denn, man sehe diese in den unvermeidlichen Nebenwirkungen einer von Hause aus unpolitischen literarischen Aktivität. Diese Seite an K. aber ist längst kritisch gewürdigt und z. T. mit Recht scharf kritisiert worden, verständlicherweise unter besonderem Bezug auf die bei K. dominierende Kategorie des „Einzelnen" und die für sein Denken fundamentalen Existenziale der „Innerlichkeit" und des „Paradox"*. So fragt es sich denn nun, wie die politische Dimension bei K. neuerdings zu reklamieren und auszuweisen wäre.

D. beginnt seine Interpretation, eine „offene, reflektierte Interpretationsbewegung", die den „Denkzusammenhang der Wahrheit Kierkegaards" um der Aktualität der eigenen, also der vorliegenden Arbeit von D. willen, besonders zu berücksichtigen hätte, im 1. Hauptteil (27–107) mit der Bestimmung des Paradoxbegriffs nach Maßgabe des berühmten Denkprojekts in K.s bedeutendster philosophisch-theologischer Schrift, den „Philosophischen Brocken" von 1844. Hier aber sind nun eigentlich kaum noch Lorbeeren zu gewinnen, es scheint in der K.-Forschung schon längst alles abgeklopft: das Denkspiel mit der logischen Hypothese des Christlichen gegenüber dem Sokratisch-philosophischen Wahrheitsdenken, also die Erdichtung des absolut bedeutsamen „Augenblicks" für die heilsgeschichtliche Zeitauffassung, diese in ihren Konsequenzen für die christliche Gottesidee (Inkarnation) und die Anthropologie (Sünde – Glaube – Gnade), vor allem aber in bezug auf die antilogische „Logik" des ganzen christlichen Glaubens selbst, der sich theoretisch nur als „Grenzbegriff" bestimmen und auf der praktischen Seite nur als leidenschaftlich-subjektive Existenzform „vermitteln" läßt. Auch D. kann und will da nichts Neues mehr nachreichen, nicht einmal in bezug auf die „Vorgeschichte", die bekanntlich in K.s Urerfahrung der „unauflöslichen Dialektik" bei seinem Vater zu fixieren ist und in der elementaren „Widerspruchssituation" seiner eigenen Verlobungsgeschichte. Gleiches gilt auch für den ersten theologischen Nachweis der Paradoxkategorie: in K.s eigenwilliger Deutung der alttestamentlichen Abraham-Geschichte in seiner Schrift „Furcht und Zittern" von 1843, die das Isaak-Opfer nur sehen kann als im „Glauben" gerechtfertigte Suspension des Ethischen als des Allgemeingültigen. Ähnliches für den anthropologischen Nachweis in den ästhetisch-literarischen Analysen der ersten Hauptschrift „Entweder – Oder", wo der Widerspruch, die Dialektik, als vorgegeben fundamentale Lebenswirklichkeit zum Ausdruck gebracht ist: als „unglückliche Liebe" etwa und als Grundmotiv entsprechender künstlerischer Werke in Literatur und Musik. Selbst in dem, was D. die „Paradoxfunktionen" nennt, gemeint sind „Gedanken- und Sprachbildungen, die das Paradox vertreten", also etwa das „Absurde", „Angst" und „Verzweiflung", „Nachfolge" usw. (42ff), entspricht das meiste dem geläufigen K.-Bild, mit Sicherheit aber dem kritisch reflektierten. Zudem hält sich die Arbeit hier so eng in den Grenzen von Darstellung und Wiedergabe, daß selbst ein in seinen metaphysischen Voraussetzungen so problematischer Begriff wie der des Absurden („Das Absurde ist, daß die ewige Wahrheit in der Zeit geworden ist...") nicht weiter hinterfragt ist (44), ein Begriff aber, in dessen paradoxaler Einssetzung von „ewig" und „zeitlich" die ganze K.sche „Paradoxchristologie" begründet ist, an der ihrerseits wieder die ganze K.sche Daseinsdeutung selbst hängt. Kurz: Vom Einstieg her, so scheint es wenigstens, müßte diese neue Studie doch eigentlich eher enttäuschen – wenn dies nicht alles nur Vorspiel wäre für das Eigentliche, für das, was als Einlösung des Titelversprechens in Frage kommen könnte.

Dazu aber gibt es nun auf S. 77 schon eine erste, wenn auch zunächst beiläufig scheinende Bemerkung, die dem Ganzen jedoch eine alles weitere Interesse voll beanspruchende Wende gibt. D. analysiert dort im Rahmen der sog. Paradoxfunktionen u. a. die Redenform, deren Vorzug gerade in bezug auf die Mitteilung des Paradox ja darin besteht, daß sie als existenzielle Mitteilungsform „zwischen Denkanstrengung und wirklichem Lebensvollzug zu verlaufen" geeignet sei (72) – und D. stellt fest, daß diese erstrangige Mitteilungskategorie bei K. eine geradezu erschreckende sozial-politische Implikation aufweist: eine „dunkle Stelle reaktionärer Soziallehren" sei zu fixieren, nämlich: „auch das Sozialproblem sollte erbaulich integriert werden. Der Geringe oder Elende hat vor Gott aus seiner Ärmlichkeit keinen Schaden, ‚es schadet ihm nichts ..., wo es ihm dazu hilft, die Stille zu finden'." Und D. fährt fort: „Ob für diese Ahnungslosigkeit, mit der das Gottesverhältnis alles Weltliche als gleichgültig überbietet, konservativer Hochmut verantwortlich ist, soll jetzt noch nicht entschieden werden, denn Kierkegaard blieb an diesem Thema bis zuletzt" (77).

Nun sollte man meinen, so oder so wäre die Sache doch schnell zu erledigen. Wie auf der einen Seite in der totalen Fixierung des religiösen Bewußtseins auf die innerlich-irrationale Paradoxalität die Ursache für diese verbreitete christliche Fehlleistung zu suchen wäre, so ließe sich auf der anderen Seite in Adornos schroffer Bemerkung, K. verteidige so die „krasseste soziale Unmoral ... mit der verstockten Naivität eines Klassenstandpunktes" (bei D. S. 77, Anm.

* Siehe vor allem Th. W. Adorno: Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen. Mit zwei Beilagen, 3. erw. Aufl. Frankfurt a. M. 1966; G. Lukács: Kierkegaard. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1. Jg. (1953), S. 286–314; F. Mouty: Zum Rechtsdenken bei Kierkegaard, Diss. Saarbrücken 1969; J. Brechtken: Die Dominanz der Praxis im Christlichen. Dargestellt am Beispiel Sören Kierkegaard. In: Tijdschrift voor Filosofie, 36. Jg. (1974), S. 61–77.

166), auch gleich das passende Endurteil dazuliefern. Doch ganz anders hier bei D. Er mahnt dort gleich zur Vorsicht, K.s mangelnde Einsicht in die sozialen Bedingungen „unkritisch unter dem reaktionären Etikett zu belassen". Also dann – man wird sehen, ob dies gerechtfertigt ist und inwiefern Adornos hartes Urteil zu korrigieren wäre.

D. bringt dazu nun unter dem Thema „Dialektik des Paradox" (83ff) gleich eine Art Probe aufs Exempel seines Deutungsprojekts. Danach komme hier bei K. eine Dialektik ins Spiel, eine Dialektik in Form einer „dialektischen Gegenbewegung gegen das Bestehende" in Kirche, Staat und Gesellschaft, gewissermaßen als in die real-objektive Welt des Menschen hineinwirkende Kehrseite des Paradoxes, als real-praktische Konsequenz der innerlich-theoretischen Paradoxentdeckung. D. sieht diese Entwicklung sogar ganz manifest in Einzelheiten von K.s geistiger Biographie, wenn er meint: „Je schärfer Kierkegaard vom Denkprojekt (der ‚Philosophischen Brocken', Anm. v. Vf.) bis zur ‚Einübung im Christentum' und darüber hinaus das christliche Paradox faßt, desto näher kommt er dem eigenen Angriff auf die Staatskirche" (84). Und folglich: „Die Kontinuität des Angriffs zum Gesamtwerk muß nicht mehr bewiesen werden. Die in den Begriffen Dialektik und Paradox verzahnte Abhängigkeit stellt das Interpretationskriterium dieser Arbeit dar" (S. 87).

Es ist also hier schon klar, was D. somit im Auge hat: Nicht die oben konstatierte sozialpolitische „Naivität" wäre das Kriterium, wonach die reale, praktische und so auch politische Relevanz des Kierkegaardschen Christentums zu bewerten wäre, sondern vielmehr ausgerechnet die scheinbar aus dem ersten großen Rahmen fallende kritisch-polemische Aktivität gegen Ende seines Lebens, die wegen ihrer harten Aggressivität und offenen Bosheit gegenüber dem Bestehenden bisher – soweit es um den „eigentlichen" K. ging – kaum recht zur Kenntnis genommen, ja gerade um des „eigentlichen" Willen eher verdrängt worden ist. In der Tat – eine kühne These: Das Paradox als der eigentliche Anlaß einer in die gesellschaftliche Wirklichkeit hineinwirkenden Theologie, gerade die extremste Innerlichkeitskategorie als Prinzip einer – ausgerechnet politischen Theologie, einer Theologie des politischen Kampfs, der den entsprechenden Kampflärm ausdrücklich mit einschließt, wo es bei K. heißt: „Wenn das Burgtor der Innerlichkeit lange verschlossen gewesen ist und endlich geöffnet wird, so bewegt es sich nicht lautlos wie eine Zwischentür, die in Angeln geht" (aus „Der Augenblick", bei D. S. 86). Doch weiter: Das Eigentliche bei D. besteht nun aber nicht einfach in einem grob-oberflächlichen Hineinweben des anderswo erhobenen Grundmusters der politischen Theologie – auch D. kann nicht daran vorbei, daß K. das Politische für sich eigentlich ausdrücklich abgelehnt hat (er spricht deshalb von K.s „doppelsinnigem" Verhältnis zur Politik, S. 92), auch D. kann nicht daran vorbei, daß ein entsprechender theologisch-politischer „Sinn" des K.schen Werkes nur „gegen Kierkegaards offiziellen Wortlaut" denkmöglich wäre (D. muß deshalb eine „direkte politische Folgerung", wie sie anderswo versucht wurde, etwa bei Mouty, s. oben Anm., in K.s Namen verwerfen, S. 92) – vielmehr: das Eigentliche in D.s Interpretation besteht nun erst in dem, wonach die ganze Sache K.s „im dialektischen Zusammenhang von Paradox und Dialektik" zu thematisieren sei, kurz: in der „dialektischen Interpretation" (92f).

Was heißt das, so ist zu fragen, wenn so die einfache politisch-theologische Konklusion vermieden werden soll, aber offenbar auch das unreflektierte Registrieren von K.s „doppelsinnigem", also widersprüchlichem Verhältnis zum Politischen?

Um dies recht zu zeigen, geht D. im 2. Hauptteil seiner Studie (108ff) zunächst von K. weg zu Hegel und d.h. zurück zu „Kierkegaards Voraussetzungen", um dort die Sache der Dialektik zu studieren, als Sache des „Gegenspielers" selbst und dann als solche, wie sie K. dort erfahren, kritisiert und selbst auch rezipiert hat: in seiner „Paradox-Bildung" nämlich. D. betitelt diesen großen 2. Teil bezeichnenderweise mit „Dialektik als Aufhebung der Religion". Nun ist das Ergebnis: nach Hegel verstehe sich die Wahrheit im ganzen, auch die Wahrheit des Christentums, als Sache eines absoluten, nach „oben" sich entfaltenden Prozesses, genauer: als Endresultat dieses (weltgeschichtlich umfassenden und dominant geistigen) Prozesses, für den das Dialektische konstitutiv ist und in dem (in bezug auf K. wichtig!) das Religiöse, die „Transzendenzwahrheit der Religion", nur ein philosophisch-begrifflich noch zu überholendes Vorstadium darstelle, ja doch eigentlich auch nicht neu. Deshalb die Frage: Was will D. damit in bezug auf K.? Antwort: D. will und kann so zeigen, daß und wie die Hegelsche Dialektik und ihre absolute Vermittlung mit Fug und Recht kritisiert und überholt werden müssen: weg von der bloßen Vernunftdialektik und hin zu einer Dialektik der Liebe, gerade so, wie bei K. von Hegel her und gegen Hegel gedacht, wie D. zeigt: in seiner zentralen Idee vom menschgewordenen Gott, aus Liebe zum Menschen inkarnierten Gott, deren Dialektik freilich hinter der absoluten Vermittlung weit zurückbleibt: als „sperrige Dialektik" des Paradox, wie D. es formuliert (S. 158). Und D. will so vor allem zeigen, wie diese „Revolution" der nicht eingeholten, nicht einholbaren Dialektik gerade im Nachvollzug der K.schen Version dieser Dialektik, des Paradox nämlich, die „Vermitteltheit des gesellschaftlichen Ganzen" einfordert, oder schlichter: „welche Folgen Hegels Religionsphilosophie denn für die Theologie in der Gesellschaft haben kann, die den Geist, die allgemeine Versöhnung, nicht stattfinden läßt" (S. 170f).

Was ist dazu zu sagen? Zunächst einmal hat D. recht: In diesem philosophisch-theologischen Topos liegt der Ansatzpunkt zu einer fundamentalen Praxeologie, hier steckt die eigentliche Sache der Praxis (wie D. zunächst eher zurückhaltend anmerkt, S. 158, Anm. 32), hier auch der berechtigte Ansatz zu einer theologisch motivierten politischen Praxeologie. Nur fragt es sich sofort: welche? und zuvor in einer K.-Interpretation vor allem schon: Gibt es diese Konsequenz auch bei K. selbst, und wie sieht diese aus? Hier aber ist doch von Hause aus alles mehr fixiert als D.'s Interpretationsrichtung offenhalten will. K.s „Praxis" bleibt doch so oder so – und zwar ausdrücklich reflektiert – in der Innerlichkeit der Glaubensexistenz stecken. Die einzige objektiv „reale" und damit auch wirklich geschichtsmächtige Praxis ist die „Praxis" Gottes, die sein Glaube einfach voraussetzt, und dies auch noch nach einer ganz und gar konservativ-orthodoxen Theologie und Christologie, wie D. selbst feststellt (216) – eine „Praxis" also, wie sie in der einmaligen Heils- und Liebes-„Tat" Gottes, theologisch gesprochen: in der Inkarnation manifest geworden ist. Ansonsten gibt es bei K. nur das aus der Enttäuschung über das faktische Christentum geborene Korrektiv-Engagement, nicht aber eine originäre christliche Praxeologie, erst recht keine von echt politischer Relevanz. Ein Indiz dafür liegt gerade in dem von D. so lang und breit berufenen „politischen" Engagement des „Angriffs" auf das Bestehende. Hier gibt es allenfalls „den Umschlag der paradoxen Innerlichkeit gegen die immer geschmähte Politik", soweit hat D. recht (181), aber eben nur einen „Umschlag", wo der prinzipiell vorgezogene Glaube der Innerlichkeit seine reine Innerlichkeit faktisch nicht mehr aufrechterhalten kann – mehr aber auch nicht. Entgegen seinem Ansatz und seinem ganzen theologischen Programm ist K. nur deshalb nach „außen" gegangen und „objektiv" geworden, weil seinem innerlichen Paradoxchristentum die innerweltlich-politisch angepaßte „Christenheit", wie er es nennt, entgegenstand. Hier steht also „innerliches" Christentum gegen „äußerliches", n. K. also „falsches" Christentum, nicht aber praxeologisch-praktisches Christentum an sich gegenüber der in Praxis, gar in politischer Praxis zu verwandelnden Wirklichkeit der Welt. Im Idealfall, wenn es das im Sinne K.s eigentliche Christentum gegeben hätte und gäbe, hätte das K.sche Paradox-Christentum sozial-politisch nicht das Geringste zu tun gehabt und nicht das Geringste zu tun, ganz im Sinne der oben bereits fixierten sozial-politischen „Ahnungslosigkeit". Das aber heißt: Das Bemerkenswerte bei K. liegt nicht darin, daß er auf Grund seiner Paradoxchristologie trotz Innerlichkeitsfixierung auch noch „politisch" aktiv wird bzw. „politische" Aktivität (wenn auch in Spannung zum ersteren, zum Innerlichen) zuläßt, sondern darin, daß K. selbst gegen seine Theorie und gegen seinen Willen schon im Gedanken des Paradox selbst, also in seiner realistischeren, weil auf die reale Existenz bezogenen Version der Hegelschen Dialektik, das Hinausgehenmüssen ins Objektive geradezu implizit mitgedacht hat. Hier scheint G. Lukács mit seiner fundamentalen Kritik recht zu behalten, wenn er im Vergleich von K. und Marx meinte, Marx gewinne mit seiner Hegelkritik die „wahre, objektive Dialektik", K. aber bei aller „subjektiven Ehrlichkeit" nur eine „falsche, irrationale" (bei D. Anm. 65, S. 99).

Zum Schluß aber noch ein Wort zum (christologisch fundierten) Paradox selbst, das D. so, wie es bei K. konzipiert ist, zum wesentlichen Ausgangspunkt seiner „politischen Hermeneutik" nimmt. Es ist doch bezeichnend, daß D. diese für K.s Sache zweifellos grundlegende und zentrale Kategorie einfach wie selbstverständlich zum Ausgangspunkt für sein Eigenes nimmt, daß er ausgerechnet diesen Gegenstand, der doch schon vom Augenschein her („das Ewige wird zeitlich") eine ganz und gar metaphysisch-gestrige Konstruktion darstellt, über das Maßnehmen an Hegels Dialektik hinaus nicht weiter in die Kritik nimmt. Hier aber dürfte doch J. Moltmann eher richtig liegen, der – offenbar unter D.s Bedauern – gerade diesen Punkt bemängelt, wenn er feststellt: „Diese zum ewigen Paradox erstarrte Dialektik ist das Zeichen der Romantik und aller romantischen Theologie" (Theologie der Hoffnung, S. 153f, bei D. Anm. 67, S. 99). Es scheint: Auch D.s geistreicher und gelehrter Versuch kommt trotz aller Gegensteuerung aus der Tendenz einer politischen Hermeneutik an diesem Faktum letztlich nicht vorbei. D. hat ja vielleicht recht, daß „das Paradox mehr sagt, als K. ihm zugestehen wollte" (S. 181, Anm. 31). Nur: K. selbst hat es eben nicht zugestanden und nicht zugestehen wollen und nicht zugestehen können.

So ist der 3. Teil der Arbeit, „Dialektik als Paradox. Kierkegaards Reden 1847 und 1848" (184–242), der nach dem zuvor versuchten und gelungenen Aufweis, daß die Sache der Hegelschen Dialektik im K.schen Paradox besser aufgehoben sei, nun ebendie Aktualität einer entsprechenden politisch-praktischen Relevanz der paradoxen Dialektik bei K. auch schon „vor" dem „Angriff" auf das Bestehende demon-

strieren will, doch sehr fragwürdig. Er kann im Grunde auch nur zeigen, daß das K.sche Paradox dialektisch vermittelt ist („Dialektik als Paradox", S. 227) und daß diese paradoxale Dialektik gegenüber der spekulativen Dialektik jetzt den „wesentlichen Einwand der Konkretion in der handelnden Praxis" erheben läßt (228). Diese „Praxis" aber bleibt leider auch hier subjektiv-privat, sie kommt als real-objektive Praxis nur „indirekt" zur Sprache (238).

