Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 **1975** **71. Jahrgang**

Joseph Ratzinger: Christ sein — plausibel gemacht . . . . . Spalte 353

J. F. Mitros: Religions (A. Raffelt)
S. Schwertner: Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (H. Immenkötter)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 365
P. Weimar: Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte (L. Ruppert)
Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum. I Genesis. Hrsg. von J. W. Wevers
VIII/1 Esdrae liber I. Hrsg. von R. Hanhart
J. W. Wevers: Text History of the Greek Genesis
R. Hanhart: Text und Textgeschichte des 1. Esrabuches (I. Soisalon-Soininen)
R. Mahoney: Two Disciples at the Tomb (Th. Lorenzen)
B. Fjärstedt: Synoptic Tradition in 1 Corinthians (J. Roloff)
D. Zeller: Juden und Heiden in der Mission des Paulus (O. Michel)
U. Wilckens: Rechtfertigung als Freiheit (J. Ernst)
K. Kertelge: Rechtfertigung bei Paulus (W. Thüsing)
O. Merk: Handeln aus Glauben (W. Thüsing)
M. Barth / C. K. Barret / C. Butler u. a.: Foi et salut selon S. Paul (W. Thüsing)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . Sp. 380
Bekenntnisse der Kirche. Hrsg. von H. Steubing (V. Pfnür)
R. H. C. van Eijk: La résurrection des morts chez les Pères apostoliques (A. Stuiber)
A. Warkotsch: Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter (P. Stockmeier)
D. Michaélidès: Sacramentum chez Tertullien (A. Kolping)
Corpus Consuetudinum Monasticarum, Tomus VIII: Smaragdi abbatis expositio in regulam S. Benedecti. Hrsg. von A. Spannagel und P. Engelbert (K. Ganzer)
Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien. Hrsg. vom Königsteiner Institut für Kirchen- und Geistesgeschichte der Sudetenländer (J. Köhler)
H. D. Rauh: Das Bild des Antichrist im Mittelalter (H. Zimmermann)
Gerhoch of Reichersberg. Letter to Pope Hadrian about the Novelties of the Day. Hrsg. von N. M. Häring S.A.C. (E. Meuthen)
Materiały do historii theologii średniowiecznej w Polsce (dt.: Dokumente zur Geschichte der Mittelalterlichen Theologie in Polen).
Heft 1: Mateusza z Krakowa opuscula theologica dotyczace spowiedzi i kommunii (Matthäus von Krakau, Opuscula theologica die hl. Beichte und Kommunion betreffend) Hrsg. von Wladyslaw Seńko und Adam L. Szafrański.
Heft 2: Jan z Kwidzyna (Johannes Marienwerder): Prolog do „Expolitio Symboli Apostolorum". Hrsg. von Marian Borzyszkowski (9–61). Jakuba z Paradyża (Jakob von Jüterbog): Tractatus de contractibus. Hrsg. von Damian A. Kuś (63–122). Jana ze Trzciany (Johannes Arundinensis): De natura ac dignitate hominis. Hrsg. von Jan Czerkawski (123–317) (E. Valasek)
W. Brandmüller: Das Konzil von Pavia-Siena 1423–1424 Bd II: Quellen (R. Bäumer)
W. Becker: Reformation und Revolution (F. Seibt)
Concilii Tridentini Actorum pars tertia volumen secundum. Hrsg. von Th. Freudenberger (J. Steinruck)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Ökumenische Theologie . . . . . Sp. 399
E. Ch. Hirsch: Das Ende aller Gottesbeweise? (N. Schiffers)
Th. Reik: Dogma und Zwangsidee (Ph. Kaiser)
G. Muschalek: Tat Gottes und Selbstverwirklichung des Menschen (H. Waldenfels)
J. Schumacher: Der „Denzinger" (Y. Congar)
Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes. Hrsg. von C. Heitmann und H. Mühlen (H.-J. Mund)
R. Schlüter: Karl Barths Tauflehre (W. Kreck)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 407
A. W. Ziegler: Das Verhältnis von Kirche und Staat in Amerika (O. Heggelbacher)
Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Hrsg. von J. Krautscheidt und H. Marré, Bd 8 (R. Hauser)

Moraltheologie, Sozialwissenschaften Sp. 409
W. Korff: Norm und Sittlichkeit (J. Rief)
A. K. Ruf: Konfliktfeld Autorität (V. Eid)
R.-D. Pfahl: Haftung ohne Verschulden als sittliche Pflicht (G. Ermecke)
O. Šik: Der dritte Weg (A. Rauscher)
Kirche und moderne Demokratie. Hrsg. v. Th. Strohm und D. Wendland (A. Rauscher)

Liturgiewissenschaft, Pastoraltheologie Sp. 414
L. Ligier: La confirmation (A. Ganoczy)
Corpus Ambrosiano-Liturgicum, hrsg. von O. Heiming. III: Das ambrosianische Sakramentar D 3–3 aus dem mailändischen Metropolitankapitel (E.-J. Lengeling)
W. Trillhaas: Einführung in die Predigtlehre (R. Laumann / R. Zerfaß)
K. Gouders: Katechesen für Schule und Erwachsenenbildung (H. Groß)
Perspektiven der Pastoralpsychologie. Hrsg. von R. Riess (St. Andreae)

Religionswissenschaften, Philosophie Sp. 420
P. Antes / B. Uhde: Aufbruch zur Ruhe (A.-Th. Khoury)
F. Decret: Mani et la tradition manichéenne (C. Mayer)
M. Spanneut: Permanence du Stoicisme (W. Beierwaltes)
Wort und Wirklichkeit. Beiträge zur Allgemeinen Semantik. Hrsg. von G. Schwarz. Beiträge II zur Allgemeinsemantik. Hrsg. von G. Schwarz (A. Grabner-Haider)

Spiritualität . . . . . Sp. 423
H. J. Seller: Im Banne des Kreuzes (E. Iserloh)
K. Tilmann: Übungsbuch zur Meditation (O. Hagemeyer)
M. Oraison: Meditationen über den Sinn des Lebens (O. Hagemeyer)

Personennachrichten . . . . . Sp. 424
Theologische Bibliographie . . . . Sp. 425

Christ sein — plausibel gemacht

Von Joseph Ratzinger, Regensburg

Hans Küngs neues Erfolgsbuch[1] ist mittlerweile so bekannt, daß es einer Vorstellung nicht mehr bedarf. Auch seine Qualitäten, ohne die es diesen Erfolg nicht erreicht hätte, sind in einer Reihe von Rezensionen einem breiten Publikum vor Augen gestellt worden. Eine leidenschaftlich-lebendige Sprache, der weite inhaltliche Bogen einer neu versuchten „Summa" (14), die Aufarbeitung eines großen Materials in einen immer verständlich und durchsichtig bleibenden Text hinein, die Offenheit für alles Moderne bei gleichzeitiger Absage an politischen Extremismus, die positive Grundstimmung des Ganzen, die wohlverteilte Dosierung von Toleranz nach allen Seiten und von schneidigen Hieben auf die „Amtskirche" – das alles sind Eigenschaften, die dem Buch Freunde gewinnen müssen. Ich möchte noch etwas hinzufügen, was mir in

[1] **Küng**, Hans: **Christ sein.** – München, Zürich: R. Piper & Co. (1974). 600 S.

lischen Kirche in Deutschland. Ein Bericht. In: Österr. Archiv f. Kirchenrecht 26, 1975, 3–24

U.-B. MÜS
12. JAN. 1976

den Rezensionen bisher nicht begegnet ist, obwohl es mir in mancher Hinsicht das Wichtigste scheint: das Gefühl der Bestätigung, das der Leser am Ende des Buches empfinden wird. Ihm wird nichts zugemutet, was die Plausibilität seiner Lebens- und Denkgewohnheiten stören würde. Er erfährt, daß er ohne Eingriff in die Plausibilität Christ sein kann, ja, sogar der richtige Christ ist im Gegensatz zu denen, die ihm das Christsein sauer machen wollten. „Kein Christsein auf Kosten des Menschseins" lautet das Résumé, in das Küngs Summa ausläuft (594). Nein, es kostet nichts, das Christsein – der Autor würde diese Folgerung gewiß zurückweisen. Aber ist sie nicht doch grundlegender Teil der Überredung zum Christsein, die seinem Buch zugrundeliegt? Sehen wir zu.

Wie immer man zu Küng stehen mag, es gibt prachtvolle Passagen in seinem Buch. Gleich die Einleitung „Die Herausforderung der modernen Humanismen" (17–47) beeindruckt durch Belesenheit, durch Offenheit, durch vielschichtiges Denken. Die Kritik des Marxismus überzeugt, weil sie nicht dogmatisch auftritt, das Positive würdigt und das Negative nicht von außen, sondern aus den inneren Widersprüchen des Marxismus herleitet. Wenn man freilich die Anwendungen im letzten Teil (bes. 554–562) hinzunimmt, bleibt doch das Gefühl der Halbherzigkeit; eines Versuchs, mit Verbeugungen nach links und rechts allem Modernen wohlgesonnen zu bleiben, auch wenn es sich nicht vereinigen läßt. Der vorgeführte Trapezakt mag imponierend sein, besonders klärend scheint er mir im Endergebnis nicht. Typisch für die eingenommene Haltung ist der Satz: „Eine ‚Theologie der Revolution' ... wird man deshalb besser nicht propagieren" (561). Warum „besser" nicht? Ist sie nun wahr oder falsch? Kann man mit „besser nicht" ja und nein verbinden, versöhnen?

Aber kehren wir zurück. Das Kapitel, das Küng den „Gottesbeweisen" gewidmet hat, scheint mir das Beste seines Buches. Zwar stört mich, daß „natürliche Theologie" und praeambula fidei auf ihren schlechtestmöglichen Sinn hin, d. h. als Un-Sinn ausgelegt und so dann abgelehnt werden (76): einen solch billigen Tribut verlangt die ökumenische Gesinnung sicher nicht. In der Sache ist das, was Küng hier treibt, gerade recht verstandene „natürliche Theologie". So mag der überflüssige Seitenhieb auf sich beruhen; die Weise, wie hier die Dimension der Transzendenz ins Blickfeld menschlichen Denkens und Lebens gerückt wird, ist ebenso besonnen wie zwingend. Auch das Kapitel über die Weltreligionen (81–108) scheint mir in seiner Grundorientierung angemessen, ein Fortschritt gegenüber den schematischen Positionen, die sich unter dem optimistischen Apriori der Konzilszeit ausgebreitet hatten. Natürlich bleibt, wie bei vielen ähnlichen Versuchen, die Frage, ob man auf wenigen Seiten Sinnvolles und Angemessenes zum Inhalt der großen Religionen und zu seinem Verhältnis gegenüber dem christlichen Inhalt sagen kann. So erscheint mir beispielsweise der Satz doch kaum angemessen: „Dann erscheint der hinduistische Brahmanismus als ‚reformierter' vedischer Polytheismus, der Buddhismus als reformierter Brahmanismus, der Islam als reformierter arabischer Animismus" (84). Zweifellos sind alle großen Religionen Reformgestalten vorausgegangener religiöser Bildungen, aber das Verhältnis zwischen dem vorausgesetzten Substrat und dem neu Entstandenen ist gerade in den drei genannten Fällen so unterschiedlich, daß der Satz in dieser Verkürzung nun doch keinen rechten Sinn mehr ergibt. Für unzulänglich halte ich, was S. 104 über die Mission gesagt wird; ihr Sinn reicht nun eben doch tiefer als „Katalysator und Kristallisationspunkt" der Werte der anderen Religionen zu sein.

Den Kern des Buches bildet seine ausführliche Darstellung der Gestalt Jesu. Die Kehre des theologischen Denkens, die schon dem Holländischen Katechismus zugrundelag, ist hier nun mit aller Entschiedenheit vollzogen: Alles, was seit Schweitzer, Barth und Bultmann gegen den „historischen Jesus" als theologische Instanz gesagt worden war, ist radikal entschwunden. In einer Kehrtwende, die Harnack begeistern müßte, ist die ganze Theologie wieder auf ihn gebaut, wo nicht geradezu auf ihn reduziert (wie hernach Ekklesiologie und Ethik zeigen). Die wenigen Seiten, auf denen Küng diesen Rückweg ins 19. Jahrhundert rechtfertigt, reichen sicher nicht aus, um auch nur von ferne dem Problem gerecht zu werden – niemand anders sollte das genauer wissen, als ein Mann, der im Zeichen Barths seinen theologischen Weg angetreten hat. Die Begründung Küngs für seine Entscheidung ist verblüffend einfach; er sagt, eine Antwort auf die Frage nach dem historischen Jesus sei möglich, „wenn man nicht ... vor lauter Bäumen den Wald und vor lauter Differenzen den Konsens nicht mehr sieht!" (152). Nun bin auch ich der Meinung, daß uns in Wirklichkeit die Gestalt Jesu aus dem Neuen Testament mit einer viel größeren Klarheit und Eindeutigkeit entgegentritt, als man angesichts der Urteile der Bultmann-Schule annehmen möchte. Aber damit ist doch nicht über die Frage entschieden, wie sich historische Gewißheit und Glaubensgewißheit zueinander verhalten, ob historische Gewißheit zum Maß der Glaubensgewißheit werden kann oder nicht: Darum aber ging es im Disput zwischen dem jungen Barth und dem Altmeister Harnack. Nun versichert uns gewiß auch Küng, die historisch-kritische Jesus-Forschung könne nicht Glauben, Glaubensgewißheit schaffen (153). Aber die Methode seines Buches läuft anders, denn der Verfasser setzt nun eben doch mit der Sicherheit des Wissenden dem „Christus der Frömmigkeit", dem „Christus des Dogmas", dem „Christus der Schwärmer", dem „Christus der Literaten" (119–136) den „wirklichen Christus" (137ff.) entgegen, als welchen er ganz selbstverständlich den „historischen Jesus", d. h. den durch historische Rekonstruktion gewonnenen Jesus ansieht. Man kann nicht sagen, daß er dabei mit dem Christus der Frömmigkeit oder dem Christus des Dogmas besonders zimperlich umgeht. Von der hohen Plattform der akademischen Wissenschaft des 20. Jahrhunderts aus stellt er z. B. fest: „Der Jesus der Geschichte ist nicht identisch, so sahen wir, mit dem Christusbild der traditionellen Dogmatik. Und auch nicht mit der am Johannesevangelium orientierten spekulativen Christusidee des deutschen Idealismus" (150).

In dieser hier nur angedeuteten Methodenfrage sehe ich das zentrale Problem des Buches. Wer verantwortet den Anspruch des Glaubens? Der Historiker? Küng antwortet: Nein. Wer dann? Darauf gibt es keine Antwort. Die Kirche steht nicht zur Debatte, aber auch nicht die Bibel. „... Sehr viel wichtiger als die Frage, ob und wie die Bibel selber inspiriertes Wort ist, ist ... die Frage, ob und wie sich der Mensch selbst von ihrem Wort inspirieren läßt" (458). So weit man versuchen kann, aus den einzelnen Äußerungen Küngs eine Theorie des Glaubens zu rekonstruieren, ergibt sich der Eindruck, daß der Glaube aus einer Verbindung des Grundvertrauens mit der historischen und praktischen Evidenz resultiert. Das ist eine höchst fragile Form von Vergewisserung, die sich große Zumutungen an Praxis und Denken des Menschen gewiß nicht leisten kann – die Bindung an die Plausibilität ist vom Grundansatz her Gesetz dieses Weges.

Das Jesusbild, das Küng zeichnet, ist sympathisch, mit dem Elan eines Mannes geschrieben, der „Christsein für eine besonders gute Sache hält" (14), und in seiner Zeichnung der Gestalt Jesu sichtbar zu machen versucht, warum er dies tut. Was in Herbert Brauns Jesusbuch (1969) manchen überrascht haben mochte, bewährt sich hier von einer ganz anderen Anlage her wieder – daß selbst bei der erheblichen Reduktion des Jesus-Stoffes, wie sie die Quellenkritik der letzten Jahrzehnte durchgeführt hat, ein erstaunlich breites Material übrig bleibt, das noch immer etwas von der Physiognomie einer außergewöhnlichen Gestalt erkennen läßt. Und doch erscheint ihre Mitte eigentümlich leer, ohne wirkliche Tiefe. Der Kern von Küngs Jesus-Bild liegt in der Diagnose: provokatorisch nach allen Seiten – gegen „Establishment" (Mose), gegen gewaltsame revolutionäre Welteroberung (Mohammed), gegen mönchische Emigration (Buddha), gegen aristokratische Ethik und moralischen Kompromiß (Kungfutse, Pharisäer) (169–204). Schon die Verschränkung zeitgenössischer frühjüdischer Bewegungen und der großen Religionstypen, die hier vorgenommen wird, um Jesus religions- und geistesgeschichtlich zu orten, muß höchst zweifelhaft erscheinen. Vor allem aber bleibt der positive Gehalt der Provokation reichlich blaß. Die von Jesus nach Ansicht Küngs gelehrte „wahre Radikalität", „die sich in ihrer Nüchternheit und ihrem Realismus von ideologischen Radikalismen gründlich unterscheidet", die Mitte, aus der die Provokationen kommen, sei „die Radikalität der Liebe" (252). Das ist wahr. Aber damit sie das Prädikat „nüchtern" verdient, muß ihr Realismus über das Provozieren hinaus deutlichere Züge annehmen. Sonst besteht die Gefahr einer bloß verbalen Übertrumpfung durch eine im letzten gehaltlose Leerformel. „Jesus selber jedenfalls, kein Jurist, ließ es mit unbedingten Appellen bewenden, die in der jeweiligen Situation zu realisieren waren ... und so braucht es auch

keine Ausnahmen, Entschuldigungen, Privilegien und Dispensen vom Gesetz!" (238). Wie ernst bleibt nun eigentlich die Rede von der Unbedingtheit des Gotteswillens?

Kommen wir zur Kernfrage, zur Frage nach dem Verhältnis von Jesus und Gott, oder, klassisch formuliert: von Gottsein und Menschsein in Jesus Christus. Küng müht sich ernsthaft, den radikal theo-logischen Charakter von Wort und Gestalt Jesu herauszustellen: In der Begegnung mit ihm stehe letztlich die Gottesfrage, nichts anderes auf dem Spiel (284). Er müht sich auch, die Einheit des biblischen Gottesglaubens in Altem und Neuem Testament und dabei zugleich die endgültige Bindung dieses Glaubens an die Gestalt Jesu herauszustellen (285–308). Um die Einzigkeit Jesu zu wahren, liegt ihm auch daran, den Kern des Christusbekenntnisses der altkirchlichen Konzilien festzuhalten (439). Aber zugleich hegt er eine unüberwindliche Abneigung gegen Metaphysik oder das, was er dafür hält (man vergleiche z. B. S. 434ff.). Damit hängt zusammen, daß ihm endgültige Erkenntnis, die Gewißheit unwiderruflich aufleuchtender Wahrheit, nicht nur als bare Unmöglichkeit, sondern als etwas zutiefst Verwerfliches gilt, weil sich dieser Gedanke für ihn ein für allemal mit der Vorstellung kirchlicher Autorität und einer von ihr verbürgten Verbindlichkeit verschlungen hat; sie aber ist gerade das, was zu bekämpfen er ausgezogen ist. Wo aber die Seinsfrage ebenso verboten ist wie die Vorstellung einer in der Gemeinschaft des Glaubens eröffneten endgültigen Gewißheit, ist der Zugang zum altkirchlichen Bekenntnis im voraus versperrt. Denn die Frage nach dem Mensch-sein und Gott-sein Jesu ist Frage nach dem Sein; sie ist von der trinitarischen Frage nicht abtrennbar. Wer aber dürfte sich erdreisten, derlei von Gott zu behaupten, wenn es die gemeinschaftliche Vollmacht des Glaubens nicht gibt, die über die Evidenz des einzelnen Denkens hinausreicht? In diesem Augenblick wird Trinitätslehre zur blanken Anmaßung; wenn eine über das eigene Vermögen hinaus bürgende Instanz nicht besteht, kann diese Lehre nicht weiter vertreten werden – insofern gibt es einen engen Zusammenhang zwischen Trinitätsglauben und Ekklesiologie, zwischen Bekenntnis zu Gott und Glauben mit der Kirche: geschichtlich und sachlich. Das Mühen Küngs, das zentrale Bekenntnis der Kirche mit einem nüchtern in den Quellen fundierten Jesus-Bild zu verbinden und die Einheit beider im Kontext unseres Daseinsverständnisses durchsichtig zu machen, ist unbedingt anzuerkennen; darin steht sein Buch hoch über vielem, was inzwischen in der Literatur zweiter Ordnung, sozusagen als theologisches Unterholz heranwuchert und vielfach die Luft verpestet, in der wir atmen sollen. Aber man kann darob nicht übersehen, daß ihm die Synthese nicht gelungen ist und das so sein Buch im Zentrum sicher das nicht sagt, was die Kirche glaubt.

Das Bekenntnis, daß Jesus wahrhaft Gott und Mensch i s t, verdünnt sich in die nur scheinbar kraftvolle Aussage: „Daß in der Geschichte Jesu Christi wahrhaft Gott und Mensch im Spiel sind, daran muß auch heute unverrückbar im Glauben festgehalten werden" (439). Das „wahrer Gott" wird folglich so übersetzt: „... Alle oft in mythologische oder halbmythologische Formen der Zeit gekleideten Aussagen über Gottessohnschaft, Vorausexistenz, Schöpfungsmittlerschaft und Menschwerdung wollen letztlich nicht mehr und nicht weniger als das Eine: die Einzigartigkeit, Unableitbarkeit und Unüberbietbarkeit des in und mit Jesus laut gewordenen Anrufs, Angebots, Anspruchs begründen, der letztlich nicht menschlichen, sondern göttlichen Ursprungs ist und deshalb, absolut verläßlich, die Menschen unbedingt angeht" (440). Konsequent ist hier die Einzigartigkeit des Seins in die Einzigartigkeit des Anrufs hinein vermindert, aus „Sein" wird „im Spiel sein" – dazwischen liegt ein Abgrund. Dem entspricht Küngs neuer christologischer Würdetitel, der bei ihm die Stelle übernimmt, die im Glauben des Neuen Testaments und der Kirche das Wort „Sohn" innehat – „der Sachwalter" (281ff. u. o., z. B. 303, 307, bes. 439). Hier ist ein menschliches Urwort im Gefolge einer Konstruktion ersetzt durch einen faden, halbjuristischen Terminus, der weder dem Herzen noch dem Verstand etwas zu sagen hat und obendrein, auf Gott angewandt, nun wirklich „mythologisch" ist.

Sehr viel unbekümmerter als im Fall der Christologie geht Küng in der darin unerläßlich vorausgesetzten Trinitätslehre zu Werke (463–468). Was beide Abschnitte verbindet, ist eine souveräne Verachtung genauerer dogmengeschichtlicher Untersuchungen, zu deren Ergebnissen Küng sowohl im Gesamtduktus seiner Aussagen wie in einer Reihe beiläufig hingestreuter Einzelbemerkungen in Widerspruch steht – in Sachen Trinitätslehre mit einem Ton der Ironie, der bei der Christologie fehlt. Was Küng beispielsweise S. 465 über die Ikonographie der Dreifaltigkeit sagt, zeigt ein gründliches Mißverständnis der ostkirchlichen Ikonen, die das heilsgeschichtliche Ereignis der Drei-Männer-Erscheinung vor Abraham, aber nicht die Dreifaltigkeit als drei Männer darstellen; was 466 über das Filioque steht, ist ebenso ungenau wie die Aussagen über östliche und westliche Trinitätslehre, wie auch die als selbstverständlich hingeworfene Behauptung der Abfolge von binitarischen und trinitarischen Formeln (459) der heutigen Forschungslage längst nicht mehr standhalten kann. Aber auf all dies soll hier nicht näher eingegangen werden; ich verweise auf eine von A. Grillmeier für „Theologie und Philosophie" vorbereitete Rezension des Küng-Buches. Was für Küng als eigene Aussage der Trinitätslehre über die christologische Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Jesus hinaus bleibt, ist eine Reflexion auf den Geist, die sich solchermaßen zusammenfaßt: „Der Geist ist die Gegenwart Gottes und des erhöhten Christus für die Glaubensgemeinschaft und den einzelnen Glaubenden. In diesem Sinn ist Gott selbst durch Jesus Christus offenbar im Geist" (468). Ich gestehe, daß dies für mich nach allem Vorausgehenden und Nachfolgenden leere Formeln sind, Verbeugung vor der Tradition ohne erkennbaren Realitätsgehalt. Aber kann man anderes erwarten, wenn vorher dem trinitarischen Gottesglauben mit der ironischen Frage begegnet wurde: „Oder sollte etwa das Triadische (oder Binitarische?) an sich das unterscheidend Christliche (‚Zentralgeheimnis', ‚Grunddogma' des Christentums) sein?" (464). Hätte Küng seine Theologie etwas mehr im Konnex kirchlichen Lebens entworfen, so hätte ihm zu Bewußtsein kommen müssen, daß der eigentliche Verankerungsort der Trinitätslehre die Taufe ist und daß in ihr in der Tat die christliche Entscheidung sich theo-zentrisch, trinitarisch definiert, daß aber dabei zugleich trinitarischer Glaube Eintreten in die Taufe Jesu und so in seine im Kreuz zu ihrer letzten Tiefe kommende Gotteserfahrung ist. Wäre Küng all dies vor Augen gestanden, dann hätte er eine so billige Frage sich gewiß nicht stellen können.

Ich greife aus dem großen Bereich der Christologie, sehr vieles andere überspringend, noch das Auferstehungskapitel heraus; einmal, weil es sich hier um das zentrale Bekenntnis des neutestamentlichen Jesusglaubens handelt, zum anderen, weil es wieder sehr deutlich die Grundentscheidungen des Buches und jene Halbherzigkeit des „besser nicht" spiegelt, die mir für seinen Geist charakteristisch scheint. Die Struktur der Aussage ist derjenigen sehr ähnlich, die wir eben beim Komplex Chalkedon fanden. Auch hier möchte Küng an jenem Kern festhalten, ohne den man sinnvoll das Wort „Auferstehung" nicht mehr gebrauchen darf; aber auch hier scheut er sich, mit Meinungen in Konflikt zu kommen, die den Anspruch der Modernität erheben dürfen – sein Mut nach „links" ist entschieden weniger entwickelt als der nach „rechts". Was er 353ff. zum leeren Grab sagt, sind Ausflüchte, denen handgreiflich die historische Glaubwürdigkeit fehlt: Mir hat noch immer niemand gesagt, und auch auf diesen Seiten wird es nicht geklärt, wie Auferstehungsverkündigung in einer Stadt möglich gewesen wäre, in der die Interessierten, von dieser Botschaft ins Unrecht Gesetzten, nur den Weg zum Grab hätten zu weisen brauchen. Zu einer Position, die ausdrücklich Auferstehung und Erscheinungen abweist, den Auferstehungsglauben allein aus jüdischer Märtyrertheologie ableitet und damit nun wirklich der Vokabel „Auferstehung" in der Sache spottet, schreibt Küng: „Diese Erklärung der Entstehung des Auferweckungsglaubens darf nicht leichtfertig abgelehnt werden" (360). Der sonst so für Gradlinigkeit kämpfende Verfasser weiß im Anschluß daran mit erstaunlicher Sophistik dem Leser klarzumachen, warum es auch so gesehen werden kann (360f.). Der tiefste Grund für die völlige Konturlosigkeit dieser Theologie nach „links" hin wird S. 365 sichtbar: Er liegt ganz einfach in Küngs „Modernität", d. h. in dem dogmatischen Charakter, den die Plausibilität des modernen Bewußtseins für ihn gewonnen hat. Er nimmt hier den Kerngedanken des Wunderkapitels (216–229) nochmals auf, welcher besagt, daß wir „alle supranaturalistischen, Naturgesetze aufhebenden Eingriffe ablehnen" müssen (365). Nun, die Formulierung ist schon so gewählt, daß man nur so urteilen kann; wer wird im Ernst in der Alternative „supranaturalistische Eingriffe" und „Na-

turgesetze" die Position der ersteren einnehmen wollen? Aber schieben wir die Begriffskulisse weg, dann wird Wesentlicheres sichtbar: Es geht doch um die Frage, ob Gott überhaupt selbst, als Subjekt, in der Welt handeln kann oder nicht. Es geht darum, ob der Zusammenhang der Wirklichkeit so geschlossen ist, daß er nur verlaufen kann, wie er muß, oder ob er dem Geist, dem Schöpfer, offensteht. Es geht darum, ob die materielle Welt dem Wirken Gottes entzogen und Gott in die „Bedeutsamkeit" verbannt ist oder nicht. Die Plausibilität, die im übrigen mit einem ganz unkritischen Begriff von Naturgesetz arbeitet, hat für Auferstehung als konkretes Ereignis keinen Raum. Darum lautet, trotz unbestreitbar guter Absichten, die tatsächliche Aussage Küngs über die Auferstehung Jesu so erschreckend dürftig: „Er ist im Tod und aus dem Tod in jene unfaßbare und umfassende letzte Wirklichkeit hineingestorben, von ihr aufgenommen worden, die wir mit dem Namen Gott bezeichnen" (348).

Während Küng im Bereich von Christologie und Gotteslehre nach dem Gesagten um eine Synthese mit dem kirchlichen Bekenntnis ringt, hat er in seinem Kirchenbegriff eindeutige Verhältnisse geschaffen und sich mit leidenschaftlicher Entschiedenheit vom katholischen Kirchenbegriff getrennt. Er definiert: „Kirche ist ... die Gemeinschaft derer, die sich auf die Sache Jesu Christi eingelassen haben und sie als Hoffnung für alle Menschen bezeugen" (468). „Wenn die Kirche der Sache Jesu Christi dienen will, kann sie nie ... Amtskirche sein" (473). Man wird sich in diesem Zusammenhang daran erinnern, daß Küng sich in seinem großen Sammelband „Fehlbar"[2] gegenüber den Angriffen, zu denen „Unfehlbar?" geführt hatte, seine Katholizität durch Walter von Loewenich attestieren ließ, der dazu feststellte, Küngs Theologie sei zwar nicht katholisch in dem Sinn, wie er „noch vor zwanzig Jahren" in Geltung war, aber sie könne sehr wohl katholisch sein im Sinn eines von „lehrgesetzlicher Verengung" befreiten „Katholizismus der Zukunft" (177). Was den ersten Teil des Urteils anlangt, hatte Loewenich als Historiker gesprochen; was den zweiten Teil betrifft, als evangelischer Theologe, der sich den Katholizismus der Zukunft als eine mehr oder weniger hochkirchliche Spielart des Protestantismus wünscht. Wenn man dieses Urteil von Loewenich auf den Entwicklungsstand von „Christ sein" bringen will, wird man feststellen müssen, daß der „Katholizismus der Zukunft" nun noch gestaltloser geworden ist; in seinem Verständnis von Kirche und in seiner Verfassungsform nähert er sich eher freikirchlichen Konzepten als denjenigen der klassischen Reformationskirchen. Daran ändern auch die freundlichen Worte nichts, die Küng für einen „Pastoralprimat" des Papstes findet (484–493).

Eingeschmolzen in den ekklesiologischen Abschnitt des Buches sind größere Teile des Textes, der seinerzeit als Memorandum der Ökumenischen Universitätsinstitute über „Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter"[3] einiges Aufsehen erregte, sowie das vor einigen Jahren von einer größeren Zahl von Theologen mitunterzeichnete Dokument „Wider die Resignation" (517–519). Ich kann nicht verschweigen, daß mich dieser Text in hohem Maße abstößt, obwohl ich weiß, daß sich hinter ihn Freunde und Kollegen gestellt haben, die ich schätze und verehre. Für mich ist es eine ungeheuere Anmaßung, zu sagen, Hoffnung bestehe „weil die Zukunft der Kirche schon begonnen hat" (519). Wodurch hat sie begonnen? Durch die Tüchtigkeit derer, die neue Gruppierungen geschaffen haben? Wie lächerlich und töricht müßte eine solche Behauptung auch dann wirken, wenn sie in einem weniger traurigen Verhältnis zur Wirklichkeit stünde, als dies der Fall ist! Und: Wer oder was ist denn eigentlich die Kirche? Ist sie ein Wirtschaftsunternehmen, das sich seine Zukunft schafft, indem es neue Technologien baut; eine Partei oder eine Gesellschaft, die sich neue Verfassungsmodelle erschließt, oder ist sie die Gemeinschaft des Glaubens, die entweder von Christus her lebt oder gar nichts ist? Und wie kläglich ist doch das zweite Argument, Hoffnung bestehe, „weil die Kirche die Entwicklung der Welt nicht aufhalten kann und weil auch die Geschichte der Kirche weitergeht" (519). Ist die weitergehende Entwicklung so großartig, daß sie aus sich selbst und als solche, eben durch ihr Weitergehen, Instanz der Hoffnung sein kann? Liegt nun eigentlich die Hoffnung der Kirche darin, daß sie die Welt nicht aufhalten kann oder liegt die Hoffnung der Welt darin, daß die Kirche sie hält? Für mich zeigt dieser Abschnitt auf eine erstaunliche Weise, wie schnell das Augenmaß verlorengeht, wo der Durchsetzungswille das Bestimmende wird.

Noch ein paar Bemerkungen zu dem das Ethos behandelnden letzten Teil des Buches. Ich halte ihn für den schwächsten des Ganzen. Wenn die einleitende Hinführung zum Thema durch ihre Besonnenheit und Vielschichtigkeit beeindruckt, der christologische Teil durch sein Mühen um die Synthese moderner historischer Einsicht mit dem überlieferten Glauben, der ekklesiologische Abschnitt immerhin durch seine Leidenschaft und seine Radikalität, so fühlt man sich hier allzusehr in lauwarmes Wasser getaucht. Ich versuche die Zwiespältigkeit, die nach meinem Dafürhalten das Ganze prägt, an zwei zentralen Punkten sichtbar zu machen. Küng zeigt zunächst durchaus stringent, daß ein unbedingter Anspruch sich nur vom Unbedingten her begründen läßt – daß eine Fundierung des Ethos letztlich nur theo-logisch möglich ist (524ff.). Aber dann zieht sich in der folgenden Argumentation (zuletzt natürlich doch als logische Folge seines Offenbarungsbegriffs, des Grundansatzes seiner Methode) dies Unbedingte soweit zurück, daß es nichts mehr begründen kann, und so wird die unbedingte Geltung dann tatsächlich definiert mit den Worten: „Relative Geltung bedeutet also nichts anderes als situationsgerechte Geltung" (528). Küng sucht dann – das ist der zweite Punkt, auf den ich verweisen möchte – der immer wieder ins Ungreifbare abgetriebenen ethischen Aussage dadurch konkreten Halt zu geben, daß er die Norm personalisiert, sie in der Gestalt Jesu konkret dem Menschen vorgestellt sieht. Auf diese Weise soll, wiederum durchaus einsichtig und theologisch sinnvoll, das Besondere des christlichen Ethos, sein freier Realismus, sein Ineins von realster Forderung und schöpferisch-freier Erfüllung durch den als Geschöpf je neuen Menschen vereint werden. „Als konkrete geschichtliche Person besitzt Jesus eine Anschaulichkeit, die einer ewigen Idee, einem abstrakten Prinzip, einer allgemeinen Norm, einem gedanklichen System abgeht" (537). „Als konkrete geschichtliche Person zeigt Jesus eine Realisierbarkeit, wogegen Ideen oft als unerreichbare Ideale, Normen als unrealisierbare Gesetze, Prinzipien und Systeme als wirklichkeitsferne Utopien erscheinen" (538). „Also wirkt Jesus als maßgebende konkrete Person ..." (539). Der triumphale Gestus, mit dem hier der Theologe den weltlichen Ethiken entgegentritt, im Besitz einer Anschaulichkeit und einer Realisierbarkeit, die jenen fehlt, dieser Gestus wird schon bescheidener, wenn wenig später gesagt werden muß, das entscheidend Christliche bekomme man auch und gerade für die Ethik nicht zu Gesicht, wenn man auf Jesu Verkündigung, die Bergpredigt schaue und sie dann geradewegs in die heutige Zeit übersetze (541). Noch bleibt freilich die Zuflucht: keine Inhalte, sondern er selbst (541) – was nun freilich doch fragen läßt, wie man die Person ohne Inhalte erfassen soll. Noch etwas später löst sich dann auch dies auf: „Für den, der sich ernstlich auf den Weg Jesu Christi einläßt, entzieht sich das Kreuz jeder billigen Kopie, jeder heroischen Imitation, die Sicherung verschaffen könnte. Sein Kreuz bleibt beispiellos, seine Gottes- und Menschenverlassenheit einzigartig, sein Tod unwiederholbar. Schon bei Paulus bedeutet Imitatio Christi nicht einfach die ‚Nachahmung des irdischen Jesus ...' um ihm immer ähnlicher zu werden" (567). Die Antwort, die die Gestalt Jesu auf die ethische Frage sein soll, zerrinnt schließlich ins Vage, ins „Situationsgerechte". Dem entsprechend rücken letztlich Verkehrsampeln und die Zehn Gebote Gottes auf dieselbe Ebene: „Normen, ohne die eine Gesellschaft nicht leben" kann. Sie alle unterstehen der vagen Über-Norm: Sie „müssen dem Menschen dienen" (552). So wundert es nicht, daß zwei biblische Grundkategorien fehlen, die eigentlich Ecksteine gerade der neutestamentlichen Botschaft vom menschlichen Weg sind: Buße und Martyrium. Es ist schön und in der Tat vom christlichen Zentrum her gesagt, wenn Küng schreibt, „daß der Mensch im Guten wie im Bösen auf gar keinen Fall sein unbedingtes Vertrauen" aufgeben darf (579). Aber er verschweigt die Hälfte, wenn er nicht hinzufügt, daß zu diesem Vertrauen deshalb immer Grund besteht, weil dem Menschen immer noch die Tür der Buße offen-

[2] **Fehlbar?** Eine Bilanz. Hrsg. von Hans Küng. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger (1973). 525 S. br. Sfr/DM 32.–

[3] München/Mainz: Kaiser/Grünewald (1973). 207 S. kart. DM 19.50

steht und weil er sich im gekreuzigten Christus immer durch sie eingelassen wissen darf. Davon, daß im Neuen Testament das Christentum als Gabe der Buße zum Leben definiert wird (Apg 11,18; vgl. 5,31; Hebr 12,17), bleibt in diesem Buch nichts. Und die Situation, das Situationsgerechte erhält hier eine solche Dominanz, die Parole „alles für den Menschen" eine solch vordergründige Dichte, daß eine Überordnung des Glaubens über das Leben, über das Wohl nicht mehr vorstellbar bleibt. Darum lehrt Küng zwar „Respekt vor der Tradition großer Märtyrer des Christentums", aber daß die Nachfolge des Gekreuzigten Martyriumsbereitschaft jederzeit als Grundbedingung einschließt, das entschwindet.

