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.