Trotzdem: Deusers Buch gehört zu der Handvoll theologischer Bücher des letzten Jahres, die den Druck wirklich wert sind. Mit dieser Interpretation ist die Sache K.s in gründlicher Reflexion auf ein ganz neues Gleis gesetzt – und jetzt wohl endgültig auf das richtige. Von jetzt an kann sich keine Spielart von Existenzialismus und auch kein irrational motiviertes oder „fromm" apolitisches Christentum mehr leichtfertig auf K. berufen. Von jetzt ab steht auch von K. her und über ihn hinaus nur noch die real-objektive Dialektik zur weiteren Debatte. Dies ist die eigentliche (gut nachvollziehbare) Logik von Deusers Buch.

Nürnberg Josef Brechtken

The Dura-Europos Synagogue: A Re-evalution (1932–1972). Hrsg. von J. Gutmann. – (Missoula): (University of Montana) (1973). 190 S., 17 Tafeln (Religion and Arts, 1 [ed. American Academy of Religion, Soc. of Biblical Literature]) kart. US $ 4.50; Mitgliederpreis $ 3.50

Spätantikes Judentum und frühchristliche Kunst. Hrsg. von U. Schubert. – Wien: 1974. 86 S., 16 Abb. (Studia Judaica Austriaca, Bd 2) kart.

Fast genau vierzig Jahre nach der epochemachenden Ausgrabung der Synagoge von Dura Europos am Euphrat im Frühwinter 1932 fand in Los Angeles im September 1972 ein Symposion des International Congress of Learned Societies for the Study of Religion unter der Leitung des damaligen Ausgrabungsleiters Clark Hopkins statt. Die Beiträge liegen nunmehr, von J. Gutmann herausgegeben, gedruckt vor. Für den christlichen Archäologen sind sie von besonderer Bedeutung, insofern sie neues Licht werfen auf die Frage nach dem Ursprung der christlichen Malerei. Vergleicht man etwa Henry F. Pearsons frühen und vielfach noch tastenden „Guide to the Synagogue of Doura-Europos" (Beyruth 1939; die Synagoge wurde 1936 im Nationalmuseum von Damaskus aus den abgelösten Tempera-Wandbildern – nicht Fresken, wie man immer wieder liest – rekonstruiert) über die Arbeiten etwa von C. Kraeling, E. Goodenough, Ann Perkins, Kurt Weitzmann, C. O. Nordström etc. hinweg mit dieser neuen Arbeit, so rekapituliert man die Vielfalt der Hypothesen und Interpretationen, erkennt aber nicht minder auch die immer noch ungelösten Fragen und Probleme.

Zur Einleitung gibt C. Hopkins eine eindrucksvolle Schilderung der Grabungen selbst und all ihrer Umstände. Von besonderer Bedeutung ist sodann der Beitrag von R. Brilliant/Columbia University. Er ist im Augenblick sicher der beste Kenner dieser Materie; von ihm werden auch in Kürze die im „Dura Final Report" noch ausstehenden „Paintings" publiziert werden. Er analysiert kurz, aber sehr prägnant die bisher vorgetragenen Theorien. Ihm ist zuzustimmen, wenn er Dura nicht – wie bisher oft – in den Kontext römischer Provinzialkunst stellt, sondern einer „hybridized semitic-iranian base" (29). Allerdings haben besonders D. Schlumberger und G. Rodenwaldt auf die Vielfalt und die Differenzierungen des „parthischen" Elements hingewiesen. Die in Aussicht gestellte ausführliche Publikation wird man mit Interesse erwarten dürfen. – Ein besonderes Problem war es von jeher, in welcher Weise sich unverkennbare formale wie ikonographische Auswirkungen Duras erklären lassen, da die Gemälde doch nur kurze Zeit sichtbar waren, um dann im Perserkrieg zunächst unter einer Trockenziegelböschung zur Verstärkung der Stadtmauer zu verschwinden und dann endgültig vom Sand zugeweht zu werden. M. L. Thompson geht der Frage nach möglichen Vorbildern und besonders hypothetischen Vorlage-Büchern (model and pattern-books) nach, die vermutlich eher als sonstige monumentale Bildprogramme und mesopotamische oder ostsyrische Synagogen (Kraeling), illuminierte Handschriften (Weitzmann), Malereien in Privathäusern, Sepulkralkunst oder auch mythologische Entlehnungen (Goodenough: Eliyah als Dionysos; die Pharaonentochter als Aphrodite-Anahita etc.) für die Ausbreitung der in Dura auftretenden Bildmotive in Frage kommen. Es ist klar, daß die Durener Gemälde wegen der rein zufälligen Erhaltung für uns besonders impressiv sind; Ausgangspunkt, „Gründungsurkunden" sind sie keineswegs. Sie stehen – als relativ bescheidene, provinzielle und abgeleitete Monumente – in einer sie übergreifenden Traditionskette, die freilich nicht so einfach zu fassen ist. Die Argumente von Frau Thompson sind aber sicher höchst erwägenswert. B. Goldmann geht in einer gründlichen Überschau der Kostümkunde (des Orients in der römischen Zeit) der Frage nach, wie weit aus der verschiedenen Art der Bekleidung (draped and tailored costumes) Schlüsse aus der Herkunft der Einzelmotive gezogen werden können. Auch, ob aus der Tracht der einzelnen Personen Folgerungen zu ziehen sind. Er ist eher vorsichtig (64), weit vorsichtiger als Goodenough in seiner symbolischen und mystischen Ausdeutung. Er glaubt eher an einen gewissen Eklektizismus, der die Maler bei der Benutzung ihrer „prototype illustrations" leitete.

Der Beitrag von A. Seager über die jüngst ergrabene und noch unpublizierte Synagoge von Sardes ist architekturgeschichtlich höchst interessant, wenn er auch letzten Endes für das Bildprogramm wie die Architektur von Dura nicht viel beitragen kann. Ich habe diese Grabungen im vorletzten Jahr an Ort und Stelle intensiv studiert und muß bekennen, daß ich mit sehr viel mehr Fragen als Erkenntnissen und Bestätigungen fortgegangen bin, ebenso nach dem Studium der wegen des Ausbruchs des 1. Weltkrieges unzulänglich publizierten und daher zu wenig beachteten Synagoge von Delos im letzten Jahr. Die Typisierungen in der Sekundärliteratur sind offensichtlich zu grob, Verallgemeinerungen wären noch viel exakter nachzuprüfen und zu rektifizieren. Bei mir verstärkt sich immer mehr der Eindruck, daß die Vermutung des jüngst verstorbenen Asher Hiram (hier speziell bei Synagogen im Heiligen Land) zutrifft, daß das Einflußgefälle seit dem 4. Jh. nicht nur jüdisch-christlich, sondern auch und oft viel stärker christlich-jüdisch ist, was keineswegs verwundert, wenn man die Diskriminierung des Judentums schon seit konstantinischer Zeit in Betracht zieht. Seagers Bericht ist wertvoll als ein Beitrag zur Geschichte der synagogalen Architekturgeschichte, doch einer eben sehr viel anderen als Dura; denn Differenzen sind weit größer als die Übereinstimmungen. M. Avi Yonah wendet sich in einem gut fundierten Beitrag recht kritisch gegen Goodenoughs Trennung von „mystic and normative elements" angesichts der Durener Malerei. An vielen ikonographischen wie religionsgeschichtlichen Momenten weist er zahlreiche Überinterpretationen nach. – Im letzten Beitrag schließlich geht der Herausgeber J. Gutmann nochmals dem Bildprogramm der Synagoge nach und skizziert die divergenten Deutungen der Darstellungen. Höchst bemerkenswert scheint mir da besonders der Hinweis (gestützt etwa auf jüngere christliche Bildprogramme wie in S. Vitale/Ravenna u. a.), daß man neben der künstlerischen Ausformung die liturgische Komponente im Auge zu behalten habe. Er verweist z. B. auf den Hymnus b. Avodah Zarah 24b zur Tora-Prpzession und entsprechende Bildmotive innerhalb der Synagoge; ferner auf die religionsgeschichtlich interessanten Wandlungen in der Wertung des ursprünglich rein profanen Zweckbaus der Synagoge – besonders nach dem endgültigen Verlust des Tempels mit seinen kultischen Opfern – zu einer Art „templum interim", worauf ich schon vor Jahren hingewiesen habe. Auf diese Aufwertung scheinen mir ferner auch die Darstellung der Tempel-Menorah oben auf dem Nischenblock und das offenbar nachgebildete Parochetvelum (von dessen Zugkordeln oben am Mauerblock Schleifspuren erhalten sind) hinzuweisen. Beides, Leuchter mit der ewigen Lampe (Ner Tamid) und Tempelvorhang, kamen eigentlich und ursprünglich nur dem Jerusalemer Tempel zu. Auf die Spiritualisierung der alten Tempel-Opfer weist wohl auch die Darstellung des Isaakopfers hin, zumal der Vorsehungsgedanke aufklingt in dem angebundenen Widder, den Gott als Ersatz-Opfer schon längst bereit gehalten hatte. Die liturgische Perspektive der Interpretation scheint mir auf jeden Fall ergiebiger als die mystische, die Goodenough anspricht. Man müßte gerade ihr noch nachgehen. Leider finde ich nirgends die von A. Hiram 1965 auf dem Trierer Kongreß für christliche Archäologie (Kongreß-Akten I, 551–558) ausgesprochene Vermutung aufgegriffen, daß die Durener Synagoge möglicherweise von gar nicht so orthodoxen „Minäern" (Schemone Esre 12) benutzt worden sein könnte, die im Achtzehn-Gebet ausdrücklich verwünscht werden. Denn auf einen vom allgemeinen Brauch des Judentums abweichenden Ritus könnte auch die in Dura kaum oder nur geringfügig durchgeführte Geschlechtertrennung hinweisen: Die Frauen, die offenbar durch die kleinere Eingangstür in der NW-Ecke eintraten, befanden sich sonst im gleichen Raum wie die Männer. Sonst war die Trennung vermutlich doch sehr streng: In Delos hat man – in jüngerer Zeit – eine sehr massive Trennmauer durch die Synagoge gezogen! Sonst verwies man Frauen wohl gelegentlich auf die Emporen oder Galerien als Gynaikeien (obwohl diese vermutlich auch wieder nicht so zahlreich waren, wie in der Literatur oft angeführt ist: jüngste statische Vermessungen durch A. Hiram haben erwiesen, daß sie in Rekonstruktionen der galiläischen Synagogen durchwegs zu streichen sind, womit R. Raves Herleitung der Emporen christlicher Basiliken von Synagogen hinfällig wird). Jedenfalls sind noch unendlich viele Fragen um Dura und dessen Architektur wie malerischen Schmuck ungelöst. Ich bekenne freimütig, daß ich in meiner Jugend Generalisierungen auch eher zuneigte, heute aber sehr viel vorsichtiger geworden bin. Die Unähnlichkeiten unter den Bauten sind meist größer als die Ähnlichkeiten, so daß Typisierungen fast unmöglich sind.

Statt der selected bibliography hätte ich mir eine möglichst umfassende gewünscht, gerade in einem solchen Band, der gewissermaßen ein einstweiliges Fazit ziehen möchte. Ähnliches gilt vom Register. Die 16 Tafeln sind dem hilfreich, der die Final reports oder Goodenoughs Corpus nicht zur Hand hat.

Eine weitere wichtige Veröffentlichung geht in jüngster Zeit der Frage der Tradierung jüdischer und christlich-jüdischer Bildprogramme nach: Der sorgfältig gearbeitete Katalog der sehr eindrucksvollen Ausstellung „Spätantikes Judentum und frühchristliche Kunst" in Eisenstadt/Burgenland (Mai–Juli 1974), die vom Verein „Österreichisches jüdisches Museum in Eisenstadt" in Zusammenarbeit mit dem Judaistischen Institut Kurt Schuberts/Wien veranstaltet war. Großformatige Repro-Farbbilder der Katakombe an der Via Latina in Rom und der Synagoge von Dura waren mit vermutlich abhängigen Werken zusammengehängt, so daß Einflüsse und Parallelen deutlich ins Auge sprangen. So war die Ausstellung nicht nur für ein breiteres Publikum didaktisch gut angelegt, sondern auch – speziell durch den Katalog – für den Fachikonographen höchst instruktiv, zum Teil geradezu frappierend. Wenn mich auch gelegentlich nicht alles direkt überzeugte (der Katalog selbst weist freimütig und redlich auf mögliche bloße Hypothesen hin) und z. B. manche formale Bildtektonik durchaus unbeeinflußt neu gefunden worden sein kann, so sind die Grundaussagen der Ausstellung kaum mehr zu bezweifeln.

Sie stützen ganz offensichtlich die Annahme von patternbooks, möglicherweise auch die von parallelen monumentalen Synagogenausmalungen. Vielfigurige Szenen wie der Durchzug durch das Rote Meer oder der Triumph des Mardochai scheinen – so U. Schubert – kaum für die Buchmalerei konzipiert, eher die 4 zu einem Zyklus zusammengesetzten Bilder der Kindheit des Mose. Es müßten also mehrere Mal- und Vorlagen-Traditionen nebeneinander bestanden haben, vom Maler und Auftraggeber eklektisch zusammengebunden. Die formale wie ikonographische Überlieferung läßt sich bis in die (wenigen erhaltenen) mittelalterlichen jüdischen Buchminiaturen nachweisen. Nach Ursula Schubert fallen Ägypten und der Westen als Entstehungsraum dieser unter dem Einfluß rabbinischer Schriftauslegung formulierten jüdischen Kunst endgültig aus. Wegen der griechischen und aramäischen Bild-Tituli vermutet sie eine Provinz, in der beide Sprachen gleichmäßig in Gebrauch waren. Wegen des gelegentlich durchscheinenden hellenistischen Stileinflusses möchte sie Antiocheia (nebst Umland) als Entstehungsort und Ausgangspunkt dieser jüdischen Kunst annehmen. Dem würde ich mindestens nicht widersprechen: Es ist bekannt, daß Antiocheia am Orontes einmal wegen seines volkreichen „jüdischen Viertels", dann – ab dem 2. Jh. nach Chr. – seit der Wiederbesiedlung des Hinterlandes (Syria I) mit der Monokultur des Ölbaums und der zahlreichen aus den Ostprovinzen zugewanderten Landarbeiterschaft (nach Victor Schultzes höchst zutreffendem Wort) „eine hellenistische Insel im aramäischen Meer" war. Die Architekturgeschichte Zentralsyriens bestätigt das.

Ein weiteres wichtiges Ergebnis der Ausstellung war die nunmehr kaum bezweifelnde Abhängigkeit einzelner christlicher Bildwerke – speziell des Alten Testaments – von jüdischen Vorbildern: Zahlreiche Details christlicher Darstellungen erklären sich nicht aus dem Gebrauch der Schrift schlechthin, sondern nur aus der rabbinischen Tradition. Daraufhin ist zunächst die Malerei der neu entdeckten Katakombe an der Via Latina in Rom (die sog. „Ferrua-Katakombe") aus dem 4. Jh. erfolgreich untersucht. Themen wie Darstellungsweise unterscheiden sich grundlegend von den bisher bekannten Katakombenbildern, so daß ein neuer, eben von jüdischen oder judaisierenden Vorbildern abhängiger Neu-Import angenommen werden darf. Diese vom Rabbinentum hergeleitetenden Einflüsse sind dann weiterverfolgt sowohl in Handschriften (vom Ashburnham-Pentateuch des 6./7. Jhs. über die Grandval-Bibel des 9. Jhs. und zahlreiche andere, bereits hochmittelalterliche Codices bis zur kastilianischen Bibel des Herzogs von Alba) wie Wandmalereien und -mosaiken (Exodus-Kapelle in El Baghawat d. 4. Jhs., Maria Maggiore, noch in Monreale und in der Vorhalle von San Marco/Venedig) und kunstgewerblichen Arbeiten (Paliotto im Dom von Salerno um 1100).

Für Dura bringt U. Schubert zur Interpretation der Bilder ein bisher in diesem Umfang noch nicht gekanntes talmudisches Material und erweist sich so als gleich gute Judaistin wie Ikonologin. Insgesamt scheint mir, daß die „normative elements" doch erheblich zahlreicher sind als man bisher gelegentlich annahm. – Auch – scheint mir – wäre an eine Stützung für Gutmanns Annahme der liturgischen Relevanz der Bilder zu denken: Die Mardochai-Darstellung (S. 39f) für das Purim-Fest, eventuell auch das Wasserwunder des Moses (S. 43f) für das Wassergußopfer des 2. Tages der Sukkot.

Von besonderem Interesse ist wiederum der Aufweis der Verwandtschaft von Motiven in Dura mit späteren christlichen und jüdischen Werken der Malerei (67–89), bis ins Mittelalter hinein. Der Nachweist scheint mir in fast allen Fällen gelungen und zwingend.

Das Literaturverzeichnis ist sehr reichhaltig. Die oben angezeigte Arbeit (ed. Gutmann) ist noch nicht ausdrücklich verwertet. Möglicherweise könnte auch die Habil-Schrift von Hans Bietenhard, Die himmlische Welt im Urchristentum und Judentum (WUNT, 2), Tübingen 1951, nützlich und hilfreich sein. Auch in A. Stuiber, Refrigerium interim (Theophaneia, 11; Bonn 1957) fänden sich noch wichtige Hinweise.

Die beiden hier angezeigten Werke von Gutmann und Schubert scheinen mir außerordentlich wichtig für die weitere Diskussion in der Frage der jüdischen und frühchristlichen Ikonographie, ihrer Entstehung sowohl wie ihrer Beeinflussungen.

Wien Johannes H. Emminghaus

Das Papsttum in der Diskussion. Hrsg von G. Denzler. – Regensburg: Pustet (1974). 150 S. kart. DM 13.80

Das vorliegende kleine Bändchen will nach den Worten des Herausgebers einen Beitrag leisten zur Erforschung der Grundlagen und der Geschichte des Phänomens Papsttum. Der erste Beitrag von P. Hoffmann ist ein Nachdruck aus der Festschrift für Schnackenburg. C. Andresen behandelt die Legitimierung des päpstlichen Primatsanspruches in der alten Kirche. Über die Stellung des Papstes im Verständnis der Konzilien von Konstanz und Basel handelt G. Denzler. Vereinfachend glaubt er, bei den mittelalterlichen Kanonisten und Theologen von einer konziliaren Konzeption sprechen zu können. Seine Ausführungen sind an manchen Stellen zu berichtigen. Nur einige Beispiele: S. 55 muß es heißen 1415 statt 1515. S. 56 Jean Petit war kein Franziskaner. S. 59 über die Einberufung des Konzils von Pavia-Siena wären die Denzler sicher bekannten, aber von ihm nicht zitierten Arbeiten seines ehemaligen Münchener Kollegen W. Brandmüller zu erwähnen. Zu S. 64: der in Pisa gewählte Papst wurde nicht allgemein als der rechtmäßige Papst anerkannt. Diese Anmerkungen mögen genügen.

Mit größerer Freude liest man den sachkundigen Beitrag von G. Müller. Hier zeigt sich der Kenner der Materie. Informativ ist auch der Artikel von M. Seybold: Unfehlbarkeit des Papstes – Unfehlbarkeit der Kirche. E. Weinzierl wiederholt ihre Thesen über die päpstliche Autorität im 20. Jahrhundert. Den Abschluß bildet der Aufsatz von U. Valeske, Papsttum und die Ökumene, der nicht immer ökumenischen Geist und Verständnis offenbart.

Freiburg i. Br. Remigius Bäumer

Reckinger, François: **Wird man morgen wieder beichten?** – (Kevelaer): Butzon und Bercker (1974). 210 S. DM 22.–

Vf. wendet sich nicht an Forscher, sondern leistet Seelsorgern und Religionslehrern „u. U. direkte Dienste für die Gestaltung eines Vortrags oder einer Unterrichtsreihe". Es wird darum in erster Linie die geschichtliche Entwicklung der Beichte dargestellt. Die Sachinformationen werden aber immer wieder mit gut überlegten, ernst zu nehmenden pastoraltheologischen Beobachtungen und Anregungen durchbrochen. Vf., der sich streng an die tridentinische Lehre über die Notwendigkeit der Beichte hält, kann aufgrund einer originellen, ausführlich dargelegten Lehre über die Sünde vorschlagen, daß im Fall von wirklich „schweren" Sünden der Lossprechung eine Bußperiode vorgeschickt werde. Der Antrag, der das mancherorts schon eingeführte Katechumenat für getaufte Heiden weiter entwickelt, verdient ernsthafte Überlegung.