Die Würze eines Buches ist die Polemik – übrigens eine altchristliche Literaturgattung und zeitweise, in der frühen Neuzeit, sogar eine theologische Disziplin, die sich allmählich zur Apologetik und schließlich zur Fundamentaltheologie sänftigte. Küng hat dieses Gewürz, wie schon angemerkt, in Form von kräftigen Seitenhieben gegen die „Amtskirche" und ihre „Hoftheologen" („mäßig moderne Theologen") gekonnt über sein ganzes Buch verteilt. Dagegen ist nichts einzuwenden, wenn man sich auch fragen muß, ob ein Christ nicht heute auch an zahlreichen anderen Punkten Mut zur Polemik zeigen sollte, wovon ich in diesem Werk nichts finden konnte. Im übrigen mag man über seine Attacken mitunter lächeln, mitunter nachdenklich gestimmt werden; manchmal aber reizen sie auch zum Gegenschlag, wo nämlich der Sarkasmus platt wird oder die Ironie ins Leere greift, weil es ihr an Wahrheit fehlt. Ich bringe drei Beispiele und beginne mit einer eher den Humor als den Zorn aufweckenden Passage. Auf S. 672 teilt Küng dem Leser mit, daß an dieser Stelle ein „Abschnitt über Gebet, Meditation und christlichen Gottesdienst (Sonntagsgottesdienst) geplant" gewesen sei. „Die mir erneut von Rom aufgezwungenen leidigen Auseinandersetzungen kosteten mich in der entscheidenden letzten Phase dieses Buches mindestens zwei Monate Arbeitszeit und Arbeitskraft, die ich bei der strengen Terminplanung nicht mehr einholen konnte. Der vorgesehene Abschnitt muß darum entfallen: ein Opfer der römischen Inquisitionspolitik." Ich fürchte, daß es dem nach 600 Seiten Küng langsam doch etwas ermüdeten Leser schwerfallen wird, den gehörigen Zorn gegen die „Inquisitionspolitik" aufzubringen, die ihm weitere Seiten abgenommen hat, zumal er sich vielleicht sogar daran erinnert, daß Küngs Buch „Unfehlbar?" (auf das damit verwiesen ist) den Untertitel trug „Eine Anfrage", so daß es so unrecht eigentlich nicht gewesen sein kann, zurückzufragen und ein unvermeidlicherweise Zeit forderndes Gespräch zu versuchen. Ernster und bezeichnender ist ein zweites Beispiel: „Wer in der nationalsozialistischen Zeit öffentlich das Bekenntnis ablegte, daß es in der Kirche nach wie vor nur einen maßgebenden ‚Herrn' (‚Führer') gibt, wurde – wie zwar nicht der katholische oder lutherische Episkopat, wohl aber Karl Barth, die ‚Bekennende Kirche' und die Synode von Barmen – ebenso gut verstanden wie diejenigen Christen, die beinahe zweitausend Jahre früher vor römischen Tribunalen das Bekenntnis ‚Herr ist Jesus' ablegten" (379). Dieser Satz ist historisch und sachlich eine Ungeheuerlichkeit, verantwortungsloses Auftrumpfen in einer Sache, die dafür zu ernst ist. Hinsichtlich des „lutherischen Episkopats" muß darauf verwiesen werden, daß es ihn als eine rechtlich und theologisch fest umrissene Größe zu dieser Zeit noch gar nicht gab; die Ausbildung neuer Kirchenverfassungen nach dem Einschnitt des Ersten Weltkriegs war damals noch durchaus unabgeschlossen und hatte keineswegs durchgehend zur bischöflichen Lösung geführt. Aber auch wo sie (übrigens wieder mit unterschiedlicher verfassungsmäßiger Bedeutung) gegeben war, kam die Verfremdung nicht durch sie, wie W. Maurer gezeigt hat: „Die Synoden wurden der Tummelplatz gewaltsamer Willkür; und die Führer der Partei, die die Synode erobert hatten, rissen den Bischofsnamen an sich, um damit ihre unevangelische, politisch begründete Macht kirchlich zu verbrämen. Die Träger des geistlichen Amtes aber, die ihnen damals ... entgegengetreten sind, ... sie haben das evangelische Bischofsamt gerettet."[4]

Was den katholischen Episkopat anlangt, so wäre vordergründig, aber nicht unwichtig, auf die zahlreichen klaren Grenzziehungen hinzuweisen, die von den berühmten Adventspredigten Kardinals Faulhaber im Dezember 1933 bis zu den Predigten von Bischof v. Galen während des Krieges reichen; in der Mitte steht zeitlich und sachlich die ihrem Text nach von Kardinal Faulhaber vorbereitete Enzyklika Pius' XI. „Mit brennender Sorge": alles Aussagen, die von den Nazis wie von den Gläubigen sehr wohl verstanden wurden und nicht wenige Priester ins KZ, nahezu alle in ständige Konflikte mit den Staatsorganen brachten. Tieferhin aber ist zu sagen, daß das Problem, dem die Barmer Synode und von ihr her die Bekennende Kirche antwortete, nämlich das Aufstehen der deutschen Christen, die Kirche und Bekenntnis politisch wendeten und zum Organ des Antichrist zu machen begonnen hatten, so im katholischen Bereich nicht eintreten konnte, weil die Unantastbarkeit des Dogmas und seine Rückbindung an die im Papst konkretisierte Katholizität eine solche Manipulation der Kirche ausschlossen. Die Barmer Synode hat der von den mißbrauchten Synoden unterlaufenen Evangelischen Kirche auf ihre Weise das gegeben, was in der katholischen Kirche durch das Dogma und durch den sakramentalen Charakter des Amtes gegeben war. Die groteske Verdrehung, die in Küngs Behauptung vorliegt, ist freilich nicht ein beliebiger polemischer Fehlgriff, sondern zuletzt Folge und Ausdruck seines Mißverständnisses dessen, was Kirche ist.

Ein letztes Beispiel führt zur abschließenden Frage nach der Gesamtaussage des Buches hin. Küng meint: „Zur zentralen Frage jedenfalls, was Christentum eigentlich will, was christliche Botschaft eigentlich besagt, ist im letzten halben Jahrtausend – um nicht weiter zurückzugehen – ebensowenig eine feierliche römische Lehräußerung ergangen wie etwa zur Mafia oder zur Geltung des siebten Gebots im eigenen Land" (80). An diesem Satz stört mich fürs erste der teutonische Hochmut, der so gern über die anderen zu Gerichte sitzt; es stört mich die Leichtfertigkeit, mit der eine große Behauptung wie nebenher hingeworfen wird. Hat etwa das Konzil von Trient, indem es von der Rechtfertigung sprach, nicht vom eigentlichen Wollen des Christlichen gehandelt? Hat es das Zweite Vaticanum in seinem langen Text über „die Kirche in der Welt von heute" nicht von neuem zu tun versucht? Und ist nicht das Glaubensbekenntnis in Taufe und Eucharistie allzeit die genaue Nennung dessen, was Mitte der christlichen Botschaft ist, was sie eigentlich besagt? Und ist es nicht richtig, ja, nötig, nun allerdings die konkrete Zueignung dieses Bekenntnisses an das Leben der Menschen einerseits der Theologie und andererseits der Katechese zu übertragen, die aus-legen, was das Bekenntnis vor-legt und eben darin ihre spezifische, durch nichts zu ersetzende Aufgabe haben?

Aber fragen wir nun: Was ist nach Küng das eigentlich Christliche? Küng gibt eine Art Definition an zwei Stellen – einmal, wo er in Abgrenzung zu den anderen Religionen das herausstellt, was nur dem Christentum eigen ist; zum anderen am Ende des Buches, das in eine Art „Kurzformel" mündet, deren ersten Entwurf er auf dem Brüsseler Concilium-Kongreß vorgelegt hatte. Im ersten Fall sagt er: „Christentum ist jedoch nur dort, wo die Erinnerung an Jesus Christus in Theorie und Praxis aktiviert wird" (118). Wenn man das Wort „Erinnerung" tief genug versteht, kann die Formel zureichen, aber ich glaube nicht, daß dies hier der Fall ist. So steht zwei Seiten vorher, eine Mahlfeier von Christen und Moslems in Kabul, bei der Gebete aus christlicher und aus sufitischer Tradition gebraucht würden, sei keine christliche Eucharistiefeier; sie wäre es „nur dann, wenn in ihr spezifisch dieses Jesus Christus gedacht würde" (116 f.). Jesu zu gedenken ist dem Moslem nichts Fremdes oder Unmögliches; um wirklich Klärung zu schaffen, müßte hier schon wesentlich Konkreteres und Genaueres gesagt werden. Küngs „Kurzformel" lautet: „In der Nachfolge Jesu Christi kann der Mensch in der Welt von heute wahrhaft menschlich leben, handeln, leiden und sterben: in Glück und Unglück, Leben und Tod gehalten von Gott und hilfreich den Menschen" (594). Dieser Satz unterscheidet sich wie die meisten modernen „Kurzformeln" von den altkirchlichen Bekenntnissen dadurch, daß er als objektiver, scheinbar vom sprechenden Subjekt unabhängiger Aussagesatz dasteht, während die Bekenntnisse Ausdruck einer Entscheidung sind und ihre Aussage an diese Entscheidung binden: „Ich glaube". Durch die objektivierende Formulierung nimmt Küng für seinen Satz einen Evidenzanspruch auf sich, dem er ganz entschieden nicht genügen kann, so schön er für

[4] Das synodale evangelische Bischofsamt seit 1933 [1955] 42; vgl. die instruktive Untersuchung von A. von Campenhausen: Entstehung und Funktionen des bischöflichen Amtes in den Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland. Ein Bericht. In: ÖAKR 26, 1975, 3–24

einen Gläubigen sein mag, und ich finde ihn, im Innern des Glaubens, schön. Aber so sehr ich ihn von meinem „Ich glaube" her für wahr und für schön halte, genügen kann er mir nicht. Ich halte ihn, wenn er das wesentlich Christliche aussagen soll, für zu anspruchslos, zu blaß, zu sehr vom Schicksal des Ganzen der Welt abstrahiert.

Mein Blick fällt dabei auf ein von Küng übernommenes Zitat, in dem diese merkwürdige Anspruchslosigkeit des „modernen" Christentums grell in Erscheinung tritt: „Will aber heute noch ein vernünftiger Mensch Gott werden?" (433). Ich antworte: Ja – selten war eine Zeit so radikal entschlossen, es zu werden. Ernst Bloch hat das „Eritis sicut deus" zum eigentlichen Leitwort einer zukunftsgerichteten Auslegung des biblischen Erbes erklärt, in dem seine revolutionäre Hefe gegen die retardierenden Mächte aktiviert wird. Er hat damit nur den tiefsten Impetus wiedergegeben, der hinter der emanzipatorischen Leidenschaft unseres Jahrhunderts steckt. Die Freiheit, die hier gewollt wird, will sich der Grenzen des Menschseins entledigen; sie kann sich mit nichts anderem als mit einem gottheitlichen Status begnügen und eben deshalb ist ihre Kritik radikal bis in den Nihilismus hinein. Ein Christentum, das dem Menschen weniger als das Gott-werden eröffnet, ist zu bescheiden; es mag sich durch seine Plausibilität empfehlen – im Streit um den Menschen, dem wir ausgesetzt sind, bleibt seine Antwort ungenügend.

Mitros, Joseph F.: **Religions.** A select, classified bibliography. – New York / Louvain / Paris: Learned publications, Inc. / Éditions Nauwelaerts / Béatrice-Nauwelaerts 1973. XIX, 435 S. (Philosophical questions series, Bd 8) Lw.

Eine bibliographische Einführung und Übersicht über den ganzen Phänomenbereich „Religion" ist durchaus ein Desiderat. Das vorliegende Werk ist in einer philosopischen Reihe erschienen und hat dementsprechend die Absicht, dem Philosophen, der sich mit „Religion" befaßt, das nötige bibliographische Material aufzuschlüsseln. Anvisiert ist dabei zunächst der Student, dann aber auch jeder Forscher auf diesem Gebiet. Da dem Christentum mehr als die Hälfte der Angaben gewidmet ist, kann das Werk auch als eine christlich-theologische Grundstockbibliographie angesehen werden.

In einem ersten Teil über die Methoden des Studiums der Religionen wird summarisch eine Definition des Gegenstandsbereichs versucht, werden die Forschungsmethoden selbst typologisiert und skizziert und daran anschließend etwas ausführlicher (mit sehr guter Bibliographie) die Institution und Arbeitsweise des universitären „Seminars" dargestellt (bes. im Anschluß an De Ghellinck). Ein zweiter Teil (63–78) nennt allgemeine bibliographische Werke, ein dritter sodann die Literatur über die nichtchristlichen Reglionen (79–193). Die Abschnitte vier bis sieben (195–399) behandeln die christliche Religion resp. Theologie und deren Geschichte, und zwar unter den Überschriften Christentum, Patristik [Patristic studies], Hl. Schrift [Scriptures] und Zeitschriften. Ein Namenregister erschließt die angeführte Literatur nach Verfassern.

Diese Stoffverteilung erlaubt es wohl, das Werk hier unter dem Aspekt einer Buchkunde zur christlichen Theologie zu betrachten. Die kritischen Anmerkungen, die dabei zu machen sind, lassen sich nicht mit dem Hinweis auf den größeren Rahmen einer Buchkunde zu den Religionen überhaupt zurückweisen.

Gegenüber anderen Veröffentlichungen (etwa, um zwei gegensätzliche Beispiele zu nennen, der in Faszikeln erscheinenden „Bibliographia ad usum seminariorum", Nijmwegen: VSKB 1960ff oder K. S. Diehl, Religions, mythologies, folklores. An annotated bibliography, New York: Scarecrow ²1962) beschränkt sich M. auf eine Titelliste (fast) ohne Annotationen. Dadurch konnte zwar eine erheblich größere Titelmenge in einem beschränkten Buchumfang untergebracht werden; die Wertigkeit des Materials ist aber für den Benutzer unklarer. Dies ist um so wichtiger, als das Titelmaterial im einzelnen nicht unproblematisch ist: Daß M. sich nicht auf bloße „reference books" beschränkt, sondern auch Spezialmonographien, Zeitschriftenaufsätze und sogar Einzelartikel aus Lexika einbezieht, macht die Auswahl natürlich im einzelnen bestreitbarer. Ein weiteres Problem bietet die Sprache: Zwar ist das Werk international angelegt, doch dominieren englischsprachige Ausgaben. Sie tragen zwar häufig einen entsprechenden Vermerk auf die Originalausgaben, doch ist dies nicht durchweg der Fall.

Die Grundschwierigkeit ergibt sich jedoch bei der Einteilung des Materials. Zunächst wäre eine stärkere Gliederung nach formalen Prinzipien und Literaturgattungen wünschenswert gewesen, die es erlaubt hätte, etwa theologische Enzyklopädien und Lexika oder Bibliographien generell zusammenzufassen. Doppelnennungen hätten dadurch wesentlich eingeschränkt werden können. Gewichtiger ist noch, daß die inhaltliche Gliederung der zehn Kapitel zu Christentum und biblisch/patristischer Theologie (abgesehen von den zwei Zeitschriftenkapiteln) unbefriedigend bleibt. So muß man sich etwa die systematische Theologie aus den Kapiteln zu den einzelnen Großkirchen einerseits und dem Abschnitt über die Patristik, der u. a. die Systematik der klassischen dogmatischen Traktate enthält, zusammensuchen. Noch unbefriedigender steht es mit der praktischen Theologie, die völlig zu kurz kommt.

Wer die Schwierigkeit bibliographischer Arbeit kennt, wird sich nicht wundern, daß eine ganze Reihe von Fehlern stehen geblieben sind, Fehleinordnungen vorgenommen wurden und Platz für viele durchaus wesentliche Ergänzungen bleibt.

Der etwas ausführlich geratene Hinweis auf diese Schwächen des Werks, die man ja ggf. bei einer Überarbeitung wird vermeiden können, sollte jedoch nicht seinen Wert übersehen lassen. Der bibliothekarisch geübte Theologie wird hier durchaus reichlich Informationen vorfinden, die anderswo zumindest nicht so leicht zugänglich sind. Daher sollte das Werk unbedingt in jeder größeren theologischen Bibliothek auffindbar sein. Da es innerhalb seiner (schon genannten) Grenzen relativ übersichtlich ist, kann es zur Organisation theologischer Bibliotheken, zur Einführung in die theologische Buchkunde und als Hilfsmittel zur wissenschaftlichen Arbeit empfohlen werden.

Freiburg/Br. Albert Raffelt

Schwertner, Siegfried: **Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete.** Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben (International glossary of abbreviations for theology and related subjects. Periodicals, series, encyclopaedias, sources with bibliographical notes. – Index international des abréviations pour la théologie et matières affinissantes. Périodiques, séries, dictionaires, éditions de sources avec données bibliographiques). – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1974. XX, 348 S. Werkstoff DM 88.–

Diese überaus mühsame und verdienstvolle Arbeit stellt ca. 7500 Titel theologisch relevanter Zeitschriften, Serien, Lexika und Quellenwerke zusammen und macht für diese normative Abkürzungsvorschläge. In Ermangelung eines solchen Hilfsmittels behalf sich die theologische Wissenschaft bislang mit Entlehnungen und/oder Verweis auf das LThK, auf die RGG bzw. auf spezielle Verzeichnisse der verschiedenen Fachdisziplinen, verbunden mit je verschiedenen Abkürzungen der einzelnen Autoren. Dem vorliegenden Werk ist so weite Verbreitung zu wünschen, daß dem Wildwuchs der verschiedenen Abkürzungen für ein und dieselben Titel alsbald Einhalt geboten wird. Erfreulicherweise haben die Herausgeber der im Planungsstadium befindlichen „Theologischen Realenzyklopädie" (Neuauflage der „Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche") das Verzeichnis Schwertners für alle Artikel und Bibliographien zugrundegelegt, was ihm in Zukunft starke Beachtung sichert.

Der Autor schlägt Sigel und nicht Titelkürzungen vor, da diese für die mündliche Kommunikation eher geeignet sind. In der Regel bestehen die Abkürzungen aus den Anfangsbuchstaben aller Wörter eines Titels, wobei Artikel, Präpositionen und Konjunktionen unberücksichtigt bleiben. Beihefte, Unterserien und Ergänzungsbände erhalten die Abkürzung der Reihe, der sie beigegeben sind, und zusätzlich – durch einen Punkt getrennt – ein weiteres Sigel. Abweichend von dieser Grundregel übernahm Schwertner einige Abkürzungen der RGG und des LThK. Dabei sind leider einige Sigel aus dem wenig abgewogenen, eher willkürlichen Abkürzungsverzeichnis des LThK übernommen worden, die sich nicht allgemein durchsetzen konnten (z. B. RGST statt RST; CCath statt CC).

Schwertner bringt im ersten Teil die Sigel in alphabetischer Reihenfolge mit der Abkürzungsauflösung. Der umfangreiche zweite Teil ist nach Titeln geordnet, wobei alle bibliographisch wichtigen Angaben aufgenommen sind: außer dem Titel in vielen Fällen Unter- und Nebentitel sowie Herausgeber bzw. herausgebende Körperschaft, gegebenenfalls Titelwechsel (nicht aber Verlagswechsel!), in jedem Fall erster Erscheinungsort, Jahreszahl des ersten Erscheinens, Erscheinungsweise, Serienzählung(en) und Auflage.

Stichprobenartige Nachprüfungen dieser Angaben legen dem Rezensenten den Schluß nahe, daß die Verläßlichkeit dieses biblio-

graphischen Teils weit größer ist, als sie der Autor selbst beansprucht (S. IX).

An Versehen sind zu verbessern: In Teil I fehlen die Auflösungen für NAV und AVT. Unter den vom Vf. zitierten Quellen vermißt man das AHP mit seiner für die Kirchengeschichte umfassenden Bibliographie.

Der Benutzer des Handbuches erfährt nicht, welche Kriterien für die Aufnahme eines Titels bestimmend waren. Der Vf. erweckt vielmehr den Eindruck, als sei Vollständigkeit angestrebt worden.

Es ließe sich eine große Zahl von Titeln anführen, deren Aufnahme vom Standpunkt des Kirchenhistorikers aus wünschenswert erscheint; dies ist an dieser Stelle jedoch nicht möglich.

Augsburg Herbert Immenkötter

Weimar, Peter: **Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte.** – (Würzburg): Echter 1973. 273 S. (Forschung zur Bibel, Bd 9) kart. DM 29.–

Die erzählenden Teile der Priesterschrift gehören zu den von der alttestamentlichen Wissenschaft in jüngerer Zeit eher vernachlässigten Teilen des Pentateuch. Deshalb begrüßt man eine Monographie wie diejenige von Weimar um so nachhaltiger. Es handelt sich hier um eine im WS 1971/72 von der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg angenommene Dissertation, die für den Druck bearbeitet und um einige (in: BZ 18 [1974] 65–93, sowie in: ZAW 86 [1974] 174–203) getrennt veröffentlichte Kapitel gekürzt worden ist.

Der Titel der Monographie müßte nun freilich eher lauten „Untersuchungen zum Anfang (bzw.: zum ersten Teil) der priesterschriftlichen Exodusgeschichte", da sich Vf. auf die P-Stücke in Ex 1; 2; 6 und 7,1–7 beschränkt und die Erzählungen von den Plagen, vom Pesach und dem Meerwunder ausklammert. Trotz dieser Selbstbeschränkung auf relativ schmales Textmaterial gelangt Vf. in seiner Untersuchung doch zu interessanten Ergebnissen, die diese Texte der priesterschriftlichen Grundschrift, ihre literarische Gestalt, ihre Vorgeschichte und ihre Redaktion in neuem Licht erscheinen lassen.

In drei Kap. untersucht Vf. die Texte Ex 1,1–5 + 7; Ex 1,13.14 + 2,23aβb–25, und Ex 6,2–12 + 7,1–7. Er beginnt jeweils mit einer literarkritischen Untersuchung, um sodann Tradition und vorliegenden Text einer form-, gattungs- und redaktionskritischen Betrachtung zu unterziehen. Dabei liegt der Schwerpunkt methodisch auf der Literarkritik und inhaltlich auf dem Textblock Ex 6,2–12 + 7,1–7. Eine übersichtliche Zusammenfassung, die u. a. den rekonstruierten Text einer vorpriesterschriftlichen Geschichtsdarstellung in hebräischer Fassung enthält, und ein umfängliches Literaturverzeichnis, sowie ein Schriftstellenregister in Auswahl beschließen die Monographie.

Die in gleichem Maße methodisch eigenständig wie konsequent durchgeführte Untersuchung gelangt im wesentlichen zu folgenden Ergebnissen: Der Verfasser der priesterschriftlichen Grundschrift (Pg), dem die untersuchten Stücke zuzuweisen sind, hat auf eine vorpriesterschriftliche, bereits schriftlich fixierte Tradition zurückgegriffen und diese zum Grundstock der eigenen Geschichtsdarstellung gemacht. Diese Tradition liegt noch in den Versen Ex 1,1aα.2–4.7aβ.13; 2,23aβ.24a.25; 6,2*.5a.6abα.7b vor und stellt einen sinnvollen Erzählungszusammenhang, und zwar einen Teil einer vorpriesterschriftlichen Geschichtsdarstellung dar, die Gen 5 mit der Sethiten-Genealogie einsetzt, über die Semiten-Genealogie bis zu Abraham führt, danach – nunmehr in Erzählform – kurz von den Patriarchen mit Schwerpunkt bei Jakob berichtet, um schließlich mit der Darstellung der Errettung am Meer (Ex 14*) zu enden. Für die Ur- und Patriarchengeschichte hat Vf. in den oben angeführten Zeitschriftenaufsätzen den Nachweis zu erbringen versucht. Schon aus sprachlichen Gründen ist diese vorpriesterschriftliche Geschichtsdarstellung nicht vor dem Exil anzusetzen; die Gestaltung der Meerwunder-Erzählung führt in die Nähe der Botschaft Deuterojesajas. – Der Verfasser von Pg hat gegenüber seiner Vorlage andere Akzente gesetzt. Er bezieht die Eingangsverse von Ex 1 (ursprünglich Anfang der Volksgeschichte) in die Jakobsgeschichte ein und läßt die Auszugsgeschichte erst mit der dreiteiligen Komposition Ex 1,13.14* + 2,23aβb–25 einsetzen. Das Motiv hierfür sieht Vf. in der Absicht, „die dargestellte geschichtliche Situation im Hinblick auf die gegenwärtige Lage (von Pg) zu enthistorisieren" (250): Die Pg-Exodusgeschichte ist ihrerseits deutlich in zwei Teile gegliedert; ihr erster Teil besteht aus der Redekomposition Ex 6,2–12 + 7,1–7 sowie der ‚Plage' (+ Pesach)-Geschichte, ihr zweiter Teil umfaßt die Meerwundergeschichte (Ex 14*). Die Redekomposition Ex 6,2–12 + 7,1–7 ist ihrer Anlage nach nur noch mit Gen 17 (Pg) zu vergleichen und schon dadurch gegenüber anderen Teilen hervorgehoben. – Als theologisch bedeutsamstes Ergebnis ist zu registrieren: Die vorpriesterschriftliche Darstellung zielt ganz auf die Befreiung aus Ägypten als freie Tat Jahwes ab, während Pg darüber hinaus auf die Hereinführung ins Land und die Landgabe hintendiert und Jahwes Eingreifen ausdrücklich mit der Patriarchen-berît (Gen 17) begründet. Die Exodusgeschichte ist nach dieser Sicht vom Motiv des Wettstreits zwischen Jahwe und dem Pharao beherrscht, der am Meer mit der endgültigen Niederlage Pharaos endet.

Die mit viel Scharfsinn durchgeführte Untersuchung markiert ohne Zweifel einen bedeutenden Fortschritt der Forschung in diesem Bereich des Pentateuch. Es ist ein Schritt in die richtige Richtung, nachdem sich die Aufspaltung von P (etwa in Gen 1) in zwei Quellen (P^A, P^B) als Irrweg herausgestellt hat. Durch die Herausarbeitung der vorpriesterschriftlichen Vorlage hellt sich das bisher über die Vorgeschichte von Pg noch lastende Dunkel beträchtlich auf, und das besondere Kerygma von Pg erhält auf dem Hintergrund der Vorlage deutlichere Konturen. Methodisch gesehen stellt die Monographie eine geglückte Verbindung von literarkritischer und form-(gattungs-)kritischer Methode dar. Die methodischen Schritte sind hier niemals Selbstzweck, wie es bei neueren methodenbewußten Untersuchungen bisweilen der Fall zu sein scheint, sondern lediglich Mittel zum Zweck, der in der alttestamentlichen Wissenschaft als theologischer Disziplin immer noch in der Herausarbeitung des Kerygmas der Schichten bzw. Quellenautoren bestehen sollte.

In Einzelfragen erheben sich freilich hier und da Bedenken.

So ist es unerfindlich, wie Vf. in der Neuinterpretation der vorpriesterschriftlichen Tradition durch Pg (in Ex 1,1–5.7) „eine Enthistorisierung der geschilderten Situation (Ägypten) im Hinblick auf die gegenwärtige Lage (Exil)" sehen kann (43, vgl. 250), da doch gerade die P-Redaktion durch ihre – vom Vf. wohl richtig als solche erkannten – Erweiterungen historisiert hat. Man bedenke etwa den Hinweis auf die Übersiedlung der b e n ê j i ś r ā ' ē l nach Ägypten (1aβ) sowie darauf, daß Josef damals schon in Ägypten war (5b). Anstelle von Enthistorisierung sollte man hinsichtlich der Bearbeitung von Ex 1,1–5.7 lieber von heilsgeschichtlicher Sicht sprechen. Daß h ā ' ā r ā ṣ Ex 1,7 die Bedeutung „Erde" und nicht „das Land" haben soll, ist nach der ja erst auf Pg zurückgehenden Nennung Ägyptens (1,1aβ.5b) nicht gerade leicht einsichtig. Die Bearbeitung der Liste in Ex 1,1–5 + 7 durch Pg läßt somit schwerlich derart weitgehende Schlüsse auf die im Hintergrund der Abfassung stehende Situation zu. – Auch fällt es schwer, schon in Ex 1,1 b e n ê j i ś r ā ' ē l einfachhin als „Israeliten" zu verstehen, wie dies Vf. für die Vorlage von Pg postuliert. Ein solches Verständnis ist zwar weiter unten bei Ex 1,13 gefordert, jedoch keineswegs in der Einführung einer Liste, die lediglich die Namen der zwölf Stämme Israels enthält (Ex 1,2–4). Der unbefangene Leser muß hier doch – zumal zu Beginn der Volksgeschichte Israels – unwillkürlich an die zwölf Stammes v ä t e r und an Israel selbst als d e n Stammvater des Volkes schlechthin denken. So gehört denn die Deutung der Pg vorgegebenen Liste (in Ex 1,1–5) als Liste der israelitischen Stämme bzw. der Israeliten und nicht der Israel/Jakob-Söhne zu den ungesichertsten Positionen dieser Monographie.

Verschiedentlich (so z. B. 123) werden Schriftstellen der Quelle Je (= Jehowist?) zugeschrieben, ohne daß diese Zuweisung etwa in einer Anmerkung näher begründet wird. Zudem muß man fragen, ob diese erst in neuester Zeit (vor allem von E. Zenger) postulierte neue Pentateuchquelle, die jedenfalls über eine Redaktionsschicht weit hinausgeht, von der alttestamentlichen Wissenschaft schon allgemein rezipiert ist. So wird 193 (u. ö.) einfachhin vorausgesetzt, daß es sich bei Ex 4,10–17 um einen jehowistischen Abschnitt handelt, während noch W. Richter (Berufungsberichte 70) hier eine Fortsetzung von Ex 3,9–15, also ein elohistisches Stück sieht.

Zu bedauern ist die das Verständnis sehr erschwerende Fülle von Abkürzungen, die teilweise erst später erklärt werden, so EF = Erkenntnisformel (141). Zumindest hätte man ein eigenes Verzeichnis wenigstens der nicht allgemein bekannten Abkürzungen begrüßt.

Statt „Hereinführungsformel" (141) sollte man von der im Text vorausgesetzten Situation her besser von einer „Hineinführungsformel" sprechen.

Bisweilen (so 147 Anm. 181) wird nicht deutlich, nach welchen Kriterien die Scheidung zwischen Pg und Ps erfolgt bzw. auf welche Sekundärliteratur sich Vf. hier stützt. Diese Frage will selbstredend nicht die Existenz von Ps bestreiten.

Die Wortfolge n ś ' 't j d (l) ist nicht nur bei P belegt und kann deshalb nach Richters Terminologie keine „geprägte Wendung" (so 149), sondern nur eine Formel bzw. formelhafte Wendung sein; richtig spricht Vf. dagegen (150) von der „Trias der formelhaften Wendungen in v8a . . ." Man sollte also „geprägte" und „formelhafte Wendung" nicht promiscue gebrauchen.

Auch sollte man Num 13/14 und Num 20 nicht „Sündenerzählungen" (152), sondern „Erzählungen von Schuld und Strafe" nennen, wie es C. Westermann für die Urgeschichte vorschlägt.

Daß bei J/E das Ziel der Stärkung des Herzens (des Pharao) darin liegen solle, die Entlassung der Israeliten aus Ägypten zu erreichen (215), ist nicht leicht einsichtig; Ex 4,21 E scheint eher das Gegenteil nahezulegen. E dürfte vielmehr eine ähnliche Intention eignen, wie sie Vf. der Pg zuschreibt, eben die Verherrlichung Jahwes, wenn dies in E auch nicht so deutlich wie in Pg zutage tritt (vgl. immerhin Ex 14,31 E).

Bei Ex 7,4 Pg fragt man sich, ob hier mit dem Nicht-Hören des Pharao auf Mose und Aaron tatsächlich der Gedanke an eine Schuld des Pharao völlig auszuschließen ist, wie Vf. 219 offensichtlich meint.

Inwiefern kulminiert die Auszugsgeschichte bei Pg „im Unterschied zu J/E" (222) im Meerwunder? Hier hätte man sich wenigstens entsprechende Belege (ggf. aus der Sekundärliteratur) gewünscht.

Zum Schluß seien noch zwei störende Tippfehler in der ansonsten sehr sorgfältig geschriebenen Monographie angemerkt: S. 233 (letzter Satz) muß es heißen: Nach der der Eröffnung dienenden dreiteiligen Komposition... S. 250 findet sich irrtümlich Ex 7,17 anstelle von Ex 7,1–7.

Obige, sich auf Einzelheiten und nicht auf die Gesamtkonzeption und Gesamtposition beziehende Kritik vermag freilich den beachtlichen Wert der vorliegenden Untersuchung kaum erheblich zu mindern, zu der man ihren Autor nur beglückwünschen kann.

Bochum Lothar Ruppert

Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum. **I Genesis,** edidit John William Wevers. **VIII/1 Esdrae liber I,** edidit Robert Hanhart. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1974). 503 + 148 S. Lw. DM 185.–; Subskr. DM 158.–; Lw. DM 54.–; Subskr. DM 46.–

Wevers, John William: **Text History of the Greek Genesis.** Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens XI. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1974). (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse, Dritte Folge Nr. 81) br. DM 98.–

Hanhart, Robert: **Text und Textgeschichte des 1. Esrabuches.** Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens XII. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1974). 133 S. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse, Dritte Folge Nr. 92) br. DM 56.–

Nach einer Pause von mehreren Jahren sind wieder zwei Teile der Göttinger Septuaginta (LXX) beinahe gleichzeitig erschienen, die von den Alttestamentlern und besonders von den LXX-Forschern mit Freude aufgenommen werden, denn sie bedeuten größere Sicherheit im Gebrauch der LXX. Bald nach den Editionen sind auch die wichtigen Forschungen zur Textgeschichte der betreffenden Bücher von den Herausgebern publiziert worden, die jeder kritische Benutzer der Editionen dankbar zu Rate ziehen wird.

Die Genesis-Ausgabe von Wevers ist der erste Teil des Pentateuch der Göttinger LXX. Sie zeigt in vollem Ausmaß, wie die textgeschichtlichen Probleme von Buch zu Buch variieren.

Allerdings haben wir schon auf Grund von Rahlfs' Vorarbeiten Kenntnisse über den Sondercharakter dieses Buches; sie werden jetzt von W. nicht nur bestätigt, sondern auch näher definiert. Das Material ist in viele kleine Gruppen zersplittert. Rahlfs hat noch den Versuch gemacht, in diesen die Lukian-Gruppe zu finden; W. zeigt, daß dieser Versuch vergebens ist: selbst die Zitate von Chrysostomus und Theodoretus zeigen nicht den Sondercharakter des *L*-Textes. Wenn man neben der großen Zersplitterung des Textes beachtet, daß B erst Gen 46 : 28 anfängt, ersieht man die besonderen Schwierigkeiten bei der Herstellung des Genesis-Textes. Im Vergleich zu Rahlfs stand W. jedoch ein vollständigeres Material zur Verfügung, in dem sehr wichtige Zeugen, nämlich wertvolle alte Papyri, zu finden sind, die einen beträchtlichen Teil des Textes ausmachen. Dort, wo W. von Rahlfs abweicht, tat er es sehr oft auf Grund dieser Texte. Man kann sich die Frage stellen, ob W. nicht diese Papyri überschätzt; er führt aber seine Prinzipien sehr folgerichtig durch, und es wäre nur eine Alternative, wenn man an ein paar Stellen gegen W.' Text lesen möchte. Persönlich würde ich z. B. das Possessivpronomen an ein paar Stellen vielleicht nicht auslassen. Im ganzen ist aber mit Hilfe des weiteren Materials und durch gründliche Bearbeitung desselben ein Resultat erzielt worden, das uns einen in einer ganz anderen Weise zuverlässigen Text gibt als die Handausgabe von Rahlfs.