Rom Zoltán Alszeghy

Flessemann - van Leer, Ellen: **Rechenschaft über den Glauben.** Fragen und Antworten für Gruppenarbeit und Selbstudium. – Göttingen: Ehrenfried Klotz Verlag im Verlag Vandenhoeck & Ruprecht (1974). 165 S. (Dienst am Nächsten, Bd 3) kart. DM 19.80

In einer sorgfältigen Übersetzung aus dem Niederländischen liegt mit diesem Buch auch aus dem Bereich der reformierten Kirchen ein Versuch vor, den christlichen Glauben für Erwachsene zu verantworten und Fragen, wie sie unter diesen Erwachsenen ausgesprochen werden oder noch öfter unausgesprochen bleiben, zu beantworten. In der Absicht wie in der Sprache ist eine Nähe zum sogenannten Holländischen Katechismus deutlich zu spüren. Doch ist die Anlage dieses Glaubensbuches noch stärker an traditionellen systematischen und biblischen Traktaten orientiert. Die neueren Aussagen werden vor dem Hintergrund früherer Lehrtradition profiliert. Der Leser merkt den Zusammenhang mit Gesprächen, in denen Menschen in der Kirche selbst um einen Glauben bemüht sind, der für sie Bedeutung hat und vor dem Denken gerechtfertigt werden kann. Mit Menschen, die „draußen" stehen, würde noch anderes zu besprechen sein und müßte auch über das hier Angesprochene noch anders gesprochen werden.

Osnabrück Dieter Emeis

Habilitationen im akademischen Jahr 1974/75

Bonn:

Dr. theol. Norbert Trippen, Köln, am 4. 6. 1975 für das Fach Mittlere und Neuere Kirchengeschichte: „Theologie und kirchliches Lehramt im Konflikt. Auswirkungen der päpstlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 in Deutschland" (Hegel, Breuning).

Freiburg i. Br.:

Dr. theol. Herbert Immenkötter, Freiburg, am 28. 11. 1974 für das Fach Mittlere und Neuere Kirchengeschichte: „Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530" (Bäumer, Iserloh).

Dr. theol. Reinhard Braunisch, Freiburg, am 12. 12. 1974 für das Fach Mittlere und Neuere Kirchengeschichte: „Johannes Gropper. Briefwechsel I 1529–1547" (Bäumer, Lohr).

Peter Fiedler, Freiburg, für das Fach Biblische Einleitungswissenschaften und Neutestamentliche Exegese: „Jesus und die Sünder" (Vögtle, Deissler).

München:

Dr. theol. Walter Groß, Hildesheim, am 23. 7. 1975 für das Fach Altes Testament: „Form und Funktion. wayyiqṭol für Gegenwart? Ein Beitrag zur Syntax poetischer althebräischer Texte" (Richter, Scharbert).

Münster:

Dr. theol. Arnold Angenendt, Münster, am 4. 7. 1975 für das Fach Mittelalterliche und Neuere Kirchengeschichte: „Taufe und Politik im frühen Mittelalter" (Iserloh, Kötting).

Tübingen:

Dr. theol. Dietmar Mieth, am 15. 11. 1974 für das Fach Theologische Ethik: „Dichtung, Glaube und Moral. Der Beitrag der Dichtung zur Konstituierung ethischer Modelle. Mit paradigmatischer Textinterpretation zum Tristanroman Gottfrieds von Straßburg und zu den Josephromanen Thomas Manns" (Auer, Korff).

Würzburg:

Dr. theol. Siegfried Hertlein OSB am 13. 2. 1975 für das Fach Missionswissenschaft: „Wege christlicher Verkündigung. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung aus dem Bereich der katholischen Kirche Tansanias. 1. Teil" (Willeke, Zerfaß).

Dr. theol, Peter Weimar, Aachen, am 24. 7. 1975 für das Fach Alttestamentliche Exegese: „Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch" (Schreiner, Müller).

Dr. jur. can. Hubert Müller, Osnabrück, am 17. 7. 1975 für das Fach Kirchenrecht und kirchliche Rechtsgeschichte: „Der Anteil der Laien an der Bischofswahl. Ein Beitrag zur Geschichte der Kanonistik von Gratian bis Gregor IX." (Weigand, Ganzer).

Innsbruck:

Dr. theol. Raymund Schwager SJ am 18. 7. 1975 für das Fach Dogmatik und Fundamentaltheologie: „Jesusnachfolge" (Kehl, Kern).

Salzburg:

Dr. theol., Dr. med. Miran Vodopivec, Innsbruck, am 15. 1. 1975 für das Fach Moraltheologie im Grenzgebiet der Humangenetik: „Der bedrohte Mensch" (Rehrl, Gastager).

Wien:

Isnard Wilhelm Frank OP am 14. 4. 1975 für das Fach Kirchengeschichte: „Der antikonziliaristische Dominikaner Leonhard Huntpichler" (Loidl, Pritz).

Georg Peter Braulik OSB am 2. 6. 1975 für das Fach Altes Testament: „Psalm 40 und der Gottesknecht" (Kornfeld, Kremer).

Doktor-Dissertationen im akademischen Jahr 1974/75

Bochum:

Hubert Fischer, Essen: „Die Schrift des Salvian von Marseille ‚An die Kirche'" (Stuiber, Lenzenweger).

Friedrich Diedrich, Paderborn: „Die Anspielungen auf die Jakob-Tradition in Hos 12,1–13,3 – Ein literaturwissenschaftlicher Beitrag zur Exegese früher Prophetentexte" (Ruppert, Görg).

Bonn:

Stefan Schmitz: „Sprache, Sozietät und Geschichte bei Franz Baader" (Jorissen, Breuning).

Hanspeter Heinz, Köln: „Der christologische Ansatz Hans Urs von Balthasars" (Breuning, Jorissen).

Kurt-Peter Gertz, Köln: „Joseph Turmel (1859–1943). Ein theologiegeschichtlicher Beitrag zum Problem der Geschichtlichkeit der Dogmen" (Jorissen, Breuning).

Agnes Fischer-Wilbert: „Die Universität von Paris im Prozeß gegen Johanna von Orléans" (Stasiewski, Gatz).

Johannes P. Floß, Aachen: „Jahwe dienen – Göttern dienen. Terminologische, literarische und semantische Untersuchung einer theologischen Aussage zum Gottesverhältnis im Alten Testament" (Botterweck, Zimmermann).

Klaus Kliesch, Berlin: „Das heilsgeschichtliche Credo in den Reden der Apostelgeschichte" (Zimmermann, Botterweck).

P. Klaus Obermeier OP: „Die Gestalt des Paulus in der lukanischen Verkündung. Das Paulusbild der Apostelgeschichte" (Zimmermann, Botterweck).

Heinz-Josef Fabry, Aachen: „Die Wurzel שוב in der Qumranliteratur. Zur Semantik eines Grundbegriffes" (Botterweck, Zimmermann).

Georg Hintzen: „Die neuere Diskussion über die eucharistische Wandlung. Versuch einer Darstellung und kritischen Würdigung" (Jorissen, Breuning).

Freiburg i. Br.:

Xaver Pfister, Basel: „Pascals Weg zu Gott. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Erfahrung" (Welte, Hemmerle).

Bernhard Bruns, Hildesheim: „Ehescheidung und Wiederheirat im Fall von Ehebruch" (Mosiek, Fürst).

Michael Albus, Köln: „Die Unterscheidung des Christlichen nach Hans Urs von Balthasar" (Hemmerle, Lehmann).

Hermann Gedemar, Freiburg i. Br.: „Religion als Unterrichtsfach der höheren Schule" (Biemer, W. Müller).

Ewald Vienken, Aachen: „Der Einheitsgedanke beim jungen Kuhn" (Hemmerle, Riedlinger).

Klaus Kienzler, Freiburg i. Br.: „Religionsphilosophische Implikate des Sprechens von Auferstehung. – Eine Untersuchung zu R. Bultmann, G. Ebeling und W. Pannenberg" (Hemmerle, Lehmann).

Werner Finzer, Freiburg i. Br.: „Das Vater-Leitbild und seine Bedeutung für die religiöse Erziehung im Kindes- und Jugendalter" (Knauber, Biemer).

John Joseph Doherty CSSR, USA: „The Communication of the Christian Message in a secularized Society" (Biemer, Lehmann).

Jorge Gaya-Estelric, Spanien: „Estructuras del Pensar Luliano. Los correlativos en la formacion conceptual del discurso" (Riedlinger, Lohr).

Joseph Thomas Lienhard SJ, USA: „Paulinus of Nola and Early Western Monasticism" (Frank, Bäumer).

Mainz:

Paul Picard, Mainz: „Zölibatsdiskussion im katholischen Deutschland 1780–1830" (Ziegler, Brück).

Wolfgang Tinnefeldt, Mainz: „Ekstasis der Liebe und Einfaltung des Glaubens. Eine Untersuchung zur Frage nach Einheit und Mitte christlicher Wahrheit bei H. U. v. Balthasar" (Schmitz, Schneider).

München:

Bernhard Dieckmann, Paderborn: „Welt und Entwicklung in der Theologie Rudolf Bultmanns" (Fries, Finkenzeller).

Konrad Baumgartner, Passau: „Die Seelsorge im Bistum Passau zwischen barocker Tradition, Aufklärung und Restauration" (Feifel, Schwaiger).

Paul Wehrle, Freiburg i. Br.: „Orientierung am Hörer – Die Homiletik in den Lehrbüchern der kath. Aufklärungspastoral und ihre Bedeutung für die Homiletik heute" (Feifel, Hubensteiner).

Otmar Rieß, München und Freising: „Die Abtei Weltenburg zwischen Dreißigjährigem Krieg und der Säkularisation 1626–1803" (Schwaiger, Hubensteiner).

Vito Arnaldo Di Chio SDB: „Die Korrelationsmethode in der religiösen Erwachsenenbildung der Gegenwart" (Feifel, Fries).

Paul Schrodt: „Das Problem des Ursprungs des Dogmas in der neueren Theologie" (Scheffczyk, Finkenzeller).

Josef Renker, Bamberg: „Christliche Ehe im Wandel der Zeit. Zur Ehelehre der Moraltheologie im deutschsprachigen Raum in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts" (Gründel, Egenter).

Hermann Wohlgschaft, Augsburg: „Hoffnung angesichts des Todes. Das Todesproblem bei Karl Barth und in der zeitgenössischen Theologie des deutschen Sprachraums" (Fries, Finkenzeller).

Dr. iur. can. Peter Storr, München und Freising: „Die Sozialversicherung der Ordensleute und Priester der katholischen Kirche" (Scheuermann, Walf).

Theodor Seidel, München und Freising: „Texte, Einheiten und Formen in Jeremia 27–29. Eine literaturwissenschaftliche Studie" (Richter, Aßfalg).

Heinz Marquart, München und Freising: „Matthäus Fingerlos (1748–1817). Leben und Wirken eines Seminarregenten in der Aufklärungszeit" (Schwaiger, Hubensteiner).

Dirk Evers OFM: „Sittlichkeit im Wort-Feld der Begegnung. Versuch einer struktur-dialogischen Begründung von Sittlichkeit, ausgehend von der Pneumatologie Ferdinand Ebners und der Strukturontologie Heinrich Rombachs" (Gründel, Fries).

Rainer Schanne, Speyer: „Sündenfall und Erbsünde in der Spekulativen Theologie" (Scheffczyk, Finkenzeller).

Münster:

Heinrich Plock, Osnabrück: „Feier der Versöhnung und des göttlichen Lebens. Zur Theologie der Liturgie und ihrer heilsgeschichtlichen Begründung im Systemdenken Franz Anton Staudenmaiers" (Lengeling, Hünermann).

Karl Josef Rivinius SVD: „Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler und die Infallibilität des Papstes. Ein Beitrag zur Unfehlbarkeitsdiskussion auf dem ersten Vatikanischen Konzil" (Iserloh, Weber).

Manfred Becker-Huberti, Münster: „Die Tridentinische Reform im Bistum Münster unter Fürstbischof Christoph Bernhard von Galen, 1650–1678. Ein Beitrag zur Geschichte der Katholischen Reform" (Herrmann, Schröer).

Konrad Deufel, Freiburg i. Br.: „Kirche und Tradition. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Wende im 19. Jahrhundert am Beispiel des kirchlich-theologischen Kampfprogramms P. Joseph Kleutgens SJ mit zahlreichen, bisher unveröffentlichten Dokumenten" (Hünermann, Vorgrimler).

Rainer Peters OP: „Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht" (Metz, Vorgrimmler).

Heinrich Ludwig, Münster: „Die Kirche im Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung. Soziologische und theologische Fragen nach dem gesellschaftlichen Ort der Kirche" (Weber, Metz).

Inácio Strieder SJ: „Die Bewertung der Leiblichkeit in den Hauptbriefen des Apostels Paulus und in seiner Kulturwelt" (Gnilka, Thüsing).

Hans Josef Wilting, Essen: „Der Kompromiß als theologisches und als ethisches Problem. Ein Beitrag zur unterschiedlichen Beurteilung des Kompromisses durch H. Thielicke und W. Trillhaas" (Schüller, Weber).

Ewald Berning, Osnabrück: „Kirche und Planung. Die Frage nach der theologischen Relevanz von Theorie und Praxis außerkirchlicher Planung" (Exeler, Steinkamp).

Kunibert Füssel, Münster: „Die sprachanalytische und wissenschaftstheoretische Diskussion um den Begriff der Wahrheit in ihrer Relevanz für eine systematische Theologie" (Rahner, Metz).

Dieter Niemczyk, Osnabrück: „Konkupiszenz und Entfremdung. Untersuchungen zum Problem einer historischen Anthropologie in der Theologie" (Metz, Vorgrimler).

Norbert Jäger, Münster: „Die Heilsmöglichkeit der Nichtchristen und die Notwendigkeit der Mission. Das zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der Theologiegeschichte" (Vorgrimler, Iserloh).

Heinz Jürgen Wirz, Osnabrück: „Die ‚Natur der Sache' als dynamisches Erkenntnisprinzip kanonistischer Rechtsfortbildung. Eine rechtsphilosophische Untersuchung" (Herrmann, Vorgrimler).

Gottfried Bitter CSSp: „Erlösung. Die religionspädagogische Problematik eines zentralen theologischen Begriffs" (Exeler, Vorgrimler).

Luis Gurndin, Bozen/Brixen: „Die Dritte Welt als Problem der theologischen Erwachsenenbildung" (Exeler, Emeis).

Ludwig Hagemann, Osnabrück: „Der Kur'ān in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues" (Khoury, Iserloh).

Brendan Lovett SSC: „On the relationship between religious and non-religious uses of language" (Hünermann, Metz).

John May, Münster: „Die Funktion der Rede von der Einheit der Menschheit in den neueren Dokumenten der Katholischen Kirche und der Ökumenischen Bewegung. Ein Versuch zu Anspruch und Leistung der Sprache der Ökumene" (Lengsfeld, Schmidt).

Marlies Mügge, Hildesheim: „Reconciliatio cum ecclesia. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung über den ekklesiologischen Aspekt des Bußsakramentes" (Rahner, Herrmann).

Alfred Schreiber, Münster: „Die Gemeinde in Korinth. Versuch einer gruppendynamischen Betrachtung der Entwicklung der Gemeinde von Korinth auf der Basis des ersten Korintherbriefes" (Gnilka, Steinkamp).

Regensburg:

Karin Bommes: „Das Verständnis des Martyriums bei Ignatius von Antiochien" (Ratzinger, Brox).

Cornelio del Zotto, S. Francesco della Vigna Venezia C.: „La teologia dell' immagine in San Bonaventura" (Ratzinger, Auer).

Joseph Fessio SJ: „The Origin of the Church in Christ's Kenosis. The Ontological Structure of the Church in the Ecclesiology of Hans Urs von Balthasar" (Ratzinger, Mußner).

Michael Hoffmann, Bamberg: „Theologie, Dogma und Dogmenentwicklung im theologischen Werk Denis Petaus" (Ratzinger, Auer).

Hans Jochen Jaschke, Osnabrück: „Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche. Eine Studie zur Pneumatologie bei Irenäus von Lyon im Ausgang vom altchristlichen Glaubensbekenntnis" (Ratzinger, Brox).

Hermann-Josef May CSSR: „Marquard von Lindau OFM († 1392): ‚De reparatione Hominis'" (Auer, Staber).

Dr. Peter Kuhn: „Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung (Talmud und Midrasch)" (Groß, Goldberg).

Dr. Theo Schäfer: „Das Priesterbild im Leben und Werk des Origenes" (Ratzinger, Brox).

Flavio Siebeneichler CP: „Catolicismo popular – Pentecostismo – Kirche. Religion in Lateinamerika" (Schiffers, Welte).

Werner Stenger, Trier: „Der Christushymnus 1 Tim 3,16b" (Mußner, Brox).

Trier:

Josef Steilen, Schalkmehren/Daun: „Der Begriff ‚Paradox' – Eine Begriffsanalyse im Anschluß an Sören Kierkegaard" (Lorscheid, Weier).

Tübingen:

Johannes Sang-Tai Shim, Suwon/Korea: „Glaube und Heil. Eine Untersuchung zur Theorie von den „Anonymen Christen" (Kasper, Küng).

Thomas Michael Loome, San Francisco: „Liberal Catholicism – Reform Catholicism – Modernism: A Contribution to a New Orientation in Modernist Research" (Seckler, Reinhardt).

Thomas Riplinger, Chicago: „An American Vision of the Church. The Church in American Protestant Theology 1937–1967" (Küng, Seckler).

Bernhard Lang, Rottenburg: „Frau Weisheit. Drei Gedichte aus dem ‚Buch der Sprichwörter'" (Haag, Rüger).

Philip J. Rosato SJ: „Karl Barths Theologie des Heiligen Geistes: Gottes noetische Realisierung des ontologischen Zusammenhangs zwischen Jesus Christus und allen Menschen" (Kasper, Küng).

Würzburg:

Johannes Meier, Paderborn: „Der priesterliche Dienst nach Johannes Gropper (1503–1559). Der Beitrag eines deutschen Theologen zur Erneuerung des Priesterbildes im Rahmen eines vortridentinischen Reformkonzeptes für die Praxis der kirchlichen Seelsorge" (Ganzer, Langgärtner).

Heinrich Meyer OSA: „Die Frage des Menschen nach Gott und Welt inmitten seiner Geschichte. Versuch einer kritischen Bestimmung der denkerischen Position Karl Löwiths" (Biser, Kaiser).

Helmut Bürklin, Essen: „Ein Gott für Menschen – Blaise Pascals Entwurf einer christozentrischen Anthropologie" (Biser, Ganoczy).

Graz:

Franz Artner, Graz-Seckau: „Ehre und Notwehr. Die Notwehrtötung bei ehrverletzenden Angriffen nach der Lehre katholischer Moraltheologen des 16.–18. Jahrhunderts" (Bruch, Schwendenwein).

Franz Dopf, Linz: „Die aufgehobenen Gotteshäuser des oberen Innviertels" (Amon, Schwendenwein).

Ferdinand Haas, Linz: „Der Ebracher Psalter und seine Interpretationen. Eine Studie zur Geschichte der frühmittelalterlichen Psalmenexegese" (Sauer, Schedl).