Ich will noch erwähnen, daß Barr in einem Artikel in JSS 19, 1974, es als wahrscheinlich aufgewiesen hat, daß in Gen 49 : 6 nicht ἐρεῖσαι, sondern ἐρίσαι zu lesen wäre (er sieht hinter dieser Übersetzung das hebräische tif'al תחרה‚wetteifern').

Wie schon erwähnt, ist W.' Text History ein notwendiges Hilfsmittel für eine gründlichere Beschäftigung mit der Ausgabe.

Wenn man die eingehende Behandlung der Textgruppen und die Begründungen zu den gewählten Lesarten an schwierigen Stellen liest, kann man ahnen, was für eine enorme Arbeit in einer zuverläßigen Ausgabe steckt. Man lernt auch sehen, inwieweit ein Resultat als gesichert angesehen werden kann, und an welchen Punkten Unsicherheit herrscht, was oft von W. ausdrücklich gesagt wird. Im Hintergrund steht die von W. gegebene Definition dessen, was ein kritischer Text sein will (116): „It is the presentation by an editor after weighing all the textual evidence at his disposal of the earliest reconstruction of the text possible, an approximation to the original insofar as that is reasonable."

Bei der Darlegung des Materials würde der Leser in einigen Hinsichten größere Deutlichkeit erwarten. Wenn z. B. Änderungen von Kasus verzeichnet werden, muß man nachschlagen, in welchem Zusammenhang das geschehen ist (oft handelt es sich um eine Änderung in der Konstruktion eines gewissen Verbes). S. 47f wird der Zusammenhang in Klammern gegeben, dasselbe wäre auch sonst sehr wünschenswert. S. 71 (50 : 24) wird gar nicht klar, daß die Änderung von der Änderung des Verbes (εἶπεν + Dat. → ἐκάλεσεν + Akk.) abhängig ist. – Auf S. 37 (27 : 15) ist „a careless error" von dem Zusatz αὐτήν (καὶ ἐνέδυσεν αὐτὴν [sc. τὴν στολὴν] Ἰακὼβ τὸν υἱὸν αὐτῆς) wohl aus Versehen erwähnt. ἐνδύειν wird mit zwei Akk. gebraucht (s. z. B. Lev 8 : 7).

Es ist nur natürlich, daß in dieser Darstellung nicht immer alle Möglichkeiten aufgezählt werden. So ist z. B. die Möglichkeit übersehen, daß der *O*-Text ein Wort oder einige Wörter nur deshalb sub ast. haben könnte, weil der betr. Text zufällig in dem von ihm gebrauchten Text gefehlt hat. Ich möchte auch hervorheben, daß in manchen Hss. die nach MT gemachten Zusätze aus früheren Rezensionen stammen könnten, und das deshalb der Einfluß des *O*-Textes nicht immer unzweideutig ist.

Im ganzen ist die Arbeit von W. gründlich und sorgfältig. Man kann der LXX-Kommission gratulieren, daß sie Prof. W. zum Mitarbeiter gewonnen hat, und kann mit Zuversicht die folgenden, von ihm geplanten Teile der Göttinger LXX erwarten, von denen das Deuteronomium schon ziemlich weit bearbeitet ist.

Esdrae Liber I ist der vierte von Prof. Hanhart hrsg. Teil in der Göttinger LXX, so daß seine äußerst sorgfältige Arbeitsweise schon bekannt ist. Dieses Buch hat seine Probleme. Es gehört zu den Apokryphen, der Hauptteil ist aber identisch mit Teilen aus Par und Esdr II. Infolgedessen sind diese Texte mit ihrem hebräischen Grundtext sehr oft wichtige Zeugen, die zu beachten sind. In Esdr I ist der B-Text der wichtigste Zeuge des ursprünglichen Textes; von den bekannten Rezensionen ist die *L*-Gruppe deutlich vorhanden, dagegen haben wir hier keine *O*-Gruppe.

Der Text bietet manche Schwierigkeiten, die zum Teil jetzt auf eine neue Weise gelöst sind. Alle wichtigen Stellen sind in Text und Textgeschichte des 1. Esrabuches gründlich behandelt.

Eine besonders interessante Stelle ist 5 : 53, wo die von Hanhart gewählte Lesart κάρρα unumstritten die beste Möglichkeit gibt (zwar sagt er selbst: „Umstritten bleibt der Text in 5 : 53", Text und Textgeschichte 64). Interessant und instruktiv sind die Begründungen z. B. 8 : 66 8 : 60 7 : 10,11 (79ff). Ob die beste Lösung in 8 : 66 mit der Lesart κατά getroffen ist, halte ich für unsicher (Rahlfs: καὶ τά, das auch nicht einwandfrei ist). Sonst finde ich, daß die Begründungen überzeugend sind. Man kann zwar nicht voraussetzen, daß immer die ursprüngliche Lesart getroffen ist, der Herausgeber ist aber konsequent gewissen, oft sehr komplizierten textkritischen Prinzipien gefolgt, die die größte Wahrscheinlichkeit für die gewählte Lesart ergeben. Besonders kompliziert – und daneben auch oft unsicher – sind die Fälle, in denen zwischen der Setzung oder Nichtsetzung des Artikels zu entscheiden ist (99ff).

Wenn man nicht die Mühe scheut, sich in das Buch Text und Textgeschichte einzulesen, findet man in ihm bald einen Leitfaden, nämlich die sich immer wiederholende Frage, wo nach B und wo gegen B zu lesen ist. Man kann das Buch fast wie einen Detektivroman lesen, worin H. entdeckt, wo B uns die Schätze der ursprünglichen Lesarten ohne weiteres gibt und wo es sie versteckt hat, so daß sie mit Hilfe anderer Zeugen durch eine wirkliche Detektivarbeit aufgesucht werden müssen.

Ein großer Vorteil der Untersuchung ist, daß vieles, was früher in den Einleitungen der Textausgaben publiziert war, jetzt in die textgeschichtlichen Forschungen übernommen ist. Diese Forschungen sind somit einheitlicher geworden, freilich sind sie jetzt auch notwendige Hilfsmittel neben den Ausgaben. H.s neue Arbeit ist die beste Einleitung in die Textkritik der LXX geworden. Zwar variiert die Bedeutung derselben Textzeugen von Buch zu Buch und zwar fehlt hier die *O*-Gruppe, aber die verschiedenen Möglichkeiten sind in der Weise beachtet und überlegt worden, daß man daraus die Grundsätze der Methodik auch für andere Bücher lernen kann. Man kann dieses Buch wärmstens jedem empfehlen, der die Methoden der Göttinger LXX Arbeit näher kennenlernen will.

Wenn man einen Unterschied zwischen W.' und H.s Arbeit finden will, so ist er wohl zunächst darin zu suchen, daß W. m. E. vielleicht die mit B vergleichbaren alten Zeugen leicht überschätzt, H. dagegen auf die Suche geht, in B rezensionelle Lesarten zu entdecken. Das geschieht mit großer Gewandtheit, wobei die B und

der *L*-Gruppe gemeinsamen rezensionellen Lesarten einen festen Anhaltspunkt geben. Im ganzen sind beide Teile entsprechenden Grundprinzipien folgend mit größter Geschicklichkeit und Sorgfalt bearbeitet. Man kann sich die Frage stellen, ob diese Arbeit je wieder gemacht wird oder ob diese Ausgaben praktisch für die Septuagintaforschung für immer Geltung haben. Die Qualität der Arbeit entspricht diesem Zweck.

Das gilt auch für die mühevolle Druckarbeit der Ausgaben. Die Göttinger Hrsg. haben eine Menge von Druckfehlern und fehlerhaften Lesungen in Brooke – Mc Lean entdeckt. Wenn man in diesen Ausgaben auf die Suche nach Druckfehlern geht, wird man kaum etwas finden. Es ist schade, daß in einem solchen Werk die Druckerei nicht entsprechend gute Arbeit hat leisten können; die Buchstaben sind dann und wann zerbrochen, einige Male sogar in einer störenden Weise.

Die Herausgeber verdienen von seiten aller Alttestamentler und besonders der Septuagintaforscher für ihre Mühe den besten Dank.

Helsinki Ilmari Soisalon-Soininen

Mahoney, Robert: **Two Disciples at the Tomb.** The Background and Message of John 20. 1–10. – Bern / Frankfurt/M.: Herbert Lang / Peter Lang 1974. 344 S. (Theologie und Wirklichkeit. Beiträge aus den Fachbereichen Religionswissenschaften der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt/M. und der Justus Liebig-Universität Gießen. Hrsg. von Hans Werner Bartsch, Gerhard Dautzenberg, Friedrich Hahn und Hans Wolfgang Offele, Vol. 6) kart.

Die von der theol. Fak. der Univ. Würzburg angenommene Diss. (Ref.: R. Schnackenburg, J. Blank) macht es sich zur Aufgabe, Joh. 20, 1–10 traditionsgeschichtlich und exegetisch zu analysieren.

In Kap. 1 wird mit dem größten Teil der ntl. Forschung festgestellt, daß das Joh.-Ev. ursprünglich ohne Kap. 21 existierte. Daraus folgt, daß Joh. 20 zuerst als Schlußkapitel konzipiert worden war und daher ohne engere Beziehung zu Joh. 21 interpretiert werden muß.

Das 2. Kap. behandelt die Frage, ob Luk. 24,12 als innerneutestamentlicher Vergleich zur Rekonstruktion der vorjohanneischen Tradition dienen kann. M. meint, diese Möglichkeit verneinen zu müssen. Er sieht in Luk. 24,12 eine Zusammenfassung von Joh. 20,3–10, die erst nachträglich in das Luk.-Ev. interpoliert worden war. Die sorgfältige Diskussion der text-kritischen Problematik ist hilfreich, obgleich auch hier wieder deutlich sichtbar wird, daß sich diese Frage vom text-kritischen Standpunkt nicht lösen läßt. Auch die von M. vorgeschlagene Lösung bringt m. E. noch keine zufriedenstellende Erklärung dafür, daß die Zusammenfassung den Lieblingsjünger ausläßt.

Nicht überzeugend ist der im 3. Kap. aus einer Untersuchung der beiden Lieblingsjüngertexte Joh. 13,21–30 und 19,25–27 hervorgehende Vorschlag, daß der Lieblingsjünger in diesen Texten eine nebensächliche Rolle spielt. Der Evangelist sei hauptsächlich an Jesus und Judas bzw. Maria interessiert und schreibe dem Lieblingsjünger nur eine sekundäre dramatische Funktion zu.

Auch die Anonymität des Lieblingsjüngers wird als Hinweis auf seine zweitrangige Bedeutung verstanden (S. 90 Anm. 103; S. 101f., Anm. 137). Diese Bewertung des Lieblingsjüngers (vgl. auch S. 240, 303f.) wird in Kap 8 noch negativ begründet, indem M. in Joh. 1,35–42 und 18,15f keine Bezugnahme auf den Lieblingsjünger sieht, Joh. 19,35 als wahrscheinlich nach-johanneisch bewertet, und die Lieblingsjüngergestalt in Joh. 21 der letzten nachjohanneischen Redaktionsschicht zuspricht.

Diese Beurteilung der Lieblingsjüngergestalt für die johanneische Theologie ist deshalb nicht überzeugend, weil der Lieblingsjünger m. E. redaktionell in theologisch wichtige Texte eingetragen worden ist. Auch scheint es mir weiterhin wahrscheinlich, daß mindestens 19,35, aber wohl auch 18,15f als genuine Lieblingsjüngertexte zu behandeln sind.

In den Kap. 4 und 5 werden die synoptischen Traditionen von der Grablegung Jesu und vom leeren Grab hilfreich und gründlich analysiert, während M. sich in Kap. 6 dem traditionsgeschichtlichen Problem von Joh. 20,1–18 zuwendet. M. sieht in Joh. 20,1–18 „a reflection of Luke 24,1–11" (S. 226): also eine Bildung des vierten Evangelisten unter Bezugsnahme auf traditionelle Motive, die der lukanischen Tradition nahestehen.

Der theologische Skopus, den M. in Kap. 7 behandelt, kann vielleicht dahingehend zusammengefaßt werden, daß die Rivalität zwischen Petrus und dem Lieblingsjünger heruntergespielt wird: „Not the persons but their functions are at the center of the evangelist's interest" (S. 278, vgl. S. 249 u. 261). Die Funktion des Petrus bestehe darin, die historische Tatsache des leeren Grabes zu bezeugen (S. 251, 257f, 278f 307), und der Lieblingsjünger diene als Zeuge, daß diese Tatsache auf Glauben hinzielt (S. 260, 270, 282f. 307). Aus der ganzen Perikope spreche das theologische Interesse des vierten Evangelisten, aufzuzeigen, daß der den Jüngern erscheinende auferstandene Herr mit dem historischen Jesus identisch ist (S. 280).

Diese am vorliegenden Text gewonnende Interpretation des Lieblingsjüngers und des Petrus ist durchaus möglich, müßte aber noch an den anderen Lieblingsjüngertexten nachgewiesen werden.

M. hat eine methodisch sorgfältig durchgeführte Arbeit vorgelegt und erneut gezeigt, daß es in der johanneischen Forschung noch viele ungelöste Probleme gibt.

Oberrieden Thorwald Lorenzen

Fjärstedt, Biörn: **Synoptic Tradition in 1 Corinthians.** Themes and Clusters of Theme Words in 1 Corinthians 1–4 and 9. – Uppsala: (Uppsala Universitet) 1974. 191 S. kart.

Diese Uppsalenser Diss. greift die vielverhandelte Frage nach dem Verhältnis des Paulus und der hellenistischen Gemeinden zur Jesustradition von einem neuen und, wie man wird zugestehen müssen, durchaus originellen Gesichtspunkt aus auf. Ihren vorwissenschaftlichen Anstoß bildete die Beobachtung, die sich bei der Lektüre des 1. Korintherbriefs in tamulischer Übersetzung ergab: eine Reihe wichtiger Worte erscheinen hier jeweils in Gruppierungen, die an bestimmte synoptische Zusammenhänge erinnern. Vf. versuchte nun durch Einschaltung psycholinguistischer Kriterien diese Beobachtung wissenschaftlich zu fundieren und auszuwerten.

Innerhalb einer gesellschaftlichen Gruppe, deren Glieder eine gemeinsame literarische Tradition als wertesetzendes System besitzen, sind Anspielungen und Assoziationen ein wichtiges sprachliches Kommunikationsmittel, das gebraucht wird „to broaden a theme, a combination of concepts, an experience, by combining old knowledge with something new" (42). Dabei wird nur in seltenen Fällen der gesamte Kontext der angesprochenen Tradition eingebracht, es genügt die Nennung eines „word clusters" bzw. einiger „nodal words" (Schlüsselworte), um das Vorwissen des Hörers aufgrund der gemeinsamen ihn mit dem Sprechenden zusammenschließenden Traditionen zu aktivieren und für ein vertiefendes Verständnis der gegenwärtigen Situation fruchtbar zu machen. Beispiele aus der Literatur (Milton), aus dem politischen Leben (britische Parlamentsrdeen) und aus der gegenwärtigen missionarischen Praxis belegen diesen Sachverhalt durchaus schlüssig.

Im Hauptteil seiner Untersuchung (65–168) versucht Vf. zu zeigen, daß auch Paulus im Gespräch mit seinen Gemeinden auf eine solche gemeinsame Tradition zurückgreifen konnte. Zwar nehme der Apostel Jesusworte nur ganz selten und Jesuserzählungen nirgends direkt auf, doch setze er indirekt, eben durch Anspielungen und Assoziationen, die Kenntnis eines breiten Bestandes an normativen Jesusüberlieferungen voraus, der den Gemeinden durch die grundlegende katechetische Unterweisung übermittelt worden sein müsse. Zum Beweis dafür befragt Vf. die Kapitel 3, 4 und 9 des 1. Korintherbriefes auf die ihnen zugrundeliegenden „clusters".

In wie weit ist dieser Beweis gelungen?

Durchaus überzeugend scheint mir das erste Beispiel zu sein, mit dem Vf. die vielfach in der Forschung geäußerte Vermutung, daß 1 Kor 9,14 auf Lk 10,7 anspiele, auf eine breitere Basis stellt. Blieb der punktuelle Vergleich beider Verse mangels von Übereinstimmung im Vokabular nicht restlos schlüssig, so ändert sich die Situation in der Tat, wenn man erkennt, daß das gesamte Kapitel 1 Kor 9 beherrschende Begriffe (z. B. ἀπόστολος, ἐξουσία, ἔργον/ἐρλάζεσθαι, ἐσθίειν, πεῖν, μισθός, θερισμός) im Kontext der Aussendungsrede Lk 10 direkte Entsprechungen bzw. eng verwandte Korrelate aufweisen. Hier scheint Paulus demnach in der Tat auf eine synoptikernahe Aussendungstradition, die zur Normierung des Apostelamtes diente, vorauszusetzen. Ähnlich gut geglückt dürfte auch der Nachweis sein, daß die Behandlung des Themas ‚Weisheit und Torheit' in 1 Kor 1,17–2,16 eine Variation der Q-Tradition in Mt 11,25ff/Lk 10,21f darstellt.

Die übrigen Beispiele – und das ist die bei weitem überwiegende Zahl – erscheinen mir jedoch höchst problematisch. Vielfach neigt Vf. nämlich dazu, die bloße Koinzidenz von Begriffs- und Wortgruppen bei Paulus und in synoptischen Perikopen überzubewerten, weil er weder die Frage nach Stellenwert und Funktion dieser Wortgruppen in der zeitgenössischen Sprache stellt, noch ihren Kontext hinreichend beachtet. So ist das Essen der Frucht des Weinstocks, durch den, der ihn gepflanzt hat (1 Kor 9,7b), wohl kaum mehr als eine geläufige gnomisch formulierte Metapher, mit der der Apostel seinen Unterhaltsanspruch sinnfällig belegt, schwerlich aber eine Anspielung auf das Winzergleichnis Lk 20,9–19, in dem das Bildmaterial („Weinberg", „pflanzen", „Frucht erwarten") ja eine völlig andere Ausrichtung hat und von Jes 5 geprägt ist. Ebensowenig ist einzusehen, wie aus bloßem

Gebrauch der Worte ἐδούλωσα und κερδήσω in 1 Kor 1,19 eine Assoziation des Apostels auf das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden (Mt 25,14–30) geschlossen werden kann: denn der Stamm δουλ – ist bei Paulus stehender Terminus für den Aposteldienst, und im übrigen spricht er von der Knechtschaft, in die er, der „Freie", sich gegenüber der Gemeinde begibt, während das Gleichnis einerseits die Bewährung der Knechte gegenüber Gott, von der Paulus hier nicht spricht, zum Thema hat und andererseits den Gesichtspunkt der Freiheit, der für Paulus entscheidend ist, vom Ansatz her ausschließt.

Um einen stehenden Terminus für den Aposteldienst handelt es sich auch, wenn Paulus sich in 1 Kor 4,1 οἰκονόμος nennt. Der Versuch, hier eine Anspielung auf das Haushaltergleichnis Lk 16 aufzuspüren (107–121), kommt trotz aller exegetischer Gewaltsamkeit nicht zum Ziel, denn weder das ursprüngliche Gleichnis, noch eine seiner Interpretationen im lukanischen Rahmen (Lk 16,8–15) macht den „Haushalter" zum Prototyp des gemeindlichen Funktionsträgers. Vielleicht wäre es hier lohnender gewesen, einer anderen Spur nachzugehen, auf die die – vom Vf. ebenfalls konstatierten – Anklänge an die lukanische Fassung der Wachsamkeitsgleichnisse Lk 12,35–48 in 1 Kor 4 zu verweisen scheinen (122–128). Es ist nämlich auffällig, daß diese Anklänge sich im wesentlichen auf die lukanische Redaktion dieser Gleichnisse, nicht jedoch auf ihre in Mt 24 deutlicher in Erscheinung tretende ursprüngliche Fassung in Q beziehen. Diese Redaktion aber hat erst den Leitbegriff οἰκονόμος und die mit ihm zusammenhängende ekklesiologisch-paränetische Thematik eingebracht, die auch in 1 Kor 4 aufklingt und dort wiederum beim Leser Assoziationen auf Lk 12 weckt. Wenn das aber so ist, dann wird man, statt einen direkten Rückbezug des Paulus auf synoptische Traditionen zu postulieren, die zweifellos vorhandene Verwandtschaft beider Texte eher darauf zurückführen müssen, daß die lukanische Redaktion bestimmte paränetische Topoi, die auch bei Paulus schon vorhanden waren, ihrem Traditionsmaterial aufprägte. Gleiches ließe sich aus einer Reihe weiterer vom Vf. behandelter Textgruppen erheben, z. B. ist die ekklesiologisch akzentuierte οἰκοδομή-Thematik (1 Kor 3,9ff) erst von Lukas (6,46–49) dem Q-Material aufgeprägt worden (während sie in Mt 7,21–27 noch fehlt). Aber um dies zu sehen, hätte der Vf. die redaktionsgeschichtliche Betrachtungsweise ungleich stärker einbeziehen müssen, als er das getan hat. Schon der Umstand, daß die paulinischen „allusions" und „associations", um deren Aufweis er sich bemüht, sich in ihrer großen Überzahl auf lukanische Perikopen beziehen, während Matthäus fast völlig in den Hintergrund tritt, hätte m. E. zu Überlegungen in dieser Richtung nötigen müssen. Es ist zu undifferenziert, wenn Vf. urteilt: „The type of material used for the argument, which is alluded to time and again... very much represent the Q type of tradition, sayings, parables, speeches" (173).

Diese kritischen Bemerkungen betreffen weder die Ausgangsthese des Buches von Fjärstedt, daß Paulus Jesustraditionen gekannt und in seinen Gemeinden benutzt habe, noch die von ihm vertretene psycholinguistische Betrachtungsweise. In dieser Hinsicht bietet es eine Fülle von anregenden und förderlichen Gesichtspunkten. Um sie zu wirklich überzeugenden Ergebnissen weiterzuentwickeln, werden allerdings noch differenziertere Untersuchungsmethoden erforderlich sein.

Erlangen Jürgen Roloff

Zeller, Dieter: **Juden und Heiden in der Mission des Paulus.** Studien zum Römerbrief. – Stuttgart: Kath. Bibelwerk (1973). 312 S. (Forschung zur Bibel, Bd 8) kart. DM 32.–

In der gegenwärtigen Diskussion zum Römerbrief will D. Zeller eine historisch begründete Deutung eines Hauptproblems geben (34). Zuerst stellt er die Frage: Worauf kommt es dem Apostel an? Diese Herausstellung des historischen Problems soll vermeiden, daß sich der Exeget mit seiner eigenen Paulusdeutung identifiziert. Gleichzeitig soll aber die Exegese theologisch sein: sie kann nicht vom Offenbarungsanspruch, den ihr Gegenstand mit sich bringt, absehen. Diesem Anspruch gegenüber ist zunächst der Versuch des Nachvollzugs angemessen. Das diktiert der Methode, auf die innere Stimmigkeit der Texte zu hören. Erst wenn dies Bemühen scheitert, kann eine von der Sache gebotene „Tendenzkritik" am Platze sein (35). In einer Zeit, die auf Klärung der Methode besonderes Gewicht legt, wird diese Offenlegung des methodischen Ausgangspunktes auf S. 34–35 wichtig sein.

Man wird auch sagen müssen, daß bestimmte andere Ausgangspunkte bzw. Aspekte vom Vf. mit Kritik betrachtet werden. Dazu gehört der heilsgeschichtliche Aspekt (von dem Vf. mit den Namen O. Cullmann und J. Munck verbunden), und der tradtionsgeschichtliche (vgl. dazu S. 34 mit dem Hinweis auf S. 29 Anm. 105 der Kritik E. Güttgemanns am P. Stuhlmacher).

Im Aufbau schließt sich Z. an J. Jeremias. Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen (Abba 1966, 269–276) an: das in Röm. 1,16f angerissene Programm ist nur bis Kap. 5 strukturbestimmend. Danach hat Paulus überhaupt keinen „zweiten Hauptteil" konzipiert (63). Das grundlegende von Christus autorisierte Evangelium wird auf die Mission in der Völkerwelt hin entfaltet. Das Apostolat des Paulus wird auf den alle Völker einschließenden Horizont hin entfaltet (64).

Der historische Ausgangspunkt führt zu folgendem Ergebnis in Bezug auf die Situation zum Judentum: Paulus will nicht über die Juden an sich, sondern über die Tatsache, daß Juden sich gegen das Evangelium gesperrt haben, sprechen (Hinweis auf F. W. Marquardts Studie auf S. 77). Anderseits steht das Judentum von Anfang an unter der Verheißung, es muß also auch eine Beziehung zwischen Judentum und Heil geben. Paulus verhandelt die Judenfrage auf zwei verschiedenen Ebenen (77).

Es ist folgerichtig, daß Vf. nicht gern von „Erfüllung" der Verheißung spricht: man darf den Blick nicht auf das identifizierbare Eintreffen einer Vorhersage richten (83). Man darf auch nicht von der Äonenwende ausgehen, weil Paulus nicht das Zeitschema in Anwendung bringt. Entscheidend ist vielmehr das Christusereignis selbst (2. Kor. 1,20). Auch Röm. 15,8 geht nicht über das Wahrmachen der messianischen Verheißungen hinaus (84).

Auf S. 107 kommt es zur Auseinandersetzung über den Begriff des „Typologischen". Die Auseinandersetzung mit Ch. Müller und E. Käsemann, die in aller Vorsicht den Zusammenhang von Entsprechung von Urzeit und Endzeit aufrecht erhalten wollen, scheint mir nicht geglückt zu sein. Es geht hier doch nicht bloß um die Einheit Gottes und die Kontinuität von Altem und Neuem, sondern um mehr. Daß geschichtliches Denken, das hier traditionsgeschichtlich arbeitet, an dieser Stelle zu besseren Resultaten kommen kann, zeigt der jüngst erschienene Aufsatz von Kl. Haacker, Die Berufung des Verfolgers und die Rechtfertigung des Gottlosen, Theologische Beiträge 1975, 1ff; 15 (unter Berufung auf E. Käsemann und K. Kertelge). Die Zeitkategorie und der Geschehnischarakter sollten nicht überspielt werden.

Das ganze Buch ist aufgebaut in 5 Kapp.: 1. Das Ziel des Römerbriefs und die Mission des Paulus, 2. Die Zuordnung von Verheißung und Evangelium, 3. Die Grundlagen der Universalität des Evangeliums, 4. Der Übergang des Evangeliums von den Juden zu den Heiden, 5. Die Heidenmission und die Zukunft Israels.

Besonderes Gewicht liegt auf dem 3. Kapitel. Hier fällt zunächst die Entscheidung, daß die Wendung „für den Juden zuerst und auch für den Griechen" (Röm. 1,16) nach langer Diskussion wieder einmal entschärft wird. Zwar wehrt sich Vf. gegen eine dialektische Entwertung bzw. eine rhetorische Abwertung des „zunächst", aber er selbst übersetzt nur: „gerade", „besonders", „in erster Linie". Ich selbst hatte in meinem Kommentar auf Barth Röm. 15 („Vorsprung, nicht Vorrang" hingewiesen und erklärt: „Sachlich bedeutet dieser Vorsprung, daß das Evangelium dem Heidentum immer über das Judentum zugängig werden wird. Wenn Jesus sich zunächst an Israel gesandt weiß, wenn Paulus über die Synagoge an das Heidentum herantritt, so liegt in diesem Weg des Evangeliums nicht nur ein zeitlicher Vorsprung Israels, sondern eine heilsgeschichtliche Notwendigkeit" (53). Offenbar hat Vf. diese Sätze nicht verstanden oder er hat über sie hinweggelesen. Hier liegt mein Widerspruch und meine Abgrenzung gegenüber einer Methodik, die die Tiefe des Geschichtlichen, Zeitlichen, Ewigen entwertet. Trotz aller Heranziehung der Parallelen aus dem Judentum bleibt Vf. ständig in dialektischen Spannungen stehen, stößt darum niemals zur Heilsgeschichte und Danksagung als Abschluß vor. Sehr mager klingt daher S. 288: „Solche Interpretation ist freilich, weil sie überlieferte heilsgeschichtliche Vorstellungen zu Hilfe nehmen muß, am meisten durch die Subjektivität des Paulus belastet" (288). An der Füllung und Entleerung des „zunächst" – ob es die heilsgeschichtlichen Kategorien zu Hilfe nimmt oder entleert, entscheidet sich das Schicksal der Römerbriefexegese.

Desungeachtet möchte ich auf den besonderen Wert der Exkurse hinweisen: 1. Universalität des Gerichts in der jüdischen Tradition S. 151–155 (unschön das Wort „Rabbinismus" S. 154, sollte man nicht vorsichtiger und achtungsvoller vom „Rabbinat" reden?).

Wichtig auch 2. Zum semantischen Hintergrund der „Gerechtigkeit Gottes" S. 163–179. Hier fallen wichtige Entscheidungen, auf die der Rezensent eingehen muß:

a) Paulus kann mit apokalyptischen Mitteln die „Gerechtigkeit Gottes" als unverfügbare Gabe und als Lebensmacht auslegen. In der Kontroverse zwischen Bultmann und Käsemann sowie ihren Gefolgsleuten können wir nun differenzierend Stellung beziehen: wir unterscheiden zwischen einer antirabbinisch ausgebauten Fragestellung und der Lösung des Paulus, die durchaus auf einem anderen – nämlich apokalyptischen Boden – gewachsen sein kann" (179).

b) Gerechtigkeit Gottes darf nicht als „Bundestreue" verstanden werden (179). In Röm. 3,5 geht es lediglich um Gottes Rechthaben im Prozeß.

c) aber auch als „Verheißungstreue" darf sie nicht verstanden werden (186), da Paulus im „Bund" keinen gemeinsamen Nenner findet, auf den sich das Verhältnis zwischen Gott und Mensch damals und jetzt bringen ließe.

Diese unter a) bis c) gewonnenen Ergebnisse können hier nur notiert werden. Es ist aber anzumerken, daß der liturgische Text 1. Kor. 11,25 besonderes Gewicht hat und nicht ausgeschaltet werden darf. Der „Neue Bund" ist zwar Ausschaltung des Alten, nicht aber Überwindung der Bundekategorie überhaupt. Z. dekretiert mit Unrecht: „Paulus findet im „Bund" keinen gemeinsamen Nenner, auf den sich das Verhältnis zwischen Gott und Mensch damals und jetzt bringen ließe" (188).

Hier meldet sich eine semantisch-kritizistische Theologie zu Wort, die textgemäß, nicht traditionsgemäß argumentieren will. Die Untersuchung ist an sich analytisch sorgfältig und verständig, beachtet aber manchmal nicht den Unterschied zwischen dem antiken und modernen Denken, vor allem auch im Verhältnis Judentum und Christentum. Immerhin lohnt es sich, sich mit ihr auseinanderzusetzen, vor allem auch innerhalb der konfessionellen Frage nach der Eigenheit der katholischen Substanz eines modernen Exegeten. Auch diese Fragestellung ist nicht einfach überwunden. Gerade dem evangelischen Theologen ist sie auch heute wichtig.

Tübingen Otto Michel

Wilckens, Ulrich: **Rechtfertigung als Freiheit.** Paulusstudien. – (Neukirchen-Vluyn): Neukirchener Verlag (1974). 245 S. br. DM 28.–

Die Sammlung verschiedener, zum Teil schon früher veröffentlichter Paulusstudien kreist um die großen Antinomien im Denken des Apostels, die seit eh und je als eine „Crux interpretum" empfunden worden sind.

Der erste Aufsatz „Die Bekehrung des Paulus als religionsgeschichtliches Problem" (11–32) fragt nach den Hintergründen dieser theologisch so auffallenden Konversion vom fanatischen Gegner zum überzeugten Diener Jesu Christi. Die Spannungen zwischen den Berichten der Apostelgeschichte (9,1–19; 22,3–16; 26,4–18)) und den zurückhaltenden Andeutungen in den Briefen (1 Kor 15,8ff; Gal 1,11ff; Phil 3,4f) ist immer schon aufgefallen, ohne daß eine zufriedenstellende Antwort gegeben werden konnte (psychologische Erwägungen oder Verweis auf das wunderbare Handeln Gottes reichen nicht aus). W. glaubt zu einer Lösung des Rätsels 1. durch Beschränkung auf die paulinischen Selbstaussagen und 2. durch eine Besinnung auf die theologische Heimat des vorchristlichen Paulus kommen zu können. (1): „Daß Paulus sein Widerfahrnis in dieser Weise betont als ein Sehen des Auferstandenen beschreibt, hat zunächst seinen Grund darin, daß er das Ereignis vorzüglich nicht so sehr als seine eigene, individuelle Bekehrung zum christlichen Glauben, sondern als Berufung zum Apostel versteht" (12). (2): Die Grundstruktur der paulinischen Theologie ist nicht, wie in den meisten Fällen angenommen, vom rabbinischen, sondern vom apokalyptischen Judentum bestimmt. An die Stelle des Gesetzes, das hier in seiner spezifisch heilsgeschichtlichen Rolle gesehen wurde, ist das Christusgeschehen getreten. Der historisch-biographische Topos der Bekehrung des Paulus ist in Wahrheit ein Interpretament für „die heilsgeschichtliche Wende von der Gesetzesgerechtigkeit zum Christusglauben, zugleich damit von prinzipieller Exklusivität zu prinzipieller Universalität des Glaubens an Gott" (8).

Die von W. vorgeschlagene Deutung macht ernst mit der radikalen Bindung des Menschen Paulus an sein apostolisches Amt, d. h. aber an seine Rolle im Heilsgeschehen. Es bleibt die Frage, ob die beiden Voraussetzungen genügend abgesichert sind. Sind die Bekehrungserzählungen der Apostelgeschichte wirklich nur legendarische Ausmalungen der Berufung, oder enthalten sie nicht doch einen Rest von historischer Erinnerung? Ist es statthaft, die jüdische Vergangenheit des Paulus so einseitig in der Apokalyptik zu suchen? Zeigt seine Argumentation nicht auch starke Anklänge an das rabbinische Denken?

Dem Aufsatz, der auf Heidelberger und Marburger Antrittsvorlesungen aus dem Jahre 1958 zurückgeht, ist eine Auseinandersetzung mit dem 1959 erschienenen Paulusbuch von H. J. Schoeps angefügt.

Die Studie „Die Rechtfertigung Abrahams nach Römer 4" (33–49), zuerst in der Festschrift für G.v.Rad 1961 veröffentlicht, behandelt an einem Einzelbeispiel eine zentrale hermeneutische Frage: Der Sinn der atl. Geschichte wird vom ntl. Heilsgeschehen her aufgeschlossen; alle Ausleger vom Röm 4 sind sich darin einig, daß Paulus in Abraham das überzeugende Paradigma für die eigene gegenwärtige christliche Rechtfertigungserfahrung sieht. Aber gilt nicht auch umgekehrt, daß das atl. Heilsgeschehen der Leitfaden für das Verstehen des Christusereignisses und für jeden Christusglauben ist? W. denkt nicht, wie der von ihm zitierte E. Fuchs, vom „Bruch" zwischen der Abrahamsgeschichte und dem gegenwärtigen evangelischen Geschehen her, er fordert das Ernstnehmen der Geschichte als „Ort des wirklichen Handelns (sic!) Gottes" (37). Für Paulus ist das Gesetz keinesfalls völlig außer Kraft gesetzt, sondern, wie Röm 3,31 sagt, in seiner „Funktion als bezeugende ‚Schrift'" (43) weiter gültig. Im Blick auf das ganze Heilsgeschehen kommt dem Abraham aber als erstem Zeugen des Rechtfertigungsgeschehens nicht nur die Rolle eines „Anfängers im Glauben" zu, er ist vielmehr die geschichtliche Vorausdarstellung der jetzt geschehenen eschatologischen Ratifikation des Handelns Gottes in Christus. „Es ist also ein und derselbe Glaube, ein und derselbe Gott, ein und dasselbe Handeln Gottes, auf das der Glaube sich gründet, der sich bei Abraham darum ganz in die Zukunft zu entwerfen, bei den Christen auf das geschehene Ereignis zu stützen hatte" (48).

Dem Grundanliegen der Überlegungen von W. ist voll und ganz zuzustimmen. „Glaube und Geschichte gehören zuhauf!" (49). W. gibt auch erfreulich klar zu erkennen, daß Geschichte immer in die Vergangenheit hineinleuchtet und diese ernst nimmt. Es bleibt freilich die Frage, ob dabei die heilsgeschichtliche Diskontinuität, die mit dem Versagen Israels und der Neuheit des Christusgeschehens zu tun hat, nicht zu kurz kommt.

Daß das von W. auf die Formel „Erwählungsgeschichte" gebrachte Modell heftige Reaktionen im protestantischen Lager hervorrufen mußte, zeigt der Beitrag: „Zu Römer 3,21–4,25. Antwort an G. Klein" (50–76), der sich gegen den Vorwurf einer textfernen Exegese und einer „an den Nerv evangelischer Theologie rührende(n)" Gefährdung zur Wehr setzt. W. bekräftigt den bereits dargelegten Standpunkt mit exegetischen und systematisch-theologischen Argumenten: „... es kommt Paulus sehr darauf an, daß in der Tat der Erzvater Abraham selbst bereits im Damals des Schriftzeugnisses der Genesis die Rechtfertigung aus Glauben ebenso erfahren habe wie die Christen seiner Gegenwart und daß somit das göttliche Handeln im Christusgeschehen seine Anfangsgeschichte in dieser Rechtfertigung Abrahams und der Verheißung an ihn gehabt habe" (69).