Dr. phil. Manfred Brandl, Linz: „Die Theologische Fakultät Innsbruck 1773–1790 im Rahmen der kirchlichen Landesgeschichte" (Amon, Schwendenwein).

Johann Pabst, Graz-Seckau: „Das Gottesbild bei Bertolt Brecht – Ein Beitrag zur heutigen Gottesfrage" (Gruber, Asveld).

Innsbruck:

Josef Engstler: „Kulturell-ästhetische und gesellschaftlich-ethische Interpretamente von Wirklichkeit bei Theodor W. Adorno. Ein kritischer Beitrag zur Moraltheologie" (Rotter, Morel).

Klaus Müller SJ: „Theologie als Theorie der Gegenwart. Die theologische Relevanz der Geschichtsphilosophie Ernst Troeltschs'" (Schupp, Kern).

Hubert Puchberger, Linz: „Die Universalitätsstruktur des Alten Testamentes und ihr Einfluß auf die Lehre von der Katholizität der Kirche" (Kern, Gamper).

Walter Raberger, Linz: „Schöpfung als Problemfigur: Zur Artikulation einer Sinnprämisse in der Bewältigung ambivalenter Wirklichkeit bei DtJes 45,7" (Schupp, Gamper).

Lothar Müller: „Politische Ethik in der Industriegesellschaft" (Rotter, Morel).

Kiyoshi Watabe: „Die konstruktive Ethik der Erlanger Schule" (Richter, Kern).

Pouilly Mensdorff SM: „Religiosität im Wandel. Wandlungssymptome am Kirchen- und Priesterbild seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil – Eine funktionale Analyse" (Sbandi, Morel).

Fernandez de Arroyabe: „Die Verwirklichung des Menschen in den philosophischen Schriften Senecas. Versuch einer christlichen Auseinandersetzung" (Rotter, Richter).

Rolf-Dietrich Pfahl SJ: „Haftung ohne Verschulden als sittliche Pflicht" (Rotter, H. B. Meyer).

Reinhold Baerenz, Würzburg: „Das Gewissen – Prägung durch Gruppennormen? Sozialpsychologische und moraltheologische Perspektiven" (Rotter, Satura).

Martin Hasitschka SJ: „Traditionsgeschichtliche Einordnung der synoptischen Berichte von der Versuchung Jesu" (Kehl, Gamper).

Markus Mairitsch, Klagenfurt: „Ignaz Thanner (1770–1856). Christliche Philosophie im Übergang von kritischer zu idealistischer Philosophie" (Coreth, Muck).

Doan van Tran, Dalat: „Nihilisme de Nietzsche Essai sur la metaphysique nietzscheenne" (Coreth, Muck).

Salzburg:

Gerhard Holotik, Salzburg: „Ansätze zu einer zeitgemäßen Spiritualität nach dem II. Vaticanum" (Rehrl, Griesl).

Friedrich Reiterer, Salzburg: „SDQ bei Deuterojesaja. Aussage und Vergleich mit der Tradition" (Füglister, Siedl).

Michael Ernst, Salzburg: „Die Worte Jesu im Markusevangelium. Eine Untersuchung ihrer Verwandtschaft mit religionsgeschichtlich vergleichbaren Texten" (Beilner, Füglister).

Dr. phil. Bernhard Wenisch, Salzburg: „Empfangen durch den Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria" (Holböck, Läpple).

Peter Wind, Salzburg: „Das wahre Priestertum. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung zu Ambrosius von Mailand" (Holböck, Hermann).

Wien:

Stephan Cichy, Kattowitz: „Opfervorbereitung im Lichte der Gabengebete in den ältesten römischen Sakramentarien" (Emminghaus, Greshake).

Benedykt Cierzniak, Wien: „Aktion und Kontemplation bei Johannes v. Kreuz" (Hörmann, Weismeyer).

Alois Gamper OSB: „Die anthropozentrisch orientierte Verkündigung der ‚Letzten Dinge' in der Aufklärung" (Müller, Klostermann).

Gerhard Hartmann: „Die Totenbeschwörung im Alten Testament" (Kornfeld, Kremer).

Ernst Kallinger, Wien: „Das Korrespondenzblatt für den katholischen Klerus Österreichs" (Loidl, Weiler).

Wilfred Ludger Lang CanR: „Das Zusammen von Gott, Welt und Mensch in Teilhard de Chardin's Essai „L'élément universel" (Pritz, Vorleichler).

Rudolf Pacik: „Der Kirchengesang in der liturgischen Erneuerung Pius Parschs" (Emminghaus, Loidl).

Norbert Rodt, Wien: „Kirchenbauten in Wien 1945–1973" (Loidl, Emminghaus).

Louis Bosmans, Wien: „Msgr. August Schaurhofer. Ein großer Sozialpolitiker" (Loidl, Weiler).

Wilhelm Bruners, Aachen: „Die Reinigung der zehn Aussätzigen und die Heilung des Samariters Lk 17,11–19" (Kremer, Kornfeld).

Maria Riebl: „Die Deutung des Todes Jesu durch Mattäus" (Kremer, Kornfeld).

Johann Schinner, Wien: „Breitensee. Vom Dorf zur Großstadtstadtpfarre" (Loidl, Dardett).

Friederike Valentin: „Pater Adolf Innerkofler (1872–1942)" (Loidl, Emminghaus).

Herbert Benno Wutti OSB: „Die Stellung der Sozialdemokratischen Partei Österreichs (1889–1934) zur Frauenfrage" (Weiler, Loidl).

Fribourg (Schweiz):

M.-Majella Gaudreau: „Mysticism and Image. The twofold aspect of divinizing Grace in Saint John of the Cross'reformation of a man to the image" (Nicolas, de Franch).

Werner Heierle SJ: „Kirchliche Stellungnahmen zu politischen und sozialen Fragen" (Pfürtner, Corecco).

Guido Vergauwen OP: „Absolute und endliche Freiheit. Schellings Lehre von Schöpfung und Fall" (O'Neill, Secretan).

Michael Winter: „Ben Sira in Syriac" (van Damme, Barthélemy).

John Kevin Coyle OSA: „Augustine's ‚De moribus ecclesiae Catholicae contra Manicheos'. A Study of the work and its sources" (Perler, van Damme).

Beat Zuber, Chur: „Die früheste Jahwereligion. Ihre Darstellung von J. Wellhausen bis S. Hermann kritisch beleuchtet" (Keel, Schenker).

Benedito Ferraro, Brasilien: „A significaçáo politica e teologica da morte de Jesus à luz de Novo Testamento" (de Oliveira, Trémel).

Dalto Caram, Brasilien: „Violencia na sociedade contemporanae" (de Oliveira, Lucchini).

Brian Nolan, Dublin: „The Christology of Matthew I–II in its gospel setting" (Spicq, Venetz).

Filippo Natale Appendino, Milano: „Turismo e pastorale della comunità" (Müller, Vitalini).

Daniel Reynal de St.-Michel OSB: „Théologie de la Liturgie des heures. Le nouvel office divin de l'Eglise romaine" (Baumgartner, Vitalini).

J.-Pierre Renard OP: „La désignation et la formation des prédicateurs dans l'Ordre des Prêcheurs d'après les constitutions contemporaines de S. Dominique (1216–1221)" (Vicaire, Siegwart).

Giovanni Vassalli OP: „Von der Entfremdung zur Hoffnung. Ein Versuch über die Glaubwürdigkeit des Religiösen bei Mittelschülern" (Müller, Schüepp).

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

Essays in honour of Anton Charles **Pegis**. Ed.: J. Reginald O'Donnell. – To: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1974. 395 p.; hfl 49,50.

Raffelt, Albert: Proseminar Theologie. Einführung in das wissenschaftliche Arbeiten und in die theologische Buchkunde. Mit e. Vorw. v. Karl Lehmann. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1975). 175 S. = Theologisches Seminar; kart. DM 16,50.

Schwinge, Gerhard: Bibliographische Nachschlagewerke zur Theologie und ihren Grenzgebieten. Systematisch geordnete Auswahl. – Mchn: Verl. Dokumentation 1975. 232 S.; Pp. DM 40,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Bible biliography 1967–1973: Old Testament. The book lists of the Society for Old Testament Study. Ed. by Peter R. Ackroyd. – Oxf: Blackwell 1974. X, 505 p.; £ 10,–.

Lang, Bernhard: **Frau Weisheit**. Deutung einer biblischen Gestalt. – Düs: Patmos-Verlag (1975). 204 S. = Patmos-Paperback; DM 19,80.

McDermott, John Michael, SJ: The biblical doctrine of κοινωνία. – BZ, N. F. XI, 1975, 64–77. 219–233.

Perrin, Norman: The interpretation of a biblical symbol. – JR LV, 1975, 348 370.

2. Altes Testament

Vruchten van de uithof. Studies opgedragen aan H. A. **Brongers** ter gelegenheid van zijn afscheid ‹16 mei 1974›. – Utr: Theolog. Instituut 1974. 170 blz.; hfl 9,50; p. 5–6: Bibliografie van de voornaamste geschriften van H. A. Brongers; [cont.:] p. 7–27: Doeve, J. W.: De tien-weken-Apokalyps ‹I Henoch 93:1–10; 91:12–17› een Qumrandocument; p. 28–36: Frankena, R.: «Dit zij u een teken»; p. 37–48: Hulst, A. R.: Over de betekenis van het woord sōd; p. 49–57: Kooij, A. van der: David, «het licht van Israel»; p. 58–70: Kunne, K. H.: Schrift en traditie in de Oosters-orthodoxe theologie. Een terreinverkenning; p. 71–87: Leeuwen, C. van: De heilsverwachting bij Amos; p. 88–99: Maarsingh, B.: Het ius talionis en 1 Kon. 21:19^{b}; p. 100–119: Mussies, G.: When do Graecisms prove that a Latin text is a translation?; p. 120–133: Te Stroete, G. A.: Van Henoch tot Simon. Israels geschiedenis in de «Lof der vaderen» van Sirach 44, 1–50, 24; p. 134–144: Vriezen, Th. C.: Oude en jongere Joodse commentaren op Ex. 3:21v en verwante verzen ‹11:2v; 12:35v›; p. 145–157: Zandee, J.: Das Alte Testament im Lichte der Ägyptologie.

Miskotte, Kornelis Heiko: Der Gott Israels und die Theologie. Ausgewählte Aufsätze ... Übers. von Heinrich Stoevesandt u. Hans-Jörg Weber. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. 1975. 216 S.

Feuillet, André: Etudes d'exégèse et de théologie biblique. III: Ancien Testament. – P: Gabalda 1975. 523 p.; F 120,–.

Halbe, Jörn: Das Privilegrecht Jahwes: **Ex 34, 10–26**. Gestalt und Wesen. Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1975. 571 S. = FRLANT CXIV; br. DM 92,– [Diss., Kiel]

Globe, Alexander: The muster of the tribes in **Judges 5 11e–18**. – ZAW LXXXVII, 1975, 169–184.

Mosis, Rudolf: **Ez 14, 1–11** – ein Rufer zur Umkehr. – BZ, N. F. XIX, 1975, 161–194.

Habel, Norman C.: The book of **Job**. Commentary. – (Lo:) Cambridge Univ. Pr. (1975). X, 240 p. = The Cambridge Bible commentary. New English Bible; paper £ 2,20.

Snaith, John G.: **Ecclesiasticus** or the Wisdom of Jesus son of Sirach. Commentary. – (Lo:) Cambridge Univ. Pr. (1974). X, 271 p. = The Cambridge Bible commentary. New English Bible; paper £ 2,95.

Hasel, Gerhard F.: The identity of "The saints of the Most High" in **Daniel 7**. – Bibl LVI, 1975, 173–192.

Rücker, Heribert: Die Begründungen der Weisungen Jahwes im Pentateuch. – Lpz: St. Benno-Verlag 1973. XXXI, 165 S. = Erfurter theologische Studien XXX; M 19,10.

Clements, R. E.: Prophecy and tradition. – Oxf: Blackwell 1975. 104 p. = Growing points in theology; paper £ 2,25.

Fohrer, Georg: Die Propheten des Alten Testaments. Bd III: Die Propheten des frühen 6. Jahrhunderts. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1975. 237 S.; kart. DM 28,–.

Carley, Keith W.: **Ezekiel** among the Prophets. A study of Ezechiel's place in prophetic tradition. – Lo: SCM Press (1975). X, 112 p. = Studies in biblical theology II, 31; £ 2,80.

Becker, Joachim: Wege der **Psalmen**exegese. – Stu: KBW Verlag (1975). 141 S. = Stuttgarter Bibelstudien LXXVII; kart. DM 12,80.

Prato, Gian Luigi: Il problema della teodicea in **Ben Sira**. Composizione dei contrari e richiamo alle origini. – R: Biblical Institute Pr. 1975. XXXIV, 455 p. = Analecta biblica LXV; Lire 17 000.

Höffken, Peter: Warum schwieg Jesus Sirach über Esra? – ZAW LXXXVII, 1975, 184–202.

Wilson, Robert R.: The Old Testament genealogies in recent research. – JBL XCIV, 1975, 169–189; p. 190–200: Hauser, Alan J.: The "Minor Judges". A re-evaluation; p. 201–217: Newsome, James D., Jr.: Toward a new understanding of the Chronicler and his purposes; p. 218–234: Collins, John J.: The court-tales in Daniel and the development of Apocalyptic.

Jongeling, Bastiaan: Een Aramees Boek Job uit de bibliotheek van Qumrân. – Amst: Ton Bolland 1974, 154 blz. = Exegetica. Oud- en Nieuwtestamentische studiën. N. R. III; hfl 13,90.

Beltz, Walter: Die **Kaleb**-Traditionen im Alten Testament. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1974). XII, 155 S. = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament V, 18; kart. DM 32,–.

García Trapiello, J., OP: La oración biblica del Antiguo Testamento. – Studium XV, 1975, 125–150.

3. Neues Testament

Rousseau, François: La structure de **Marc 13**. – Biblica LVI, 1975, 157–172.

Wanke, Joachim: Die Emmauserzählung. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu **Lk 24, 13–35**. – Lpz: St. Benno-Verlag 1973. XVIII, 193 S. = Erfurter theologische Studien XXXI; kart. DM 20,60.

Nellessen, Ernst: Tradition und Schrift in der Perikope von der Erwählung des Mattias ‹**Apg 1, 15–26**›. – BZ, N. F. XI, 1975, 205–218.

Güting, Eberhard: Der geographische Horizont der sogenannten Völkerliste des Lukas ‹Acta **2, 9–11**›. – ZNW LXVII, 1975, 149–169.

Adinolfi, Marco: Il velo della donna in **1 Cor. 11, 2–16**. – RBibl XXIII, 1975, 147–173.

Martin, Francis: The image of Shepherd in the Gospel of St. Matthew. – Science et esprit XXVII, 1975, 261–301.

McGaughy, Lane C.: The fear of Yahweh and the mission of Judaism: A postexilic maxim and its early christian expansion in the parable of the talents. – IBL XCIV, 1975, 235–245; p. 246–255: Kingsbury, Jack Dean: The title «Kyrios» in Matthew's gospel.

The minor agreements of Matthew and Luke against Mark, with a cumulative list. Ed. by Frans Neirynck. In collaboration with Theo Hansen and Frans van Segbroeck. – Lv: University Press (1974). 330 p. = BiblEThL XXXVII; FB 800.

Radermakers, Jean: La Bonne Nouvelle de Jésus selon saint Marc. Vol. I: Texte. Vol. II: Lecture continue. – Brux: Institut d'Etudes Théologiques 1974. 79 p.; 445 p.; FB 490.

Koch, Dietrich-Alex: Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums. – B, NY: de Gruyter 1975. XI, 217 S. = ZNW, Beih. XLII; Lw. DM 90,– [Diss., Göttingen]

Radl, Walter: Paulus und Jesus im lukanischen Doppelwerk. Untersuchungen zu Parallelmotiven im Lukas-Evangelium und in der Apostelgeschichte. – Bern, Ffm: Lang 1975. 460 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 49; sfr 56,30 [Diss., Bochum]

März, Klaus-Peter: Das Wort Gottes bei Lukas. Die lukanische Wort-theologie als Frage an die neuere Lukasforschung. – Lpz: St. Benno-Verlag 1974. XX, 109 S. = Erfurter theologische Schriften XI.

Purvis, James D.: The Fourth Gospel and the Samaritans. – NovT XVII, 1975, 161–198.

Mastin, B. A.: A neglected feature of the christology of the Fourth Gospel. – NTSt XX, 1, 1975, 32–51.

O'Grady, John F.: Individualism and Johannine ecclesiology. – Biblical theology bulletin V, 1975, 227–261.

Collins, Raymond F.: The image of **Paul** in the Pastorals. – LavThPh XXXI, 1975, 147–173.

Segalla, Giuseppe: Gli orizzonti della speranza in s. Paolo. – SP XXI, 1974, 5–27.

Jésus? De l'histoire à la foi. Conférences publiques par les professeurs de la Section des études bibliques à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal. Auteurs: Léonard Audet [e. a.] – Montr: Fides (1974). 220 p. = Héritage et projet IX.

Stanton, G. N.: Jesus of Nazareth in the New Testament preaching. – (Lo:) Cambridge University Pr. (1974). XI, 207 p. = Society for New Testament studies. Monograph series XXVII; £ 4,90.

Dahl, Nils Alstrup: The crucified Messiah and other essays. – Minneapolis, Minn.: Augsburg Publ. House (1974). 190 p.; $ 2,95.

Alsup, John E.: The post-resurrection appearance stories of the gospel tradition. A history-of-tradition analysis. With text-synopsis. – Stu: Calwer Verlag (1975). 307 S., Beil.: Text-Synopse = Calwer theologische Monographien A, 5; kart. DM 28,– [Diss., München]

Moioli, Giovanni: La ricerca cristologica oggi ‹domande del dogmatico al biblista per individuare un ambito comune di ricerca›. – RBibl XXII, 1974, 113–123; p. 125–138: Krejči, Josef: Cristologia preevangelica; p. 139–154: Segalla, Giuseppe: Metodologie di accostamento al pensiero cristologico neotestamentario; p. 155–181: Segalla, Giuseppe: Preesistenza, incarnazione e divinità di Cristo in Giovanni ‹Vg e IGv›; p. 183–235: Randellini, Lino: L'inno di giubilo: Mt. 11, 25–30; Lc. 10, 20–24; p. 237–256: Vivian, Angelo: Cristologia dei giudeo-cristiani.

Müller, Ulrich B.: Die Geschichte der Christologie in der johanneischen Gemeinde. – Stu: KBW Verlag (1975). 79 S. = Stuttgarter Bibelstudien LXXVII; kart. DM 12,80.

Frizzi, Giuseppe: La soteriologia nell'opera Lucana. – RBibl XXIII, 1975, 113–145.

Cochrane, Arthur C.: Eating and drinking with Jesus. An ethical and biblical inquiry. – Phil: Westminster Pr. (1974). 208 p.; $ 9,–.

McHugh, John: The mother of Jesus in the New Testament. – Lo: Darton, Longman and Todd (1975). XLVIII, 510 p.; £ 10,–.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Florovsky, Georges: Collected works. II: Christianity and culture. – Belmont, Mass.: Nordland Publ. Comp. (1974). 245 p.; $ 9,95.

Meyendorff, John: Byzantine theology: Historical trends and doctrinal themes. – NY: Fordham Univ. Press 1974. 243 p.; $ 20,–.

Ziegler, Adolf Wilhelm: Religion, Kirche und Staat in Geschichte und Gegenwart. Band III: Das Verhältnis von Kirche und Staat in **Amerika**. – Mchn: Manz 1974. 317 S.