So sehr man von katholischer Seite dem Bekenntnis zur konkret-damaligen Geschichte und der Kritik an der „auf ihre Bedeutsamkeit für ‚mich' reduzierten" (75) Geschichtlichkeit zustimmen darf, bleibt doch die von G. Klein ausgesprochene Sorge, daß das „Specificum christianum" des Rechtfertigungsgeschehens durch die Interpretation von W. eingeebnet werden könnte, bestehen. Ohne Zweifel geht es in den beiden Aufsätzen nicht nur um eine Kernfrage des evangelischen Bekenntnisses, sondern um ein grundsätzliches Problem der christlichen Theologie ganz allgemein. Um so mehr ist es zu bedauern, daß die nicht immer einfache Gedankenführung es auch dem mit der Materie vertrauten Leser nicht gerade leicht macht, der Argumentation zu folgen.

Der Aufsatz „Was heißt bei Paulus: ‚Aus Werken des Gesetzes wird kein Mensch gerecht'?" (77–109) beleuchtet vor dem Hintergrund der einschlägigen Texte Röm 1,18–3,20; Gal 2,15–17 und 3,10–13, Röm 4,1–8; 9,30–10,13 und Phil 3,4–11 den Problemkreis zwischen Rechtfertigung und Ethik bei Paulus. Auf die Darstellung der Einzelexegese kann hier verzichtet werden. Von Interesse sind die Folgerungen, die den evangelischen Widerspruch hervorgerufen haben (vgl. EKK 1, Neukirchener Verlag – Benziger Verlag 1969, 104–106).

W. setzt sich pointiert von der weitverbreiteten Auffassung ab, Paulus verwerfe das Gesetz als ganzes und grundsätzlich, um dem die These entgegenzustellen, das sündige Werk sei es, das Unheilswirkung auf das Geschick des Sünders habe. Die von P. Stuhlmacher (vgl. EKK 1, 106) aufgeworfene prinzipielle Frage bleibt unbeantwortet, „ob Christus nur die ‚Unterbrechung' oder ‚das Ende des Gesetzes' sei".

Der bisher unveröffentlichte Beitrag „Über Abfassungszweck und Aufbau des Römerbriefs" (110–170) geht der Frage nach, ob das Verhältnis zwischen dem „dogmatischen Gehalt" und dem aktuellen Anlaß des Briefes enger und verflochtener ist, als in der klassischen Römerbrieferklärung bisher angenommen wurde. W. setzt sich mit den wichtigsten Versuchen dieser Art, insbesondere mit G. Klein auseinander, um dann seine eigene Position zu beziehen:

„Aber um diese (sc. konkrete Absicht) zu erkennen, muß man nicht von den Angaben des Schlußabschnittes, sondern vom Skopos des zentralen theologischen Teils ausgehen" (114). Paulus schreibt den Brief kurz nach dem endgültigen Bruch mit den Judaisten in Galatien. Er ist auf dem Wege nach Jerusalem, um die Kollekte, welche die Einheit zwischen heidnischer und judenchristlicher Gemeinde dokumentieren soll, zu überbringen. In dieser angespannten Lage bittet er die römische Gemeinde um Unterstützung, indem er ihr sein Evangelium vorlegt. Der Brief an die Römer ist also indirekt auch an die Jersusalemer Häupter gerichtet. Wie stark seine Argumentation durch die Ereignisse in Galatien bestimmt ist, zeigt die theologische und strukturelle Anlehnung an den Galaterbrief. „Dieser (der Röm) ist eine reflektierte Wiederholung des Galaterbriefes" (160). Für den Aufbau des Römerbriefes ergeben sich dadurch Kriterien, die zu überzeugenderen Ergebnissen, als es bei den dogmatisch motivierten Analysen der Fall war, führen.

Eine kritische Würdigung kann hier nicht vorgenommen werden. Der ganze Entwurf steht und fällt mit der von G. Bornkamm und J. Jervell übernommenen Kollektenhypothese, die, wie O. Kuss (Paulus, Regensburg 1971, 200) schreibt, eine ansprechende Vermutung ist; aber sie könnte auch mühelos bestritten werden. Ein zweiter schwacher Punkt ist die durchaus nicht gesicherte Situationsschilderung in Galatien (136). Daß die Galater sich den Gegnern zugewandt haben, geht aus dem Text selbst nicht mit Sicherheit hervor. Die Studie von W. hat die Diskussion um eine weitere interessante Hypothese bereichert. Trotzdem gilt nach wie vor die Feststellung von O. Kuss (aaO. 200), daß die aktuellen Hintergründe des Röm nur am Rande deutlicher sichtbar sind; „aufs Ganze gesehen müssen sie, wo man sie, von den anderen echten Paulinen auf den Römerbrief zurückschließend, voraussetzt, eingetragen werden".

Um eine Rehabilitierung der seit K. Barth und R. Bultmann als „Sündenfall" verdächtigten heilsgeschichtlichen Konzeption des Lukas geht es in dem Aufsatz „Lukas und Paulus unter dem Aspekt dialektisch-theologisch beeinflußter Exegese" (171–202). Nach einer kurzen Übersicht über den gegenwärtigen Stand der Acta-Forschung wird gefragt, ob das negative Urteil exegetisch gerechtfertigt ist. Die angeblichen Spannungen zwischen der eschatologischen Heilsverkündigung des Paulus (und der ganzen Urkirche) und der Geschichtstheologie des Lukas erscheint in einem ganz anderen Licht, sobald man zur Kenntnis nimmt, daß die Parusieverzögerung – nach Ansicht der meisten Exegeten der ausschlaggebende Faktor für den neuen Entwurf des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte – bereits von der vorlukanischen Jesustradition verarbeitet worden ist. Das Heil, das für Paulus ein Zukunftsgut ist, wird voll und ganz auf die Person Jesu bezogen. Lukas hat diese Linie kräftig ausgezogen. „Nur wenn wir beachten, daß die heilsgeschichtliche Theologie des Lukas in diesem Grundsatz mit der alten Jesus-Überlieferung übereinstimmt, können wir Lukas' eigene theologische Leistung und ihre Bedeutung im Zusammenhang seiner geschichtlichen Situation angemessen herausstellen" (185). Von einer Depravation der paulinisch-eschatologischen Verkündigung kann schon deshalb nicht die Rede sein, weil es sich um zwei unterschiedliche, grundsätzlich nicht vergleichbare Traditionsbereiche des Urchristentums handelt. Ihre gemeinsame Mitte ist der Glaube an den auferstandenen Gekreuzigten, der aber in charakteristisch verschiedener Weise zur Wirkung kommt: „Die palästinisch-judenchristlichen Gruppen haben die Auferweckung Jesu vor allem als eschatologische Bestätigung des vorösterlichen Jesus und seines Wirkens in Wort und Tat ausgelegt ... Das hellenistische Missionschristentum hat die Auferstehung Jesu als seinen himmlischen Herrschaftsantritt ausgelegt" (186). Der Vergleich zwischen Lukas und Paulus, der diese unterschiedliche Interpretation der gemeinsamen Mitte nicht berücksichtigt, ist vom Ansatz her falsch. Ein Blick auf die jüdisch-apokalyptischen Voraussetzungen der paulinischen Theologie macht zudem deutlich, daß der Zusammenhang zwischen Eschatologie und Geschichte (als Geschichte der Erwählung) nicht der Punkt ist, an dem zwischen Paulus und Lukas zu entscheiden ist. „Die Tatsache, daß das dennoch heutzutage weithin geschieht, hat ihre eigentliche Ursache nicht so sehr in der Lukas- als vielmehr in der Paulusexegese" (202).

Obwohl der Kritiker an dem großangelegten Entwurf von W. manche offenen Flanken finden wird (kann man die beiden Stränge der frühchristlichen Tradition so scharf voneinander abgrenzen, wie es W. offenbar tut? Ist es denkbar, daß es eine christliche Verkündigung gab, die sich in der einen oder anderen Weise festgelegt hat? Man könnte allenfalls von verschiedenen Akzentsetzungen sprechen. Auf die Bedenken gegen die apokalyptische Deutung der paulinischen Theologie wurde bereits aufmerksam gemacht), wird gerade der von der Verbindlichkeit des ganzen ntl. Kanon ausgehende Exeget die positive Beurteilung der heilsgeschichtlichen Verkündigung des Lukas begrüßen.

Eine Studie über die Einstellung des Christen zum Staat nach „Römer 13,1–7" (203–245) bildet den Abschluß. Die historisch-kritische Textanalyse kommt zu dem Ergebnis, daß das „verbreitete Urteil, 13,1–7 stehe isoliert im Kontext, ... nicht unerheblich korrigiert werden (muß). Der Abschnitt hat neben 12,17–21 seinen bestimmten Ort im Ganzen der Paränese Kap 12f, die in der Mahnung zum Tun des Guten innerhalb und außerhalb der Gemeinde ihr Thema hat" (216). Der Gehorsam gegenüber den staatlichen Instanzen ist keine wesensfremde Eintragung, sondern nur eine Funktion der christlichen Liebesforderung. Paulus bedient sich eines weit verbreiteten urchristlichen Topos, dessen Wurzeln im weisheitlich-jüdischen Denken und in dem Jesuslogion Mt 22,21 par zu suchen ist. Der konkrete Anlaß für die Rezeption durch Paulus ist nicht eine auf negative Erfahrung zurückgehende staatsfeindliche Tendenz in der römischen Gemeinde, sondern die Auseinandersetzung mit den enthusiastischen Pneumatikern in Korinth. Paulus will im Blick auf Rom vorbeugen und ähnlich motivierten Stimmungen begegnen, bevor diese aufkommen können. Die Überlegungen zur Verkündigungsgeschichte des Textes und zur Rezeption des paulinischen Anliegens in der heutigen Staats- und Gesellschaftsordnung sind bedenkenswert.

Obwohl die Erklärung in Einzelheiten hypothetisch bleibt (ist die christliche Liebe wirklich das Leitmotiv der Mahnung? Sind „das Gute" bzw. „das gute Werk" Röm 13,3 identisch mit der christlichen Agape?), ist der Versuch, die Antinomie zwischen Heilsverkündigung und ethischer Weisung aufzulösen, grundsätzlich zu begrüßen.

Die Paulusstudien von W. sind keine einfache Lektüre; sie stellen an den Leser hohe Anforderungen, reizen da und dort auch zum Widerspruch. Der wissenschaftlichen Forschung kann es nur dienlich sein, wenn bisher noch nicht begangene oder in Vergessenheit geratene Wege neu aufgezeigt werden.

Paderborn Josef Ernst

Kertelge, Karl: **„Rechtfertigung" bei Paulus.** Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs. – Münster: Aschendorff (1967). VII, 335 S. (Neutestamentliche Abhandlungen, NF Bd 3) kart. DM 38.–; Ln DM 42.–

Dieses bedeutsame, in erster Auflage bereits 1967 erschienene Werk ist in dieser Zeitschrift noch nicht besprochen worden. Inzwischen ist die zweite Auflage erschienen (1972). Obschon das Buch in der Paulusforschung schon einen festen Platz gewonnen hat, erscheint eine Besprechung doch noch als sinnvoll.

Das Werk von K. ist ein grundlegendes Arbeitsbuch für das im Titel angegebene Gebiet des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs geworden; ja, man kann sagen, daß es manche Merkmale eines Standardwerkes aufweist. Das zeigt sich schon an den behandelten Themenkreisen. Während der erste Teil sich mit „Gerechtigkeit Gottes" als Strukturbegriff der paulinischen Rechtfertigungsbotschaft beschäftigt (es wird eine ausgezeichnete Skizze der Vorgeschichte des paulinischen Sprachgebrauchs und eine gute Exegese der Zentralstellen bei Paulus geboten), befaßt der zweite Teil sich mit dem Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs. In sachgerechter Reihenfolge werden behandelt: Der forensische und eschatologische Sinn des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs – das Verhältnis von Glaube und Rechtfertigung – das Verhältnis von Taufe und Rechtfertigung – Rechtfertigung und neuer Lebenswandel. Der Bedeutung des Themas für den Dialog mit der reformatorischen Theologie wird – unter vielem anderen – dadurch Rechnung getragen, daß das in der evangelischen Theologie so bedeutsame Thema „Gesetz und Evangelium" in einem Exkurs untersucht wird (222ff; vgl. ferner die Ausführung über Rechtfertigung und Heiligung 275ff). Mit einer Reflexion über den theologischen Ort der „Rechtfertigung" bei Paulus (und im Zusammenhang damit über das Problem der „Mitte" der paulinischen Theologie) erarbeitet K. ein ausgezeichnetes Schlußkapitel. Das Endergebnis wird übersichtlich dargestellt; die das Werk tragenden Thesen werden zum Schluß noch einmal formuliert.

Das Werk K.s stellt einen Markierungspunkt der Erforschung des paulinischen Rechtfertigungsgedankens dar, aber natürlich nicht ihren Abschluß. So muß überlegt werden, in welcher Hinsicht das Buch über sich hinausweist und auf künftige Aufgaben hinweist, um so mehr, als diese Frage von K. selbst, soweit ich sehe, nicht oder nicht genügend gestellt wird. Die Richtung, in der m. E. weiterzuarbeiten ist, dürfte vor allem in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Pneuma (bzw. Pneuma-Christologie) und Rechtfertigung liegen. Es fällt auf, daß dem paulinischen Pneumagedanken bei K. kein großer Raum zugewiesen wird; das Verhältnis von Pneuma und Rechtfertigung wird nicht eigentlich thematisch abgehandelt, sondern nur hier und da

berührt. Das läßt sich sicherlich z. T. dadurch rechtfertigen, daß die Texte der „Rechtfertigung" bzw. „Gottesgerechtigkeit" diese Beziehung zwischen Pneuma und Rechtfertigung nicht unmittelbar an die Hand zu geben scheinen. (Und immerhin finden sich auch für dieses Thema gute Formulierungen; vgl. z. B. 249.) Aber Pneuma ist für die paulinische Theologie ein, wenn nicht der Schlüsselbegriff. Und die Aufgabe einer Verbindung der Rechtfertigungsthematik mit diesem Zentralpunkt der paulinischen Theologie stellt sich m. E. als wichtigste Aufgabe auch dann, wenn Paulus selbst sie in seinen Rechtfertigungstexten nicht thematisch gemacht hat. Methodisch ist es bei diesem zentralen Thema erforderlich, eine Einengung auf die lexikalisch greifbare Verwendung des Wortfeldes δικ- zu vermeiden und sehr weitgehend nicht nur mit Wort-, sondern auch mit Sachparallelen zu arbeiten, ja darüber hinaus das Beziehungsgefüge des „Makrotextes", den die paulinischen Hauptbriefe darstellen, zu erhellen. K. bringt den Rechtfertigungsbegriff in engste Beziehung zur „Mitte" der paulinischen Theologie. Er formuliert, daß dem Rechtfertigungsbegriff „tatsächlich der Ort in der Mitte der paulinischen Theologie" zukomme, „da sich auf dem Hintergrund der ‚Lehre' vom Menschen die wesentlich soteriologische Bedeutung der Christusbotschaft zeigt". M. E. ist diese „Mitte" jedoch eher in der Theologie des „Sohnes Gottes" zu sehen – des Gekreuzigten und Erhöhten in seiner Identität –, die ihre für Paulus fundamentale Ausdrucksform in der Christus-Pneuma-Theologie und entsprechend in der Theologie des In-Christus-Seins gefunden hat (vgl. W. Thüsing, Rechtfertigungsgedanke und Christologie nach den Korintherbriefen, in: J. Gnilka [Hg.], Neues Testament und Kirche [Fs. für R. Schnackenburg], Freiburg–Basel–Wien 1974, 301–324, bes. 321f). Freilich hat diese Theologie des gekreuzigten und erhöhten Pneuma-Christus ihre Angriffsspitze genau in der gegen die καύχησις gerichteten Theologie des Apostels, d. h. in der Rechtfertigungstheologie – und insofern ist die vorsichtige Formulierung Kertelges vom Ort des Rechtfertigungsbegriffs „in der Mitte der paulinischen Theologie" doch noch zu verifizieren.

Noch eine Bemerkung in eigener Sache: Auf S. 236, Anm. 53, schreibt K. in einer kritischen Bemerkung über meine Ausführungen zu Röm 6,1–11, daß „die Theozentrik des In-Christus-Seins wohl kaum das eigentliche Anliegen des Textes Röm 6,1–11" sei. Hier möchte ich klarstellen: Es geht mir nicht um das „eigentliche Anliegen des Textes" bzw. nicht um das, was ich seine Oberflächenstruktur nennen möchte, sondern um seine Tiefenstruktur, die ich als theozentrische Struktur herausgearbeitet habe. Paulus kann sein „eigentliches Anliegen" (das ich durchaus wie K. bestimmen würde) nur durchführen, weil das In-Christus-Sein für ihn theozentrisch bestimmt ist.

Das Werk Kertelges enthält einen Reichtum nicht nur an verarbeiteter Literatur, sondern vor allem an weitgehend aufgearbeiteter biblisch-theologischer Problematik. Die Behandlung sowohl der Literatur als auch der eigentlichen Thematik zeichnet sich durchweg durch Ausgewogenheit, Solidität, Nüchternheit und Zuverlässigkeit aus.

Münster Wilhelm Thüsing

Merk, Otto: **Handeln aus Glauben.** Die Motivierungen der paulinischen Ethik. – Marburg: N. G. Elwert Verlag (1968). XII, 287 S. (Marburger Theologische Studien 5) br. DM 34.–; Ln DM 39.–

Vf. behandelt in dieser unter der Leitung von W. G. Kümmel entstandenen Marburger Dissertation die gerade für die paulinische Ethik so bedeutsame Frage der „Motivierungen".

Der Begriff „Die Motivierungen der paulinischen Ethik" im Untertitel bedeutet das Begründen sittlichen Handelns durch den Apostel selbst. M. kommt zu dem Ergebnis, daß Paulus das Handeln des Christen durch das Handeln Gottes in Christus motiviert und daß Motivierungen aus anderen Bereichen, etwa dem AT, dem Judentum oder dem Hellenismus zurücktreten oder fehlen. Es scheint also, daß eine traditionsgeschichtliche Fragestellung für dieses Thema nichts hergeben kann und deshalb zu Recht vom Vf. beiseite gelassen wird. Jedoch sollte man m. E. hier vorsichtig sein: Eine „traditionsgeschichtliche" Fragestellung im weiteren Sinne wäre durchaus möglich und sinnvoll. Sie ergäbe sich, wenn man die Frage der Normen der paulinischen Ethik nicht so streng von der Frage der Motivation trennen würde, wie Vf. es tut. (Soweit ich es sehen kann, wird die Frage der Normen nur in einer kurzen Anmerkung 246, Anm. 50 erwähnt.) Motivierungen und Normen stehen in einem Wechselverhältnis zueinander. Und wenn der Apostel die Motivierungen des Handelns fast ausschließlich aus dem Bereich des Kerygmas nimmt – gerade das weist diese Studie nach –, so liegt es bei den Normen offenbar anders. Man kann darüber streiten, ob spätjüdische und stoische Verhaltensnormen, die ohne Frage auf den Apostel einwirken, noch unter den Begriff „Motivierungen" im engeren Sinne fallen. Ich meine jedoch, daß die theologisch-kerygmatischen Motivierungen des Handelns bei Paulus viel lebensvoller hervortreten könnten, wenn die Spannung zwischen diesen zentralen theologischen Motivationen und denjenigen Positionen herausgearbeitet würde, die mehr traditionell-jüdisch oder -hellenistisch bestimmt sind. Vf. erkennt eine solche Spannung nur in 1 Kor 11,3–12. Diese Stelle bildet die einzige Ausnahme, in der Begründungen gegeneinanderstehen (234). Nun handelt es sich hier um den einzigen Fall, wo ein solches „Gegeneinanderstehen" von Begründungen offensichtlich ist; es gibt aber auch sonst Fälle, wo unter der Oberfläche eine Spannung erkennbar ist zwischen den faktisch vom Apostel artikulierten Motivierungen und ihren Implikationen, die sonst bei Paulus durchaus vorhanden sind, aber an dieser oder jener Stelle der Paränese fehlen können. Daß es z. B. durch Umwelt und Herkunft des Apostels mitbedingt ist, daß seine Freiheitsbotschaft in den ethischen Weisungen nicht genügend zum Zuge kommt, wird in dieser Studie nicht deutlich. Man tut dem Paulus bzw. seinem Anliegen keinen Dienst, wenn man die Mängel seiner Argumentation unterbetont oder ausklammert. Gerade eine Untersuchung wie die vorliegende, die ein wirkliches Gespür für die Sachlogik der paulinischen Argumentation hat, ist in Versuchung, eventuelle Mängel der auf der kerygmatischen Ebene durchaus gültigen Argumentation des Paulus zu übersehen.

Eine Präzisierung des Themas wäre also wünschenswert gewesen. Ich hätte es für deutlicher gehalten, wenn Vf. im Untertitel nicht einfach geschrieben hätte „Die Motivierungen der paulinischen Ethik", sondern ausgedrückt hätte, daß es sich um die theologischen Motivierungen der Ethik handelt, die der Apostel selbst herausstellt. Es handelt sich bei dem Arbeitsfeld des Vf.s also um diejenigen theologischen Motivierungen, die der Text selbst an die Hand gibt; Vf. untersucht sie, soweit sie mit dem Handwerkszeug des Exegeten bestimmt werden können und soweit die Diskussion der exegetischen und biblisch-theologischen Literatur dazu helfen kann.

Wenn hiermit dargelegt wurde, daß die Spannung zwischen kerygmatisch-theologischer Motivierung und „traditionsgeschichtlich" bestimmter Normierung des Handelns von M. nicht behandelt wird, so soll die Arbeit dadurch keineswegs abgewertet werden. Es soll nur die selbstgesteckte Grenze des Arbeitsgebietes kenntlich gemacht werden. Es muß gesehen werden, daß die Untersuchung einen ersten Arbeitsgang darstellt, dem noch weitere folgen müssen. Mit dieser Einschränkung kann freilich gesagt werden, daß O. Merk wirklich hilfreiche Arbeit geleistet hat.

Methodisch ist die Arbeit gut angelegt. Vf. vermeidet den Fehler seiner Vorgänger, bei denen die Systematisierung allzuoft das Hören auf den Text behindert. In einem I. Hauptteil behandelt er – relativ straff – „die Gottestat als Voraussetzung und Begründung christlichen Seins und Handelns". Dadurch schafft er sich die Voraussetzung, die Einzelexegese von systematisierenden Darlegungen zu entlasten. Besonders wichtig aber scheint mir, daß M. nicht nur paränetische Einzelabschnitte untersucht; vielmehr geht er jeden einzelnen Paulusbrief kapitelweise auf seine Frage der Motivierungen hin durch. Der Isolierung der ethisch relevanten Einzelabschnitte ist dadurch vorgebeugt; Vf. vermag gerade durch dieses sein Verfahren auch „übergreifende Motivierungen" zu erkennen. Er vermag die Motivierungen des Apostels nicht nur nebeneinanderzustellen, d. h. keineswegs nur zu katalogisieren, sondern sie in ihrem Begründungszusammenhang zu erfassen. Er ist in der Lage, übergeordnete Motivierungen (Hauptmotivierungen) herauszustellen. Vor allem erweist sich durchgängig, daß die Einzelmotivierungen im Handeln Gottes verankert sind. Konnte Vf. im I. Teil nachweisen, daß der Gerechtfertigte und Versöhnte im Vollzug des Handelns Gottes steht, so zeigt sich im II., exegetischen Teil, wie die Zuordnung von Einzelmotivierungen, z. B. von Taufe und Eschatologie, zurückzuführen ist auf dieses im Kerygma ausgesagte Handeln Gottes. Es ist ein Vorzug der Arbeit, daß der theologische Zusammenhang der paulinischen Theologie gesehen und weitgehend herausgearbeitet wird; so erkennt Merk die Zusammenhänge zwischen Rechtfertigung, Versöhnung und „In-Christus-Sein". Das Verhältnis von Imperativ und Indikativ arbeitet M. gut heraus und gibt damit der Forschung ein Modell an die Hand, wie die Motivierungen beurteilt und gewertet werden können. Wichtig ist der Zusammenhang der Begründung aus dem Handeln Gottes mit den christologischen Begründungen des Paulus, ebenso das Zueinander und Ineinander theo-logischer und christologischer Motivierungen (vgl. 238).

Die Literatur ist in erstaunlicher Breite aufgearbeitet; hier dürfte kaum etwas Wichtiges fehlen. Die Auseinandersetzung mit der umfangreichen Literatur ist sorgfältig und überlegt.

Sehr oft weisen selbst knappe Erörterungen zu einer Stelle ausgezeichnete Beobachtungen auf – in behutsamer Korrektur bis-

heriger Meinungen –, oder sie regen in Formulierungen, die die Sachlage gut beleuchten, zu weiterem Erkenntnisfortschritt an.

Kritisch sei noch folgendes erwähnt: Die an sich gute Aufteilung in den grundsätzlichen Teil I und die Einzeluntersuchung in II, die sich auf die Paränesen konzentriert, hat den Nachteil, daß der Zusammenhang der ethischen Weisungen mit der paulinischen Neuinterpretation des christlichen Kerygmas gelegentlich nicht in dem wünschenswerten Maße in Erscheinung tritt. Im Falle des 1. Korintherbriefs wird zwar kurz über die Kapitel 1–4 und das Kapitel 15 gehandelt; aber der Zusammenhang von Kreuzes-, Auferweckungs- und Agape-Theologie als Grundlage der Mahnung in diesem Brief wird nicht deutlich genug. Der „indikativisch" zusammenfassende Vorspann in I hätte m. E. also weiter ausgebaut werden müssen; der Ansatz bei Röm 6,12ff vermag nicht alles zu erfassen, was hier dargelegt werden müßte.

Der Grund, weshalb „in Christus" und „im Pneuma" „gelegentlich ausgetauscht werden können", ist auf S. 18f unzureichend angegeben; die beiden Zentralaussagen der Pneuma-Christologie des Apostels (1 Kor 15,45 und 2 Kor 3,17) hätten erwähnt werden müssen. (1 Kor 15,45 kommt überhaupt nicht vor, 2 Kor 3,17 nicht in diesem Zusammenhang, sondern nur einmal als Belegstelle für „Freiheit".)

Die Entscheidung des Vf.s, den Kol und den 2 Thess ohne weitere Differenzierung zu den von Paulus stammenden Briefen hinzuzunehmen, dürfte mindestens anfechtbar sein; jedoch verursacht diese m. E. fragwürdige Entscheidung innerhalb des Rahmens und der Zielsetzung dieser Arbeit – und dank dem Verfahren des Vf.s, die Paulusbriefe getrennt zu behandeln – keinen gravierenden Mangel.

Insgesamt bedeutet die Untersuchung von Merk trotz ihrer Grenzen – oder vielleicht gerade, weil sie klar eingehaltene Grenzen aufweist – eine wertvolle Hilfe für die weitere Forschung. Hier ist solide Arbeit geleistet worden, auf der aufgebaut werden kann.

Münster Wilhelm Thüsing

Barth, Markus / **Barrett**, C. K. / **Butler**, Christopher, u. a.: **Foi et salut selon S. Paul** (Epitre aux Romains 1,16) Colloque oecumenique à l'abbaye de S. Paul hors les murs 16–21 avril 1968 avec la collaboration de S. Agourides, J. J. von Allmen [u. a.] – Rom: Institut Biblique Pontifical 1970. 287 S. (Analecta Biblica 42) br. Lit 3900; $ 6.50

Dieser Band gibt die Referate und Diskussionen wieder, die bei dem „Ökumenischen Kolloquium" in der Abtei St. Paul vor den Mauern im Jahre 1968 gehalten wurden, die jedoch über diese Tagung hinaus zum Teil von bleibender Bedeutung sind. Neun Exegeten bieten Vorträge, sechsundzwanzig weitere arbeiten durch ihre Diskussionsbeiträge mit.

Es werden Zentralpunkte der paulinischen Theologie angesprochen: Der programmatische Text Röm 1,16, der den Untertitel des Werkes bildet – Der Glaube – Die Rolle der Bekehrung des Paulus – Das Pneuma – Die Rechtfertigung – Glaube und Liebe – Geistliches Amt und Gemeinde.

Einleitend hebt Chr. Butler in einem Vortrag „Paul, Theologian or Pastor?" den Praxisbezug der paulinischen Theologie hervor, während den Abschluß eine Ausführung von Ph. H. Menoud (Neuchâtel) über „Das Heil durch den Glauben nach der Apostelgeschichte" (Le salut par la foi selon le livre des Actes) bildet, also nach dem späten, mit Pls nicht unmittelbar zusammenhängenden Entwurf des Lukas, in dem der Apostel gleichfalls die Zentralfigur darstellt.

Zu den eigentlich paulinisch-theologischen Aufsätzen im einzelnen: C. K. Barrett beschäftigt sich mit dem programmatischen Satz in Röm 1,16 „Ich schäme mich des Evangeliums nicht" („I am not ashamed of the Gospel"). Er versucht ihn hauptsächlich durch synoptische Parallelen zu erhellen (vor allem durch Mk 8,38 parr). Die Diskussion versucht die Problematik dieses interessanten Ansatzes aufzuzeigen. J. Jeremias will einen Beitrag zum paulinischen Glaubensverständnis leisten anhand einer „Nachzeichnung" des Gedankengangs von Röm 4. Dieser Versuch ist schon dadurch bedeutsam, daß in den Kommentaren zu Röm 4 oft der Überblick über die Gedankenführung gegenüber der Einzelexegese zu kurz kommt. Die Wichtigkeit dieses Themas „Der paulinische Glaubensbegriff" wird in der Diskussion stark hervorgehoben. J. Dupont (La conversion de Paul et son influence sur sa conception du salut par la foi) läßt erkennen, welche Relevanz solche Überlegungen über die Bekehrung des Paulus für seine Soteriologie haben. Vf. vermag den Wandel, der sich an Paulus ereignete, als einen radikalen Übergang „von einer Soteriologie zur anderen" einsichtig zu machen. B. Rigaux bietet einen gründlichen, instruktiven, insgesamt sehr lesenswerten Artiel über „L'anticipation du salut eschatologique par l'Esprit". Die Bedeutung der Pneuma-Theologie bei Paulus ist hier klar erkannt. Der Ansatz bei der Glaubenserfahrung des Paulus innerhalb der urapostolischen Pneumaerfahrungen ist zweifellos richtig, die Mehrzahl der Ergebnisse ebenfalls. Die Bedeutung des Pneumagedankens für den Gottesbegriff des Paulus ist gut gesehen. Ich frage mich jedoch, ob die Beziehung zwischen Pneumatologie und Christologie, die gerade eine Pneuma-Christologie konstituiert, bei aller recht intensiven Bemühung des Vf. schon deutlich genug erfaßt ist. Auch was die Beziehung von Pneuma-Christologie und Rechtfertigung angeht, muß noch weitergearbeitet werden. Die Diskussion der Tagungsteilnehmer bewegt sich vor allem um das von Rigaux vorgeschlagene Verständnis von 2 Kor 3,17. Der umfangreichste Beitrag des Bandes stammt von M. Barth (p. 139–209). Er ist außerordentlich gedankenreich, anregend auch da, wo man der unkonventionellen Gedankenführung und Methodik des Vf. nicht zu folgen vermag. Er macht den Versuch, die Rechtfertigung, von der Paulus besonders im Gal, Röm und Phil ausdrücklich spricht, als einen Rechtsvorgang vor einem Gericht zu verstehen. Die für den Hauptteil III seines Aufsatzes gewählte Darstellungsweise entspricht nach den Worten des Vf. dem „Zweck und Weg" seines Experiments. „Statt einer Abhandlung über Rechtfertigung soll eine rühmende Nacherzählung des Wunders der Rechtfertigung erfolgen." Weiterführend ist der Vortrag vor allem dann, wenn man die kritische Diskussion mitliest und mitberücksichtigt. (E. Schweizer äußert seine Skepsis, „weil das alles zu schön war".)

St. Lyonnet bezeichnet seinen Vortrag (Foi et charité d'après S. Paul) als „Colloque oecuménique"; er will das Band zwischen Glaube und Liebe aufzeigen, weil er der Ansicht ist, daß dieses Band sehr klar bezeugt wird sowohl durch das NT als auch durch die protestantische Reform und die katholische Lehre.

Die paulinische Unterscheidung zwischen den so nahe beieinanderliegenden Begriffen „Glaube" und „Liebe" liegt nach ihm darin, daß der Glaube die Haltung ist, die uns mit Gott verbindet, und die Liebe diejenige, die uns mit dem Nächsten verbindet.

J. Gnilka leistet in seinem Vortrag „Geistliches Amt und Gemeinde nach Paulus" einen aufschlußreichen und anregenden Beitrag zur Frage nach dem Amt in den paulinischen Gemeinden, der auf den gründlichen Vorarbeiten von Gnilka vor allem in seinem Philipperkommentar basiert. Der Text, von dem er in seiner Argumentation ausgeht, ist Phil 1,1, wo von „Episkopen und Diakonen" in der philippischen Gemeinde die Rede ist. Gnilka stellt „versuchsweise" anhand dieses Textes die Frage, ob nicht eine Brücke von Paulus zu den Deuteropaulinen und damit zu den späteren Zeiten und Verhältnissen führt. Er arbeitet klar die pneumatisch-charismatische Struktur der paulinischen Gemeinden heraus; ebenso weist er aber darauf hin, daß diese pneumatische Struktur es nicht ausschließe, „daß Paulus es zuläßt, wenn eine Gemeinde dazu übergeht, sich selbst besondere geistliche Ämter zu geben, deren Inhaber wiederum der Gesamtgemeinde verantwortlich bleiben". An Einzelheiten finde ich z. B. die Bestimmung des Verhältnisses der beiden paulinischen Kapitel über den „Leib in Christus" 1 Kor 12 und Röm 12 treffend. J. Jeremias bezeichnet innerhalb der Diskussion den Vortrag als eine nach allen Seiten abgewogene Stellungnahme „nach bester Schnackenburgscher Tradition".

Das Miteinander und die Diskussion der verschiedenen forscherischen Standpunkte machen den Reiz des Bandes aus; für den, der ihn kritisch durcharbeitet, bietet er wirklichen Gewinn.

Münster Wilhelm Thüsing

Bekenntnisse der Kirche. Bekenntnistexte aus zwanzig Jahrhunderten. Hrsg. von Hans Steubing in Zusammenarbeit mit J. F. Gerhard Goeters, Heinrich Karpp und Erwin Mülhaupt. – Wuppertal: Theologischer Verlag Rolf Brockhaus (1970). 325 S.

Die vorliegende Sammlung von Bekenntnistexten aus zwanzig Jahrhunderten gliedert sich in 14 Abschnitte (I–IV: Alte Kirche; V: Römisch-katholische Bekenntnisse des Mittelalters; VI: Lutherische Bekenntnisse; VII: Reformierte Bekenntnisse; VIII: Das Bekenntnis der anglikanischen Kirche; IX: Der nachreformatorische Reformkatholizismus; X: Methodistische Bekenntnisse; XI: Bekenntnisse der Baptisten und des Bundes Evangelisch-freikirchlicher Gemeinden; XII: Die Basis der Evangelischen Allianz von 1846; XIII: Die Barmer theologische Erklärung von 1934; XIV: Bekenntnisse Junger Kirchen) und einen Anhang: Bekenntnisse der Gegenwart. Der Schwerpunkt der Auswahl liegt auf den lutherischen und reformierten Bekenntnissen, die zusammen 200 S. einnehmen.

Demgegenüber ist der Abschnitt „Anfänge der Bekenntnisbildung im Neuen Testament" etwas kurz geraten (etwas mehr als eine Seite). Für das Bekenntnis, daß Jesus der Sohn Gottes ist, wird nur auf „einige späte Handschriften" zu Apg 8,37 verwiesen. Zu verweisen wäre hier etwa noch auf 1 Joh 4,15; 5,5; Hebr 4,14; Mk 3,11. Desgleichen wären die Beispiele für Bekenntnisformulierungen im NT zu vermehren (vgl. Rm 1,3f; 8,34; 1 Tim 2,5f; 3,16; 6,13; 2 Tim 2,8; 1 Petr 3,18–22 u. a.)

In die Einleitungen und Anmerkungen zu den lutherischen Bekenntnissen, insbesondere der Confessio Augustana (CA) und der Apologia Confessionis (Ap) sind von der Sache her nicht gerecht-

fertigte Wertungen eingeflossen. Der CA wird vorgeworfen, daß sie „an einigen Stellen den Gegensatz der evangelischen Überzeugungen zur bisherigen Auffassung und Praxis verschleiert und verharmlost", „von einigen wesentlichen Differenzpunkten wie Primat, Priesterweihe, Fegfeuer und der Lehre von den 7 Sakramenten schweigt und umgekehrt den Gegensatz gegen die oberdeutschen, schweizerischen und täuferischen Protestanten mit übergroßer Lautstärke betont". Demgegenüber spreche sich die Ap „freimütiger über einige Differenzpunkte aus".