Müller, Wolfgang: Der Beitrag der Pfarreigeschichte zur Stadtgeschichte. – HJ XCIV, 1974, 69–88.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Das Papsttum in der Diskussion. Hrsg. von Georg Denzler. – Rgb: Pustet (1974). 150 S.; kart. DM 13,80; [enth. u. a.:] S. 9–35: Hoffmann, Paul: Der Petrus-Primat im Matthäusevangelium; S. 36–52: Andresen, Carl: Die Legitimierung des römischen Primatanspruchs in der Alten Kirche; S. 53–72: Denzler, Georg: Zwischen Konziliarismus und Papalismus. Die Stellung des Papstes im Verständnis der Konzilien von Konstanz ‹1414–1418› und Basel ‹1431–1437›; S. 73–101: Müller, Gerhard: Martin Luther und das Papsttum; S. 123–135: Weinzierl, Erika: Zwischen Modernismus und Absolutismus. Die päpstliche Autorität im 20. Jahrhundert.

Le diocèse de **Bourges**. Sous la direction de Guy Devailly. – P: Letouzey et Ané (1973). 264 p., 3 cartes = Histoire des diocèses de France.

Poirier-Coutansais, Françoise: Les abbayes bénédictines du diocèse de **Reims**. – P: Picard 1974. XV, 554 p., 17 cartes = Gallia monastica I; F 300.

3. Alte Kirchengeschichte

Clavis Patrum Graecorum. Vol. II: Ab Athanasio ad Chrysostomum. Cura et studio Mauritii Geerhard. – Turn: Brepols 1974. XXII, 685 p. = Corpus christianorum; FB 2850,–.

Aubineau, Michel: Recherches patristiques. Enquêtes sur des manuscrits, textes inédits, études. – Amst: Hakkert 1974. XV, 417 p.

Steigerwald, Gerhard: Das **Königtum Mariens** in der Literatur der ersten sechs Jahrhunderte. – Marianum XXXVII, 1975, 1–52.

Catandella, Quintino: Spunti e motivi cristiani nella poesia pagana antica. – VigChr XXIX, 1975, 161–190; S. 191–207: Opelt, Ilona: Die Szenerie bei **Juvencus**. Ein Kapitel historischer Geographie; S. 208–221: Roncoroni, Angelo: Sul De passione Domini pseudolattanziano; S. 222–226: Braswell, Bruce Karl: Kleine textkritische Bemerkungen zu frühchristlichen Hymnen; S. 227–229: Speigl, Jakob: Der Weg eines Pelagiusfragments. E. Dekkers, Clavis (²1961) 756 a = Pelagius, Pauluskommentar zu Gal. 5, 14 ‹Souter II 334,17–335,2›.

Mees, Michael: Das Petrusbild nach außerkanonischen Zeugnissen. – ZRGG XXVII, 1975, 193–205.

Paul, André: Le concept de prophétie biblique. Flavius Josèphe et Daniel. – RSR LXIII, 1975, 367–384.

Étaix, Raymond: Un ancien florilège hiéronymien. – SE XXI, 1972/73, sGrav 1974, 5–34; p. 35–42: Lemarié, Joseph: A propos des sermons XVIII et XXXIII de **Chromace** d'**Aquilée**; p. 43–55: Munier, Charles: La tradition manuscrite de l'Abrégé d'Hippone et le canon des Écritures des églises africaines; p. 57–70: McClure, Robert: **The Greek translation of the «Vita Ambrosii» of Paulinus of Milan**; p. 71–80: Bailly, Laurent, OFM: Une traduction latine d'un sermon d'**Ephrem** dans le Clm 3516; p. 81–107: Betti, Umberto, OFM: Le «Collationes» di Cassiano in un manoscritto della Verna; p. 109–146: Weiss, Jean-Pierre: Valérien de Cimiez et Valère de Nice; p. 147–159: Van Uytfanghe, Marie: Eléments évangéliques dans la structure et la composition de la «Vie de saint Séverin» d'**Eugippius**.

Stählin, Gustav: Das Bild der Witwe. Ein Beitrag zur Bildersprache der Bibel und zum Phänomen der Personifikation in der Antike. – JAC XVII, 1974, 5–20; S. 21–46: Engemann, Josef: Zu den Apsis-Tituli des **Paulinus** von **Nola**; S. 47–63: Speyer, Wolfgang: Zum Bild des Apollonios von Tyana bei Heiden und Christen; S. 64–73: Oppelt, Ilona: Materialien zur Nachwirkung von Augustins Schrift De doctrina christiana; S. 74–90: Daßmann, Ernst: Zur Entstehung des **Monepiskopats**; S. 91–102: Müller, C. Detlef G.: Von Teufel, Mittagsdämon und Amuletten; S. 103–108: Bracker, Jörgen: Eine Kölner Kameenwerkstatt im Dienste konstantinischer Familienpolitik; S. 109–125: Colpe, Carsten: Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi III; S. 126–146: Fàbrega, Valentin: Die chiliastische Lehre des **Laktanz**. Methodische und theol. Voraussetzungen und religionsgeschichtl. Hintergrund.

Fischer, Joseph A.: Die ältesten Ausgaben der Patres Apostolici. Ein Beitrag zu Begriff und Begrenzung der **Apostolischen Väter**. – HJ XCIV, 1974, 157–190.

Grassi, Joseph A.: Underground Christians in the earliest Church. – Santa Clara: Diakonia 1975. 142 p.; $ 3,95.

Zollitsch, Robert: Amt und Funktion des Priesters. Eine Untersuchung zum Ursprung und zur Gestalt des **Presbyterats** in den ersten zwei Jahrhunderten. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1974). 310 S. = Freiburger theologische Studien XCVII; kart. DM 48,– [Diss., Freiburg/B]

Pincherle, Alberto: Su **Ireneo,** *Adversus haereses*, III, III, 1–2. – RStLR X, 1974, 305–318.

Peri, Vittorio: Criteri di critica semantica dell'esegesi Origeniana. – Augustinianum XV, 1975, 5–27; p. 29–48: Otranto, Giorgio: La tipologia di Giosuè nel «Dialogo con Trifone ebreo» di Giustino; p. 49–79: Orlandi, Tito: Sull'Apologia secunda ‹contra Arianos› di Atanasio di Alessandria; p. 81–124: Blanc, C.: Le Commentaire de Héracléon sur Jean 4 et 8; p. 125–167: Cipriani, Nello, OSA: Aspetti letterari dell'*Ad Florum* di Giuliano d'Eclano; p. 169–200: Vattioni, F.: Tobia nello Speculum e nella prima Bibbia di Alcalá; p. 201–211: Donnini, M.: Andreae Cretensi vulgo adscripta homilia «In silentium s. Zachariae» ‹Par. graec. 304›; p. 213–224: Sabugal, S.: La conversión de S. Pablo en Damasco: ¿ciudad de Siria o región de Qumrán?

Moreschini, Claudio: Il linguaggio teologico di **Ilario** di **Poitiers**. – SC CIII, 1975, 339–375.

Salmona, Bruno: Il filosofare nei luminari di Cappadocia. – Mil: Marzorati (1974). 176 p. = Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia – Facoltà di Magistero dell'Università di Genova XXI; Lire 4000.

Kannengießer, Charles: Le mystère pascal du Christ selon **Athanase** d'**Alexandrie**. – RSR LXIII, 1975, 407–442.

Cattaneo, Enrico: La religione a **Milano** nell'età di Sant'Ambrogio. – Mil: Centro ambrosiano di documentazione e studi religiosi 1974. 147 p. = Archivio Ambrosiano XXV; Lire 3000.

Bels, Jacques: **La mort volontaire dans l'œuvre de saint Augustin**. – RHR CLXXXVII, 1975, 147–180.

Van Bavel, T. J.: The evangelical inspiration of the rule of St. Augustine. – DR XCIII, 1975, 83–99.

Koch, Günter: Strukturen und Geschichte des Heils in der Theologie des **Theodoret** von **Kyros**. Eine dogmen- und theologiegeschichtliche Untersuchung. – Ffm: Knecht 1974. VI, 267 S. = Frankfurter theologische Studien XVII; kart. DM 32,– [Habil.-Schrift, Würzburg]

Goltz, Hermann: Hiera Mesiteia. Zur Theorie der hierarchischen Sozietät im Corpus areopagiticum. – Erl: Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des christl. Ostens an der Univ. 1974. 357 S. = Oikonomia. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie IV; br. DM 24,–.

Borias, André: Couches rédactionelles dans la règle bénédictine. – RBén LXXXV, 1975, 38–55; p. 165–176: Groß, Karl: Der Tod des Hl. Benedictus. Ein Beitrag zu Gregor d. Gr., Dial. 2,37.

Croce, Vittorio: Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san **Massimo** il **Confessore**. – Mil: Vita e Pensiero 1974. VI, 207 p. = Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore = Studia patristica Mediolanensia II; Lire 9600.

4. Mittelalter und Neuzeit

Bischof **Altfrid** – Leben und Werk. Hrsg. von Alfred Pothmann. Beitr.: Wilhelm Bettecken [u. a.] – Essen: Ludgerus-Verl. (1974). 248 S.; 17 Abb.; [enth. u. a.:] S. 11–28: Pothmann, Alfred: Altfried – Bischof und Staatsmann. Ein Charakterbild seiner Persönlichkeit; S. 29–64: Honselmann, Klemens: Reliquientranslationen nach Sachsen; S. 65–72: Konermann, Heinrich: Essen – Auxerre. Völkerfreundschaft im Geiste Altfrids; S. 73–94: Honselmann, Klemens: Eine Essener Predigt zum Feste des heiligen Marsus aus dem 9. Jahrhundert; S. 95–108: Reuther, Hans: Der Altfrid-Dom zu Hildesheim; S. 109–126: Cohausz, Alfred: Die Verehrung des heiligen Altfrid; S. 127–139: Küppers, Leonhard: Der Essener Münsterschatz. Die karolingischen und ottonischen Kunstwerke; S. 141–162: Schröter, Hermann: Stadt und Stift Essen; S. 163–174: Pothmann, Alfred: Die Eisenhütte Neu-Essen. Das Essener Stift zu Beginn des Industriezeitalters an der Ruhr; S. 175–187: Weier, Joseph: Im Zeichen des Kulturkampfes. Die Feier der 1000jährigen Erinnerung an den heiligen Altfrid in Essen am 25. August 1878; S. 189–194: Bettecken, Wilhelm: Neue kirchliche Einheit im Industrierevier; S. 195–248: Quellen und Urkunden zur Geschichte des Bistums Essen.

Moorman, John R.: The Franciscans in England. – Lo, Oxf: Mowbray (1974). VI, 122 p.; £ 0,95.

5. Mittelalter

Contemporary reflections on the medieval Christian tradition. Essays in honor of Ray C. **Petry**, edited by George H. Shriver. – Durham, N. C.: Duke University Pr. 1974. XV, 279 p.; p. 223–225: Joyce, L. and Donn Michael Farris: Ray C. Petry: a bibliography; [cont. e. a.:] p. 3–18: Ritchie, B. Maurice: Preaching and pastoral care in John **Tauler**; p. 19–38: Mallard, William: Clarity and dilemma: the *Forty Sermons* of John **Wyclif**; p. 41–52: White, James F.: **Durandus** and the interpretation of Christian worship; p. 53–64: Shinn, Gerald H.: The eschatological function of the iconography in the Dresden manuscript of the *Sachsenspiegel*; p. 67–80: Shriver, George W.: Images of Catharism and the historian's task; p. 81–94: Bond, H. Lawrence: **Nicholas** of **Cusa** and the reconstruction of theology: the centrality of Christology in the coincidence of opposites; p. 95–115: Jordan, James: Jacques Lefèvre d'Etaples: principles and practice of reform at Meaux; p. 119–134: Ray, Roger D.: Orderic Vitalis on Henry I: theocratic ideology and didactic narrative; p. 135–158: Zinn, Grover A., Jr: *Historia fundamentum est*: the role of history in the contemplative life according to **Hugh** of **St. Victor**; p. 159–182: McNeill, John T.: Perspectives on **Celtic church history**; p. 185–199: Burr, David: Olivi and the limits of intellectual freedom; p. 200–220: Cannon, William Ragsdale: The genesis of the university.

Millenium Dioeceseos **Pragensis 973** – 1973. Beiträge zur Kirchengeschichte Mitteleuropas im **9.–11.** Jahrhundert. – Wien, Köln, Graz: Hermann Böhlaus Nachf. 1974. 126 S. = Annales Instituti Slavici. Veröffentlichungen des Institutum Salisburgo-Ratisbonense Slavicum, Salzburg-Wien-Regensburg VIII; kart. DM 32,–; [enth.:] S. 7–19: Koller, Heinrich: Pannonien im 9. Jahrhundert; S. 20–41: Krumphanzlová, Zdenka: Die Regensburger Mission und der Sieg der lateinischen Kirche in Böhmen im Licht archäologischer Quellen; S. 41–49: Matejka, Ladislaw: St. Veit, der Patron Böhmens, im ältesten kirchenslavischen Schrifttum; S. 50–63: Borovi, Josef: Parallele zwischen der böhmisch-polnischen und der ungarischen Kirchenorganisation; S. 64–72: Zagiba, Franz: Der Kodex 217 der Stiftsbibliothek Heiligenkreuz in Niederösterreich als Quelle zur Kirchengeschichte Böhmens und Mährens; S. 73–94: Huth, Joachim: Die Frühgeschichte der Bistümer Meißen und Prag im Lichte der Bulle ‚Si semper sunt' vom 2. I. 968; S. 95–110: Mareš, Franz Wenzel: Die slavische Liturgie in Böhmen zur Zeit der Gründung des Prager Bistums; S. 111–118: Gamber, Klaus: Das Meßbuch Aquilejas im Raum der bayerischen Diözesen um 800; S. 119–126:

Zagiba, Franz: „Krleš" und „Christe keinâdo" bei der Begrüßung Thietmars als ersten Bischof von Prag i. J. 1076.

Haugh, Richard: **Photius** and the Carolingians. The trinitarian controversy. – Belmont, Mass.: Nordland Publ. Comp. 1975. 320 p.; $ 15,–.

Saltman, A.: Pseudo-Jerome in the commentary of Andrew of St. Victor on Samuel. – HThR LXVII, 1974, 195–253.

Décarreaux, Jean: Normands, papes et moines. Cinquante ans de conquêtes et de politique religieuse en Italie méridionale et en Sicile ‹Milieu du XIe s. – début du XIIe›. – P: Picard (1974). 151 p.

Hartmann, Wilfried: Beziehungen des Normannischen Anonymus zu frühscholastischen Bildungszentren. – DA XXXI, 1975, 108–143.

Cracco, Giorgio: Pataria: opus e omen (tra verità e autorità). – RSCI XXVIII, 1974, 357–387.

Schmale, Franz-Josef: Die österreichische Analistik im 12. Jahrhundert. – DA XXXI, 1975, 144–203.

Jasper, Detlef: Die Papstgeschichte des Pseudo-Liudprand. – DA XXXI, 1975, 17–107.

Flint, Valerie I. J.: The "Elucidarius" of **Honorius Augustodunensis** and reform in late eleventh century England. – RBén LXXXV, 1975, 178–189; p. 190–198: ∼ The sources of the "Elucidarius" of Honorius Augustodunensis.

Grauwen, W. M.: **Norbert** et les débuts de l'abbaye de **Floreffe**. – APraem LI, 1975, 5–23.

Rupertus Tuitiensis: Commentaria in Canticum Canticorum. Ed. Hrabanus Haacke. – Turnh: Brepols 1974. LX, 192 p. = Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis XXVI; FB 1080.

Del Grosso, Anna M. Lazzarino: Società e potere nella Germania del XII secolo, **Gerhoch** de **Reichersberg**. – Fir: Olschki 1974. 365 p. = «Il pensiero politico». Biblioteca VI; Lire 10 500.

Kriedte, Peter: Die Herrschaft der Bischöfe von **Włocławek** in Pommerellen von den Anfängen bis zum Jahre 1409. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1974. 412 S. = Veröffentl. des Max-Planck-Instituts für Geschichte XL; brosch. DM 78,– [Diss., Göttingen]

Martín, José Luis: Orígenes de la **Orden Militar** de **Santiago** ‹1170–1195›. – Barc: Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1974. XXXV, 539 p. = Consejo de Investigaciones Científicas. Institución Mila y Fontanals. Departamento de Estudios Medievales = Anuario de Estudios Medievales. Anejo VI; pes 600.

D'Alatri, Mariano: Culto dei santi ed eretici in Italia nei secoli XII e XIII. – CollFr XLV, 1975, 85–104.

Häring, Nikolaus M., SAC: A commentary of the creed of the mass by **Alan** of **Lille** ‹O. Cist›. – ACist XXX, 1974, 281–303.

Lynch, Joseph H.: Efforts to combat monastic simony in the early thirteenth century. – RBén LXXXV, 1975, 126–163.

Imkamp, Wilhelm: Sermo ultimus quem fecit Dominus **Innocentius** papa tercius in Lateranensi concilio generali. – RömQu LXX, 1975, 149–179.

Ruf, Gerhard: Franziskus und Bonaventura. Die heilsgeschichtliche Deutung der Fresken im Langhaus der Oberkirche von San Francesco in Assisi aus der Theologie des Heiligen Bonaventura. – Assisi: Ed. Francescana (1974). 253 S., Abb. als Tafeln im Text 4°.

Eßer, Kajetan, OFM: Ein Vorläufer der "Epistola ad fideles" des hl. Franziskus von Assisi. ‹Cod 225 der Biblioteca Guarnacci zu Volterra›. – CollFr XLV, 1975, 5–37; S. 39–84: McEvoy, James: **Robert Grosseteste** and the reunion of the church.

Hödl, Ludwig: **Albert** der **Große** und die Wende der lateinischen Philosophie im 13. Jahrhundert. – Virtus politica..., Stu-Bad Canstatt 1974, 251–275; S. 277–306: Schmaus, Michael: Die trinitarische Gottesebenbildlichkeit nach Albert dem Großen.

Janssen, Friedrich: Dynamische Heilsexistenz. Die Wachstumsbedingungen der Rechtfertigungsgnade nach Thomas von Aquin im Licht der Theologie der Gegenwart. – Kev: Butzon u. Bercker 1974. 261 S.

Distelbrink, Balduinus: **Bonaventurae** scripta authentica, dubia vel spuria critice recensita. – R: Istituto Storico Cappucini 1975. XXIII, 239 p. = Subsidia scientifica Franciscalia V; Lire 6000.

Magrini, Egidio: La metodologia teologica di S. Bonaventura. – StudFranc LXXI, 1974, 29–43; p. 45–77: Manno, Giacomo, OFM: Attualità dell'antropologia teocentrica bonaventuriana; p. 79–91: Doppioni, Lino, OFM: Aspetti sociali della filosofia di S. Bonaventura; p. 93–103: Bertagna, Martino, OFM: Presenze e memorie toscane di S. Bonaventura; p. 109–120: Lambertini, Gastone: Le malattie e le stimmate di S. Francesco; p. 123–175: Randellini, Lino, OFM: Fondamenti biblici e valori teologico-esistenziali delle stimmate di S. Francesco; p. 177–197: Batazzi, Ferdinando, OFM: Le stimmate di S. Francesco nell'insegnamento di un grande maestro, S. Bernardino da Siena; p. 199–250: Cardini, Franco «Nella presenza del Soldan superbà». Bernardo, Francesco, Bonaventura e il superamento spirituale dell'idea di crociata.

Ristori, Vasco: La libertà in San Bonaventura. Non "potestà di scelta" ma "possesso di sé-in Dio". – R: Ed. Laurentianum – Ed. Antonianum 1974. 241 p. = Studi e ricerche VI; Lire 3000.

Kölmel, Wilhelm: Apologia Pauperum. Die Armutslehre Bonaventuras da Bagnoregio als soziale Theorie. – HJ XCIV, 1974, 46–68.

Bérubé, Camille: Première moisson du centenaire de saint Bonaventure. – CollFr XLV, 1975, 105–127.