Diese, im übrigen weit verbreitete Wertung übersieht, daß in der Ap trotz des vorherrschenden polemischen Tones die gemeinsame Basis zwischen lutherischer und katholischer Auffassung der Sache nach aufs ganze gesehen noch größer ist, als in der CA. So ist gerade die Ap in dem von Mülhaupt angesprochenen, von der CA angeblich verschleierten und verharmlosten wesentlichen Differenzpunkt der Priesterweihe bereit, vom recht verstandenen Sakrament des Ordo und von der Ordination als Sakrament zu sprechen (Ap 13,7–13). Noch deutlicher als in der CA wird in der Ap auch die Buße als Sakrament im engeren Sinn bezeichnet (Ap 13,4). In der Frage der Erbsünde beruft sich die Ap gegenüber der nominalistischen Position u. a. auch auf die „Scholastici, die etwas Verstand gehabt", nämlich auf Thomas von Aquin, Bonaventura und Hugo von St. Victor (Ap 2,27–30) und differenziert so mehr als Mülhaupt in seiner Anmerkung zu CA 2 (40, Anm. 3).

Die Erläuterung der „Summisten" (56 Anm. 17) ist irreführend. Die CA zielt damit nicht auf Thomas von Aquin, sondern auf die Verfasser der kanonistischen Beichtsummen, etwa der von Luther 1520 verbrannten Summa angelica des Angelus von Clavasio († 1495). Die Anm. zu Ap 7 (66 Anm. 23) setzt unrichtig die „canonistae" bzw. „der Canonisten Bücher" mit den „Sammlungen von verbindlichen Entscheidungen (Canones) der Konzilien bzw. der Päpste" gleich. Unkorrekt ist die Anm. zu der in Ap 20 zitierten Stelle 2 Petr 1,10 (73 Anm. 25). Melanchthon zitiert hier nicht und auch sonst nicht meist nach der Vulgata. Die Lesart „durch gute Werke" ist auch nicht einfach Zusatz der Vulgata zum Grundtext, sondern wird bereits vor der Vulgata von der koptischen saidischen Übersetzung und vom Codex Sinaiticus bezeugt. (Zur Sachfrage vgl. Luther, Predigtreihe über 2 Petr (1523): „Darumb wil Petrus, das wyr uns solchen beruff und erwelung mit gutten werken feste machen" [WA 14,22,27f]).

Iure divino gegebene Aufgabe des Bischofsamtes ist es nach CA 28 nicht nur, die Sündenvergebung zuzusprechen, sondern auch die „Lehre beurteilen..." (60). Insofern ist Anm. 18 (59) zu dieser Frage ebenso wie die Anm. zu CA 7 (42 Anm. 4) eine unzulässige Verkürzung. Die Anmerkung zur Frage der Wirkung der Sakramente „ex opere operato" (63 Anm. 20) trägt wenig bei zur sachgerechten Klärung dieser alten Streitfrage (vgl. im Unterschied dazu: H. Fagerberg, Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften 175ff).

In dem viel umstrittenen Absatz über den Gebrauch des Wortes iustificari „auf zweierlei Weise" muß es in der im Text gegebenen Erläuterung „zuerst" statt „gleich" heißen (65 Z. 20). Bei den Texten aus der Ap wäre eine Angabe der wiedergegebenen Unterabschnitte der einzelnen Artikel angebracht.

Diese kritischen Randbemerkungen wollen den Wert dieser ersten umfassenden Textsammlung christlicher Glaubensbekenntnisse in deutscher Sprache nicht schmälern. Möge dieser Band einen Beitrag leisten zur Besinnung auf die zentralen Glaubensfragen und zum Verständnis der anderen christlichen Traditionen.

Amelsbüren Vinzenz Pfnür

van Eijk, Ron H. C.: **La résurrection des morts chez les Pères apostoliques.** – Paris: Beauchesne (1974). 207 S. (Théologie historique 25)

Zur Geschichte des frühchristlichen Auferstehungsglaubens gibt es zahlreiche ältere und neuere Untersuchungen, die aber entweder zu stark systematisch angelegt sind oder wegen der Fülle des historischen Materials keine eindringliche Analyse der einzelnen Zeugnisse bieten können. Van Eijk beschränkt sich daher auf die sogenannten Apostolischen Väter: er weiß natürlich, wie problematisch die Abgrenzung dieser Gruppe ist; er weiß, daß es aus derselben Zeit auch Schriften gibt, die traditionell nicht zu den Apostolischen Vätern gerechnet werden (Oden des Salomo, Epistula apostolorum, Evangelium des Thomas, Evangelium der Wahrheit, Ascensio Isaiae, Petrusapokalypse). Da in diese Zeit auch einige späte Schriften des ntl. Kanons gehören, gibt es Fragen, die dem Exegeten wie dem Kirchenhistoriker gemeinsam gestellt sind: so das Problem der fortschreitenden Hellenisierung der ursprünglichen Eschatologie, die Identifizierung der „Häretiker" in Paulus-, Petrus- und Johannesbriefen, schließlich das anthropologische Problem der „Auferstehung der Toten", der „Auferstehung des Fleisches" oder der „Auferstehung des Leibes".

Die Arbeit ist in zwei Teile gegliedert: Die Kapitel I–VI bieten die Analyse der einzelnen Textzeugnisse, Kap. VII bringt eine mehr systematische Darstellung der Resultate und Perspektiven auf der Grundlage der analysierten Texte. Vf. ist sich bewußt, daß seine Schriftenauswahl ein wenig willkürlich ist; das schützt ihn vor unzulässigen Verallgemeinerungen und zwingt ihn dazu, doch immer wieder über den frei gewählten Bereich der Apostolischen Väter hinauszublicken. Eingehend analysiert werden alle einschlägigen Texte folgender Schriften: die Didache, der Barnabasbrief, der 1. und 2. Klemensbrief, der Hirt des Hermas, die Briefe des Ignatius, der Brief des Polykarp, Papias und der Millenarismus.

I. Die Didache, schwierig zu datieren und bunt zusammengesetzt, spricht nur im 16. Kap. von der Auferstehung, die zur Sammlung der geheiligten Kirche von Kap. 10 gehört und die daher die Auferstehung auf die Heiligen beschränkt. Did. 16 ist nahe verwandt mit den synoptischen Apokalypsen, in denen jedoch die Totenauferstehung nicht erwähnt wird; diese findet sich aber in 1 Thes. 4, 16ff. Die fehlende Verbindung mit der Auferstehung Christi erklärt sich aus der jüdischen Herkunft christlicher Apokalyptik.

II. Die Untersuchung des Barnabasbriefes (besonders 5,6f; 21,1) liefert nur dürftige Ergebnisse. Wichtig ist bei Barnabas die Verknüpfung von Auferstehung und Gericht; irgendwelchen Schwierigkeiten hinsichtlich des Auferstehungsglaubens muß er nicht begegnen.

III. Als zusammengehörige Dokumente römischer Tradition werden der 1. und 2. Klemensbrief und das Hirtenbuch des Hermas behandelt; schwierig bleibt dabei natürlich, daß der 2. Klemensbrief außer in Rom mit guten Gründen auch in Korinth oder Alexandrien lokalisiert worden ist. Für die Eschatologie des 1. Clem. wird die umfangreiche Untersuchung von. O. Knoch (1964) benützt und in ihrem Urteil über die mangelhafte Theologie des Klemens zusätzlich bestätigt: es fehlt ihm die Christozentrik, nichts findet sich von der paulinischen baptismalen Auferstehung, die Auferstehung Christi ist nicht ursächlich für die Aufweckung der Toten. Diese gehört vielmehr in den Bereich der Schöpfung und unter diesen Gesichtspunkten stehen auch die „Beweise" für die Auferstehung. Natürlich hat die Betonung der Schöpfung ihre Bedeutung im Kampf mit der Gnosis und ihrer Leugnung der Auferstehung, obwohl dieser Kampf bei Klemens noch kaum begonnen hat.

Der sogenannte 2. Klemensbrief – in Wirklichkeit eine Homilie – zeigt eine Auferstehungstheologie, die überraschend reich und beachtlich ist. Das rein bewahrte Fleisch erhält die Auferstehung, den Geist und das ewige Leben. „Das Fleisch rein bewahren" bedeutet die Summe der sittlichen Verpflichtungen, die mit dem Taufsiegel übernommen wurden, wobei die sexuelle Enthaltsamkeit doch wohl besonders betont erscheint. Zum ersten Mal begegnet uns das Argument, daß mit der Annahme des Fleisches durch Christus die Auferstehung der Toten begründet sei, während die Auferstehung Christi überhaupt nicht erwähnt wird. Zum ersten Mal findet sich auch indirekt wenigstens die Formel von der „Auferstehung des Fleisches". Das Hirtenbuch des Hermas (mit S. Giet um 155 datiert) will als Apokalypse gelten, erwähnt aber nur einmal die Parusie und niemals die Auferstehung. Zwischen Hermas und 2. Clem. besteht in manchen Punkten eine deutliche Verwandtschaft. Besonders gilt dies für das nichtdualistische Verständnis von „Fleisch", das – ganz unpaulinisch – nicht als vergänglich betrachtet werden dürfe (Sim. 5,7,2).

IV. Die Briefe des Ignatius zeigen ein deutliches Zurücktreten apokalyptischer Eschatologie; Vf. erklärt dies nicht aus hellenistischem Einfluß, sondern aus der persönlichen Märtyrersituation des Ignatius. Für eine Auferstehung im Kultmysterium der Gemeinde, wie es manche deutsche Gelehrte sehen möchten, findet sich in den Texten keine genügende Grundlage. Ignatius betrachtet die Auferstehung – ohne viel theologische Reflexion – als Teilnahme am Leben Christi; dies gilt vor allem für Märtyrer und Propheten, während die Häretiker ausgeschlossen sind.

V. Der Brief des Polykarp an die Philipper – das Problem seiner Einheitlichkeit ist dabei unwichtig – bietet vor allem in 6,3/7,2 Hinweise auf das Auferstehungsthema: Falsche Lehrer bestreiten Auferstehung und Gericht, wahrscheinlich wegen der Parusieverzögerung, die im 1. und 2. Jh. so viele Schwierigkeiten bereitete. Das gewöhnlich zusammen mit den „Apostolischen Vätern" edierte Polykarpmartyrium will Vf. nicht näher betrachten, weil dessen Spätdatierung und die Möglichkeit einer Interpolation gerade beim Kapitel 14 zu wenig Sicherheit bieten dürfte.

VI. Papias und der Millenarismus sind uns wegen der schmalen Textbasis nur ungenügend bekannt; zur Verdeutlichung kann einiges beitragen, was in Apokalypse 20 und bei Irenaeus zu diesem Thema zu finden ist. Ähnliches und Verschiedenes sind bunt gemischt. Sicher ist bei Papias die Auferstehung eine höchst irdische Sache, die christliche Eschatologie befindet sich noch in einem mythologischen Entwicklungszustand. Es war ja schwierig, die Auferstehungshoffnung zwischen materialistischer und spiritualistischer Deutung richtig einzuordnen; für jede Stellung gab es die bunte Fülle biblischer, jüdischer und christlicher Äußerungen und Traditionen.

VII. Van Eijk versucht hier Resultate und Perspektiven auf Grund der vorhergehenden Einzelinterpretationen zu geben; er prüft einerseits den Zusammenhang mit dem voraus-

gehenden Neuen Testament, andererseits die Weiterentwicklung bei den späteren Theologen des 2. Jh. Im Ganzen bleibt die Auferstehungstheologie der subapostolischen Zeit vage, bedrängt durch eine Krise der Eschatologie und die Parusieverzögerung. Im einzelnen behandelt Vf. die Auferstehung im Zusammenhang mit der Christologie, der Unsterblichkeitslehre, dem Gericht und dem Schöpfungsglauben. Besonders wichtig ist der Abschnitt über die „Auferstehung des Fleisches", eine bis heute sehr umstrittene Formel, zuerst zwischen Origenes und Methodius, heute bei P. Althaus, O. Cullmann, R. Bultmann, E. Käsemann und W. Bieder. Zum Schluß betrachtet van Eijk die „existenziellen Orte" des Auferstehungsglaubens bei den Apostolischen Vätern: 1. und 2. Klemensbrief, Hermas und andere sehen die Auferstehung als Endziel einer reinen, moralischen Lebensführung: „das Fleisch rein bewahren" für die Auferstehung dieses Fleisches. Für Ignatius ist die Auferstehung Teilnahme am Leben Christi, der im Fleisch gekommen ist. Ein weiteres Motiv für die Auferstehung ist auch das Heil der Heiligen des Alten Bundes, so bei Ignatius und Hermas. Für Ignatius vor allem ist der Märtyrertod zugleich Auferstehung. Schließlich ist die Auferstehung für den Millenarismus der Anfang des Reiches, allerdings entsprechend der Vielfalt solcher Vorstellungen in recht unterschiedlicher Weise.

Die Frage, ob es eine allgemeine Auferstehung oder nur eine Auferstehung der Heiligen gibt, findet bei den Apostolischen Vätern nur eine vage Antwort. Insgesamt ist die Eschatologie dieser Zeit unzusammenhängend und ungleichmäßig. Das ntl Schriftargument kann sich wegen des fehlenden Kanons nicht recht entfalten. Die Untersuchung führt bis zu der Zeit, in der dann die systematischen Traktate „Über die Auferstehung" entstanden sind, vor allem nur im Kampf gegen den Gnostizismus. Man muß sich entscheiden, wie weit man bei der Spiritualisierung des Auferstehungsglaubens mit den Gnostikern gehen kann.

Die Untersuchungen sind überzeugend in der eindringlichen Interpretation der einzelnen Texte und wohl abgewogen im Urteil über das ganze Problem.

Bochum Alfred Stuiber

Warkotsch, Albert: **Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter.** Christlicher Glaube im Widerstreit der Philosophien. Texte in Übersetzungen. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1973. XXIII, 548 S. Ln. DM 40.–

Die Begegnung von antiker Geistigkeit und biblischer Offenbarung bleibt ein erregender Vorgang, gleich, ob man mit Harnack darüber negativ urteilt oder darin eine unumgängliche Aufgabe des zeitgenössischen Christentums erblickt. Vor allem die Rezeption der Philosophie fand das besondere Interesse der Forschung, nicht zuletzt deshalb, weil sie die christliche Verkündigung immer begleitete und entscheidend prägte. Vf. greift dieses äußerst vielschichtige Problem auf und sucht es dadurch zu erhellen, daß er „die Anschauungen der patristischen Denker und Lehrer über diese Philosophie in extenso direkt und wörtlich" (VII) darbietet. Es sind in der Tat erstaunlich viele Aussagen von Kirchenvätern, die entweder grundsätzlich oder hinsichtlich Einzelfragen über das Verhältnis zur Philosophie Auskunft geben. Ein Überblick dieser Stellungnahmen illustriert, wie sehr die Vertreter des frühen Christentums von dieser Diskussion in Anspruch genommen waren und ihre eigene Position kritisch beleuchteten.

Mit dem Verhältnis zur Philosophie befaßten sich erstmals die sogenannten Apologeten, die in ihrer zeitlichen Abfolge behandelt werden. Der Bearbeiter stellt ihre Aussagen vor, wobei neben der grundsätzlichen Ortsbestimmung schon zahlreiche Einzelthemen zur Sprache kommen, so z. B. der Gottesbegriff, Gotteserkenntnis, Kosmologie und Anthropologie. Neben diesen Standardthemen begegnet uns mehrfach der Altersbeweis, der die Priorität der Propheten gegenüber den heidnischen Philosophen herauszuarbeiten sucht. Die Kritik an den philosophischen Systemen führten die Apologeten durchaus differenziert, wobei Platon und seine Schule besser wegkommen als beispielsweise die Epikureer. Im Zusammenhang mit der Gnosis diskutierten philosophische Probleme vor allem Eirenaios und Hippolyt; von der Sache her nehmen bei ihnen pythagoreische Spekulationen einen breiten Raum ein. Während noch Tertullian große Reserven gegenüber philosophischem Denken innerhalb des Christentums offenbart, sprechen sich die frühen Alexandriner Klemens und Origenes für eine weitgehende Zuordnung aus. Es überrascht darum auch nicht, wenn nun die Zeugnisse zum Thema stark anschwellen.

Neben dem grundsätzlichen Verhältnis zur Philosophie und dem theologiegeschichtlich so bedeutsamen Rekurs auf das Wissen aus dem Glauben nehmen Stellungnahmen zum Gottesbild, zum Weltverständnis und zur Anthropologie einen breiten Raum ein. Während Laktanz bestrebt war, die Überlegenheit der biblischen Offenbarung zu betonen, argumentierte der Kirchenhistoriker Eusebios in seiner „Praeparatio evangelica" mehr im Sinne der Alexandriner. Bekannt ist die Offenheit der Kappadokier für die antike Kultur; im übrigen bestätigen die angeführten Texte, wie differenziert die philosophische Tradition der Spätantike war, eine Situation, die den Eklektizismus der Kirchenväter förderte. Nach einer Darstellung des Ambrosius kommt Aurelius Augustinus mit seinen zahlreichen Äußerungen zu philosophischen Fragen zur Sprache; sie sind zusammengetragen unter den Leitworten Zustimmung und Ablehnung, Begriff der Philosophie, Wahrheit, Sein, Gott, Welt, Seele und Ethik. Äußerungen über die Kontemplation (Synesios von Kyrene), das Wesen der Seele (Nemesios von Eumesa) und die Übung der Tugend (Theodoret von Kyros) schließen sich an. Mit Auszügen aus „De consolatione philosophiae" wird die Sammlung abgerundet.

Das Buch vermittelt durch die wörtliche Wiedergabe frühchristlicher Aussagen über die antike Philosophie einen lebendigen Eindruck von der ständigen Diskussion über Wert oder Unwert der denkerischen Bemühung in der heidnischen Umwelt. Darüber hinaus kommen immer wieder Einzelthemen zur Sprache, die in den Gesichtskreis der Kirchenväter traten. Nicht zuletzt im Zusammenhang mit dem beigefügten Register kann man sich so relativ rasch über Einzelprobleme informieren. Daß Vf. mehrere Texte frühchristlicher Autoren (z. B. des Laktanz, des Dionysios, des Eusebios) selbständig übersetzt hat, ist neben den alten Übertragungen der BKV eine erfreuliche Ergänzung.

Wie aber bereits die Quellennachweise besser durch die Benennung kritischer Editionen ergänzt würden, so stellt sich überhaupt die Frage, ob das hochgespannte Ziel, nämlich „die Gegenüberstellung der antiken Grundlagen der christlichen Kultur und der Lehre der Kirchenväter" (VII) auf diesem Weg erreicht wird. Zum Verständnis einschlägiger Aussagen der Kirchenväter ist nämlich die Kenntnis der antiken Philosophie Voraussetzung, und sie wird durch bloße Zitation christlicher Autoren schwerlich vermittelt. Auf weite Strecken sind eben die angeführten Texte von der zeitgenössischen Philosophie beeinflußte Reflexionen über Gott, Mensch oder den Kosmos, nicht jedoch kritische Auseinandersetzungen, die Abstand oder Eigenständigkeit verdeutlichen. Auch die Einwirkungen philosophischer Systeme, nicht zuletzt der durch den mittleren Platonismus ausgelöste Wandel auf die Interpretation biblischer Aussagen kommt so nur unzureichend zum Ausdruck. Die Einführungen zu den einzelnen Kirchenvätern hätten dazu wohl Möglichkeit und Platz geboten. Es sei nicht verschwiegen, daß hier ein schwieriger Komplex in Angriff genommen wurde, der eine große Detailkenntnis voraussetzt. Die an sich dankenswerte Sammlung von Kirchenväter-Urteilen bestätigt nur, wie tiefgreifend die Beeinflussung war, deren Erforschung nach wie vor dringendes Anliegen der Wissenschaft bleibt.

München Peter Stockmeier

Michaélidès, Dimitri: **Sacramentum chez Tertullien.** – Paris: Études Augustiniennes 1970. 391 S. br.

Sacramentum (s.) ist für den christlichen Kult auf lange Jahrhunderte ein Schlüsselwort, an das sich die theologische Reflexion über die kultischen Riten anschloß. Das Wort tritt im christlichen Gebrauch bekanntlich zuerst in Texten bei Tertullian auf. Trotz vieler Untersuchungen seit etwa 150 Jahren (V. Gröne, E. de Backer, O, Casel, A. Kolping, C. Mohrmann) lasten über den Anfängen des christlichen Gebrauches unserer Vokabel grundlegende Unsicherheiten.

Hat Tert. als erster Christ das Wort gebraucht? Es findet sich nämlich auch in den altlat. Übersetzungen der Bibel als Äquivalent für *mystérion (m)*, die ältesten Stellen dieses Übersetzungsgebrauches begegnen freilich ebenfalls nur in den Schriften Tert. s. Im klass. Latein bezeichnet *s.* die eidliche Verpflichtung, insbes. den Soldateneid, und das Geldunterpfand, das im Privatprozeß beim Pontifex niedergelegt werden mußte und das verfiel, wenn der Prozessierende verlor.

Es erhebt sich die Frage, wie *s.* zu den verschiedenen Anwendungen kommen konnte, die es bei Tert. besitzt, und ob sich eine Fortentwicklung der Bedeutungen von *s.* bei ihm feststellen lasse. Die Antwort hierauf wurde meist so versucht, daß man eine etymologische Grundbedeutung annahm (etwa die = Weihemittel oder passivisch = sacrum, das Geweihte).

Demgegenüber will D. Michaélidès einen ganz anderen Weg einschlagen, nämlich vom konkreten Gebrauch der Vokabel im Römischen Recht aus. Tert. benutzte ja gerne für die christliche Lehre juridische Termini zu seiner Beweisführung (vgl. De praescriptione haereticorum!). Bei *s.* liegt die Anwendung des altlat. *s.* in der archaischen Form der Gesetzeshandlung zugrunde, durch die jemand (Soldat!) oder etwas (Prozeßpfand!) den Göttern verfallen sein soll (sacrum), falls dem Unternehmen nicht entsprochen wird. Die beiden Grundbedeutungen von s. im Lat., die dort schon vor Tertullian eine Entwicklungsgeschichte im Sinne einer fortschreitenden Entsakralisierung (Zwölf-Tafel-Gesetz!) durchgemacht haben, sind also Eid (nicht nur Soldateneid!) und das, was verbürgt wird oder als Zeichen dafür eintritt (also Prozeßpfand als Stellvertretung der eidlich gebundenen Person). „Son originalité consiste essentiellement à ‚projeter' ce rapport dans son oeuvre pour ‚transposer' sur le plan juridique un faisceau de relations établies sur le plan doctrinal entre diverses représentations de la foi" (344f). Das ist die Grundthese des Verfassers.

Vf. berichtet über die Versuche, die Grundbedeutung von *s.* mit *m.* zu identifizieren. Der Zusammenhang von *s.* und *m.* ist unbestritten; doch muß nachgewiesen werden, wie *s.* zum Äquivalent von *m.* werden konnte (15). So verband man in diesem fast unentwirrbaren Problem *m.* mit dem klassischen Sinn von *s.* (V. Gröne), man sah in *s.* einen Mysterienritus (O. Casel), näher hin ein Mithrasmysterium (F. Cumont). A. Harnack geht auf den Soldateneid zurück, für H. v. Soden tritt bei der Übersetzung von *m.* die Idee der Verpflichtung in *s.* hervor, für E. de Backer (191/1924) geht die Übertragung auf den Begriff „Weihe" (Consecration) zurück (Livius X 38), so daß die Linie lauten würde: Weihe, Mysterion, Zeichen. Nach M. wird dann die Kopplung zum Mysterion hin von der Forschung nicht mehr weiter verfolgt. Vielmehr geht man nun den umgekehrten Weg, nämlich von Mysterion aus (A. Kolping 1948), um diesen Begriff mit *s.* zu verbinden (une équivalence forgée 344), von der Annahme eines Volksgebrauches von *s.* im Sinne von *m.* (= τελεταί), der auch den Glaubensinhalt bezeichnen kann. *S.* als *m.* führt zu den kultischen Riten des Christentums, wie auch zu den prophetischen Zeichen. Die Analogie zwischen Taufe und Leistung des Soldateneides führt zur Bezeichnung für die Ablegung des Glaubensbekenntnisses und den Glauben selbst. In der Folge blieb *s.* an das christliche *m.* gebunden, weil es davon der symbolisch rituelle Ausdruck ist. Für Chr. Mohrmann (1954) sind alle diese bisherigen Erklärungsversuche unbefriedigend. Nach ihr hat sich die Ersetzung von *m.* durch *s.* (für den sakramentalen Gebrauch von *m.*) im Sprachgebrauch der christlichen Gemeinden des 2. Jh. vollzogen, von wo in einer weiteren Entwicklungsphase der Gebrauch von *s.* in die lateinischen Bibelübersetzungen und das Werk Tertullians überging. Dabei spielte nach Mohrmann entscheidend mit, daß man während der ersten christlichen Jahrhunderte im Westen Ausdrücke vermeiden wollte, die heidnisch belastet waren. Damit wandte sie sich gegen Casels Mysterientheorie.

Vf. sieht auch diese Erklärung nicht für befriedigend an, weil sie auf einer vagen Hypothese vom Gebrauch des *s.* im Sinne von *m.* in den christlichen Gemeinden ausgehe. Er sieht den entscheidenden Fehler in der übertriebenen Parallelisierung von *m.* und *s.*, wobei die Bedeutung *s.* = Eid zu kurz käme. Man habe bei *s.* = Eid nicht genügend die sacratio (Weihung) beachtet (vgl. etymologische Definition bei Varro: *s.* a sacro). Endlich sei zu voreilig der Bezug von *s.* bei Tertullian zu *s.* = Prozeßpfand ausgeschlossen worden (adv. Marc.!). Der Sozialaspekt des *s.* = Eid in der Kirche sei übergangen worden, obwohl foedus = *s.* das Kirchenbild Tert. beherrsche. Endlich habe man die Äquivalenz zwischen *s.* = Zeichen mit Beweismittel = Zeichen nicht beachtet.

Die Gleichsetzung von *s. m.* kann sich nur auf den Gebrauch in den lateinischen Übersetzungen der Stellen aus Paulus berufen. Vf. rechnet nun mit der Möglichkeit, daß *m.* durch *s.* nicht einfach etymologisch übersetzt wurde (siehe meinen Erklärungsversuch), sondern daß Tertullian übersetzend interpretiere. Der Gebrauch von *s.* in der Vetus Latina anstelle des *m.* der LXX empfehle nicht notwendig den Sinn, den Tertullian mit *s.* an jenen Bibelstellen verbindet. Dieser Gesichtspunkt einer Interpretation ist bislang von den Forschern nicht in Betracht gezogen worden. Man müsse aber die Gedankenwelt des Autors Tert. studieren, seine Argumentationen, seine beherrschenden Ideen, sein Vokabular, die Natur der Strukturen seiner Gedankenentwicklungen etc. Die bisherige Untersuchung orientiere sich nur am Ausgang, d. h. den vorliegenden Stellen von *s.* bei Tert. (so de Backer, Kolping). Vor allem vermißt M. die Berücksichtigung der juridischen Sprache, die zu Unrecht nur als künstliches Hilfsmittel betrachtet werde (R. F. Refoulé, C. Mohrmann). Man hätte sich fragen müssen, ob nicht das juridische Vokabular eine Sprache ist, die einen Inhalt ausdrückt oder ihn auf den juridischen Plan überträgt, wobei dieser Inhalt im echten Sinn lehrhaft ist (un contenu authentiquement doctrinal). Die bloß formell semantische Analyse (C. Mohrmann) genüge nicht. Seine Methode beschreibt M. S. 21 so: „Notre but est d'en cerner les diverses significations sous la plume de Tertullien, d'établier les rapports qui les relient etre elles, d'identifier les sources auxquelles elles renvoient, de vérifier si elles attestent une évolution sémasiologique de ‚sacramentum', enfin, de dégager la portée doctrinale de cette expression dans l'ouevre de Tertullien." Dafür will er alle Hilfsmittel des Rechtes, der römischen Einrichtungen, der Geschichte, der klassischen Literatur, Philologie, des Inhaltes der jeweiligen Schrift, des Wortfeldes des Tertulianischen *s.* einsetzen.

Vf. ordnet nach drei Gesichtspunkten die exegetische Besprechung aller *s.*Stellen: Eid, Zeichen, Mysterion. Jeweils an den Anfang einer Bedeutungsgruppe stellt er den ältesten Text des spezifischen Gebrauches; innerhalb der Gruppe ordnet er dann nach ideellichen Berührungspunkten der einzelnen Stellen. Der so verzeigte Gebrauch von *s.* bei Tert. kommt zusammen in der Idee des Eides (39). Im I. Teil „Eid" (keinesfalls nur Soldateneid!) ordnet Vf. die Stellen mit den Bedeutungen: fides, disciplina, promissiones divinae, foedus (37–191). Im II. Teil „Zeichen" begegnen wir den prophetischen Zeichen der Schrift, die die Zugehörigkeit Christi zu Gott „verbürgen" (adv. Marc.!), den rituellen: Taufe und Eucharistie (der Ansatzpunkt für die sich an *s.* anschließende Entwicklung der Sakramentenlehre!), und dem argumentum, dem Zeichen als Beweis (193–285). Im III. Teil geht Vf. auf die Stellen (altlat. Bibelübers.!) ein, wo *s.* Äquivalent für *m.* ist, das Tert. bei Paulus und den Gnostikern fand (287–334). Er fragt, ob *s.* synonym oder lateinisches Äquivalent für *m.* sei (298). Wo *s.* auf *m.* zurückgeht, bezeichnet es Glaubensüberzeugungen oder Wahrheiten (der apostolische Glaube, die Heilsökonomie, die Prophezeiungen), und Zeichen im gnostisch-mysterienhaften Sinn. Wo also sicher *m.* im Hintergrund steht, läßt sich die tertullian. Übertragung durch *s.* ebenfalls gut auf die Doppelbedeutung (aktiv-passiv, Eid-Prozeßunterpfand) zurückführen und ist also auch aus der juridischen Anwendung entsprungen. Dabei übersetzt Tert. nach dem Vf. nicht nur oder überhaupt nicht, sondern seine lateinische Ausdrucksweise ist zugleich Interpretation des mit dem juridischen Ausdruck Bezeichneten. So vermeidet er *m.* in der latinisierten Form, weil es ihm auf Zeichen ankommt, die bisher Verhülltes erkennen lassen (312; 343), nicht auf das Verhüllte als solches. Bei den christlichen mysteria vermeidet er dieses latinisierte Äquivalent, weil er die christlichen Realitäten nicht in die Nähe der heidnischen Mysterien geraten lassen will (ganz anders als O. Casel es sich dachte!). Eine Bedeutungsentwicklung von *s.* gibt es bei Tert. nicht. Die wichtigsten Bedeutungsgruppen erscheinen nämlich fast gleichzeitig und sind vor dem Jahr 200 vorhanden (344).

Die Darstellung, noch einmal zusammengefaßt in der Conclusion générale (335–344), und deren Begründung ist von einer großen Durchsichtigkeit und kann im Leser die Überzeugung wecken, daß im Unterschied zu allen bisherigen Erklärungsversuchen Vf. das Richtige getroffen haben könnte. Dennoch wäre man in diesem Urteil noch sicherer, wenn man noch einen Fachmann der nachklassischen Latinität und insbesondere des Lateins Nordafrikas hörte, ob sich diese Fülle der Anwendungen von *s.* aus den beiden semasiologischen Anwendungen „Eid" und „Prozeßpfand" erklären lasse, ungeachtet der wortschöpferischen genialen Begabung Tertullians. Hierhin gehört, worauf Vf. schon aufmerksam macht, daß z. B. Apuleius v. Madaura *m.* nicht durch *s.* übersetzt. Ferner müßten sich die Kenner der altlateinischen Bibelübersetzungen melden. Ist Tert. der konsziente Schöpfer der interpretatorischen Übertragung von *m.* durch *s.* so daß diese Übertragung in der Vetus Latina auf ihn zurückginge (bei Cyprian und anderen tritt das latinisierte mysterium ja neben *s.* auf) oder nicht? Jedenfalls ist die vorliegende Arbeit in ihrer umsichtigen und dichten Argumentation bislang wohl das Beste, was zur Frage des Sacramentum Tertullianeum geschrieben wurde.

Freiburg Adolf Kolping

Corpus Consuetudinum Monasticarum, publici iuris fecit Kassius Hallinger, Tomus VIII: **Smaragdi abbatis expositio in regulam S. Benedicti,** ediderunt Alfredus Spannagel et Pius Engelbert. – Siegburg: Respublica-Verlag Franz Schmitt 1974. LXXXIV, 394 S. Lw. DM 145.–

Der achte Bd. der großangelegten Edition der mittelalterlichen benediktinischen Consuetudines (die Bände 6 und 7 stehen noch aus) bietet die Regelauslegung des Abtes Smaragdus von St. Mihiel (verf. nach 816). Nachdem Alfred Spannagel mit der Erstellung des Textes begonnen hatte, wurden die endgültige Textherstellung, der kritische Apparat, der Quellenapparat und ein Teil des Registers von Pius Engelbert besorgt.

Die Expositio des Smaragdus fällt aus der Reihe der bisher im CCM edierten Texte heraus. Es handelt sich nämlich dabei nicht um eine systematische Zusammenstellung monastischer Ge-

bräuche, sondern um einen Kommentar zur Regula Benedicti, der zugleich als der älteste uns erhaltene Kommentar gilt. In der Art und Weise der Auslegung geht Smaragdus nach dem Vorbild der patristischen und frühmittelalterlichen Bibelkommentare vor. Auffallend ist, daß der Prolog und die ersten sieben Regelkapitel sehr ausführlich kommentiert sind, der Rest dagegen nur knapp, z. T. sogar dürftig.

Als Quellen benutzt Smaragdus für die beiden ersten Bücher (Regelkapitel 1–7) vor allem patristische Autoren, für das 3. Buch (restliche Regelkapitel) fast ausschließlich die Concordia Regularum des Benedikt von Aniane. Der Text der Regula Benedicti, den Smaragdus zugrundelegt, ist der sogenannte reine Regeltext, nicht der Text der Concordia Regularum.

Die Expositio des Smaragdus ist in 55 Handschriften überliefert. Als Grundlage für die Edition wurden 20 Textzeugen und die Editio princeps von 1575 gewählt.

Zur Rekonstruktion des ursprünglichen Textes hat sich P. Engelbert einer neuen, in Frankreich entwickelten Methode bedient. Man verwendet dabei das Kriterium von inkonditionierten Omissionen im Text. Wenn sich danach Auslassungen mehrerer Worte, die nicht durch die Verführung des Kontextes erklärbar sind, bei mehreren Textzeugen gleichzeitig finden, so wird das als zuverlässiger Hinweis auf ein Verwandtschafts- bzw. Abhängigkeitsverhältnis gewertet. Auf der Grundlage dieser Methode kommt der Bearbeiter schließlich zur Bestimmung von zwei Hyparchetypi, um von ihnen aus den präsumtiven Archetyp zu erarbeiten.

Die Methode der inkonditionierten Omissionen kann natürlich nur dann mit Erfolg angewandt werden, wenn eine genügende Anzahl von Textzeugen vorhanden ist. Im vorliegenden Fall scheint sie sich als brauchbares Arbeitsinstrument bewährt zu haben.

Der Regelkommentar des Smaragdus ist ein wertvolles Zeugnis monastischen Brauchtums in der Karolingerzeit und bedeutet daher eine wesentliche Bereicherung des CCM. Der vorliegende Band hinterläßt den Eindruck einer sauberen Editionsarbeit. Die Benutzung des Textes wird durch verschiedene Indices wesentlich erleichtert.

Würzburg Klaus Ganzer

Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien, hrsg. vom Königsteiner Institut für Kirchen- und Geistesgeschichte der Sudetenländer e. V., Schriftleitung: Dr. Augustinus Kurt Huber, Bd 3. – Königstein/Taunus: Selbstverlag 1973. 348 S. br.

Das Archiv, das in zwangloser Reihenfolge erscheint und dessen 3. Band seit geraumer Zeit vorliegt, ist dem Sacrum Pragense Millennium 973–1973 gewidmet.

Die Feier des 900jährigen Prager Bistumsjubiläums im Jahre 1873 (322–325), worüber A. K. Huber auf Grund deutscher und tschechischer Gedenkbücher einen Bericht zusammengestellt hat, erinnerte an das gemeinsame Schicksal von Deutschen und Tschechen in der Geschichte. Die Bischöfe von Ketteler (Mainz) und von Senestry (Regensburg) hatten durch ihre Anwesenheit in Prag die vielfältigen und wechselseitigen Beziehungen auch zum Westen demonstriert. Die Feier des Millenniums fand fast ausschließlich im Westen statt, wenn man nach dem wisssenschaftlichen Ertrag dieser Gedenkfeier sucht.