Delcorne, Carlo: Società e pubblico nelle prediche di **Giordano** da **Pisa**. – RStLR X, 1974, 251–304.

Piltz, Anders: Prolegomena till en textkritisk edition av magister **Mathias'** *Homo conditus*. Prolégomènes à une édition critique de l'*Homo conditus* de Maître Mathias de Linköping . – Upps 1974: Almqvist & Wiksell. 155 p. = Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Latina Upsaliensia VII; scr 35,– [Diss., Uppsala]

Houdret, Jean-Philippe: **Palamas** et les Cappadociens. – Istina XIX, 1974, 260–271; p. 272–296: Garrigues, Juan-Miguel: L'énergie divine et la grâce chez **Maxime** le Confesseur; p. 297–328: Nadal, Juan **Sergio**: La critique par Akindynos de l'herméneutique patristique de **Palamas**; p. 329–338: Le Guillou, M.-J.: Lumière et charité dans la doctrine palamite de la divinisation; p. 339–342: ∼: Remarques sur la notion macarienne de "subtilité"; p. 343–349: Kniewasser, M.: Deux homélies inédites du Pseudo-Macaire sur la "subtilité" physique de l'Esprit. (Trad.)

Schultze, Bernhard: Grundfragen des theologischen Palamismus. – OstkSt XXIV, 1975, 105–135.

Acta Pataviensia Austriaca. Vatikanische Akten zur Geschichte des Bistums **Passau** und der Herzöge von Österreich ‹1342–1378›. Band I: **Klemens VI. (1342–1352)**. Hrsg. u. eingel. von Josef Lenzenweger. – Wien: Verl. der Österr. Akademie der Wissenschaften 1974. 780 S. = Publikationen des Österr. Kulturinstitutes in Rom II, 4; br. DM 130,–.

Lasíc, Dionysius, OFM: De vita et operibus S. **Iacobi** de **Marchia**. Studium et recensio quorundam textuum. – Falconara M. ‹Ancona›: Biblioteca Francescana 1974. 471 p.; Lire 7500.

Brosius, Dieter: Breven und Briefe Papst **Pius' II.** – RömQu LXX, 1975, 180–224.

Piaia, Gregorio: Beato Renano e il *Defensor pacis* agli inizi della Riforma. – SP XXI, 1974, 28–79.

6. Gesamte Neuzeit

Eijl, Edmond van, OFM: Louvain's faculty of theology during the 15th and 16th centuries. – Louvain studies V, 1975, 219–233; p. 234–251: Roegiers, Jan: The faculty of theology during the Enligthenment ‹1730–1797›; p. 252–263: Blockx, Karel: The faculty of theology in conflict with Erasmus and Luther; p. 264–279: Aubert, Roger: The turn of the century. A turning point for the faculty of theology.

Hoornaert, E.: Formação do catolicismo brasileiro, 1550–1800. Ensaio de interpretaço a partir dos oprimidos. – Petrópolis: Ed. Vozes 1974. 140 p. = Publicações do Centro de investigações e divulgações. Historia da Igreja I.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

The pursuit of holiness in late medieval and renaissance religion. Papers from the University of Michigan Conference. Ed. by Charles Trinkaus with Heiko A. Oberman. – Lei: Brill 1974. XXII, 509 p. = Studies in medieval and Reformation thought X; hfl 75,–; [cont. e.a.:] p. 3–25: Oberman, Heiko A.: The shape of late medieval thought: the birthpangs of the modern era; p. 26–58: Courtenay, William J.: **Nominalism** and late medieval religion; p. 59–65: Davis, Charles T.: **Ockham** and the Zeitgeist; p. 65–66: Kristeller, Paul Oskar: The validity of the term: "Nominalism"; p. 67–92: Ozment, Steven: Mysticism, Nominalism and dissent; p. 93–102: Cranz, F. Edward: **Cusanus, Luther** and the mystical tradition; p. 103–126: Tentler, Thomas N.: The Summa for Confessors as an instrument of social control; p. 126–130: Boyle, Leonard E.: The Summa for Confessors as a genre, and its religious intent; p. 141–176: Galpern, A. N.: Late medieval piety in sixteenth-century Champagne; p. 177–199: Becker, Marvin B.: Aspects of lay piety in early renaissance **Florence**; p. 200–264: Trexler, Richard C.: Ritual in Florence: adolescence and salvation in the Renaissance; p. 265–270: Weinstein, Donald: Critical issues in the study of civic religion in renaissance Florence; p. 272–293: Strauss, Gerald: Reformation and pedagogy: Educational thought and practice in the Lutheran Reformation; p. 294–306: Spitz, Lewis W.: Further lines of inquiry for the study of "Reformation and Pedagogy"; p. 307–336: Davis, Natalie Zemon: Some tasks and themes in the study of popular religion: p. 339–366: Trinkaus, Charles: The religious thought of the Italian humanists, and the reformers: Anticipation or autonomy?; p. 367–370: Kristeller, Paul Oskar: The role of religion in Renaissance Humanism and Platonism; p. 371–402: Gilbert, Creighton E.: Last Suppers and their refectories (9 fig.); p. 403–406: Olds, Clifton C.: Quieries on " Last Suppers and their refectories"; p. 408–440: O'Malley, John W.: Preaching for the Popes; p. 440–443: Kristeller, Paul Oskar: Additional on "Preaching for the Popes"; p. 444–470: McConica, James K.: **Erasmus** and the "Julius": A humanist reflects on the Church; p. 472–475: Rice, Eugene F., Jr.: The meanings of "Evangelical"; p. 478–482: Arthos, John: The ambiguities of Pope Julius and his Rome; p. 483–496: Cuyler, Louise E.: The imperial motet: Barometer of relations between State and Church; p. 496–502: Lockwood, Lewis: Music and religion in the High Renaissance and the Reformation.

Jürgens, Heiko: Die Funktion der Kirchenväterzitate in der Heidelberger Disputation Luthers ‹1518›. – ARG LXVI, 1975, 71–78; S. 79–92: Lenz, Caroline R. S.: A recently discovered manuscript account of Luther's last prayer; S. 93–102: Cole, Richard G.: The Reformation in print: German pamphlets and propaganda; S. 103–141: Holeczek, Heinz: Johannes Lindenmaiers Schrift von der Gleichheit des Besitzes; S. 141–151: Dueck, Abe: An unpublished letter pertaining to developments prior to the colloquy between Bucer and Melanchthon, December 1534; S. 151–182: Schwarz Lausten, Martin: König Christian III. von Dänemark und die deutschen Reformatoren. 32 ungedruckte Briefe.

Jobert, Ambroise: De Luther à Mohila. La **Pologne** dans la crise de la chrétienté **1517–1648**. Préface de Karol Górski. – P: Institut d'Etudes Slaves 1974. 483 p., 14 tabl. = Collection historique de l'Institut d'Etudes Slaves XXI; F 70,–.

Ogilvie, Margaret H.: Wessel **Gansfort**'s theology of Church government. – NAKG LV, 1975. 125–150.

Massaut, Jean-Pierre: Critique et tradition à la veille de la Réforme en France. Étude suivie de textes inédits traduits et annotés. – P: Vrin 1974. 239 p. = De Pétrarque à Descartes XXXI.

Zürcher, Christoph: Konrad **Pelikan**s Wirken in Zürich: **1526–1556**. – Zü: Theologischer Verl. 1975. 304 S. = Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte IV; kart. DM 29,–.

Heal, Felicity M.: **Henry VIII** and the wealth of the English episcopate. – ARG LXVI, 1975, 274–299.

Peter, Rodolphe: Rhétorique et prédication selon Calvin. – RHPhR LV, 1975, 249–272.

Concilium Tridentinum ‹1545–1563›. T. VI: Concilii Tridentini actorum pars tertia. Vol. 3: Summaria sententiarum theologorum super articulis Lutheranorum de sacramentis, purgatorio, indulgentiis, sacrificio missae in concilio Bononiensi disputatis. Coll., ed., ill.. Theobaldus Freudenberger. – Frb/B: Herder 1974. XXXVI, 572 p.

Hanke, Lewis: All mankind is one. A study of the disputation between **Bartolomé** de **Las Casas** and Juan **Ginés** de **Sepúlveda** in 1550 on the intellectual and religious capacity of the American Indians. – Ilhinois: De Kalb 1974. 224 p.; $ 15,–.

Costello, Frank Bartholomew: The political philosophy of Luis de **Molina**, S.J. ‹1535–1600›. – R: Institutum Historicum S.J.; Spokane: Gonzaga University Pr. 1974. XXVIII, 242 p. = Bibliotheca Instituti Historici S.J. XXXVIII; Lire 9000,–.

Pavignani, Paola: Tullio **Crispoldi** di **Rieti** e il suo Sommario di prediche. – RSCI XXVIII, 1974, 536–562; p. 563–581: Scadutto, Mario: La vita religiosa in Sicilia secondo un memoriale inedito del 1563.

8. Neuere Zeit

Gonnet, Giovanni: Note sulla storiografia **Valdese** dei secoli **XVI** e **XVII**. – RStLR X, 1974, 335–366; ~: Remarques sur l'historiographie vaudoise des XVIe et XVIIe siècles. – Bulletin de la Societé de l'Histoire du Protestantisme français CXX, 1974, 323–365.

Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken. Die Kölner Nuntiatur. Band IV/1: Nuntius Atilio **Amalteo** ‹**1606** September – **1607** September›. Bearb. von Klaus Wittstadt. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1975. LXXXI, 393 S.; kart. DM 92,–.

Van Dijck, L. C., OPraem: L'affaire **Raguel** et le problème du gouvernement de l'Ordre de Prémontré au XVIIe siècle. – APraem L, 1974. 171–215; LI, 1975, 37–71.

Le cardinal des montagnes Etienne **Le Camus**, évêque de Grenoble ‹**1671–1707**›. Actes du colloque Le Camus, Grenoble 1971. Ed. J. Godel. – Grenoble: Pr. Universitaires 1974. 281 p. = Etudes Dauphinoises III; F 45,–.

Zeller, Winfried: The Protestant attitude to monasticism, with special reference to Gerhard **Tersteegen**. – DR XCIII, 1975, 178–192.

Caffiero, Marina Trincia: Cultura e religione nel Settecento italiano. Giovanni Cristofano Amaduzzi e Scipione de'Ricci. – RSCI XXVIII, 1975, 94–126.

Walf, Knut: Das bischöfliche Amt in der Sicht josephinischer Kirchenrechtler. – Köln – Wien: Böhlau 1975. VIII, 150 S. = Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht XIII; kart. DM 32.

Kamerling, J.: De kerkhistoricus Annaeus **Ypey** ‹**1760–1837**›. Nuance, vooroordeel en veroordeling. – NAKG LX, 1975, 192–236.

Betto, Bianca: Papa **Rezzomico** attraverso le lettere inedite del confessore apostolico. – RSCI XXVIII, 1974, 388–464.

Nikes, J. H.: Das Stift **Geras** im Josephinismus. – APraem L, 1974, 119–157; LI, 1975, 72–101.

Malsch, Sara Anni: The image of Martin Luther in the writings of Novalis and Friedrich Schlegel. The speculative vision of history and religion. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1974. 163 p. = European university papers I, 103; sfr 28,–.

Dumas, Jean-Louis: Jansénisme et modernité: J.-B. **Bordas-Demoulin**. – RevSR XLIX, 1975, 186–201.

Brandl, Manfred: Marx Anton **Wittola**. Seine Bedeutung für den Jansenismus in deutschen Landen. – Steyr: Ennsthaler 1974. 144 S.

Rule, Philip C., SJ: **Coleridge**'s reputation as a religious thinker: 1816–1972. – HThR LXVII, 1974, 289–320.

Morrish, P. S.: County and urban dioceses: Nineteenth century discussion on ecclesiastical geography. – JEH XXVI, 1975, 279–300.

Kirzl, Gernot: Staat und Kirche im Bayerischen Landtag zur Zeit Max II. ‹1848–1864›. – Mchn: Wölfle in Komm. 1974. XII, 385 S. = Miscellanea Bavarica Monacensia. Dissertationen zur Bayerischen Landes- und Münchener Stadtgeschichte L = Neue Schriftenreihe des Stadtarchivs München LXVIII; kart. DM 14,80.

Pritz, Josef: Glauben und Wissen. Ein Versuch zur Lösung des Problems nach Anton **Günther**. – ZkTh XCVII, 1975, 253–281.

Larkin, Maurice: Church and State after the Dreyfus affair. The separation issue in France. – (Lo, Basingstoke:) Macmillan (1974). VIII, 294 p., 4 maps; £ 5,95.

Schmid-Egger, Barbara: Klerus und Politik in **Böhmen** um **1900**. – Mchn: Lerche 1974. 327 S. = Wissenschaftliche Materialien und Beiträge zur Geschichte und Landeskunde der böhmischen Länder XXI; kart. DM 28,– [Diss., Freiburg/B]

Documentos colectivos del **Episcopado Español 1870–1974**. Edición completa, preparada por Jesús Iribarren. Presentación del Cardenal Vicente Enrique y Tarancón. – Madr: La Ed. Católica 1974. XI, 561 p. = Biblioteca de autores cristianos CCCXXXV; pes 300.

Goichot, E.: En marge de la crise moderniste: La correspondance Bremond-von Hügel. Les années critiques ‹1900–1907›. – RevSR XLIX, 1975, 202–233.

9. Neueste Zeit

The papacy and totalitarism between the two world wars. Ed. by Charles F. Delzell. – NY [e.a.:] Wiley & Sons (1974). VIII, 179 p. = Major issues in history; $ 10,75.

Semmler, Kurt: Kirche und Völkerbund. Das Verhalten der evangelisch-reformierten Kirchen der Schweiz gegenüber dem Völkerbund. – Zü: Iuris-Verl. 1974. 239 S.; sfr 28,– [Diss., Zürich]

Muth, Wulfried C.: Carl **Muth** und das Mittelalterbild des Hochland. – Mchn: Wölfle in Komm. 1974. IX, 429 S., Abb. und Taf. im Text = Miscellanea Bavarica Monacensia. Dissertationen zur Bayerischen Landes- und Münchener Stadtgeschichte XLIII = Neue Schriftenreihe des Stadtarchivs München LXI; kart. DM 19,80 [Diss., München]

Knitter, Paul: Towards a protestant theology of religions. A case of Paul **Althaus** and contemporary attitudes. – Marb: Elwert 1974. XII, 273 p. = Marburger theologische Studien XI. brosch. DM 64,20 [Diss., Marburg]

Bonhoeffer, Dietrich: Gesammelte Schriften VI. Erg. Bd 2: Tagebücher, Briefe, Dokumente 1923–1945. Hrsg. von Eberhard Bethge. – Mchn: Kaiser 1974. 669 S.; Lw. DM 48,–.

Van den Berk, M. F. M.: Bonhoeffer, boeiend en geboeid. De theologie van Dietrich Bonhoeffer in het licht van zijn persoonlijkheid. – Meppel: Boom (1974). 322 blz.; hfl 28,50.

Picinali, Giambattista: Problematica e metodologica teologica di Bonhoeffer in *Sanctorum Communio*. – SP XXI, 1974, 622–657.

Johnson, Roger A.: The origins of demythologizing. Philosophy and historiography in the theology of Rudolf **Bultmann**. – Lei: Brill 1974. VIII, 268 p. = Studies in the history of religions XXVII; hfl 68,–.

Reetz, Ulrich: Das Sakramentale in der Theologie Paul **Tillichs**. – Stu: Calwer Verlag (1974). 152 S. = Calwer theologische Monographien B 2; kart. DM 22,– [Diss., Strassburg. Teildr.]

Muñoz, Ronaldo: Nueva conciencia de la iglesia en América Latina. – Salamanca: Ed. Sígueme 1974. 394 p. = Materiales I; pes 350.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Bibliografia missionaria. Anno XXXVIII, 1974, compil. dal G. Rommerskirchen O.M.I. [e.a.] – R: Pont. Bibl. Missionaria 1975. 267 p.

Bibliographie von Georg F. **Vicedom**, zusammengestellt v. Herwig Wagner. – Ev. Mission. Jahrb. VII, 1975, 164–184.

Towards an indigenous **Church** in Latin America. – Exchange. Bulletin of Third World Christian Literature, n. XI, Sept. 1975 (Lei), 1–40.

Carrière, Gaston, OMI: Histoire documentaire de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée dans l'Est du Canada. T. XII: Table analytique. – Ott: Ed. de l'Univ. d'Ottawa 1975. 317 p.

Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica ‹CEHILA›: Para una historia de la Iglesia en América Latina. I Encuentro latinoamericano de CEHILA, en Quito ‹1973›. – Barc: Ed. Nova Terra 1975. 282 p. = Colección «El sentido de la historia» X.

Conus, Georges, SMB: L'Eglise d'Afrique au Concile Vatican II. – Immensee: NZM 1975. 57 p. = Schriftenreihe der NZM XXVI; sfr 7,50.

Gaspar de San Agustín, OSA: Conquistas de las Islas **Filipinas** ‹**1565–1615**›. Edición, introducción, notas e índices por Manuel Merino, O.S.A. – Madr: Consejo Sup. de Invest. Cient. 1975. LXIV, 789 p. = Biblioteca «Missionalia Hispanica» XVIII; pes 1000.

Charbonneau, Herménégilde, OMI: Le réveil des missions protestantes. – Kerygma (Ott) IX, 1975, 1–24.

Marín León, José María – Luis Armando Galván: Tecnificación administrativa de la acción pastoral. – Bogotá: CELAM 1975. 342 p. = Documentos del CELAM XVIII; $ 4,30.

Bockmühl, Klaus: Was heißt heute **Mission**? Entscheidungsfragen der neueren Missionstheologie. – Gi/Bas: Brunnen-Verl. 1974. 192 S.

Dussel, Enrique – Gustavo Gutiérrez – Renato Poblete, SJ: Les luttes de **libération** bousculent la théologie. – P: Ed. du Cerf 1975. 188 p.; F 27,–.

Ortega, Rafael, CM: Aporte bíblico a la teología de la liberación. – Medellín. Teología y Pastoral. Revista del Instituto pastoral del CELAM (Medellín) I, 1975, 139–180.

Ilogu, E.: Christianity and Ibo Culture. – Lei: Brill 1974. XVI, 262 p.

Camba, Jesús: **Mozambique**: la Iglesia ante un proceso revolucionario. – Misiones Extranjeras 1975, 217–292.

Church and Nationalism in **South Africa**. Ed. Theo Sundermeier. – Johannesburg: Ravan Press 1975. 152 p.

Japan Catholic Directory 1975. – Tokio: National Cath. Committee of Japan 1975. 750 p.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Morenz, Siegfried: Religion and Geschichte des alten **Ägypten**. Gesammelte Aufsätze. Hrsg. von Elke Blumenthal und Siegfried Herrmann unter Mitarb. v. Angela Onasch. – Köln, Wien: Böhlau 1975. 652 S., 1 Titelbild, 29 Abb. auf 20 Taf.; Lw. DM 80,–.