Einer der Schwerpunkte dieses Sammelbandes ist die Beziehung Böhmens zum Westen. A. K. Huber, Die Metropole Mainz und die böhmischen Länder (24–57) untersucht die reichs- und kirchenpolitischen Gründe der Eingliederung Böhmens in den Mainzer Metropolitanverband. Der reichspolitische Gesichtspunkt, der in der neueren (deutschen) Geschichtsschreibung als der überragende dargestellt wird, steht im Gegensatz zur Auffassung jener tschechischen Forscher, welche der Mainzer Lösung als eine mehr den römischen Plänen entsprechende den Vorzug geben. Man wird beide Aspekte berücksichtigen müssen; die tatsächlichen Verhältnisse zwischen Prag und Rom zeigen, daß die Erzbischöfe ihre Metropolitanrechte nur in bescheidenem Maße durchsetzen konnten, da die Prager Bischöfe – wie ja das auch sonst üblich war – die Bindung an den Metropoliten durch Berufung auf die päpstliche Macht umgingen. Den reichspolitischen Aktivitäten wurden sehr früh – von seiten der böhmischen Herzöge – massive Versuche entgegengesetzt, größere politische Eigenständigkeit durch die Gründung eines eigenen Erzbistums zu erreichen.

V. A. Kaiser zeigt in seinem Beitrag: Die Gründung des Bistums Prag (9–23) dieses Spannungsverhältnis zwischen Streben nach Eigenständigkeit der slawischen Herrscher und Abhängigkeit vom Reich. Die Regelung, die durch Papst Johannes XIII. getroffen wurde, hielt sich durchaus im Rahmen der überkommenen und auch später konsequent durchgeführten kurialen Politik, „die dahin ging, die Kirche in den neu für das Christentum gewonnenen Ländern möglichst zu verselbständigen und ohne das Bindeglied der deutschen Kirche direkt Rom zu unterstellen" (11). Liest man W. Pfeiffer, Die Bistümer Prag und Meißen. Eine tausendjährige Nachbarschaft (77–111) im Kontext der zwei vorausgehenden Arbeiten, so wird – wenigstens für die Zeit der Gründung des Bistums Prag – die Verquickung der staats- und kirchenpolitischen Ziele der Beteiligten bestätigt. „Während zur Zeit der Gründung des Bistums Prag in Böhmen ein festgefügtes und schon christlich slawisches Staatswesen bestand, befanden sich die von slawischen Stämmen besiedelten Gebiete des heutigen Sachsen in einem erst beginnenden Christianisierungs- und Germanisierungs-Prozeß" (77). Die Folge davon war, daß der Grenzraum zwischen Prag und Meißen (Schlesien, Nordostböhmen und Lausitz) lange Zeit machtpolitisch als auch kirchlich in ständiger Unruhe war. Ausführlich geht Pfeiffer auf den Prozeß der Abgrenzung zwischen den beiden Bistümern ein.

Der Hrsg. des Archivs, A. K. Huber, ist mit drei weiteren Beiträgen zur Prager Bistumsgeschichte vertreten: Bistumspläne für Böhmen im 19. und 20. Jahrhundert (138–184) – mit umfangreichem Quellenmaterial versehen. – Die biographische Skizze über Weihbischof Dr. Wenzel Frind 1843–1932 (281–319) ist im Kontext des Nationalitätenproblems zu lesen. – Das Verhältnis der Bischöfe von Prag und Olmütz zueinander (58–76) ist ein summarischer Überblick, in dem das Problem der Metropolitanverfassung angeschnitten wird.

Über den Rahmen eines nur lokalen Interesses weisen folgende Arbeiten hinaus: H. Rossmann, Johannes Marienwerder O. T., ein ostdeutscher Theologe des späten Mittelalters (221–253) will den „gelehrtesten Theologen des preußischen Ordensstaates" und Seelenführer der seligen Dorothea von Montau im Rahmen der mystischen Theologie würdigen F. Machilek, Die Zisterzienser in Böhmen und Mähren (185–220) ist eine sehr gedrängte Zusammenfassung der Ordensgeschichte, wobei u. a. die Wissenschaftsgeschichte, das Bibliothekswesen und die Musikpflege besonders hervorgehoben werden. J. Rabas, Reformbestrebungen im tschechischen katholischen Klerus (254–280) ist wichtig, um das Phänomen der sog. Friedenspriester zu verstehen. E. Nittner, Erzbischof und Prager Universität in der Zeit vom Regierungsantritt Maria Theresias bis zur Entkonfessionalisierung der Universität 1740–1873 (110–137) faßt in einem Überblick das aus der Literatur über diesen Gegenstand Bekannte zusammen. Folgerichtig bleibt Vf. auch dem herkömmlichen Schema verhaftet, wonach die Universität „als kirchliche Einrichtung konzipiert" wurde. Erst die landesherrlichen Reformen Maria Theresias und Josefs II. machten sie zu „einer nahezu rein staatlichen Einrichtung". Hier zeigt sich die Notwendigkeit, das archivalische Material zur Universitätsgeschichte der vortheresianischen Zeit aufzuarbeiten. Die Quellenlage dürfte differenzierter sein, als dies in der Argumentation kirchlicher Repräsentanten des 19. Jahrhunderts zum Ausdruck kommt. Eine gerechte Beurteilung wird anerkennen müssen, daß nicht nur der Staat „Übergriffe" auf die Kirche vornimmt, sondern daß sich das Rechtsdenken der Kirche gegenüber dem Staat wandelt.

Tübingen Joachim Köhler

Rauh, Horst Dieter: **Das Bild des Antichrist im Mittelalter:** Von Tyconius zum Deutschen Symbolismus. – Münster: Aschendorff (1973). VII, 550 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen, NF Bd 9) kart. DM 98.–

Die 1969 von der Erlanger philosoph. Fak. approbierte Diss. besteht eigentlich aus drei Teilen, die anscheinend sukzessive im Verlaufe der näheren Beschäftigung mit dem Thema und aus in ihm liegender Notwendigkeit entstanden und zusammengefügt worden sind.

Das ursprüngliche Arbeitsprogramm umfaßte wohl nur die Untersuchung der Schriften der sogenannten Deutschen Symbolisten des 12. Jh.s hinsichtlich ihrer Aussagen über den Antichrist. Wer zu jener Gruppe von Autoren zu zählen sei, wurde von Alois Dempf und aus dessen bekanntem Buche über die „Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters" („Sacrum Imperium", 1954², 229ff) übernommen. Es handelt sich um Rupert von Deutz († 1129) und Honorius Augustudonensis († nach 1137), den „Vater" und den „Popularisator" des Symbolismus in Deutschland, sodann um Anselm von Havelberg († 1158) und Otto von Freising († 1158), um den anonymen Verfasser des wohl circa 1160 entstandenen „Ludus de antichristo", um Gerhoch von Reichersberg († 1169) und Hildegard von Bingen († 1179). Ihnen und ihren Werken ist der Hauptteil des Buches gewidmet (165–527).

Da es nun aber die Eigenart des Symbolismus ist, sich mit Andeutungen zu begnügen, die zu verstehen ohne Berücksichtigung der Tradition schwer fällt, wurde dem Hauptteil eine Skizze der Antichristvorstellungen seit Beginn des Mittelalters vorausgeschickt. Es geschieht (98–164) in Auswahl der wesentlichsten

Werke, und zwar des Donatisten Tyconius, der Kirchenväter Augustin und Hieronymus, der Tiburtinischen Sybille aus dem 4. und des Pseudo-Methodius aus dem 8. Jahrhundert sowie des um 950 geschriebenen Traktates „De ortu et tempore antichristi" des Adso von Montier-en-Der. Der Titel des Buches, der eine gleich intensive Behandlung der Antichristidee „von Tyconius zum Deutschen Symbolismus" erwarten läßt, ist also irreführend, doch finden sich in Text und Anmerkungen immer wieder Verweise auf andere, nicht näher untersuchte Autoren.

Wichtiger als die ohnehin unmögliche Erfassung des Gesamtmaterials erschien R. vermutlich der Weg von der Tradition zu den Quellen, und so behandelt er in einer umfangreichen „Einführung" (19–97) die biblischen Grundlagen des Antichristthemas in den alttestamentlichen Schriften des Jesaja, Ezechiel und Daniel, in den jüdischen Pseudepigraphen (Esra-Apokalypse und Sibyllinische Orakel) sowie im Neuen Testament (Synoptiker, Paulus, Apokalypse, Johannesbriefe).

Als Thema des Gesamtwerkes erscheint die Wandlung eschatologischer Ideen von der vorchristlichen Prophetie bis zum Deutschen Symbolismus des Hochmittelalters, denn das Bild des Antichrist spielt in der Darstellung nicht ganz die Rolle, die man auf Grund des Buchtitels erwarten würde. Es wird im großen Zusammenhang der Interpretation eschatologischer Schriftstellen, ihrer späteren Exegese und der geschichtstheologischen Auswirkungen dieser Vorstellungen betrachtet. Daß man nur selten klar zwischen der Gestalt der Endzeit und ihren Vorläufern unterschieden hat, zwischen der letzten Personifikation des widerchristlichen Prinzips und ihren diversen Inkarnationen schon vorher, Tyrannen, Häretikern und Heuchlern oder den Bösen als Kollektiv, dient als Rechtfertigung dieser Ausweitung des Arbeitsprogramms.

Der Rezensent meint gleichwohl, daß nach bewährtem Vorbild für andere Epochen eine Beschränkung möglich und im Hinblick auf die zu erzielenden Ergebnisse sogar notwendig gewesen wäre. Beispielsweise wird vom ersten grundlegenden Kapitel des Buches (1–18) bis zum Hauptteil des öfteren an die aktualisierende Verwendung der Antichristidee in der kirchenpolitischen Polemik speziell etwa im Zeitalter des Investiturstreites erinnert, gerade diesen historisch so interessanten Beobachtungen aber nicht weiter nachgegangen; und dem neugierigen Leser sind zumeist sogar die nötigen Belege vorenthalten worden.

Die von ihm untersuchten Autoren stellt Vf. jeweils zu Beginn des betreffenden Kap. mit Berichterstattung über die derzeitige Forschungslage als historische Persönlichkeiten und schriftstellerische Individualitäten vor.

Daß dabei die Lösung offener Fragen kaum versucht werden konnte, ist nur allzu verständlich. Man denke nur etwa an die Schwierigkeit biblischer Verfasser- oder Datierungsprobleme, z. B. betreffend die paulinische Apokalypse oder die johanneischen Schriften. Nicht überall vermag der Autor eindeutig Stellung zu beziehen, manchmal geht sein kritisches Bemühen aber sicher zu weit, wie etwa in der Frage der synoptischen Jesustradition. Für spätere Zeiten wäre als ein Beispiel unter vielen anderen auf die Diskussion um die wohl nach Regensburg zu verlegende Heimat des Honorius Augustudonensis zu verweisen. Überlieferungsfragen konnten bei Benützung der gültigen Editionen und gestützt auf deren Ergebnisse weithin außer Betracht bleiben.

Wichtigere Aufgaben stellten sich bei der Interpretation der untersuchten Schriften, die gerade dann und dort interessant werden, wo sie nicht die eschatologische Lebensgeschichte des Antichrist von der Geburt im heidnischen Babel bis zur dreijährigen Herrschaft in der Gottesstadt Jerusalem historisierend in stereotypen Formulierungen auf Grund exegetischer Spekulationen weitererzählen, sondern über solch traditionelles Wissen durch spirituell-mystische Deutung hinauskommen wollen und das Thema gar andeutungsweise zu aktualisieren versuchen.

Man erwartet eigentlich Belege und Beweise dafür, daß mit den verwendeten Symbolen niemand anderer als der Antichrist gemeint sei, der Textzusammenhang keine andere als die ausgesprochene Interpretation zuläßt. Das leisten die dem Hauptteil vorausgeschickten Kapitel über die Quellen und die Tradition leider nicht oder nur sehr fragmentarisch, und in dem den Deutschen Symbolisten gewidmeten Part begegnet man einer Fülle von kaum kontrollierbaren Behauptungen, vielen gewiß sehr ansprechbaren Ideen, aber auch vielen keineswegs eindeutig in den Texten begründeten Folgerungen. Man hat den Eindruck, daß die typologische Argumentationsweise, das Dichterische des Symbolismus auch die Phantasie des Dissertanten beeinflußt und beflügelt hat. Jedenfalls sollte man das Buch mit gemessener Vorsicht lesen und wird dann den meisten Gewinn davon haben, wenn man sich durch die Lektüre zur Einsichtnahme in die Quellen anregen läßt.

Der vom Vf. erarbeitete Wandel im Antichristbild während des Mittelalters läßt sich etwa folgendermaßen zusammenfassen: Tyconius hatte durch seine hermeneutische Methode und durch die Ausweitung der Antichristidee zur Korporationsvorstellung die allseitige Verwendung des Themas ermöglicht. Politische Relevanz hatte es durch die zuerst bei der Tiburtinischen Sibylle nachweisbare Idee vom Endkaisertum erhalten, aber auch in der Geschichtstheologie Augustins und bei Hieronymus durch die dem Imperium zugeschriebene Rolle innerhalb der Heilsgeschichte. Ein halbes Jahrtausend später gestaltete Adso das überlieferte Wissen vom Antichrist zur Biographie, und seinem minutiösen Porträt im Stile der Historienmalerei wäre wohl kaum etwas hinzuzufügen gewesen, wenn nicht die harten Auseinandersetzungen des Investiturstreites neue Offenbarungen des Bösen gebracht hätten. Der Einfluß dieser Epoche auf die deutschen Symbolisten des 12. Jahrhunderts wird von R. sehr stark betont, so daß man um so mehr das Fehlen eines eigenen Kap. über den Antichrist in der politischen Propaganda und Polemik jener aufwühlenden Zeit bedauert. Besonders Rupert von Deutz scheint durch das Erleben des Investiturstreites geprägt und lenkt doch zugleich an den Ausgangspunkt der Debatte um den Antichrist bei Tyconius zurück. Nicht so sehr die eine eschatologische Figur, sondern das Böse als Kollektiv ist ihm wichtig. Wie der Symbolist mit dem Antichristthema Zeitkritik betreiben konnte, zeigt sich sodann mehr noch als bei dem zum Kompendiösen neigenden Honorius Augustudonensis bei Anselm von Havelberg, die beide eher an der Gegenwart als am fernen Zeitende interessiert sind. Daß Otto von Freisings Geschichtstheologie von Augustin abhängig ist und seine pessimistische Chronistik das Suchen nach Vorläufern des Antichrist in der Weltgeschichte ebenso umfaßt wie den Ausblick in die Zukunft und auf die dann erfolgende Offenbarung des Bösen als Person, ist selbstverständlich seit langem bekannt. Zu den oft behandelten Zeugnissen staufischer Reichsideologie zählt ebenso der „Ludus de antichristo", der in seiner allgemeinen Verständlichkeit für das zusehende Publikum aber nicht zu optimistisch beurteilt werden darf. Am meisten an zeitkritischen Bezügen war aus den Werken Gerhochs und Hildegards zu holen, hat doch jener „De investigatione antichristi" geschrieben und dabei trotz aller Vorsicht mit spitzen Bemerkungen sowohl gegen Reich als auch gegen Rom nicht gespart, während in Hildegards prophetischen Visionen und in ihren mahnenden Briefen der Symbolismus zu einer gewissen Vollendung kommt, das traditionelle Antichristbild rezipierend und zugleich auswertend.

Es liegt am Thema, aber doch wohl auch ein wenig an der Schreibart des Autors, daß man sich bei der Lektüre vor manch „kruden" (ein Lieblingswort des Autors!) Vorstellungen und krausen Gedankengängen findet, sich um schwere Passagen mühen muß. Ein Sachindex hätte die Arbeit erleichtert, fehlt aber leider ebenso wie ein Personenregister. Wer einigermaßen mit der Geschichte jenes 12. Jh.s bekannt ist, das gerne im Lichte einer Protorenaissance gesehen und überschätzt wird, mit den politischen Ereignissen und noch mehr mit der Geistesentwicklung in jener Epoche, wird das Buch mit manchen Anregungen aus der Hand legen und dankbar für die Abrundung seiner Kenntnisse sein. Die Erfüllung aller Wünsche ist wohl noch kaum je gelungen und übersteigt gerade bei einem solch schwierigen Thema die Erwartungen, die man billigerweise in eine ohnehin erstaunliche Dissertationsleistung setzen darf.

Saarbrücken Harald Zimmermann

Gerhoch of Reichersberg. Letter to Pope Hadrian about the Novelties of the Day. Edited by Nikolaus M. Häring, S.A.C. – Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1974. 125 S. (Studies and Texts 24) Lw $ 6.–

Dank der Editionstätigkeit vor allem Damian van den Eyndes und seiner Mitarbeiter (Opera inedita I/II, Rom 1955/56) sind die Werke Gerhochs von Reichersberg (1093–1169) zwar heute allesamt im Druck zugänglich; vgl. dazu die Werkübersichten von D. van den Eynde, L'œuvre littéraire de Géroch de Reichersberg, Rom 1957, und P. Classen, Gerhoch von Reichersberg, Wiesbaden 1960, 325–444, sowie die Bibliographie 18–21 in der vorliegenden Edition. Wissenschaftlicher Wert und dementsprechende Benutzbarkeit der Ausgaben sind aber sehr unterschiedlich.

Der umfangreiche Psalmenkommentar z. B., an dem Gerhoch mehr als 20 Jahre gearbeitet hat, muß im wesentlichen noch immer nach der bei Migne (PL 193/94) wiederholten Edition von Pez (1728) benutzt werden; denn die neuerlichen Opera inedita enthalten nur die dort noch fehlenden Teile der Überlieferung. Der Vergleich beider Ausgaben zeigt, was bei jeder wissenschaftlichen Gerhoch-Edition im Vordergrund zu stehen hat: Größere Textprobleme gibt es nicht; denn die Überlieferungsbasis ist bei allen Werken sehr schmal, die meisten sind nur in einer Handschrift bekannt und wurden noch zu Lebzeiten Gerhochs, größtenteils unter seiner eigenen Aufsicht dort niedergeschrieben. Die eigentliche Editionsaufgabe besteht vielmehr in der Quellenverifizierung. Erst seit den 50er Jahren hat die Gerhoch-Forschung dieses Problem immer kundiger angepackt.

Unter solcher Rücksicht bedurfte auch eine relativ junge Edition wie die – nach Teilveröffentlichungen von Grisar (1885) und Sackur (1897) – erst 1903 von O. J. Thatcher veranstaltete des *‚Liber de novitatibus huius temporis‘* (Ende 1155/Anfang 1156) einer neuerarbeiteten Ersetzung, zumal sie selbst im Rahmen des schon damals Möglichen als unzulänglich anzusehen ist. Bei Thatchers Edition kam allerdings hinzu, daß sich auch die Textwiedergabe nach der einzigen Handschrift Admont 434 f. 76r–158r als unzureichend herausstellte; vgl. die von Häring 7 ausgewählten Proben, dazu die Auswahl bei Classen, Gerhoch 420. Einzuarbeiten waren aber noch die Varianten eines erst von Classen entdeckten Klosterneuburger Exzerptfragmentes (Stiftsbibliothek 345 f. 84v–85r). Es fällt dabei auf, daß einige der von Classen 420 mitgeteilten Lesarten von den entsprechenden Angaben bei Häring differieren: Gislbertus in Boetium de eternitate Dei inter cetera dicit / Gislebertus in Boetium de eternitate dicit inter cetera (Häring 108 zu Z. 31, statt „354“ lies hier wie Häring 111 zu Z. 35: „345“); (expressius) diceremus / expressius dicimus (Häring 110 Z. 93) nach Admont ohne Notierung einer Klosterneuburger Variante. Der flüssigeren Lektüre des Textes hätte im übrigen eine weniger sparsame Zeichensetzung gedient.

Das Interesse Härings am ‚Liber de novitatibus‘ ging naturgemäß von seinen Forschungen über Gilbert von Poitiers aus, gegen den, wie gegen seinen Schüler Petrus von Wien, Gerhoch hier äußerst heftig polemisiert, verständnislos der Unterscheidung von Natur und Person, dem christologischen Bemühen der ‚Dialektiker‘ überhaupt gegenüberstehend (fumant scole plures in Francia et aliis terris, permaxime a duabus caudis ticionum fumigantium, videlicet Petri Abaiolardi et episcopi Gilliberti; 106,67) und ihnen seine übersteigerte Assumptus-Lehre entgegensetzend. Seine Kronzeugen sind der immer wieder namentlich genannte Hilarius, ferner Johannes Damascenus, den er zunächst nach der von ihm benutzten Cerbanus-Übersetzung als ‚Basilius‘ zitierte (dazu P. Classen in: Byz. Zs. 52 [1959] 297ff), nicht zuletzt auch Ephesus 431 (dazu Häring in: Rech. de théol. anc. et méd. 35 [1968] 26ff). Ohne Autornennung schreibt er wie in anderen Werken so auch hier Rupert von Deutz in einer langen Passage aus. Rupert dürfte wohl überhaupt der von Gerhoch am stärksten direkt benutzte Autor sein. Ein weiteres längeres, aber anonym geliefertes Zitat verifiziert Häring bei Bernhard von Clairvaux (De consid. V 8,18), dessen Werk Gerhoch an anderer Stelle dann auch ausdrücklich nennt und dem Papst, Hadrian IV., an den sein eigenes Opus gerichtet ist, nachdrücklich neben diesem zur Lektüre empfiehlt. Wie bei Bernhard kommen auch bei Gerhoch die kirchlichen Mißstände ausführlich zu Wort; doch gehört das, wie natürlich der gesamte Inhalt, in den heute gut erschlossenen Kontext seines übrigen Werkes und steht bei der Anzeige dieser Edition nicht zur Sprache. Was einleitend als ihre Hauptaufgabe erwartet wurde, hat sie mit der Verifizierung der Quellen, von denen hier nur einige Beispiele geboten werden konnten, in angemessener Weise erfüllt.

Bern Erich Meuthen

Materiały do historii theologii średniowiecznej w Polsce (dt.: Dokumente zur Geschichte der Mittelalterlichen Theologie in Polen). Heft 1: **Mateusza z Krakowa opuscula theologica dotyczace spowiedzi i komunii** (Matthäus von Krakau, Opuscula theologica die hl. Beichte und Kommunion betreffend). Hrsg. von Wladyslaw Seńko und Adam L. Szafrański.

Heft 2: **Jan z Kwidzyna** (Johannes Marienwerder): **Prolog do „Expositio Symboli Apostolorum“.** Hrsg. von Marian Borzyszkowski (9–61). **Jakuba z Paradyża** (Jakob von Jüterbog): **Tractatus de contractibus.** Hrsg. von Damian A. Kuś (63–122). **Jana ze Trzciany** (Johannes Arundinensis): **De natura ac dignitate hominis.** Hrsg. von Jan Czerkawski (123–317). – Warschau: Akademia Teologii Katolickiej 1974. 440 S./317 S. (Textus et Studia historiam Theologiae in Polonia excultae spectantia, Bd II)

Nach dem I. Bd der oben genannten Reihe (vgl. Th Rv 69, 1973, 208–211) ist das 1. Heft des II. Bandes dem späteren Bischof von Worms (seit 1405) und Rektor der Heidelberger Universität (1396–1397), Matthäus von Krakau (um 1345–1410) gewidmet, dessen Name mit der Prager Karls-Universität, der Krakauer Universität und der Heidelberger Universität eng verbunden ist; der letzteren vererbte er auch seine wertvolle Bibliothek (57–67). Matthäus wurde in Krakau als Sohn eines sehr wahrscheinlich deutschen Stadtschreibers geboren, aber während seiner Studienzeit an der Prager Universität zählte er zur polnischen Nation und als ein wahrer Polyglotte „diversarum linguarum expertissimus“ (T. Sommerlad) predigte er namentlich in der Prager Kirche Maria am Teyn in lateinischer, deutscher, polnischer und tschechischer Sprache (21). Freilich, Matthäus ist nicht durch die Brille eines neuzeitlichen Nationalbewußtseins zu sehen, denn als ein Kind seiner Zeit war er durchdrungen von der Idee der „universitas christiana“, in der die Nationalitätsfrage nicht im heutigen Sinne gestellt wurde (17).

Die zahlreichen Kommentare zur Heiligen Schrift, Moraltraktate, Predigten, Erbauungs- und Gelegenheitsschriften des Gelehrten Matthäus umfassen 91 Titel (46–56), womit sich als erster J. Trithemius, De scriptoribus ecclesiasticis, Basel 1494, befaßte, gefolgt von F. Zorn, T. Sommerlad, F. Franke, G. Sommerfeld, W. Rubczynski, M. Wiszniewski und vielen anderen, wie aus einer ausführlichen bibliographischen Übersicht (202–232) hervorgeht. Nach der Einleitung in das Werk, die Persönlichkeit und die Thematik des Autors Matthäus (9–201), folgt der eigentliche Kern der vorliegenden Publikation, die Edition von 8 lateinischen Texten, die auch dem, der der polnischen Sprache nicht mächtig ist, von Nutzen sein können:

Texte über die hl. Beichte:

1. De puritate conscientiae: „Quoniam fundamentum“ (248–292)
2. Epistola missilis ad confessores: „Scribitur I° Metaphysicae“ (295–301)
3. De modo confitendi: „Quilibet peccator“ (305–313)
4. Quinque regulae ad discernendum peccata mortalia et venialia servantes: „Ad sciendum quando peccatum aliquod“ (317–324)

Texte über die hl. Kommunion:

1. Meditationes super „Probet autem semetipsum homo“: „Grandem rem“ (330–353)
2. Dialogus rationis et conscientiae de crebra communione: „Multorum tam clericorum quam laicorum“ (367–409)
3. Sermo de Corpore Christi: „Quo modo hic potest nobis dare carnem suam ad manducandum (412–422)
4. Sermo de coena Domini: „Accipite et manducate“ (426–440)

Nach Matthäus sollen die Beichtväter dem Poenitenten gegenüber nicht allzu streng sein, sondern sich seiner in Liebe und Barmherzigkeit annehmen. Er stellt die Wichtigkeit der Disposition seitens des Poenitenten heraus und unterstreicht die Bedeutung von Fasten und Beten als bewährten Mitteln gegen das Laster (168). Im Einklang mit der damals in Prag den Weg sich bahnenden „devotio moderna“ setzt er sich für die häufige Kommunion der Laien ein, was noch auf der Herbstsynode der Prager Erzdiözese am 19. Oktober 1388, wegen Bedenken vor schwärmerischen Beghinen und Begharden, abgelehnt wurde. Kurz darauf erschien Matthäus von Krakaus Traktat „Dialogus rationis et conscientiae“, ein Bekenntnis zum häufigen Empfang der hl. Kommunion, zur wahren Innerlichkeit, Frömmigkeit, zu stillem Gebet und zur echten Herzensgröße. Auch der Prager Erzbischof Johann von Jenstein teilte Matthäus Ansichten mit. 1391 wurde auf der Juni-Synode des Erzbistums Prag festgestellt, daß die Laien zum Tisch des Herrn gehen dürfen „quotiescumque affectant“.

Kritisch ist zu bemerken, daß in der Einleitung die Situation in Prag in der 2. Hälfte des 14. Jh. etwas differenzierter gesehen werden müßte. Zu den Männern, die nach Erneuerung der Kirche strebten, zählten nicht nur Konrad von Waldhauser, Johann Militsch von Kremsier, Matthias von Janow und Adalbert Ranconis de Ericinio, sondern nichtsdestoweniger die überragende Gestalt des Prager Erzbischofs Johann von Jenstein (1348–1400), wie es in den neueren Werken von R. E. Weltsch, J. Kadlec, F. Seibt und J. V. Polc überzeugend dargelegt wurde. Übrigens ist den Herausgebern nur zuzustimmen, wenn sie sagen, daß die Genesis der Gesamtkonzeption Matthäus von Krakaus und dessen Einfluß auf die Nachwelt bis auf den heutigen Tag noch immer nicht genügend erforscht worden sind (200).

Die in Heft 2 edierte Schrift „Expositio Symboli Apostolorum“ trug ihrem Verfasser, Johannes Marienwerder (1343–1417), den Ehrennamen „Professor eximius sanctae Scripturae“ ein.

Sie stellt ein typisches Werk der „neuen Theologie“ dar, deren Hauptmerkmale im Prolog (lat.: 12–38) zum Ausdruck kommen: Biblizismus, Moralismus, Antiintellektualismus, Illuminismus, Voluntarismus, Praktizismus und Mystizismus. Zur Erkenntnis der Wahrheit gelangt man auf dem Wege der dreifachen Erleuchtung: „per lumen naturalis

intelligencie", „literalis sciencie" und „spiritualis influencie" (39). Die Gotteserkenntns gründet auf der „noticia racionis", „devocionis" und „glorificacionis" (45), aber so wichtig diese Erkenntnis auch sein mag, sie allein genügt nicht, denn noch wichtiger als sie ist das Verlangen nach Gott und die Liebe zu Gott. Der Mensch möchte zunächst verstehen und dann erst glauben, was unmöglich ist (43, 48). Die Erlangung der „sciencia Dei", die sich nicht bloß auf das Äußere, wie die „sciencia hominum", beschränkt (52), setzt unbedingt eine auf Demut, Selbsterkenntnis, Gebet, Betrachtung und guten Werken gründende asketische Haltung voraus (54f). Als schönste Blüte dieser Geisteshaltung kann man wohl das Beichtkind Marienwerders, Dorothea von Montau (1347–1394), bezeichnen, die sich 1393 in eine Klause des Marienwerder Domes einmauern ließ (10) und in heroischer Askese zu höchster mystischer Vereinigung mit Gott gelangte.

Jakob von Jüterbog (1381–1464/65) trat als Professor der Krakauer Universität für den Konziliarismus ein, nahm 1441 auf dem Baseler Konzil teil, reiste aber enttäuscht ab und trat 1442 nach vorheriger vierzigjähriger Zugehörigkeit zum Zisterzienserkloster Paradies bei Meseritz in die strenge Erfurter Kartause ein, wovon er 1449 an Nikolaus V. sein „Avisamentum ad Papam de auctoritate Ecclesiae et de eius reformatione" (78) übersandte. Seine Schriften, die etwa 150 Titel umfassen, beschäftigen sich mit asketischen, dogmatischen, kirchenrechtlichen, moraltheologischen, aber auch kontroversen Themen, wie sein Traktat „De contractibus relemptionis" (lat.: 98–122) zeigt, der eine diskrete Polemik gegen Heinrich von Gand und Heinrich von Langenstein darstellt (83).

Allein die Bindung an Gott vermag die Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit der Vertragspartner zu garantieren (82). Im Falle einer Vertragsschließung, beim Recht auf Wiederkauf und Zinserhebung, sind folgende Tatsachen zu beachten: der eigentliche Gegenstand und nähere Umstände der Handlung (81), Eigentumsrecht, Freiwilligkeit, „pretium iustum", eingegangenes Risiko und das Einverständnis des Verkäufers (82f). Die realitätsbezogenen Ausführungen des Autors geschehen unter Berufung auf die Bibel, Aristoteles, Augustinus, Thomas von Aquin, Bernhard von Clairvaux sowie Richard de Mediavilla, Heinrich von Gand, Heinrich von Langenstein, Wilhelm de Fillastre, Franz Zabarella und die „Klementinen" (84–89).

Der Krakauer Professor und spätere Domherr von Lemberg Johannes Arundinensis (um 1510–1567) greift mit seinem 1554 erschienenen Traktat „De natura et dignitate hominis" (lat.: 230–310) die schon vorher von Bartholomäus Fazio (1400–1457), Diakon Lotarius (Innozenz III.), Giannozzo Manetti (1396–1458) und Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) behandelte Problematik der Menschenwürde auf.

Er schöpft vornehmlich aus Plato, Aristoteles, Cicero, Galenus, den Kirchenvätern, namentlich dem hl. Augustinus, der Bibel und dem „Liber de spiritu et anima" von Alcher de Clairvaux († um 1180), was ihn in eine ausgesprochene Nähe von Desiderius Erasmus (187) bringt. In seiner Konzeption des Menschen behalten sowohl die „vita activa" als auch die „vita contemplativa" ihren Platz. Die Kontemplation ist für den Menschen von zweifacher Bedeutung: sie macht ihn für das ewige Leben bereit und führt ihn zu einem geordneten Leben in der Gesellschaft hin. Denn sie veredelt den Menschen und leitet ihn auf den Weg der Tugend; und für die Gesellschaft ist letzten Endes nur ein tugendhafter Mensch von Nutzen (153, 220). Auch das Prinzip der Selbsterkenntnis entsprechend dem griechischen Leitwort „gnothi seauton" zieht moralische Konsequenzen nach sich, denn es stellt den Menschen vor zwei Fragen: „wer bin ich" und „was soll ich tun" (196). Die Welt ist kein Zufallsprodukt, sondern eine harmonische Einheit, an deren Spitze der von Gott geschaffene Mensch steht, der von seinem Schöpfer mit einer besonderen Würde beschenkt worden ist, die sowohl der Seele als auch dem Leibe zusteht. Der Autor wendet sich gegen die Philosophie des praktischen und theoretischen Naturalismus. Epikureismus, Averroismus und den neoplatonischen Hyperspiritualismus, setzt sich trotz scharfer Auseinandersetzungen mit dem Lemberger Domkapitel (170) für eine katholische Reform ein und gibt ein optimistisches Bild von der Welt wieder, in der die Entwicklung zum Besseren, die Bejahung des Lebens und der universale Friede dominieren (230).

Die Herausgabe der vorliegenden lateinischen Texte und deren ausführliche Analyse stellen einen beachtenswerten Beitrag zur Erforschung des christlichen Denkens in Mittel- und Osteuropa an der Schwelle der Neuzeit dar.

Dülmen (Westf.) Emil Valasek

Brandmüller, Walter: **Das Konzil von Pavia-Siena 1423–1424.** Bd II: Quellen. – Münster: Aschendorff (1974). XIV, 477 S. (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen, Bd 16, II) kart. DM 98.–

Die Quellen zur Geschichte des Konzils von Pavia-Siena wurden zum erstenmal 1612 gedruckt. Die Ausgabe, die auch die Freiburger Universitätsbibliothek besitzt, enthält die Konzilsakten von Pisa 1409, von Siena 1423 und von dem 2. Konzil von Pisa 1511. Auf den Bericht über die Verlegung des Konzils nach Siena folgt das Dekret über die Wiedereröffnung des Konzils und die Dekrete vom 8. November 1423. Die Ausgabe druckt ferner den Gesandtschaftsbericht des Antonio da Massa-Marittima und das Schreiben des Kaisers von Byzanz an Martin V. ab.

Aus der Ausgabe von 1612 gingen die Texte in die übrigen Konziliensammlungen über. Der Druck der Dekrete in den Monumenta Conciliorum Generalium beruht dagegen auf einer selbständigen Überlieferung und entstammt einer Handschrift des Johannes von Ragusa. Angesichts der geringen Bedeutung der Dekrete von Siena ist es verständlich, daß auch ihre Textüberlieferung dürftig ist. Bisher sind nur sieben Handschriften bekannt, die den vollen Text der Dekrete enthalten. Dazu kommen zwei Handschriften, die sie in Kurzfassung überliefern.

Die bedeutendste Quelle für die Geschichte des Konzils von Pavia-Siena ist die von W. Koudelka entdeckte Handschrift des Agramunt, in der wir zweifellos eine noch in Siena von der offiziellen Ausfertigung kopierte Fassung der Dekrete besitzen. Nicht vollständig erhalten waren die Papstbriefe im Zusammenhang mit dem Konzil. Von ihnen sind 25 ungedruckt. Von den auf dem Konzil gehaltenen Predigten sind bis jetzt leider nur vier Predigten bekannt geworden. Drei stammen von Johannes von Ragusa und eine von Hieronymus von Florenz.

Der vorliegende Bd von W. Brandmüller enthält 1) die Konzilsdekrete, 2) 48 Briefe Martins V. im Zusammenhang mit dem Konzil, 3) 4 Predigten von Johannes von Ragusa und Hieronymus von Florenz, 4) das Protokoll des aragonischen Konzilsgesandten Agramunt.

Brandmüller legt die Quellen zum Konzil von Pavia-Siena in einer kritischen Edition vor. Er kann die bisherige Forschung an vielen Stellen korrigieren. So ist der Brief des Papstes Martin V. vom 29. Juni 1423 – wie Brandmüller gegen Fink feststellt – nicht an die Konzilspräsidenten, sondern an die Republik Siena gerichtet.

An kleineren Ungenauigkeiten seien notiert: Zu S. 173: Das Konzil von Pisa wurde am 25. nicht am 23. März eröffnet. Das Dekret Frequens ist datiert: 9. Oktober 1417, nicht 28. Juli 1417. Zu S. 8: Der Papstbrief Nr. 45 ist bereits bei Mansi 28,1073ff gedruckt.

Freiburg i. Br. Remigius Bäumer

Becker. Winfried: **Reformation und Revolution.** – Münster: Aschendorff (1974). 119 S. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Bd 34) kart. DM 18.–

W. Becker hat auf knappem Raum eine sehr nützliche Auseinandersetzung mit der neueren und neuesten Reformationsforschung geboten, im Rahmen einer selbständigen Darstellung, mit der er die Verhältnisse in einigen Bereichen der reformatorischen Entwicklungen in neuem Lichte zeigt, um sie den Titelbegriffen seiner Abhandlungen zuzuordnen: daß sie gleichzeitig Reformation wie auch Revolution gewesen seien.