Glauben an den Einen Gott. Menschliche Gotteserfahrung im Christentum und im **Islam**. Hrsg. von Abdoldjavad Falaturi und Walter Strolz. Mit Beitr. von Hamid Algar [u.a.]. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1975). 246 S. = Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica; kart. DM 32,–; [enth. u. a.:] S. 11–21: Balić, Smail: Das Jesus-Bild in der heutigen islamischen Theologie; S. 22–44: Blank, Josef: Das Jesus-Bild in der christlichen Exegese von heute; S. 45–56: Paret, Rudi: Das Verhältnis von Offenbarung und Tradition im Islam; S. 57–84; Schimmel, Annemarie: Der Prophet Muhammad als Zentrum des religiösen Lebens im Islam; S. 85–101: Falaturi, Abdoldjavad: Zeit- und Geschichtserfahrung im Islam; S. 102–116: Schwager, Raymund: Grundzüge christlicher Geschichtsauffassung; S. 117–129: Antes, Peter: Das Verhältnis zu den Ungläubigen in der islamischen Theologie; S. 130–156: Algar, Hamid: Zur Frage des Säkularismus in der islamischen Welt; S. 157–187: Bürkle, Horst: Die Säkularisierung – Ein Thema des christlichen Dialogs mit anderen Religionen; S. 188–202: Gramlich, Richard: Mystische Dimensionen des islamischen Monotheismus; S. 203–227: Schimmel, Annemarie: Schöpfungsglaube und Gerichtsgedanke im Koran und in mystisch-poetischer Deutung.

Chevalier, Jean: Le **Soufisme** ou l'ivresse de Dieu dans la tradition de l'Islam. – (P:) Culture Arts Loisirs (1974). 255 p. = Bibliothèque de l'irrationel et des grands mystères; F 39,–.

Mathewson Denny, Frederik: The meaning of ummah in the **Qur'ān**. — HRel XV, 1, 1975, 34–70.

Kramrisch, Stella: The **Indian** great goddess. – RHel XIV, 4, 1975, 235–265.

Ashby, Philip H.: Modern trends in **Hinduism**. – NY, Lo: Columbia Univ. Pr. 1974. IX, 143 p. = Lectures on the history of religions. N.S. X.

Herbert, Jean: L'Hindouisme vivant. Sanatana-dharma. – P: Laffont 1975. 270 p. = Aux origines du sacré.

Jettmar, Karl: Die Religionen des **Hindukusch**. Mit Beitr. von Schuyler Jones u. Max Klimburg. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1975. 525 S., Kt. = Die Religionen der Menschheit IV, 1; Lw. DM 98,–.

Botto, Oscar: **Buddha** e il Buddhismo. – (Fossano ‹Cuneo›:) Esperienze (1974). 242 p. = Maestri di spiritualità. Mondo orientale; Lire 4000.

Beyer, Stephan: The cult of **Tārā**: Magic and ritual in Tibet. Vol. I: Hermeneutics. Studies in the history of religions. – Berk: Univ. of California Pr. 1974. XVI, 542 p.; $ 20,–.

Bremer, Dieter: Die Epiphanie des Gottes in den homerischen Hymnen und Platons Gottesbegriff. – ZRGG XXVII, 1975, 1–21; S. 22–39: Tschiedel, Hans-Jürgen: Ein Pfingstwunder im Apollonhymnus.

Tardieu, Michel: Trois mythes gnostiques. Adam, Eros et les animaux d'Egypte dans un écrit de **Nag Hammadi ‹II,5›** – P: Etudes Augustiniennes 1974. 386 p.; F 120,–.

Arbol Navarro, Miguel del: Spanisches Funeralbrauchtum unter Berücks. islamischer Einflüsse. Zur Volkskunde und vergleichenden Religionswissenschaft. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1974. 172 S. mit 5 Taf. = Europäische Hochschulschriften XIX, 6.

VI. Religionsphilosophie

Welte, Bernhard: Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1975). 325 S.; Lw. DM 58,–.

Maas, Wilhelm: Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1974. 210 S. = Paderborner theologische Studien I; kart. DM 24,– [Diss., Paderborn. Überarb.]

Echelberger, Charles: **Hume**'s tacit Atheism. – Religious studies XI, 1975, 19–35.

Ogiermann, Helmut, SJ: Zur „christlichen Philosophie" des späten **Schelling**. – ThPh L, 1975, 321–346.

Pfeil, Hans: Von Christus zu Dionysos. **Nietzsches** religiöse Entwicklung. – Meisenheim am Glan: Hain 1975. 218 S.; kart. DM 46,–.

Pfeiffer, Helmut: Gotteserfahrung und Glaube. Interpretation u. theologische Aneignung in der Philosophie Karl **Jaspers**. – Tr: Paulinus-Verl. 1975. XI, 293 S. = Trierer theologische Studien XXXII; kart. DM 42,– [Diss., Trier. Gek.]

Tyrrell, Bernard, SJ: Bernard **Lonergan**'s philosophy of God. – (Dublin:) Gill and Macmillan (1974). XIV, 202 p.; £ 4,75.

Diamond, Malcolm L.: Contemporary philosophy and religious thought. An introduction to the philosophy of religion. – NY [e.a.:] McGraw-Hill (1974). XIII, 450 p.; paper $ 7,50.

Rohrmoser, Günter: Die metaphysische Situation der Zeit. Ein Traktat zur Reform des religiösen Bewußtseins. – Stu: Seewald 1975. 132 S. = Seewald-Forum; kart. DM 15,–.

Die wirkliche Wirklichkeit Gottes. Gott in der Sprache heutiger Probleme. [Hrsg. von] Kurt Krenn. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1974. 188 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik N.F. XXX; kart. DM 19,80; [enth.:] S. 11–43: Wildmann, Georg, SJ: Das personale Gottesverständnis als Bedingung der Freiheitsgeschichte; S. 45–59: Fürstenberg, Friedrich: Religiöse Daseinsformen im gesellschaftlichen Wandel; S. 61–76: Schmucker, Josef: Die positiven Ansätze Kants zur Lösung des philosophischen Gottesproblems: S. 77–91: Rombold, Günter: Die Frage nach dem Unbedingten. Ein Beitrag der philosophischen Anthropologie zum Gottesproblem; S. 93–122: Pater, Wim A. de: Rede von Gott; S. 123–141: Buri, Fritz: Gottesglaube und Kausalität; S. 143–158: Pannenberg, Wolfhart: Eschatologie und Sinnerfahrung; S. 159–185: Krenn, Kurt: Der springende Punkt. Kann das vernünftige Denken zur Gotteserkenntnis angehalten werden?

Oakes, Robert A.: Containment, analyticity, and the ontological argument. – Thomist XXXIX, 1975, 319–331.

Kane, G. Stanley: The failure of soulf-making theodicy. – Intern. Journal for Philosophy of Religion VI, 1975, 1–22; p. 23–39: Davis, Stephen T.: Theology, verification, and falsification.

McNulty, T. Michael, SJ: Reflections on religious language. – NewSchol XLIX, 1975, 127–139.

VII. Fundamentaltheologie

Boutin, Maurice: Relationalität als Verstehensprinzip bei Rudolf **Bultmann**. – Mchn: Kaiser Verlag 1974. 626 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LXVII; Lw. DM 64,–.

Grundlagen der Theologie – ein Diskurs. [Von] W. Pannenberg, G. Sauter, S. M. Daecke, H. N. Janowski. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1974). 128 S. = Kohlhammer Urban-Taschenbücher. T-Reihe DCIII; DM 12,–.

Klein, Kenneth H.: Positivism and Christianity. A study of theism and verifiability. – The Hague: Nijhoff 1974. XI, 183 p.; hfl 32,50.

Galama, J. J. K. – A. F. Sanders: Logic, epistemology, and analysis of religious language. A select bibliography. – Gron: Theol. Instituut van de R. U. 1974. 63 p.

Rasmussen, David M.: Symbol and interpretation. – The Hague: Nijhoff 1974. VI, 101 p.; hfl 20,–.

Czuma, Hans: Versuch über **Rekonstruktion**. – ZkTh XCVII, 1975, 127–144.

Lee, Jung Young: God suffers for us. A systematic inquiry into a concept of divine passibility. – The Hague: Nijhoff 1974. XI, 112 p.

Dantine, Wilhelm: **Jesus** von **Nazareth** in der gegenwärtigen Diskussion. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1974). 125 S. = Gütersloher Taschenbücher LXXXV; kart. DM 6,80.

Rupp, George: **Christologies** and cultures. Toward a typology of religious worldviews. – The Hague, P: Mouton (1974). XIII, 269 p. = Religion and reason X; hfl 34,–.

McAfee Brown, Robert: Is **faith** obsolete? – Phil: Westminster Pr. (1974). 157 p.; $ 6,50.

Keil, Günther: Philosophische Grundlegung zu einer Enzyklopädie des Glaubens. – Meisenheim am Glan: Hain 1975. 224 S. = Monographien zur philosophischen Forschung CXLIV; kart. DM 54,–.

Les mutations de la foi chrétienne. Conférence prononcée à l'occasion des Journées universitaires de la pensée chrétienne, du 25 au 27 octobre 1973, à l'Université de Montréal, par Gregory Baum [e. a.]. – Montr: Fides (1974). 146 p. = Collection Foi et liberté.

O'Collins, Gerald, SJ: Has **dogma** a future? – Lo: Darton, Longman & Todd (1975). XIV, 110 p.; £ 1,70.

Booth, Wayne C.: Modern dogma and the rhetoric of assent. – Chic, Lo: University of Chicago Pr. (1974). XVII, 235 p. = Univ. of Notre Dame Ward-Phillips lectures in English language and literature V; $ 3.95.

Watté, Pierre: Structures philosophiques du **péché originel. S. Augustin, S. Thomas, Kant.** Préface de Paul Ricœur. – Gembl: Duculot (1974). 239 p. = «Recherches et synthèses». Section de dogme V; FB 500.

Dullaart, Leo: Kirche und Ekklesiologie. Die Institutionslehre Arnold **Gehlens** als Frage an den **Kirchenbegriff** in der gegenwärtigen systematischen Theologie. – (Mchn:) Kaiser; Mz: Grünewald (1975). 247 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt.: Systematische Beiträge XVI.

Altmann, Walter: Der Begriff der **Tradition** bei Karl **Rahner**. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1974. VI, 271, 69 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 34; sfr 44,– [Diss., Hamburg]

VIII. Dogmatik

Auer, Johann: Die Welt der **Schöpfung**. – Rgb: Pustet 1975. 576 S. = Kleine katholische Dogmatik III; kart. DM 19,80.

Schepers, Gerhard: **Schöpfung** und allgemeine **Sündigkeit**. Die Auffassung Paul **Tillichs** im Kontext der heutigen Diskussion. – Essen: Ludgerus-Verl. Wingen (1974). 269 S. = Koinonia. Beiträge zur ökumenischen Theologie und Praxis XII.

Fischer, Klaus: Der Mensch als Geheimnis. Die **Anthropologie** Karl **Rahners**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1974). 420 S. = Ökumenische Forschungen II,5; Lw. DM 49,– [Diss., Paris]

Martelet, G(ustave): L'au-delà retrouvé. Christologie des fins dernières. – (P:) Desclée (1974). 207 p.; FB 290,–.

Moltmann, Jürgen: Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen **Ekklesiologie**. – (Mchn:) Kaiser (1975). 392 S.

Maggiolini, Sandro: La riconciliazione sacramentale nella Chiesa. – (Bresc:) Queriniana (1974). 311 p.; Lire 4200.

Moncion, Jean, OMI: L'Église, société hiérarchique selon le IIe Concile du Vatican. – StCan V, 1974, 135–161.

Seybold, Michael: **Unfehlbarkeit** des Papstes – Unfehlbarkeit der Kirche. – Das Papsttum in der Diskussion ..., Rgb (1974), 102–122.

Feneberg, Rupert: Priesterliches Amt in einer missionarischen Kirche. – ZkTh XCVII, 1975, 167–187.

Martinich, A. P.: **Sacraments** and speech acts. – HeythrJ XVI, 1975, 289–303. 405–417.

Dufort, Jean-Marc: A la rencontre du Christ Jésus. Précis d'**eschatologie** chrétienne. – P, Tourn: Desclée; Montr: Bellarmin 1974. 250 p. = Hier – aujourd'hui XV: $ 5.–.

Sequeri, Pier Angelo: Escatologia e teologia. Infrastrutture concettuale del discorso su "Dio" come "Futuro". – (Venegono Inferiore:) La Scuola Cattolica (1975). XIX, 142 p.; Lire 5000 [Diss., Rom. Teildr.]

Resurrección de Cristo y de los muertos. Autores: J. L. Orella [e.a.] – Bilbao: Univ. de Deusto; Bilbao: Mensajero 1974. 237 p. = Publicaciones de la Univ. de Deusto. "Teología-Deusto" V; pes 375,–.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Ben-Chorin, Schalom: Jüdischer Glaube. Strukturen einer Theologie des **Judentums** anhand d. Maimonid. Credo. Tübinger Vorlesungen. – Tü: Mohr 1975. 320 S.; kart. DM 27,50.

Klein, Charlotte: Theologie und Anti-Judaismus. Eine Studie zur deutschen theologischen Literatur der Gegenwart. – Mchn: Kaiser 1975. 148 S. = Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog VI; DM 23,–.

Judentum und Kirche: Volk Gottes. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1974). 205 S. = Theologische Berichte III; kart. DM 29,80.

Kahle, Wilhelm: Die Erforschung der **orthodoxen Kirchen** und der Kirchen des Ostens: Teil VIII. – ThRu N.F. XL, 1975, 262–282.

Zizioulas, John D.: Apostolic continuity and Orthodox theology: towards a synthesis of two perspectives. – VlSQ XIX, 1975, 75–108.

Truth and dialogue in world religions: Conflicting truth-claims. Ed. by John Hick. – Phil: Westminster Pr. (1974). 164 p.; $ 5,95.

Appel, Rolf – Herbert Vorgrimler: **Kirche** und **Freimaurer** im Dialog. – Ffm: Knecht (1975). 194 S.; lam. DM 24,–.

Lescrauwaet, J., MSC: Consensus over **ambt** en wijding: een proeve van Anglicanen en Katholieken. – TTh XV, 1975, 269–289; p. 289–290: Summary: Consensus about ministry and ordination.

Strassberger, Elfriede: Ecumenism in South Africa 1936–1960. – Johannesburg: South African Council of Churches 1974. 295 p.

[Conférence des Églises européennes, Genève, Assemblée], 7, 1974, Engelberg: Kreuzwege der europäischen Kirchen. Bericht der 7. Voll-

versammlung der Konferenz europäischer Kirchen ... – Ffm: Lembeck (1975). 172 S.; DM 12,–.

Scheffbuch, Rolf: Fragwürdige Ökumene. – Neuhausen (Stu): Hänssler 1974. 95 S. = Telos-Bücher LXXXIV; kart. DM 3,80.

Ansons, Gunars: Spannung in der Ökumene. Konfrontation zwischen evangelikalen und sozio-politischen Gruppierungen. – LR XXV, 1975, 205–221.

Valeske, Ulrich: Das Papsttum und die Ökumene. – Das Papsttum in der Diskussion ..., RgD (1974), 136–158.

Lanne, Emmanuel: Eglises unies ou Eglises sœurs: un choix inéluctable. – Irénikon XLVIII, 1975, 322–342.

X. Moraltheologie

Wörterbuch christlicher Ethik. Hrsg. Bernhard Stoeckle. – (Frb/B:) Herder (1975). 284 S. = Herderbücherei DXXXIII; kart. DM 9,90.

Roberts, J. Deotis, Sr.: Black theology ethics: A bibliography essay. – Journal of religious ethics III, 1975, 69–109.

New studies in ethics. (Ed. by W[illiam] D[onald] Hudson). Vol. I: Classical theories. Vol. II: Modern theories. – (Lo, Basingstoke:) Macmillan (1974). VIII, 466 p.; VIII, 503 p.; each vol. £ 5,95.

Brechtken, Josef: **Augustinus** Doctor Caritatis. Sein Liebesbegriff im Widerspruch von Eigennutz und selbstloser Güte im Rahmen der antiken Glückseligkeits-Ethik. – Meisenheim am Glan: Hain 1975. 219 S. = Monographien zur philosophischen Forschung CXXXVI; kart. DM 54,– [Diss., Freiburg/B]

Baird, A. W. S.: Studies in **Pascal**'s ethics. – The Hague: Nijhoff 1975. VIII, 98 p. = Archives internationales d'histoire des Idées. Series minor XVI; hfl 32,50.

Carney, Frederick S.: On Frankena and religious ethics. – Journal of religious ethics III, 1975, 7–25; p. 27–44: Hauerwas, Stanley: Obligation and virtue once more; p. 45–62: Frankena, William K.: Conservations with Carney and Hauerwas; p. 63–67: Bibliography of the writings of William K. Frankena.

Tettamanzi, Dionigi: Temi di morale fondamentale. – Mil: Edizioni OR (1975). 244 p.; Lire 3500.

Kreck, Walter: Grundfragen christlicher Ethik. – Mchn: Kaiser 1975. 350 S. = Einführung in die evangelische Theologie V; kart. DM 34,–.

Today's moral problems. Ed. by Richard Wasserstrom. – NY: Macmillan; Lo: Collier Macmillan (1975). IX, 498 p.; paper $ 5,95.

Craemer-Ruegenberg, Ingrid: Moralsprache und Moralität. Zu Thesen der sprachanalytischen Ethik. Diskussion, Kritik, Gegenmodell. – Frb/B, Mchn: Alber 1975. 198 S. = Reihe praktische Philosophie I.

Eid, Volker: Befreiende Rede von Gott in der praktizierten Moraltheologie. Zur Überwindung eines autoritären Gottesbildes. – ThQ CLV, 1975, 117–131.

Charles, Rodger: Christian ethics and the problems of society. Catholic social ethics. The social teaching of the church. Its scriptural origins, historical development and modern context and content. – Tenbury Wells, Worcs.: Fowler Wright Books (1974). VI, 183 p.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Van der Straeten, Joseph: Les manuscrits hagiographiques de Charleville, Verdun et Saint-Mihiel avec plusiers textes inédits. – Brux: **Société des Bollandistes 1974. 216 p.** = Subsidia hagiographica LVI.

Regole monastiche antiche. A cura di Giuseppe Turbessi. – (R:) Ed. Studium (1974). 487 p. = Testi e documenti IX; Lire 9000.

Castro, Manuel, OFM: «Legenda prima» de San **Antonio**, según Fr. Juan Gil de Zamora. – AIA XXXIV, 1974, 551–612.

Aumann, Jordan, OP: Spiritual theology in the thomistic tradition. – Angelicum LI, 1974, 571–598.

Wrede, Gösta: Unio mystica. Probleme der Erfahrung bei Johannes **Tauler**. – Upps, Sto: Almqvist & Wiksell 1974. 294 S. = Acta Univ. Upsaliensis = Studia doctrinae Christianae Upsaliensis XIV; scr 70,–.

Rodríguez, Isaías, OCD: Autores espirituales españoles **1570–1600**. Notas bibliográficas. – REspir XXXIV, 1975, 293–343; p. 344–378: Vicente Rodríguez, José, OCD: Cinco cartas inéditas de san **Juan de Avila**; p. 379–395: Llamas Martínez, Enrique: Jerónimo **Gracián** de la Madre de Dios, escritor místico. Su familia y ascendencia genealógica; p. 396–407: Llamas Martínez, Enrique, OCD: Pedro ‹Gracián› Torres-Alderete, hermano del P. Jerónimo Gracián, autor espiritual; p. 408–427: Rico Seco, Atilano: Una gran batalla en torno a la mística: ‹Melchor Cano contra Fr. Luis de Granada›.

Holtrop, P. N.: Tussen pietisme en réveil. Het „Deutsche Christentumsgesellschaft" in Nederland, **1784–1833**. – Amst: Rodopi 1975. 311 p.

Liverziani, Filippo: Dinamismo intellettuale ed esperienza mistica nel pensiero di Joseph **Maréchal**. – R: Liber 1974. 278 p.; Lire 3000.

Was ist das **Heilige?** Hinweise und Fragen nach dem Wesen des Heiligen im und um den heutigen Menschen und praktische Konsequenzen davon für uns Menschen von morgen. Vorträge und Diskussionsbeiträge der 4. Arbeitswoche St. Moritz 1973. Hrsg. von Balthasar Staehelin, Silvio Jenny und Stephanos Geroulanos. – Zü: Ed. Academica (1974). 277 S., 8 Taf. = Engadiner Kollegium; sfr 24,80.

Häring, Bernhard: **Gebet**. Gewinn der Mitte. – Graz, Wien, Köln: Styria (1975). 203 S.; Pp. DM 27,–.

Lefebvre, Georges: Simplicité de la prière. – P: Desclée [&] de Brouwer (1974). 149 p.; FB 172,–.

Das Vaterunser. Gemeinsames im Beten von Juden und Christen. Hrsg. von Michael Brocke, Jakob P. Petuchowski und Walter Strolz. Mit Beitr. von Johann Barta [u. a.]. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1974). 285 S. = Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica; DM 28,–.

Galot, Jean, SI: Le fondement évangélique du vœu religieux de **pauvreté**. – Greg LVI, 1975, 441–466; p. 466–467: Summary.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

L'homme manipulé. Pouvoir de l'homme sur l'homme, ses chances et ses limites. Recherches Européennes, Strasbourg, 24–29 sept. 1973, publié par Charles Robert. – Strasb: Cerdic Publ. 1974. 242 p. = Université des sciences humaines de Strasbourg = Annuaire du Cerdic 1975, I = Hommes et Eglise VI; F 50,–.

Sheppard, David: Built as a City. God and the urban world today. – Lo [e. a.:] Hodder and Stoughton (1974). 480 p. = Hodder Christian paperbacks; £ 1,–.

Gesellschaft ohne Christentum? Zum Beitrag der Christen für die Erhaltung der Freiheit. Hrsg. von Ulrich Hommes mit Beiträgen von Heinrich Fries [u. a.]. – Düs: Patmos-Verlag (1974). 151 S. = Patmos-Paperback = Schriften der Katholischen Akademie in Bayern LXIX.

Facélina, Raymond: Théologie en situation. Une communauté chrétienne dans le Tiers-Monde ‹**Algérie 1962–1974**›. Étude pour le 5e Colloque du Cerdic, Strasbourg, 7–8 juin 1974. – Strasb: Cerdic-Publ. 1974. 327 p. = Université des sciences humaines de Strasbourg. Annuaire du Cerdic 1974. Hommes et Église V; F 70,–.

Strout, Cushing: The new heavens and new earth: Political religion in **America**. – NY [e. a.:] Harper & Row (1971). XV, 400 p.

Heierle, Werner: Kirchliche Stellungnahme zu politischen und sozialen Fragen. Eine Untersuchung über ihre Möglichkeiten und Grenzen anhand v. ausgew. Beispielen. – Bern, Ffm: Lang 1975. 181 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 51; sfr 32,–.

Iglesia y comunidad política. Comentarios monográficos a cargo de Profesores de la Universidad Pontificia de Salamanca. – Salm: Universidad Pontificia 1974. 247 p. = Bibliotheca Salmanticensis IV, 3.

Gaede, Reinhard: Kirche, Christen, **Krieg** und **Frieden**. Die Diskussion im deutschen Protestantismus während der Weimarer Zeit. – Hbg-Bergstedt: Reich 1975. 129 S.; kart. DM 12,–.

Zahn, Gordon C.: War and religion in a sociological perspective. – SocComp XXI, 1974, 421-431; p. 433-449: Freund, Julien: La paix selon la foi et selon l'Église; p. 451–462: Houtart, François: Les Églises européennes et la paix. Réflexions sociologiques sur leur engagement et leur pensée; p. 463–472: Eckhart, William: Religious beliefs and practices in relation to peace and justice; p. 473–488: Beemsterboer, Kees: La «Semaine pour la Paix» au Pays-Bas. Action et évaluation; p. 489–502: Bastenier, Albert: Paul VI et la paix. Analyse de sept discours pontificaux.

Kubbig, Bernd W.: Kirche und Kriegsdienstverweigerung in der BRD. Mit einem Geleitwort von Helmut Gollwitzer. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1974). 128 S. = Urban-Taschenbücher. T-Reihe DCVI.

Shannon, Thomas A.: Render unto God. A theology of selective **obedience**. – NY, Paramus, Tor: Paulist Pr. (1974). IX, 180 p.; $ 4,50.

Vogt, Hermann: Die Kirchen der **USA** in der **Antirassismus**-Diskussion. – Civitas XIII, 1974, 177–195.

Willemsen, Rudolf: Kirche und Rassismus im **südlichen Afrika**. – JbChrSoz XVI, 1975, 239–312.

Christentum und **Sozialismus**. Vom Dialog zum Bündnis. Hrsg. von Dorothee Sölle und Klaus Schmidt. Mit Beitr. von H.-J. Benedict [u. a.] – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1974). 160 S. = Urban Taschenbücher. T-Reihe DCIX; kart. DM 10,–.

Norris, Russell Bradner: God, Marx and the future. Dialogue with Roger **Garaudy**. – Phil: Fortress Pr. (1974). XII, 210 p.; $ 9,95.

XIII. Kirchenrecht

Vismara, Giulio: Impium foedus. Le origini della "Respublica Christiana". – Mil: Giuffrè 1974. 136 p.; Lire 2200.

Frommer, Hartmut: Die **Erlanger** Juristenfakultät und das Kirchenrecht **1743–1810**. – Mchn: Claudius-Verl. 1974. 175 S. = Ius ecclesiasticum XXI; kart. DM 38,– [Diss., Erlangen, Nürnberg]

Derecho canónico. Vol. 1. – Pamplona: EUNSA 1974. 373 p.; pes 400,–; [cont.:] p. 15–27: Hera, Alberto de: Bibliografía general; p. 29–73: Viladrich, Pedro J.: El derecho canónico; p. 75–126: Prieto, Alfonso: El proceso de formación del derecho canónico; p. 127–160: Maldonado, José y Fernández del Torco: El derecho canónico y el derecho civil; p. 161–216: Lombardía, Pedro: Estructura del ordenamiento canónico; p. 217–234: Hervada, Javier: La constitución de la Iglesia; p. 235–266: Souto, José Antonio: Teoría de la organización eclesiástica; p. 269–304: Echeverría, Lamberto de: Descripción de la organización eclesiástica; p. 305–348: Mostaza Rodríguez, Antonio: Derecho patrimonial canónico; p. 349–365: Mostaza Rodríguez, Antonio: Regulación del culto divino y del magisterio eclesiástico.

Dordett, Alexander: Kirche zwischen Hierarchie und Demokratie. – (Wien:) Wiener Dom-Verl. (1974). 149 S.; kart. ÖSch 80,–.

Fuenmayor, Amadeo de: La **libertad religiosa**. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1974. 216 p. = Colleción canónica; pes 420.

Puza, Richard: Die Prüfung fehlerhafter Gesetze im Kirchenrecht. Ein Beitr. z. Problem der **Normenkontrolle**. – OeAKR XXVI, 1975, 90–119.

Uccella, Fulvio: Le **conferenze episcopali** in diritto canonico. – Nap: Jovene 1973. XXIII, 240 p. = Pubblicazioni della Facoltà Giuridica dell'Università di Napoli CXXXVIII; Lire 3800.

Feliciani, Giorgio: Le conferenze episcopali. – Bol: Società Ed. Il Mulino (1974). 592 p. = Religione e Società. Studi, testi e ricerche di diritto e storia III; Lire 10 000.

Corecco, Eugenio: Die Lehre der Untrennbarkeit des Ehevertrages vom Sakrament im Lichte des scholastischen Prinzips "gratia perficit, non destruit naturam". – AkKR CXLIII, 1974, 379–442.

Robleda, Olís, SJ: Riflessi romanistici nella definizione canonica del matrimonio. – Greg LVI, 1975, 407–438; p. 438–439: Résumé.

Antoniol, Rocco Valentino: Le celebrazione del matrimonio in pericolo di morte. Secondo la dottrina e la giurisprudenza canonica e civile e nel progretto di riforma. – Pad: Libr. Gregoriana Ed. (1974). 204 p.; Lire 2500.

Wrenn, Lawrence G.: A new condition limiting marriage. – Jurist XXIV, 1974, 292–315.

Lefebvre, Charles: De recursibus administrativis in iure canonico: lineamenta historica. – MonEccl XCIX, 1974, 197–222.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Muñoz, Vicente, OP: Secularización de sacerdotes y legislación eclesiástica. – Studium XV, 1975, 3–79.

Diemer-Weimann, Erhard: Der Aufstand der Schafe unterbleibt. Zur gegenwärtigen Lage in der kath. Kirche. – Meisenheim (Glan): Hain 1975. 163 S.; kart. DM 39,– [Diss., Köln]

Rollet, Henri: La condition de la **femme** dans l'église. Ces femmes qui ont fait l'église. – P: Fayard (1975). 338 p.; F 49,–.

Oates, Wayne E.: Pastoral counseling. – Phil: Westminster Pr. (1974). 240 p.; $ 7,50.

Stadel, Klaus: **Buße** in Aufklärung und Gegenwart. Buße und Bußsakrament nach den pastoraltheologischen Entwürfen der Aufklärungszeit in Konfrontation mit dem gegenwärtigen Sakramentsverständnis. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1974. XLVIII, 562 S.; kart. DM 38,– [Diss., Würzburg]

Buße, Bußsakrament, Bußpraxis. Hrsg. von Erich Feifel. – Mchn: Don-Bosco-Verl. 1975. 150 S. = Theologisches Kontaktstudium des Fachbereichs Kath. Theologie der Univ. München III; kart. DM 18,80.

Ziegenaus, Anton: Umkehr, Versöhnung, Friede. Zu einer theologisch verantworteten Praxis von Bußgottesdienst und Beichte. – **Frb/B, Bas, Wien:** Herder (1975). 324 S.; kart. DM 35,–.

Die Gabe Gottes. Beiträge zur Theologie und Pastoral des **Firmsakramentes.** Hrsg. von Paul Nordhues – Heinrich Petri. – Pad: Verl. Bonifacius-Dr. (1974). 234 S., 4 Taf.; kart. DM 16,–.

Frenkle, Norbert J.: Der Traum – Die Neurose – Das religiöse Erlebnis. Konfessionalismus und Religion aus der Sicht einiger analytischer Prozesse. Mit e. Vorw. von Marie-Luise von Franz. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1974). 107 S.; sfr 14,80.

Religionspädagogik als Wissenschaft. Gegenstandsbereich, Probleme, Methoden. (Hrsg.) Alex Stock. – Zü, Eins, Köln: Benziger 1975. 103 S. = Studien zur praktischen Theologie VII; kart. DM 18,80.

Hummel, Gert: Religiöse Erziehung ohne Religion? – Synopse ... Festschrift für Ullrich Mann ..., Dmst 1975, 65–111.

Esser, Wolfgang C.: Studien zur Säkularisierung und Religiosität. Hintergrundanalyse zu einer anthropologisch begründeten Religionspädagogik. – Düs: Patmos-Verl. 1975. 200 S.

Schmidt, Paul, SJ: Theologische Anthropologie und Religionspädagogik. – ThPh L, 1975, 404–415.

Bochinger, Erich: Zum Problem der **Sprache** im Religionsunterricht. – EvE XXVII, 1975, 306–319; S. 319–333: Güttgemanns, Erhardt: Die Bedeutung der Linguistik für die Religionspädagogik; S. 347–357: Dormeyer, Detlev: Textpragmatische Analyse und Unterrichtsplanung zum Gleichnis vom verlorenen Schaf, Lk 15, 1–7; S. 358–369: Hussong, Martin: Theoretisches Defizit – problematische Praxis. Kritische Bemerkungen zur Literatur über Dichtung im Religionsunterricht; S. 370–383: Wolf, Bernhard: Domestizierte Texte. Bedeutung und Funktion moderner Literatur im Religionsunterricht.

Stoodt, Dieter: Religionsunterricht als Interaktion. Grundsätze und Materialien zum evang. RU der Sekundarstufe I. – Düs: Pro-Schule-Verl. 1975. 140 S., graph. Darst. = Edition Erziehung; kart. DM 14,80.

Zerfaß, Rolf: **Gemeinde** als Thema im Religionsunterricht. Erwägungen zum Zielfelderplan. – KatBl C, 1975, 449–467.

XV. Liturgiewissenschaft
(einschl. Kirchenmusik und kirchliche Kunst)

Aldazabal, José: La doctrina eclesiológica del **Liber Orationum Psalmographus.** Las colectas de salmos del antiguo rito hispánico. – R: Libr. Ateneo Salesiano (1975). 355 p. = Biblioteca di scienze religiose XI; Lire 9500.

Thaler, Anton: Das Selbstverständnis der Kirche in den **Gebetstexten** der **altspanischen Liturgie.** – Bern, Ffm: Lang 1975. 228 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 53; sfr 41,– [Diss., Rom]

Schmitz, Josef: Gottesdienst im altchristlichen **Mailand.** Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über Initiation und Meßfeier während des Jahres z. Zt. d. Bischofs **Ambrosius** ‹† 397›. – Köln, Bonn: Hanstein 1975. XXVI, 474 S., 17 Abb. = Theophaneia XXV; Lw. DM 142,– [Diss., Bonn]

Hennig, John: The sources of the martyrological tradition of non-Irish saints in mediaeval Ireland. – SE XXI, 1972/73, sGravh 1974, 407–434.

Reifenberg, Hermann: Der **Mainzer** Dom als Stätte des Gottesdienstes. Tausend Jahre Liturgie im Koordinatensystem von Kirche und Welt. – Willigis und sein Dom, Mz 1975, 251–330.

Jeske, Hans: Der Kodex Trier 810/1338. Studien zu einer Eifler **Plenarhandschrift** aus dem Jahre **1464.** – Upps: (Almqvist & Wiksell) 1974. 207 S., Abb. im Text = Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Germanistica Upsaliensia XIII; scr 58,– [Diss., Uppsala]

Gusmer, Charles W.: The ministry of healing in the Church of England. An ecumenical and liturgical study. – Great Wakering: Mayhew-McCrimmon 1974. 181 p. = Alcuin Club collections LVI; £ 4,50.

Renard, André, OSB: Redécouverte de la **prière** eucharistique en **Suède.** – Irénikon XLVIII, 1975, 178–194.

Neunheuser, Burkhard, OSB: Lebendige Liturgiefeier und schöpferische Freiheit des einzelnen Liturgen. Geschichtliche Tatsachen und ihre Bedeutung für heute. – EL LXXXIX, 1975, 40–53.

Richter, Klemens – Manfred Probst – Heinrich Plock: Zeichen der Hoffnung in Tod und Trauer. Ein Werkbuch für die pastoralliturgische Praxis. – Eins, Zü: Benziger; Frb/B, Wien: Herder (1975). 175 S. = Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst"; kart. DM 19,80.

Husmann, Heinrich: Die melkitische Liturgie als Quelle der syrischen Qanune iaonaie. Melitene und Edessa. – OChP XLI, 1975, 5–56.

Traditionen und Reformen in der Kirchenmusik. Festschrift für Konrad **Ameln** zum 75. Geburtstag... Hrsg. von Gerhard Schuhmacher. – Kassel [u.a.:] Bärenreiter 1974. 252 S.; kart. DM 42,–; S. 234–245: Bibliographie K. Ameln.

Angerer, Joachim: Die liturgisch-musikalische Erneuerung der **Melker** Reform. Studien zur Erforschung der Musikpraxis in den Benediktinerklöstern des 15. Jhs. Mit 1 Faltkarte. – Wien: Verl. der Österr. Akademie der Wissenschaften 1974. 176 S. = SAW. Phil.-Hist. Kl. CCLXXXVII,5 = Veröffentlichungen der Kommission für Musikforschung XV; Ösch 264,–.

Honemeyer, Karl: Thomas **Müntzer** und Martin **Luther.** Ihr Ringen um die Musik des Gottesdienstes. Untersuchungen zum „Deutzsch Kirchenampt" 1523. – B: Verl. Merseburger 1974. 119 S., Noten.

Kirschbaum, Engelbert, SJ: Die Gräber der Apostelfürsten St. **Peter** und St. **Paul** in **Rom.** Mit einem Nachtragskapitel von Ernst Dassmann. – Ffm: Societäts-Verl. (1974). 294 S., 69 Tafelbilder und 67 Zeichn.; DM 38,–.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Kurt Aland, 44 Münster, Schaumburgstr. 17b; Prof. Dr. Zoltán Alszeghy SJ, 00187 Rom, Pont. Università Gregoriana, Piazza della Pilotta 4; Dr. Nicolaas Appel SJ, Ignatiuscollege, Hobbemadade 51, 1007 Amsterdam; Prof. Dr. Remigius Bäumer, 7815 Kirchzarten, Mattenweg 2; Prof. Dr. Johannes Baptist Bauer, A-8010 Graz, Alberstr. 8; Prof. Dr. Johannes Beumer SJ, 6 Frankfurt 70, Offenbacher Landstr. 224; Dr. Walther Bienert, 502 Frechen, Fridtjof-Nansen-Str. 9; Prof. Dr. Josef Brechtken, PH Erlangen-Nürnberg; Prof. Dr. Bernhard Casper, 89 Augsburg, Hl.-Kreuz-Str. 3, Universität; Prof. Dr. Dieter Emeis, 45 Osnabrück-Atter, Gut Leye; Prof. Dr. Joh. H. Emminghaus, A-3400 Klosterneuburg bei Wien, Schredtgasse 12; Doz. Dr. Holsten Fagerberg, S-75225 Uppsala, Luthagsesplanaden 14; Dr. Helmut Feld, 7403 Ammerbuch-Entringen, Uhlandstr. 7; Prof. Dr. Joseph A. Fischer, 89 Augsburg, Schwedenweg 7; Prof. Dr. Klaus Ganzer, 87 Würzburg, St.-Benedikt-Str. 6; Prof. Dr. Horst Herrmann, 4401 Albersloh, Königsberger Weg 6; Prof. Dr. Ludwig Hödl, 463 Bochum-Weitmar, Roomersheide 38; Prof. Dr. Harald Holz, 463 Bochum, Haarholzer Str. 30; Prof. Dr. Erwin Iserloh, 44 Münster, Krumme Str. 46; Prof. Dr. Matthäus Kaiser, 8411 Sinzing üb. Regensburg, Minoritenweg 6; Dr. Heinz Kloppenburg, 28 Bremen, Parkstr. 30; Dr. Joachim Köhler, 74 Tübingen, Vöchtingstr. 6; Prof. Dr. Ludwig Ott, 8833 Eichstätt, Am Graben 17; Dr. Eberhard Rolinck, 8035 Gauting, Pflieglweg 7; Dr. Helga Rusche, 44 Münster, Nordstr. 45; Prof. Dr. Josef Scharbert, 8 München 70, Pählstr. 7; Prof. Dr. Leo Scheffczyk, 8 München 19, Dall'Armistr. 3a; Prof. Dr. Audomar Scheuermann, 8 München 2, Viktualienmarkt 1; Doz. Dr. Armin Schmitt, 8782 Karlstadt, Schlesierstr. 7; Prof. Dr. Heinrich Schneider, 65 Mainz 1, Kaiserstr. 66; Dr. Christoph Graf von Schönborn OP, A-8010 Graz, Münzgrabenstr. 61; Prof. Dr. Jakob Speigl, 87 Würzburg-H, Karl-Straub-Str. 1; Prof. Dr. Peter Stockmeier, 8 München 70, Cochemstr. 2; P. Inácio Strieder (Brasilien); Prof. Dr. Gerhard B. Winkler, 84 Regensburg, Universität, Universitätsstr. 31; Dr. Josef Zmijewski, 53 Bonn, Noeggerathstr. 10.

Diesem Heft liegen folgende Prospekte bei:
„Konzil und Papst" des Verlages Ferdinand Schöningh, Paderborn.
„Theologiegeschichte" des Friedrich Frommann Verlages Günther Holzboog KG, Stuttgart.
Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5% USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1975 – 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.