So wird Luther als „konfessioneller Revolutionär" gedeutet, es rückt die revolutionäre Veränderung der fürstlichen Machtbefugnisse aus dem Hintergrund mancher älterer Erkenntnisse, um hier von B. nach der bekannten Formulierung von Friedrich Schlegel als „Revolution von oben" gedeutet zu werden, es zeigt sich der Speyerer Protest als revolutionäre Veränderung der reichsständischen Bindungen und schließlich wird die reformatorische Stadtgeschichte an einzelnen Beispielen darauf untersucht, wie weit sie als eine Gesamtbeteiligung der Stadtbevölkerung am revolutionären Aufbruch unter reformatorischem Vorzeichen zu deuten sei. Das ist, nach B., im Gegensatz zu älteren Auffassungen, „nicht in erster Linie ein schichtenspezifisches Problem, sondern mit der Aufgabenstellung der herrschaftlichen Institution Rat verquickt" (92). Beiseite bleibt die bäuerliche Erhebung, als „Bauernkrieg" in der älteren, als eigentlicher Kern der Ereignisse in der marxistischen Forschung seit je besonders akzentuiert, denn B. sieht sie nicht aus dem reformatorischen Anliegen gerechtfertigt, wenn auch im Mißverständnis von Luthers Aufbruch angeregt, und nur nebenbei befaßt er sich, aus demselben Grund, mit dem Ritteraufstand von 1523.

Insgesamt führen seine Aussagen zu einer Vielzahl neuer Erkenntnisse, gewonnen aus kritischer und kundiger Literaturbeobachtung, die der Arbeit weit über ihre Seitenzahl besonderen Rang zuteilt. Zur Debatte steht freilich von Anfang an ein Revolutionsverständnis, das sich an einer besonderen Verbindung von Reformation und Revolution orientiert.

B. hat ihm eine historiographische Übersicht vorausgesetzt, in der treffend das Problem einer akzeptablen Begriffsbildung angesprochen wird, nachdem ein guter Teil der immer wieder unbefriedigenden Interpretationsabsichten Revue passiert hat – nicht zuletzt der marxistische, dessen innere Widersprüchlichkeit nicht deutlich genug allen jenen vor Augen treten kann, die aus einer Deutungsweise Erleuchtung erhoffen,

die bei uns in ihrer Problematik offenbar noch weniger durchschaut worden ist als in den Ländern obrigkeitlich verordneter Geschichtskenntnis selbst, wo sie allmählich durch die kritische Prüfung der Definitionen aus den Schriften der „Klassiker" zum heißen Eisen wurde.

Man mag fragen, ob eine solche Begriffsprüfung revolutionärer Elemente überhaupt von Nutzen ist, und mancher Einwand dagegen mag seine gute Berechtigung haben. Aber die Behauptung des Singulären im Geschichtsverlauf muß sich nicht herausgefordert fühlen, wenn man ihr gegenüber die vergleichende Analyse nicht vermissen will, denn auch sie darf zu Erkenntniswegen des historischen Verlaufs gezählt werden, wenn sie nur im Bewußtsein ihrer Grenzen bleibt. Solche Grenzen sieht B. offenbar richtig, und er sucht doch „Elemente und Phänomene des Revolutionären in der Reformationsgeschichte", „denn was man von einer Totalität wie der Revolution sicher wissen kann, ist, daß sie klar umschreibbare Elemente hat" (29). Damit ist treffend die besondere Anziehungskraft der vergleichenden Revolutionsbetrachtung ausgesprochen. Als gesellschaftliche Bewegung von besonderem Profil verheißt sie der Betrachtung manchen Reiz, und weder die weitverbreitete Revolutionsignoranz noch eine nachdrängende, nicht minder irrationale Revolutionsromantik bei uns sollten Vergleiche behindern. Ein solcher Vergleich ist B.s Verdienst. Freilich lag er schon allen nahe, mehr oder minder pauschal, die seit J. E. Jörg, wenn nicht gar schon seit Arnold Heeren die Reformation als Revolution bezeichneten; er steckt auch, weit fruchtbarer, weil an verfassungsgeschichtlichen Erkenntnissen orientiert, in den Erwägungen, die Gottfried Schramm 1965 aus seiner Betrachtung der Reformation in Polen gewann, um sie typischen Bildern ständischer Entwicklung zuzuordnen.

B. jedenfalls orientiert sich an einem Revolutionsverständnis aus Krise und Machtdeflation, aus dem Kampf um Herrschaftspositionen, einem „stoßweißen" Umbruch in den staatlichen, rechtlichen, sozialen Verhältnissen durch bestimmte „Träger", der „ideelle bzw. ideologische Antriebsmomente" enthält (29f). Aber er begrenzt sein Blickfeld zugleich durch die Feststellung, „die Revolution ist gegen bestehende Institutionen gerichtet", während die europäischen Revolution doch zugleich, im unklaren Antagonismus ihrer radikalen Ausformungen, die ganze Welt verändern wollten. Deshalb beschränkt er seine Betrachtung auch auf institutionelle Veränderungen in Kirche und Staat, und dort auf die drei Ebenen von Territorium, Reich und Stadt.

Hier liegt die Schwäche seiner Fragestellung. Die internationale Revolutionshistoriographie hat einer umfassenden Definition längst vorgearbeitet. Der zeitgenössische Vergleich, wie etwa in der unberücksichtigten Arbeit von Schramm, hätte manche Anregung gebracht. Gängige Revolutionsdefinitionen der Soziologen darf der Historiker in einem solchen Fall wohl auch nicht außer acht lassen, zumindest, um die Problematik des soziographischen gegenüber dem historiographischen Revolutionsverständnis deutlich zu machen. Mit dieser Abgrenzung möchte ich ausdrücken, daß sich die Soziologie eher um Ablaufmodelle bemüht, die sich messen und wägen lassen, während der Historiker seine Beobachtungen wohl weiter ausdehnen muß, um nicht nur die Abfolge der Ereignisse, ihre Konstellationen, Hemmnisse und Begünstigungen, sondern auch Ursachen und Folgen im Bewußtsein wie im sozialen und politischen Gefüge zu erfragen.

B. findet zu dem Schluß, die revolutionäre Deutung der Reformation lasse „eine formale Struktur revolutionären Denkens" erkennen, die sich zu verschiedenen Zeiten mit unterschiedlichen Absichten zu legitimieren suchte, und konstatiert aus dieser historiographiekritischen Distanz die „konfessionelle Revolution" im Denken Luthers, in der Kirchenpolitik der Fürsten, der Reichs- und Landstände, der städtischen Obrigkeiten. Die Entwicklungen stellen sich ihm, besonders am städtischen Beispiel, „nicht in erster Linie" als „demokratisches oder soziales Ereignis dar, wenn auch genossenschaftliche und sozial-revolutionäre Bestrebungen" damit einhergingen (109).

Demgegenüber muß ein umfassenderes Revolutionsverständnis darauf verweisen, daß sich die Reformationsverläufe in der ersten Hälfte des 16. Jh.s ausweiteten zum Bruch der Kirchenverfassung, der kaiserlichen advocatio ecclesiae aus wie immer definablem Universalismus, seiner Kirchenhoheit als deutscher König, der kirchlichen Grund- und Fürstenherrschaft, des kirchlichen Amtsverständnisses und des geistlichen Verhältnisses zwischen Priestern und Laien; daß sie das uralte Widerstandsrecht der Stände durch die causa fidei aus „Rat und Hilfe", unter Berufung auf das höhere Recht der neuen Glaubenswahrheiten, zur Sprengkraft machten, teils sogar auf die „unteren Obrigkeiten", ja auf die Gemeinde oder auf das Ermessen des einzelnen Gläubigen erweiterten und im Komplex divergenter ständischer, schichtenspezifischer oder aktueller politischer Interessen aus dem Bereich kirchlicher Auseinandersetzungen in das allgemeine politische Kräftefeld übertrugen; daß sie – wie andere Revolutionen auch – dabei mitunter durch das Mißverständnis theologischer Auseinandersetzungen gesellschaftspolitische Auseinandersetzungen aus langem Unbehagen entbanden – wie die Bauernerhebung, und daß sie dabei allerdings weder zeitlich noch räumlich zum „klassischen Ablaufmodell" anderer Revolutionen zusammen fanden. Trotz aller Regsamkeit einer intellektuellen Mittlerschicht, oft geistlichen Ursprungs in Stadt und Land, im Fürstenrat wie an den Universitäten, ließ sich nämlich die Tatsache der doppelstöckigen deutschen Föderalstruktur und der Mangel eines hauptstädtischen Angelpunktes nicht überwinden, der noch auf seine Weise 1848 die revolutionären Ereignisse beeinflußte. Und trotz aller Regsamkeit schwärmerischer Unterströmungen wurde weder die bäuerliche Erhebung von 1525, noch der jahrzehntelange täuferische Exodus nach Mähren, nach Polen oder Ungarn zum Ansatzpunkt einer chiliastischen Totalrevolution, wie sie Müntzer in seinen letzten Lebensmonaten offensichtlich vorschwebte und wie sie hundert Jahre zuvor die böhmischen Taboriten eine Zeitlang begeistert hatte. Übrigens: ohne den Vergleich zu den ungleich anschaulicheren Abläufen der hussitischen Revolution wird man den revolutionären Eigenheiten der deutschen Reformation nicht gut gerecht werden können. Der gegenüber zeigt sie sich immerhin als Komplex revolutionärer, also die gegebenen Verhältnisse gewaltsam aus ideeller Selbstrechtfertigung in einzelnen Belangen verändernder Prozesse.

Wenn man die europäische Revolutionsgeschichte einmal nicht allein aus dem Rückblick von 1789 betrachtet, mag ein elastischeres, ich möchte sagen, ein analytisch orientiertes Revolutionsverständnis aus der mitteleuropäischen Reformation des 16. Jahrhunderts noch manche Erkenntnis gewinnen.

Bochum Ferdinand Seibt

Concilii Tridentini Actorum pars tertia, volumen secundum. Ed. Theobaldus Freudenberger. – Friburgi Brisgoviae: Herder 1972. XV, 755 S. (Concilium Tridentinum: Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatuum nova collectio, ed. Societas Goerresiana, Tom. VI. Actorum pars tertia, Volumen secundum) br. Subskr. DM 292.–

Die Edition eines Bandes, der auf über 750 S. in Folioformat bisher ungedrucktes und daher meist auch unbekanntes Quellenmaterial zur Geschichte des Konzils von Trient vorlegt, ist für die Wissenschaft auf jeden Fall ein nicht geringer Gewinn. Dem Rezensenten ist damit aber die kaum lösbare Aufgabe zugewiesen, den Inhalt eines solchen Bandes und die Leistung des Editors vorzustellen und kritisch zu würdigen. Im vorliegenden Fall, in dem es sich zudem um einen Teilband eines größeren Editionsunternehmens handelt, ist es daher wohl angebracht, sich zunächst die Stellung dieses Bandes im Rahmen der Gesamtedition des „Concilium Tridentinum" (= CT) klarzumachen.

Als die Leitung der Görres-Gesellschaft am Ende des vergangenen Jh.s den Entschluß zu ihrer umfassenden kritischen Edition der Dokumente zur Geschichte des Konzils von Trient faßte und 1894 die Arbeitsgebiete unter die einzelnen Bearbeiter aufteilte, zeigte sich, daß der umfangreichste Komplex der in Diaria, Acta, Epistulae und Tractatus gegliederten Edition, nämlich die Acta, nicht von einem einzigen Editor bewältigt werden konnte. So übernahm schließlich Stephan Ehses die Edition der Acta der 1. und 3. Trienter Periode (1545–1547 und 1562/63), die er in einer bewundernswerten Arbeitsleistung in vier umfangreichen Bänden von 1904 bis 1924 der Öffentlichkeit vorlegte (CT IV, V, VIII, IX). Die Edition der Acta der 2. Trienter Periode (1551/52) stand von Anfang an unter einem ungünstigen Stern; sie wurde schließlich Joachim Birkner anvertraut und nach dessen vorzeitigem Tod im Jahre 1956 von Theobald Freudenberger übernommen, der 1961 den ersten Teil – zum größeren Teil noch von Birkner bearbeitet – edierte (CT VII/1) und inzwischen auch den zweiten Teil für die Veröffentlichung vorbereitet. Die Acta der Bologneser Periode (1547–1549) hatte ursprünglich Sebastian Merkle, der Editor der Diaria (CT I, II, III/1) selbst bearbeiten wollen, dann aber die Editionsaufgabe seinem Schüler Theobald Freudenberger übertragen. Zusammen mit Merkle entwickelte Freudenberger bald eine bedeutsame Änderung in der Anlage der Edition der Acta, die gegenüber der Methode von Ehses einen echten Fortschritt darstellt und daher auch von Birkner für CT VII/1 übernommen wurde.

Auch Ehses hatte erkannt, daß die Edition der Acta nicht nur das Protokoll des Konzilssekretärs Angelo Massarelli enthalten dürfe. Schon während des Konzils waren ja Zweifel an der Eignung Massarellis für die Protokollführung erhoben worden, wenn an Hand seiner Niederschriften nicht geklärt werden konnte, welche Meinung ein Konzilsvater in seinem Votum nun eigentlich ausgedrückt hatte. Besonders für die längeren theologischen Ausführungen der stimmberechtigten Konzilsväter und für die vorbereitenden Debatten der Konzilstheologen erwies es sich als vorteilhaft, wenn die Redner das Konzept oder eine Abschrift ihres Votums dem Konzilssekretär übergaben. Nur die offiziell in einer Sessio ihm übergebenen kurzen schriftlichen Voten übernahm Massarelli direkt in das Konzilsprotokoll. Er sammelte aber auch die übrigen Voten, die ihm übergeben wurden, und reihte sie in das umfangreiche Aktenmaterial zum Konzil ein, das uns im Fondo „Conc.

Trid." des Vatikanischen Archivs erhalten geblieben ist. Ehses hat schon in seinen Bänden in den Fällen, in denen ihm aus den Beständen des Archivs und der Bibliothek des Vatikans Originalvoten vorlagen, diese jeweils im Anschluß an das Protokoll der jeweiligen Congregatio oder Sessio im vollen Wortlaut abdrucken und dafür die entsprechende Protokollnotitz Massarellis in Kleindruck setzen lassen, womit dem Benutzer ein einfaches und zugleich wirksames optisches Signal für das Vorhandensein eines Originalvotums gegeben wird.

Zusammen mit Merkle hat Freudenberger diese Methode in zweifacher Weise geändert. Einmal hat er sich bemüht, auch alle außerhalb der vatikanischen Bestände erhaltenen Originalvoten zu erfassen. Zum anderen hat Freudenberger eine klarere Scheidung zwischen dem Protokoll und den Originalvoten dadurch erreicht, daß er im 1. Teilband das Protokoll Massarellis (ohne Einschübe) edierte, während er die Originalvoten nun im 2. Teilband publiziert. Der Hinweis auf ein vorhandenes Originalvotum geschieht im 1. Teilband durch Hinweise in den Anmerkungen, während in den Anmerkungen zu den einzelnen Originalvoten im 2. Teilband eine entsprechende Rückverweisung auf das Protokoll Massarellis (CT VI/1) enthalten ist. Die Hinweise im 1. Teilband fehlen natürlich in den Fällen, in denen Freudenberger seit 1961 weitere, vorher unbekannte Voten oder einschlägige Dokumente ausfindig machen konnte. Aber auch in solchen Fällen steht im 2. Teilband stets ein Rückverweis auf die entsprechende Stelle des Konzilsprotokolls.

In dem vorliegenden 2. Teilband – das sei hier vorweggenommen – sind keine Voten von Jesuitentheologen enthalten, obwohl Lainez und Salmeron den Konzilspräsidenten als päpstliche Theologen beigegeben waren und neben diesen beiden sich zeitweise auch Petrus Canisius und Claude Jay (Iaius) in Bologna aufhielten und in den Theologenkongregationen das Wort ergriffen. Bei der Suche nach den Originalvoten dieser vier Konzilstheologen aus der Gesellschaft Jesu kam Freudenberger zu der Erkenntnis, daß die Jesuiten ihre Voten, die sie in der Konzilsaula vorgetragen hatten, nachträglich unter Einbau von Argumenten und Gegenargumenten anderer Konzilstheologen zu umfangreichen theologischen Abhandlungen, sog. Summarien, ausgearbeitet haben. Diese für die Theologiegeschichte des 16. Jahrhunderts äußerst interessanten Summarien, die wegen ihres ganz anderen Charakters und wegen ihres Umfanges den Rahmen des 2. Teilbandes gespengt hätten, wird Freudenberger in einem 3. Teilband publizieren, der inzwischen schon im Druck ist. Dieser 3. Teilband wird dann auch die Prolegomena für die ersten beiden Teilbände enthalten, in denen der Editor näher auf Entstehung, Charakter und Abhängigkeiten der von ihm edierten Quellen eingehen wird.

Nach diesen Bemerkungen über die Einordnung von CT VI/2 in die Gesamtanlage des CT soll nun auf den Inhalt des Bandes eingegangen werden. Freudenberger gibt seinem 2. Teilband den Untertitel: „Vota patrum et theologorum originalia in concilio Bononiensi prolata vel in scriptis data, quotquot inveniri potuerunt." Damit deutet der Editor vermutlich schon an, daß die Begriffe „Originalvotum" und „Votum" nicht zu eng ausgelegt werden dürfen. Die 148 in CT VI/2 veröffentlichten Nummern lassen sich hinsichtlich Entstehung und Charakter nach Meinung des Rezensenten etwa folgendermaßen klassifizieren:

a) Originalvoten im strengen Sinn, d.h. Voten, die in etwa so, wie sie vorliegen, auch in der Konzilsaula vorgetragen wurden. Zu dieser Gruppe gehören auch jene Voten, die wegen Kränklichkeit oder Verhinderung des Autors vom Konzilssekretär in der Congregatio vorgelesen wurden (z. B. Nr. 11, 12, 44). Die Originalvoten im strengen Sinn sind meistens datiert oder konnten vom Editor wenn nicht einem bestimmten Tag, so doch wenigestens einem enger umgrenzten Zeitraum zugewiesen werden. Das Votum des Erzbischofs Antonius Filholi von Aix „De abusibus circa sacros ordines tollendis" (Nr. 29, S. 103–108) möchte der Rezensent – weniger vorsichtig als der Editor – auf Grund der allerdings miserablen Protokollnotiz Massarellis (CT VI/1, 539, 19–27) auf den 19. Okt. 1547 datieren. Die Gruppe der Originalvoten im strengen Sinn umfaßt übrigens fast 100 von 148 Nummern, also etwa zwei Drittel.

b) Voten, die nur schriftlich beim Konzilssekretär eingereicht wurden, sei es, weil der Gang der Konzilsereignisse die ursprünglich geplante öffentliche Abgabe des Votums verhinderte (z. B. Nr. 1, S. 3–5: ein Votum Seripandos zur Eucharistiedebatte Anfang März 1547, das ein Opfer der Konzilsverlegung wurde; oder auch Nr. 98, S. 424–431: Jo. Ant. Delphinus über den Ablaß), oder weil ein Konzilsteilnehmer der einen Kategorie (Konzilsväter) seine Meinung zu einem Thema äußern wollte oder sollte, das gerade von der anderen Kategorie der Konzilsteilnehmer (Konzilstheologen oder umgekehrt) behandelt wurde (z. B. Nr. 52–60, Nr. 96).

c) Gemeinsame Stellungnahmen mehrerer Konzilstheologen (Nr. 13, 23, 24, 33) oder nachträgliche Zusammenfassungen der Aussagen mehrerer Theologen der gleichen Schule oder des gleichen Ordens durch einen Vertreter dieser Gruppe (z. B. Franziskanerkonventualen: Nr. 10, 21, 22, 32). Auch diese Kategorie von Beiträgen zur Diskussion auf dem Konzil, die für Präsidium und Redaktionsausschüsse besonders wertvoll war, wurde nur schriftlich abgegeben.

d) Dokumente, die die Entwicklung und die Redaktionsstufen von Konzilsdekreten beleuchten, die im Protokoll Massarellis jedoch nicht enthalten sind, da sie oft noch in den Bereich privater Vorarbeiten gehören (z. B. Nr. 1a, S. 5–6: Vorform der Canones de sacramento eucharistiae v. 8. Mai 1547, von Seripando mitverfaßt; ähnlich Nr. 6 oder Nr. 60).

e) Dokumente, die eigentlich nicht mehr als Originalvoten bezeichnet werden können, die aber offensichtlich deswegen in CT VI/2 aufgenommen wurden, weil sie als Ergänzung zu Massarellis Protokoll unerläßlich sind und auch nicht in andere Abteilungen der CT-Ausgabe passen. Unter diese Kategorie fallen mehrere Dokumente, die sich auf die Verlegung des Konzils nach Bologna und auf sein weiteres Schicksal beziehen (bes. Nr. 128, 130, 131, 136–143, 146).

Was den Inhalt der nun publizierten Originalvoten angeht, so spiegelt CT VI/2 den Verlauf des Konzils in Bologna und die Schwerpunkte der Konzilsverhandlungen ziemlich getreu wider. Mit Rücksicht auf den Widerstand des Kaisers gegen die Verlegung des Konzils und auf die in Trient verbliebene Minorität der aus den Ländern Karls V. stammenden Bischöfe setzte die Versammlung in Bologna die in Trient begonnene, aber durch die Translation unterbrochene Arbeit fort, ohne jedoch die Dekretentwürfe in eine endgültige Fassung zu bringen und sie in einer Sessio zu publizieren. Nachdem in Trient in der 7. Sessio (3. März 1547) die Dekrete über die allgemeine Sakramentenlehre sowie über Taufe und Firmung verabschiedet worden waren, wandte man sich der Eucharistielehre zu. Diese Arbeit wurde in Bologna fortgesetzt, und nach Abschluß der ersten Eucharistiedebatte wurden die übrigen Sakramente (Buße, Krankensalbung, Weihesakrament und Ehe) behandelt. Dann kamen Reformvorschläge zur Sakramentenpraxis zur Sprache und schließlich auch zwei durch die Angriffe der Reformatoren aktualisierte Problemkreise, nämlich Fegfeuer-Ablaß und Opfercharakter der Messe. Da jedoch alle diese Themen auf verschiedenen Ebenen, in der Theologenkongregation, der Generalkongregation, im Redaktionsausschuß und dann wieder in der Generalkongregation, behandelt wurden, ergab sich für den Editor das Problem, in welcher Reihenfolge er die Voten publizieren sollte.

Freudenberger löste dieses Problem durch die Kombination von systematischer und chronologischer Einteilung. Er ordnete die ihm vorliegenden Dokumente zunächst thematisch, reihte dann aber innerhalb der einzelnen Themenkreise die Voten streng chronologisch ein. Das ergab folgende Gliederung: I. Vota de sacramento eucharistiae (Nr. 1–7a, S. 1–28), II. Vota de sacramento poenitentiae (Nr. 8–18, S. 29–71), III. Vota de extrema unctione et ordine (Nr. 19–30, S. 73–110), IV. Vota de sacramento matrimonii (Nr. 31–51, S. 111–168; Schwerpunkte: Ehescheidung, klandestine Ehen), V. Vota de abusibus sacramentorum (Nr. 52–69, S. 169–217), VI. Vota de purgatorio et indulgentiis (Nr. 70–98, S. 219–431), VII. Vota de sacrificio missae (Nr. 99–121, S. 433–627), VIII. Vota et scripta translationem et reditum concilii Tridentum concernentia (Nr. 122–146, S. 629–719).

Bei der Fülle der Diskussionsbeiträge, die allein in der Bologneser Periode abgegeben wurden, hat natürlich auch der Zufall die Erhaltung der nun publizierten Dokumente mitbestimmt. Trotzdem möchte der Rezensent einige Schlußfolgerungen aufzeigen, die ihm erlaubt scheinen:

a) Die Aktivität und theologische Bedeutung Seripandos, der damals General der Augustinereremiten war, zeigt sich doch wohl auch darin, daß von den 43 Voten der stimmberechtigten Konzilsväter, die in Abschnitt I–VII abgedruckt sind, allein 13 von Seripando stammen. Dazu kommen acht weitere Voten von Mitgliedern seines Ordens, der sich damit recht gut in CT VI/2 repräsentiert findet.

b) Ebenso auffällig ist das Übergewicht, das die Franziskanerobservanten in CT VI/2 für sich verbuchen können. Sie übertreffen nicht nur alle anderen Theologengruppen bei weitem (26 Nummern gegenüber 13 Beiträgen der Dominikaner und 17 der Franziskanerkonventualen, unter denen neben dem General Bonaventura Pius de Costacciario besonders Jo. Ant. Delphinus herausragt), vielmehr hat offenbar auch die Konzilsleitung die Beiträge der Franziskanerobservanten (bes. Rich. Cenomanus, Jo. Consilii, Nic. Grandis und Franc. Salazar) besonders geschätzt; ihre Beiträge sind alle im Fondo „Conc. Trid." des Vatikanischen Archivs erhalten.

c) Auffällig ist ferner, daß der Umfang der Voten in Abschnitt VI (Fegfeuer und Ablaß) und VII (Meßopfer) im Druchschnitt wesentlich größer ist als bei den anderen Themen. Gerade bei diesen für das 16. Jh. so aktuellen Themen wird die theologische Wissenschaft, die mit den oft allzu dürftigen oder unverständlichen Notizen Massarellis wenig anfangen konnte, nun gerne zu CT VI/2 greifen, zumal da der Editor keine Mühe gescheut hat, die Quellen, auf die die Konzilstheologen sich stützen, zu verifizieren.

Man möchte auch der heutigen theologischen Diskussion über die Ehescheidung empfehlen, die Originalvoten in Abschnitt IV nicht zu vernachlässigen, die es sich vor allem mit dem Problem der Ehescheidung nach Ehebruch (Unzuchtsklausel bei Mt. 19,9) und der entsprechenden Praxis der Ostkirchen nicht leicht machten.

Es ist auch zu begrüßen, daß der Editor in Abschnitt VIII eine Reihe von Dokumenten aufgenommen hat, die von ihrer Provenienz her nicht unbedingt in diesen Band gehören, da sie aus dem Kreis der Berater Karls V. stammen (bes. Nr. 136–139, S. 654–673). In diesen Texten wird nämlich die Frage ventiliert, ob man von Seiten des Kaisers auf dem Prozeßwege gegen den Papst vorgehen könne, da dieser sich durch die ungerechtfertigte Verlegung des Konzils nach Bologna und die damit de facto bewirkte Verhinderung der Wiedervereinigung mit den Protestanten einer schweren Verletzung seiner Amtspflicht schuldig gemacht habe. Damit aber war eine der brisantesten Fragen berührt, die in der mittelalterlichen Kanonistik diskuiert wurden[1].

Nach diesen Bemerkungen über den Inhalt von CT VI/2 seien noch einige Sätze über die Leistung des Editors gestattet. Die Sorgfalt Freudenbergers und seine unermüdliche Ausdauer bei der Verifizierung von Zitaten sind durch CT VI/1 und CT VII/1 bekannt und werden durch CT VI/2 erneut bestätigt.

Aus eigener Anschauung weiß der Rezensent jedoch, daß das handschriftliche Material bei CT VI/2 wesentlich schwieriger war, sowohl durch die Menge der verschiedenen handschriftlichen Züge (gegenüber der Handschrift Massarellis allein) als auch durch die Tatsache, daß es der Editor häufig mit Konzepten und nicht selten mit sehr schlecht erhaltenen Teilen der Texte zu tun hatte. Ausdauer und Können des Editors werden daher bestätigt, wenn es ihm gelingt, ein nicht näher bezeichnetes und undatiertes autographes Votum sowohl dem richtigen Autor als auch dem richtigen Tag zuzuordnen (z. B. Nr. 7, S. 26). Die Qualität der Edition Freudenbergers liegt jedoch nicht nur in der Bereitstellung eines zuverlässigen Textes und seiner exakten chronologischen Einordnung; sie wird vielmehr gekrönt durch die Einbindung des edierten Textes in die theologische Tradition durch die Bereitstellung von Anmerkungen, wie sie nur durch die jahrzehntelange Vertrautheit mit der theologischen Literatur von der Patristik bis zu den Reformatoren und den katholischen Kontroverstheologen und mit unermüdlicher Sorgfalt und Ausdauer geschaffen werden können. Die insgesamt mustergültige Edition wird abgeschlossen durch ein Verzeichnis der Handschriften, aus denen Freudenberger die Voten publiziert hat (S. 723–726); daran schließt sich ein Verzeichnis aller Bibelzitate an (S. 727–734) und ein Namens- und Sachregister, das nicht nur alle zitierten Theologen enthält, sondern bei den wichtigeren Kirchenvätern sowie bei Luther auch noch nach deren einzelnen zitierten Schriften aufgeschlüsselt ist.

Es bleibt zu hoffen, daß es Freudenberger gelingt, die beiden noch ausstehenden Teilbände der Acta, CT VI/3 und CT VII/2, in gleicher Qualität wie CT VI/2 bald vorzulegen.

Trier Josef Steinruck

Hirsch, Eike Christian: **Das Ende aller Gottesbeweise?** Naturwissenschaftler antworten auf die religiöse Frage. – (Hamburg): Furche (1975). 120 S. (Stundenbücher 121) kart. DM 7.80

Das anspruchslos aufgemachte Bändchen enthält Bemerkenswertes:

Gespräche mit den Physikern Werner Heisenberg, Pascual Jordan, Carl Friedrich von Weizsäcker. Ein Gespräch mit dem Biologen Manfred Eigen (28–84).

Diese Gespräche kreisen um die religiöse Frage nach Gott. Aufgenommen wurden sie für den Rundfunk. Sie wollen, wie von Weizsäcker ausdrücklich betont, als spontane Antworten, nicht als allgemeingültige Feststellungen verstanden werden. Als Antworten, die Hirsch in den Interviews herauslockte und geschickt mit Zitaten aus den Büchern der Befragten kommentierte. Als These in allen Beiträgen zeigt sich: Wissenschaft ist nicht Religion – Gleichwohl können Wissenschaftler religiös sein. Die hier Befragten sind religiös.

Schwieriger zu lesen ist der Teil IV (85–118): „Der kosmologische Gottesbeweis heute". In einem eigenständigen Vergleich zwischen den Aussagen zur Kontingenz in der Scholastik, bei Kant und bei von Weizsäcker führt H. in die Diskussion eine neue These ein:

[1] Vgl. die erste Verwendung der neuen Texte bei Remigius Bäumer, Matthias Ugonius und die Konzilsverlegung durch den Papst, in: Aus Reformation und Gegenreformation. Festschrift für Th. Freudenberger (= Würzburger Diözesangeschichtsblätter 35/36, 1974) 209–223, bes. 213f.

Mit Hilfe der denknotwendigen Naturgesetze legt die Physik alle Erfahrung fest. Ausgenommen bleibt allein das Kontingente, d. h. Aussagen über empirische Fakten, Meßdaten und das, was jedes Einzelding von anderen unterscheidet. Diese Erkenntnis führt zum Staunen darüber, wie wenig im Grunde durch die Kenntnis der Naturgesetze erkennbar ist, wie vieles (alles Besondere) nicht erfaßt wird, also kontingent bleibt (110). Mit von Weizsäcker geht H. noch einen Schritt weiter: Wer erstaunt darüber ist, daß das Besondere nicht denknotwendig ist, gleichwohl aber weitgehend unsere Lebenserwartungen an die Welt bestimmt, kann sein Vertrauen zur Welt des Kontingenten und nicht nur sein Setzen auf Naturgesetzte entdecken: „Wir, die wir miteinander in einem gewissen Minimum des Vertrauens zur Welt und zueinander leben, wir leben nicht in der absoluten Skepsis ...: wer lebt, zweifelt nicht absolut" (von Weizsäcker) (112). Die Konsequenz daraus heißt: Es gibt Objektivierbares, nämlich das, was naturgesetzlich und also wiederholbar ist. Und es gibt Nichtobjektivierbares in der Welt, eben das Kontingente, einmalig Besondere.

Aus dieser Einsicht folgt die These, „Meditation objektiviert wesentlich nicht" und die Aufforderung an die Theologen: „Nichtobjektivierendes Denken ist die Meditation, die Gott nicht in den (begrifflichen) Formen, sondern als Grund der Form erkennt" (117f).

Regensburg Norbert Schiffers

Reik, Theodor: **Dogma und Zwangsidee.** Hrsg. von Yorick Spiegel und Joachim Scharfenberg. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1973. 152 S. (Urban-Taschenbücher 601, T-Reihe) kart. DM 10.–

Zunächst ist man etwas erstaunt, daß das Buch von R., das schon 1927 erschien, nun als Taschenbuch vorgelegt wird. Die Antwort findet sich in der Einführung der Herausgeber, die auch wichtige Hinweise auf das Schaffen des Vf.s und für die Lektüre des Buches enthält. Es geht in dieser Schrift um die Anwendung „psychoanalytischer Denkmodelle auf geschichtliche Phänomene", genauer auf das Dogma, seine Entstehung und seine Bedeutung, wozu die Herausgeber konstatieren, „daß unsere heutigen Fragestellungen noch kaum über die Ansatzpunkte der zwanziger Jahre hinausgekommen sein dürften" (14). Lange Zeit bestand zwischen Kirche und Theologie einerseits und Psychoanalyse andererseits eine unüberbrückbare Kluft, der radikalen Religionskritik seitens der Psychoanalyse stand eine ebenso entschiedene Ablehnung auf der anderen Seite gegenüber. Hier möchten nun die Herausgeber mit der Neuauflage dieses Werkes einen Beitrag liefern, um die Diskussion in Gang zu bringen und voranzutreiben. J. Scharfenberg hat dieses Thema bereits in seinem Werk: Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben, Göttingen ^{3}1971, aufgegriffen.

Vf. ist bereit, die Religionen, das Christentum eingeschlossen, nicht nur von ihren Riten her zu verstehen, sondern zuzugestehen, daß „tieferliegende Kriterien das Wesen der Religion bestimmen" (18), nämlich „der Glaube und das Bekenntnis" (19). In diesem Punkt will Vf. bewußt über Freud hinausgehen, wenn auch dieselbe psychoanalytische Methode beibehalten wird. So möchte Vf. die „psychischen Voraussetzungen und seelischen Prozesse der Dogmatisierung im allgemeinen darstellen" (22). R. weiß sehr wohl, daß dies nur eine Seite am Dogma sein kann und es noch „andere Seiten des Dogmenproblems gibt" (23), aber das Urteil über das Dogma wird schließlich vom Standpunkt der Psychoanalyse aus gefällt.

Das aufgeworfene Problem wird am Beispiel des christologischen Dogmas behandelt, wobei vor allem Harnack und Loofs herangezogen werden. Vf. sieht die Entwicklung zur Dogmenbildung als eine notwendige bei allen Religionen an. Ausdrücklich wird eine „allzu rationalistische Kritik" (23), die das Dogma in eine Vernunftwahrheit auflösen möchte, abgelehnt. Dem Dogma wird im Gegenteil durchaus ein Inhalt zugesprochen, allerdings kein theologischer, sondern nur ein psychologischer. Vf. will nun aufzeigen, „daß das religiöse Dogma in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit der neurotischen Zwangsidee entspricht". Es sollen dieselben „seelischen Mechanismen", „Motive" und „Abwehrtechniken" am Werke sein wie beim Zwangsdenken (44). Das Dogma und seine Entwicklung werden also rein psychologisch erklärt, so daß Vf. zu dem Ergebnis kommt: „das Dogma verwandelt ein Stück alter, primitiver Religion in die sanktionierte Form der Glaubensnorm" (109), d. h. „sein wesentlicher Inhalt ist ein Stück unterdrückter und wiederauftauchender primitiver Religion im Entstellungs- und Verschiebungsersatz" (111). Der „Wahrheitsgehalt des Dogmas" ist daher für Vf. „unbestreitbar" (112), aber es handelt sich dabei um „ein unerkanntes Stück Realität" (113), um „unterirdische Inhalte", um alte Mythen und Kulte und um verborgene unbewußte Triebregungen, die in den Dogmen ihren verhüllten Ausdruck gefunden haben" (112). So denkt sich Vf. die Entstehung des Dogmas analog den psychischen Prozessen in der

Zwangsneurose (112). Schließlich wird das Dogma als „ein Endprodukt der Religion" verstanden (123), das „nach den Gesetzen des Seelenlebens zum Untergange der Religion" führt (124). Die Überwindung der Religion wäre demnach wohl nur als ein seelischer Gesundungsprozeß anzusehen. Wenn sich die Religion in der „Kulturmenschheit" zersetzt, verschwinden damit auch das Dogma und die rationale Theologie. Dennoch bedeutet dies nach Auffassung des Vf. nicht das völlige Ende des Dogmas, denn „ein anderes, vielleicht das sozialistische oder das wissenschaftliche" Dogma wird an die Stelle des religiösen treten. Da aber hinsichtlich der „Erscheinungsformen und psychischen Wirkungen" zwischen beiden kein wesentlicher Unterschied besteht, fragt man sich, was dabei überhaupt positiv herauskommen soll.

Auch reicht die Feststellung: „Die Menschheit ist nicht kapabel, das Dasein ohne Illusion zu ertragen (130)", wohl nicht zu einer Begründung aus.

Man hat hier den Versuch einer radikalen psychoanalytischen Betrachtung des Dogmas, seiner Entstehung, Entwicklung und Funktion vor sich, die der komplexen Wirklichkeit des Dogmas nicht gerecht werden kann und letztlich auf eine Aufhebung hinausläuft. An die Stelle einer rein rationalistischen Auflösung tritt die psychoanalytische. Nun wäre es andererseits wohl auch verfehlt, wollte man damit das angesprochene Problem für erledigt halten. Es ist ja unbestritten, daß das Dogma auch eine menschliche Seite hat, die heute vor allem in seiner Geschichtlichkeit gesehen wird. Da es bei den Glaubensaussagen um Wahrheiten geht, die den Menschen und sein Heil betreffen, ist zu erwarten, daß Erkenntnisse der Humanwissenschaften auch zu einem vertieften Verständnis der Glaubensaussagen beitragen können, da es bei der menschlichen Seite des Dogmas doch wohl um mehr als nur die Geschichtlichkeit geht. Dabei wird es in einem Gespräch mit der Psychologie aber wohl noch stärker auf sozialpsychologische Aspekte ankommen, die bei R. kaum zur Sprache kommen. Die Psychoanalyse könnte aber auch Hinweise auf Gefahrenmomente geben, die sich leicht mit einem zu engen Dogmenverständnis verbinden, so daß der Erlösungs- und Freiheitscharakter der christlichen Botschaft verdeckt werden kann.

Zu einem sinnvollen Gespräch zwischen den verschiedenen Wissenschaften kann es aber nur kommen, wenn die gegenseitige Eigenständigkeit respektiert wird. Das Zweite Vatikanum hat hier einen entscheidenden Hinweis gegeben, indem es die Eigenständigkeit der Welt und der verschiedenen Wissenschaften hervorgehoben hat. Aber auch die Psychologie wird anerkennen müssen, daß sich die Religion nicht als ein rein psychologisches Phänomen verstehen läßt, wenn man nicht ihr Wesen verfehlen will. – Auf dem Hintergrund der neueren Untersuchungen über das Religions- und Dogmenverständnis müßte man ein solches Buch wohl neu schreiben, um zu ausgewogeneren Ergebnissen zu kommen, die für beide Seiten furchtbar sein könnten. So sieht man sich bei der Lektüre des Buches dauernd mit einem Religions- und Dogmenverständnis konfrontiert, mit dem sich der Theologe heute nicht mehr so ohne weiteres identifizieren kann.

Paderborn Philipp Kaiser

Muschalek, Georg: **Tat Gottes und Selbstverwirklichung des Menschen.** Empfangen und Tätigsein als Fähigkeit christlichen Glaubens. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1974). 137 S. (Quaestiones disputatae Bd 62) kart.-lam. DM 18.80

Die „Quaestio disputata", die Vf. selbst im Zusammenhang mit seiner früheren Veröffentlichung „Glaubensgewißheit in Freiheit" (Qu. d. 40) gesehen haben will, greift ein zentrales Thema der anthropologisch-theologischen Diskussion unserer Gegenwart auf. Die Erfahrung wachsender Aktivität des Menschen erschwert den Glauben an Gottes Handeln, ja erblickt weithin im letzteren eine Behinderung der ersten. Die Frage, um die es geht, lautet letztlich: „Wird das Heil des Menschen... nicht wirksam erst dort hergestellt, wo der Mensch ohne Rücksicht auf göttliche Ansprüche und Versprechungen die Dinge selbst in die Hand nimmt und mit Umsicht, Fleiß und Ausdauer Mittel findet die dem Menschen zu seinem Heil, das heißt zu seiner ganzen Verwirklichung und damit schlicht zu seinem Glück verhelfen?" (13f).

Dreimal setzt Vf. im 1. Teil „Die Fremdheit der Vorstellung von der Entgegennahme des Heils" an. Im 1. Kap. „Christlicher Glaube und von Gott geschenktes Heil" (17–59) zeichnet er zunächst in großen Linien das AT als die Geschichte des Handelns Gottes an Israel nach (weithin im Anschluß an v. Rad). Im Zusammenhang mit dem göttlichen Heilshandeln entwickelt sich auch das Verständnis von Zeit und Geschichte, der Zukunft und der Welt, stehen auch die verschiedenen menschlichen Einstellungen wie die Hochschätzung der Armut, die pharisäische Reaktion, das Zelotentum. Die Botschaft von der Aufrichtung des Reiches Gottes durch Gott allein setzt sich im NT dann voll durch. Die Aktivität des Menschen gegenüber dieser Gottesherrschaft ist eine des Entgegennehmens. Das bestätigt sich von den Synoptikern her auch bei Paulus und Johannes. Nicht was Vf. vorträgt, ist originell, wohl aber, wie er es hier bereits im Vorblick auf das Gegenwartsdenken tut. Gerade darin aber kommt es in diesem Zusammenhang bereits zu kritischen Feststellungen: „Der Entscheidungscharakter der Gottesherrschaft liegt nicht im Aufgerufensein durch eine Weltsituation, die anders (zu einem ‚Reich Gottes') zu machen wäre, sei es in einer technisch-gestaltenden oder einer sittlichen Aktivität, sondern in dem Ereignis der Tat und der Botschaft Gottes" (42). – Im 2. Kap. „Naturhafte und technische Vorstellung vom Heil" (59–77) geht es um „eine Skizze der wesentlichen Züge der heutigen Heilsvorstellung" (59f). Im Vordergrund steht dabei die „Verlustseite", nicht die „Gewinnseite"; letztere überzeugt leichter, die erste aber „nicht sehen zu dürfen... kann nur aus einem ideologischen Frageverbot kommen, das sicher nicht zu Freiheit und Ganzheit des Menschen führt" (60). Stichworte der heutigen Heilsvorstellung sind: 1. Machen (unter der Begleiterscheinung der Entleerung und Vereinsamung), 2. Bedürfnis (als Regulativ der Ethik), 3. Wahrheit (mit der Machbarkeit als Kriterium), 4. Ablösung vom Absoluten (mit der Folge, daß der Frage nach der Sinngebung eine große „Gleich-Gültigkeit" [66] folgt), 5. Welt (in ihrer Nähe, insofern sie vom Menschen gestaltet ist, und ihrer Ferne, insoweit sie vom Menschen unabhängige Wirklichkeit ist, in ihrem Realitätsverlust), 6. Menschheit (als Leitmotiv gegen das „Private", „Individuelle", „Innerseelische"), 7. Zukunft (in der besonderen Form einer vom Menschen geplanten, konstruierten, verwirklichten Zukunft, die mit der Vergangenheit im Augenblick der Gegenwart zusammenfällt). Daraus ergibt sich: „Das Heil ist entweder welthaft, aus dem Vorgegebenen entspringend, gegeben (das können wir ‚naturhaft' nennen), oder es ist in der Kunst des Menschen herzustellen begründet (und das nannten wir ‚technisch' im weiten Sinn)." (77) – Im 3. Kap. „Geistesgeschichtliche Entwicklung dieser Vorstellung" (77–101) wird diese Heilsvorstellung in ihre geistesgeschichtliche Entwicklung zurückgeführt. Der Weg beginnt bei der griechischen Philosophie, für die „das schauende Entgegennehmen der Wirklichkeit" im Vordergrund steht. Im christlichen Glauben begegnen sich geschichtliche Tat Gottes und Tat des Glaubens auf seiten des Menschen. Die mittelalterliche Spekulation gibt dem Menschen in der sublimen Einheit von göttlichem und menschlichem Schaffen eine neue Mittelstellung, die ihn ermächtigt, zu handeln und Wirklichkeit zu gestalten. In der neuzeitlichen Philosophie seit Descartes wird das Selbstbewußtsein zum Ort der Wahrheit. Das neuzeitliche Weltverhalten aber ist von der paradoxen Lage bestimmt, daß einerseits von einer Maßstabhaftigkeit der menschlichen Bedürfnisse, andererseits von der Herrschaft des Faktischen zu sprechen ist. Das Auseinandertreten von Mensch und Welt erforderte aber dann eine neue Lösung, die in der Nachfolge des Deutschen Idealismus immer stärker unter gleichzeitiger Ablehnung jeder Heteronomie gesucht wurde. Zumal von Marx her zeigt sich aber dann, daß schon in derselben Zeit sich der Vorrang der praktischen Vernunft vor der theoretischen immer mehr durchsetzte. Das Denken von K. Marx behandelt Vf. unter dem Stichwort „Das endzeitliche Schaffen des universalen Heils": Aktion tritt an die Stelle der Gedanken; die Selbstverwirklichung ersetzt die Übernahme der absoluten Tat; das eschatologische Heil wird nicht erwartet, sondern geschaffen; Ziel des Bemühens ist nicht der Mensch, sondern die Menschheit; grundlegend Neues, nicht Veränderung der vorhandenen Dinge wird angestrebt: Das Leben schrumpft zusammen „auf den einen, einsamen Punkt eigenen Machens" (101). Selbst wenn man in einzelnen Details andere Akzente setzen wollte, so müßte man dem grundsätzlichen Duktus des Aufrisses zustimmen.

Der 2. Teil „Selbstverwirklichung des Menschen als Entgegennahme des Heils" ist der Frage gewidmet: „Hat das Entgegennehmen des Heils eine Bedeutung für die Verwirklichung des Menschen, vielleicht sogar für seine ihm in der Neuzeit teuer gewordene Selbstverwirklichung?" (103) Der eher knapp ausfallende Antwortsversuch wird in drei Schritten vorgetragen: Das 1. Kap. handelt vom Gott-Mensch-Verhältnis von Gott her: „Das Sich-Geben Gottes" (104–111) wird betrachtet von der Gegebenheit der Transzendenz her, – einer Gegebenheit, die insofern an Tiefe verliert, als „der Mensch sich mit der Transzendenz als Rand der Welt, der Unbegrenztheit verheißt, aber nicht gewährt, zufriedengibt" (106) und sich nicht mehr die Frage stellt, wie die Transzendenz „so sehr als Transzendenz erfahren werden (kann), daß sie einerseits das ‚ganz Andere' der Welt ist, also nichts Einengendes, sondern nur Befreiendes hat und gewährt, und daß sie anderseits nicht nur leere und somit unlebendige und ohnmächtige Unendlichkeit ist" (108). Die Antwort wird versucht im Blick auf das Sich-Geben Gottes in Jesus Christus und der Deutung der Auferstehung. Dem entsprechend handelt das 2. Kap. über dasselbe Verhältnis vom Menschen her: „Das wesentliche Entgegennehmen als Freiheit" (112–127). Im Verständnis dessen, was „Heil" ist, ergeben sich dabei Übergänge zu dem, was der moderne Mensch mit „Selbstverwirklichung" bezeichnet. Abschließend werden im 3. Kap. „Gedanken zum Weg" vorgelegt: Das Entgegennehmen ist neu zu lernen, die Unfähigkeit, entgegennehmen zu können, muß als

der tiefere Grund der Glaubensunfähigkeit erkannt werden. In diesen Zusammenhang gehört das Einüben in die religiösen und kultischen Zeichen der Entgegennahme, ein bewußtes Verhältnis zu Leid, Tod und Kreuz. Vf. meint auch, daß das kirchliche Lehramt häufiger sagen dürfte: „Ich weiß nicht." „Leerstellen in der Glaubensverkündigung, im Glaubenswissen, in der Weltdeutung würden auf die Herkunft des Glaubens verweisen." (132)

Die vorgelegte Quaestio versteht sich als Skizze, die deshalb auch in ihren Ansätzen nicht in jeder Hinsicht und jedem Detail zu stimmen braucht. Was stimmen muß, ist die Frage selbst; diese aber scheint mir voll getroffen worden zu sein. Die Lösung der „Quaestio" aber ist dann weniger im Theoretischen als im Praktisch-Weghaften zu suchen, wie es der Ausklang des Buches zu Recht deutlich macht. Auf eine Einseitigkeit sei Vf., der inzwischen einen neuen Auftrag in den USA übernommen hat, hingewiesen: Ein geistesgeschichtlicher Rückblick wird in der Zukunft nicht mehr einseitig zwischen Platon und Marx verlaufen können, da in wachsendem Maße auch die Geistesgeschichte der außereuropäischen Räume ihren Tribut fordert und zugleich ihren Beitrag zur Beantwortung so fundamentaler anthropologischer Fragen leisten möchte.

Düsseldorf Hans Waldenfels

Schumacher, Joseph: **Der „Denzinger".** Geschichte und Bedeutung eines Buches in der Praxis der neueren Theologie. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1974). 318 S. (Freiburger theologische Studien, Bd 95) kart. lam. DM 48.–

Depuis sa 13e édition en 1921, 186 000 exemplaires de „Denzinger" ont été répandus. L'enseignement et même l'élaboration de la théologie catholique ont été influencés par ce livre, dont la première édition remonte à 1854. Il est vrai, cela ressort de l'étude de J. Schumacher, que la composition du recueil, le titre des documents, son Index systematicus ont été eux-mêmes influencés par la conjoncture ecclésiale, culturelle et théologique des moments successifs de ses 34 éditions. Il reste qu'il valait la peine de faire d'une façon beaucoup plus complète et précise le travail que j'avais esquissé en 1963: situer le recueil dans son moment historique, apprécier sa valeur et ses tendances, étudier son évolution à travers ses éditions successives, préciser critiquement (et, bien sûr, positivement) les conditions de son bon usage... C'est ce qu'a fait Sch. sous la direction, en particulier, du Prof. Dr. Adolf Kolping. Disons tout de suite que si sa première partie, „Der geschichtliche Hintergrund der Entstehung des ‚Denzinger'" ne fait guère que synthétiser des études déjà connues, la seconde partie „Die grundlegende Idee des ‚Denzinger' und seine Wandlungen" représente un travail personnel extrêmement fouillé et qui ne sera pas à refaire. Quels sont les résultats de ce travail?

Henri Denzinger (1819–1883), de nature assez scrupuleuse, a eu Perrone et Passaglia comme maîtres à Rome (1841–1845) avant de faire une carrière d'enseignement dans une Würzburg catholique et même assez ultramontaine (l'évêque von Stahl). Caractérisant le climat intellectuel de l'époque et du milieu, Sch. insiste sur

1° le manque de sens de l'histoire, longtemps même le manque de chaire universitaire vouée à son enseignement; la Tradition est comprise d'une façon statique (et Denzinger admet l'existence d'une Tradition orale constitutive, bref les "deux sources"), il n'y a pas de véritable développement du dogme, mais seulement une formulation plus détaillée de ce qu'on tenait déjà.

2°) Une ecclésiologie assez juridique de "societas perfecta", avec une attention privilégiée, presque obsessive, donnée à l'affirmation de l'autorité. Le Christianisme est une religion d'obéissance (cf. p. 83).

3°) Dominante d'un esprit apologétique et même polémique. Moins peut-être contre les protestants que contre les thèses rationalistes ou semirationalistes. Henri Denzinger voudra précisément, contre une reconstitution purement philosophique des dogmes, servir la cause d'une théologie et d'un enseignement fondés sur les documents de la foi et l'enseignement du »magistère«, surtout pontifical. Telle est l'intention de son Enchiridion.

Sch. fait un historique très documenté du genre littéraire »Enchiridion« avant et après celui de Denzinger, 1854. Parmi les antécédents, il note surtout Véron, Holden et Chrismann, que Scheeben estimait minimistes pour l'autorité catholique. Il ne mentionne pas, à l'époque contemporaine, celui de J. B. La Grasso, Ecclesia et Status. De mutuis officiis et iuribus. Fontes selecti. Romae 1939, 2e éd. 1952.

Dans les éditions faites par Denzinger lui-même, Sch. souligne, plus que je ne l'avais fait dans mon étude de 1963, le propos de montrer dans le pape l'instance de décision en matière de foi. A partir de la 6ème édition, 1888, et non de la 7ème, Ignaz Stahl, neveu de l'évêque, a progressivement introduit un nombre croissant d'encycliques. Mais c'est Clément Bannwart qui, à partir de la 10ème édition, 1908, a mis le recueil sous le signe très accentué de l'autorité du Pontife romain. En même temps il améliorait la présentation, l'ordre, l'acribie. Il voulait en faire un manuel même pour la pratique. C'est lui qui, avec son Index systematicus, a fait le Denzinger que nous avons connu jusqu'à la 32ème édition. Le Père J. B. Umberg, plus soucieux d'éclairage historique et philologique des textes n'a pas substantiellement changé l'allure du recueil de la 14ème à la 27ème édition. Et pas davantage K. Rahner (28ème à 31ème édition), malgré quelques améliorations. Avec les années, les textes des papes ont occupé de plus en plus de place.

C'est le Père Adolf Schönmetzer qui a réalisé, avec la 32ème édition, 1963, une transformation vraiment importante. Sch. analyse en détail les améliorations techniques, fruits d'un énorme travail, les ajouts, les suppressions et abbréviations. Il est incontestable qu'elles ont diminué l'importance excessive donnée aux documents du Saint-Siège, Pape et Congrégations ou même Commissions. Dans les choix faits, et également dans un Index systematicus sérieusement rénové, on est passé de la conception papaliste de Bannwart à une vue ecclésiologique (p. 195). Sch. analyse les compterendus, à la fois sympathiques et critiques, du Denzinger de Schönmetzer (j'avais moi-même préparé toute une étude sur le nouveau Denzinger, mais n'ai pas eu le temps de la rédiger: celle de Sch. me découragerait de l'entreprendre aujourd'hui, même si j'en avais le temps). Tandis qu'un G. Maron se plaignait que, par irénisme, on ait tu certains textes désagréables pour des protestants, Mgr J. C. Fenton estimait qu'on avait minimisé de façon tendancieuse l'importance du magistère papal...

Dans une 3ème partie, Der „Denzinger" heute, Sch. tente d'apprécier théologiquement Denzinger et son usage par les théologiens. Cela revient à traiter la question du »magistère« et d'une bonne critériologie dogmatique. Sch. ne dépasse guère, ici, les positions des manuels ou études classiques, sauf à proposer, p. 248 sv., 255 sv., au lieu de lier l'infaillibilité au seul magistère extraordinaire, de distinguer entre le *iudicium*, acte du magistère extraordinaire (qui est infaillible dans le cas d'une définition ex cathedra) et le *testimonium*, acte du magistère ordinaire, qui n'est infaillible que quand il exprime la doctrine commune de l'Eglise. On voit que l'auteur a été peu touché par la critique de H. Küng, qu'il cite cependant. On peut penser qu'il n'échappe pas complètement à l'inflation d'infaillibilité que nous avons critiquée ailleurs. Il nous semble surtout qu'il demeure dans le cadre d'un certain juridisme: soit dans sa façon de définir en catégories bien tranchées les diverses espèces de documents; soit lorsqu'il écrit „Das Motiv der Zustimmung ist nicht die absolute Wahrheit der Lehre, sondern die Autorität des Lehramtes" (p. 280–281); soit dans sa négligence des faits de Réception. Le mot n'intervient que de façon fugitive, étrangère à la trame du texte, p. 273. Aucune référence à l'étude d'Al. Grillmeier (ThPh 45 [1970] 321–352) ni à la nôtre (RSPhTh 56 [1972] 369–403). Pourtant, la valeur d'un document ne lui est pas toujours acquise du premier coup, au titre de sa qualité juridique. Elle est acquise, souvent, quand l'Eglise y reconnaît sa foi et son bien, ce qui suppose l'intervention du temps: historicité! Reconnaître cela met dans une situation inconfortable, impropre aux catégorisations tranchées, mais répond mieux aux faits. Il serait facile de citer des exemples. La vraie question se situe dans l'ecclésiologie: on ne peut pas faire une théologie de l'exercice du »magistère« en dehors d'une vision d'ensemble de l'Eglise et de sa vie. Mais la conclusion de Sch. sur le bon usage de Denzinger par le théologien peut recevoir tout notre agrément.

Ajouterons-nous quelques remarques de détail? S. 56 Gratry est nommé comme partisan de la ligne néoscolastique. Il eût mieux valu dire Ventura. Je trouve Sch. trop sévère pour Lamennais p. 73 n. 116, et trop favorable à Pie IX p. 90. A propos du terme »ultramontain«, p. 75 n. 193, on eût pu citer H. Raab, Zur Geschichte u. Bedeutung des Schlagwortes »ultramontan« im 18. u. frühen 19. Jahrhundert: HJ 81 (1962) 159–173. A propos de la notion de Tradition au XIXe siècle (p. 83 sv.), Sch. cite justement W. Kasper. Il eût pu citer aussi mon „Die Tradition und die Traditionen". I. Mainz, 1965.

Paris Yves Congar

Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes. Hrsg. von Claus Heitmann und Heribert Mühlen. – Hamburg/München: Agentur des Rauhen Hauses / Kösel (1974). 312 S. Ppb DM 29.–

Es ist auffallend, wie in der letzten Zeit sich Veröffentlichungen häufen, die die religiöse Kategorie der „Erfahrung" aufgreifen. Als Beispiel seien u. a. nur angeführt „Gott als Gott erfahren" Georg Muschalek (Knecht, Frankfurt/Main) Richard Egenter „Erfahrung

ist Leben" (Pfeiffer); Jörg Zink: „Erfahrung mit Gott" (Kreuz-Verlag). Diese Häufung ist ein Bewußtwerden der eigenen religiösen Verarmung und des Ausschauens nach neuen Möglichkeiten. Die Religionspsychologie ist in Deutschland weithin ein Stiefkind gewesen, das war im deutschen Protestantismus vor allem dem Einfluß Karl Barths zuzuschreiben. Außerhalb Deutschlands, etwa in Schweden, ist die Situation anders, das bezeugt etwa die Arbeit des schwedischen lutherischen Religionspsychologen Prof. Dr. Hjalmar Sundén, Von Luther wird uns das Wort überliefert: „Im deutschen Sprichwort sagt man von einem jungen Arzt, daß er einen neuen Friedhof haben müsse, von einem jungen Juristen, daß er alles in Streitigkeiten verwickle, von einem jungen Theologen, daß er die Hölle mit Seelen fülle. Denn sie wollen alles ohne Erfahrung, die allein klug macht, nach ihren Gesetzen und Regeln fertigbringen, darum laufen sie an und irren, sehr dem Menschen zum Schaden und der Sache." (WA 42,505)

Auch Theologie und Glaube kommen nicht ohne Erfahrung aus. „Nach R. D. Laiing (Phänomenologie der Erfahrung, Frankfurt 1969) deutet alles darauf hin, „daß der Mensch wirklich Gott erfahren hat. Glaube war nie eine Frage des Vertrauens darauf, daß Gott existiert, sondern des Zutrauens in seine Präsenz, die erfahren wurde und von der man wußte, daß sie existiert als eine in sich gültige Gegebenheit". (Zitiert nach Hjalmar Sundén: Wider die Bestreitung der Gotteserfahrung, aus „Über die rechte Art Gott zu dienen", Kreuz-Verlag 1974, S. 86).

In dem vorliegenden Werk versuchen 19 bekannte evangelische und katholische Theologen diese Thematik im Zusammenhang mit einer Theologie des Heiligen Geistes aufzugreifen und klarzustellen. Man gibt Rückblicke ins AT und NT als auch Einblicke in nichtchristliche Religionen. Die Vorträge gehen zurück auf drei verschiedene Tagungen aus dem Jahr 1972 in Bern, Düsseldorf und München. Der Stoff wird gegliedert in 4 Themenkreise. I. Die Erfahrung der Gegenwart des Heiligen Geistes. II. Rückfragen an die Bibel. III. Perspektiven der systematischen Theologie. IV. Ethische Motivationen.

In I schildert Arnold Bittlinger, Leiter der ökumenischen Akademie Schloß Craheim, Eindrücke einer USA-Reise, insbesondere die Gottesdienste der Katholisch-charismatischen Bewegung. Die geschilderten Vorgänge werden vom NT her kritisch hinterfragt, und B. glaubt in ihnen einen Aufbruch urchristlicher Geisterfahrung konstatieren zu können. In diesem Zusammenhang ist es bewegend zu lesen, welche Impulse der röm.-kath. Bischof Joseph McKinney von der charismatischen Erneuerung in der röm.-kath. Kirche der USA empfangen hat. Karl Rahner versucht zu artikulieren, wie die Erfahrung der Gnade das Wirken des Heiligen Geistes im menschlichen Bewußtsein sich auswirkt (vgl. S. 67). Ärgerlich war mir bei der Lektüre seines Aufsatzes die entsetzliche Länge seiner Satzperioden. Ein Satz von 14 Druckzeilen Länge ist keine Ausnahme. Carl A. Keller bietet eine Studie über den Enthusiasmus in nichtchristlichen Religionen. „Das Wort ‚enthusiasmós' bezeichnet den durch das Einwohnen eines außerpersönlichen, ja übermenschlichen Wesens in einem Menschen hervorgerufenen Zustand: eine Macht dringt in ihn ein, unterwirft sich ihn, ergreift von ihm Besitz, macht in „èntheos": zu einem, in dem sich ein Gott befindet (50)."

II. Bei den Rückfragen an die Bibel von Seiten evangelischer und katholischer Autoren u. a. Walter Schmithals „Geisterfahrung als Christuserfahrung", Heinrich Schlier „Herkunft, Ankunft und Wirkungen des Heiligen Geistes im NT" und Ferdinand Hahn „Das biblische Verständnis des Heiligen Geistes, Soteriologische Funktion und ‚Personalität' des Heiligen Geistes", ließen sich Überschneidungen nicht immer vermeiden.

Mitte und Herzstück der Aufsätze bilden III. Perspektiven der systematischen Theologie u. a. von Otto A. Dilschneider, Prof. em. für Systematische Theologie an der Kirchl. Hochschule Berlin, Wolfhart Pannenberg, Prof. f. Systematische Theologie in München und Direktor des dortigen ökumenischen Instituts und Josef Ratzinger, Prof. für Dogmatik an der Universität Regensburg. Besonders interessant habe ich den Aufsatz von Dilschneider empfunden mit seinem Versuch vom 3. Glaubensartikel her, neue Antworten auf heutige Fragen zu geben. Auch Pannenbergs Aufsatz, der seinem Sammelband „Kirche und Konfessionen"?" entnommen ist, läßt aufhorchen. „Weil die christliche Kirche eine Gemeinschaft des Glaubens und nicht der Lehre ist, besteht kein ausreichender Grund dafür, daß Meinungsverschiedenheiten über Lehrfragen die Einheit im Glauben und im Geist unmöglich machen sollten" (187).

IV. Hans-Rudolf Müller-Schwefe, Heinrich Beck und Catherine K. Ginsberg versuchen, die Gesamtfragestellung auf dem Hintergrund der Technik und Soziologie zu sehen.

In der Zusammenstellung dieser aus verschiedenen Anlässen erwachsenen Aufsätze ließ sich eine gewisse Zufälligkeit und drohende Beziehungslosigkeit nicht immer vermeiden. Die anspruchsvolle Thematik hätte eine noch breitere Auffächerung gefordert. Ein Aufsatz aus der Feder eines Religionspsychologen zum Thema Gotteserfahrung wäre dringend erforderlich gewesen. Vielleicht darf man mit Vilmar sagen, daß wir nach einem Zeitalter des Vaters, des Sohnes, jetzt ins Zeitalter des Heiligen Geistes eingetreten sind, in dem der Christenheit erst ganz neue Erfahrungen über den Heiligen Geist und die Kirche geschenkt werden. Ein kleiner Niederschlag dieser Erfahrungen zeichnet der vorliegende Sammelband ab.

München Hans-Joachim Mund

Schlüter, Richard: **Karl Barths Tauflehre.** Ein interkonfessionelles Gespräch. – Paderborn: Bonifacius-Druckerei (1973). 301 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd 33) Lw. DM 34.–

Dem Vf. dieser in Münster als theol. Diss. angenommenen Arbeit geht es darum, „die Tauflehre Karl Barths auf ihre Relevanz für die gegenwärtige Situation zu befragen" (14). Dies Unterfangen ist reizvoll, zumal wenn man bedenkt, daß Barth nach seinem Vorwort zu KD IV, 4 auf Verständnis gerade bei katholischen Theologen zu hoffen wagte. Frei von jeder voreiligen Polemik möchte Sch. die Angemessenheit der B.schen Kategorien und Alternativen untersuchen und zu einer sachlichen Kritik und Würdigung der heiß umstrittenen Thesen B.s beitragen.

Die sorgfältige Darstellung der Tauflehre B.s im Kontext seiner Theologie und unter Berücksichtigung seiner Entwicklung (Kap. I) wie die Reflexion über den theologiegeschichtlichen Hintergrund (bei Augustin, Thomas, den Reformatoren) führen hin zu der exegetischen (Kap. III) und systematischen (Kap. IV) Beurteilung, die unser besonderes Interesse verdient. Der exegetische Durchgang der wichtigsten neutestamentlichen Tauftexte kreist um drei Fragen:

1. Ist B.s Unterscheidung von Wassertaufe und Geisttaufe legitim?
2. Läßt sich aus dem NT die Nichtsakramentalität der Taufe beweisen?
3. Ist die Taufe im NT ausschließlich ethisch verstanden?

ad 1) Zwar ermöglicht Gottes Handeln allein das Christsein (worum es B. bei der Unterscheidung von Geist- und Wassertaufe geht), aber beide sind im NT nicht zu trennen.

ad 2) Zwar kennt das NT nicht den Begriff Sakrament und versteht Taufe nicht im späteren Sinn des Wortes Gnadenmittel, wohl aber ist dort die Taufe Aktualisation und Realisation des Heils für den einzelnen.

ad 3) Zwar erschöpft sich die Taufe nicht in der ethischen Bedeutung, wohl aber sind Taufe und Ethik auch im NT eng verknüpft. („Die Taufe als Hinweis auf und als Verdeutlichung der Aneignung des Heils kann für Paulus ... als Fixpunkt und Erinnerungsgegenstand für das neue Sein erwähnt und verstanden werden", S. 246).

Die systematische Beurteilung läuft ebenfalls auf ein Ja-Aber hinaus. B. hätte, anstatt die Taufe streng antisakramental – im Widerspruch zur Tradition – zu deuten, vom NT her in Kritik an der Tradition vernachlässigte Aspekte (speziell die Einbettung der T. in das Glaubensgeschehen) hervorheben sollen, ohne die von ihm aufgestellte radikale Alternative. Daran hinderte ihn nach Sch. seine „Denkform", die ihm anfangs nur einen Gegensatz, später nur eine Entsprechung zwischen göttlichem und menschlichem Handeln (im Sinn der analogia fidei) anzunehmen erlaubte, nicht aber eine Vergegenwärtigung göttlicher Gnade durch menschliches Tun.

Trotz seines (angeblich Gott und Mensch distanzierenden) Denkansatzes steht B. nicht im Gegensatz zur gesamten Tradition, geht es doch auch ihm um die rechte Verhältnisbestimmung zwischen göttlichem und menschlichem Handeln. Was B. über die Wassertaufe als menschliche Antwort mit Recht geltend macht, wird nun doch unter Berufung auf manche früheren oder auch späteren Sätze B.s im Sinne eines jedenfalls ansatzweise vermittelnden Tuns gedeutet, ja, analog neueren katholischen Äußerungen als geschichtliches Greifbarwerden und Realisieren der Gnade bzw. als „Disposition für die Gnade", als „äußerer, nicht zwingender Anlaß für göttliches Handeln" (276), so daß der Friede mit der Tradition wieder hergestellt scheint.

Ich frage mich, ob hier nicht über der Betonung des gemeinsamen „Grundanliegens" die Radikalität des B.schen Angriffs etwas aus dem Blickfeld gerät und der B.sche Begriff der Entsprechung eben doch zu sehr mit Vermittlung konvergiert. Fraglich ist mir auch, wieweit man von B. sagen kann, er habe „den Versuch unternommen, das Taufverständnis dem Wirklichkeitsbewußtsein des heutigen Menschen anzupassen" (283). Und obwohl nicht der Kampf gegen die Säuglingstaufe B.s eigentliches Thema ist, so wäre doch die unüberhörbare Anfrage B.s an dieser Stelle einer Reaktion wert. Aber solche und ähnliche Anfragen wollen das Verdienst dieser anregenden Studie und dieses sympathischen Beitrags zum „interkonfessionellen Gespräch" in keiner Weise schmälern.

Bonn Walter Kreck

Ziegler, Adolf Wilhelm: **Das Verhältnis von Kirche und Staat in Amerika** (3. Band des Handbuches: Religion, Kirche und Staat in Geschichte und Gegenwart) – München: Manz-Verlag 1974. 317 S.

In einem ungemein interessanten Überblick behandelt dieser 3. Bd das Verhältnis von Kirche und Staat zunächst in Kanada und den USA (11–53), hernach in Lateinamerika. Von diesem werden nach einer Zusammenschau der vielschichtigen Problematik (54–73) die Staaten Mittelamerikas und Südamerikas einzeln besprochen (74–285).

Die höchst abwechslungsreiche Geschichte Kanadas mit seinen kirchlichen und staatsrechtlichen Eigentümlichkeiten (z. B. der Pfarrei in Französisch-Kanada, 17) kontrastiert zu derjenigen der Vereinigten Staaten von Amerika (22–53) mit ihrer besonders geprägten durchgängigen Trennung des Staates („kooperative Separation") von den Religionsgemeinschaften (52f). Bei dieser Sachlage nimmt der Abschnitt, der sich mit den USA befaßt, verständlicherweise geringen Raum ein, zumal im Vergleich mit dem gesamten Lateinamerika.

Neben Mexiko (mit seiner ungewöhnlich bewegten, an tragischen Ereignissen reichen Geschichte) und den mittelamerikanischen Staaten Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua, Kostarika, der Dominikanischen Republik (74–91, 92–116, 129–135) erfahren danach zunächst Kuba und Haiti die gebührende Aufmerksamkeit (117–128). Zwar sind allerneuestens inzwischen von Kuba diplomatische Beziehungen zum Vatikan aufgenommen worden; dennoch dürfte seine Charakterisierung als eines Staates ohne „brauchbare Basis für die Kirchen und Religionsgemeinschaften" unverändert Gültigkeit besitzen (122). Auch für Haiti mit seinem seit 28. 3. 1860 bestehenden Konkordat, das die katholische Kirche mit ihren Dienern in besonderer Weise schützen will, ist die etwas düstere Beurteilung nicht allzu skeptisch (127).

Ein Paragraph, der eine überaus farbige Palette von Kleinstaaten (Trinidad und Tobago, Jamaica, Barbados, Guyana, Puerto Rico, Bahama-Inseln), Britischen (Antigua, St. Christopher und Nevis, Anguilla, Dominica, St. Lucia, Grenada, St. Vincent, Montserrat, Bermuda u. a.), Französischen (Guadeloupe, Martinique, Guyane Française) und Niederländischen Territorien (Niederländische Antillen, Surinam) bietet (136–151), leitet über zu Südamerika mit seinen vielen besonderen Problemen und dem, was Vf. im Vorwort mit dem Schlüsselwort „cambio" (7) kennzeichnet.

Kolumbien, das diplomatische Beziehungen mit dem Hl. Stuhl durch einen Botschafter in Rom und einen Nuntius in Bogotá unterhält (156), betrachtet die katholische Religion entsprechend den Art. 1–6 des Konkordates vom 31. 12. 1887 als Staatsreligion (a.a.O.). Verhandlungen zwischen der Regierung des Landes und dem Hl. Stuhl haben zum Abschluß eines neuen Konkordates geführt (159).

Venezuela regelt erst in einem am 24. 10. 1964 mit dem Hl. Stuhl geschlossenen Vertrag Dinge von unmittelbarer Dringlichkeit und hat eine umfassendere vertragliche Vereinbarung in Aussicht genommen (166).

Ekuador setzte demgegenüber schon früher durch einen mit dem Hl. Stuhl vereinbarten Modus vivendi vom 24. 7. 1937 einer langen Kampfzeit ein Ende, stellte den Religionsfrieden wieder her und gab der katholischen Kirche die Freiheit zur Ausübung ihrer Tätigkeit (171).

Die politische Verfassung der Republik Perú wiederum erklärt, daß eine unlösbare Einheit zwischen Nation und katholischer Kirche besteht (181); diplomatische Beziehungen zum Hl. Stuhl werden über einen Botschafter und Nuntius unterhalten, jedoch wird sowohl in kirchlichen wie politischen Kreisen über eine Trennung von Kirche und Staat diskutiert (182).

In Bolivien hat das 1851 mit dem Hl. Stuhl geschlossene Konkordat keine Bedeutung mehr. Wie aber in der ersten Verfassung, ist in vielen folgenden „eine religionspolitische Kontinuität vorhanden, insofern als der kath. Kirche Schutz und Unterstützung zugesichert werden" (190). Es bestehen diplomatische Beziehungen zum Hl. Stuhl, und am 4. 12. 1957 wurde mit ihm ein nach zehn Jahren kündbares, bzw., wenn es nicht gekündigt wird, auf weitere zehn Jahre verlängertes Missionsabkommen geschlossen, welches die rechtliche Lage der kath. Mission und die vom Staat zu leistende Hilfe regelt (190).

Die Republik Paraguay, nach dem Fluß Paraguay benannt, bekannte sich in der sog. liberalen Verfassung von 1870, die bis 1940 in Kraft war, zur katholischen Staatsreligion, sagte aber anderen Religionen freie Ausübung zu (202). Wie dann in der Verfassung von 1940 ist auch in der jetzigen vom 25. 8. 1967 nach Art. 6 die Römische Katholische Apostolische Religion die Staatsreligion, unbeschadet der religiösen Freiheit. Offizielle Beziehungen zum Hl. Stuhl sollen von Konkordaten oder anderen zweiseitigen Abmachungen geregelt werden (203). Ob aber die teilweise recht problematische kirchenpolitische Lage weiter verschärft oder entspannt wird, kann gegenwärtig nicht entschieden werden (210).

Das kleinste, jedoch mit am dichtesten besiedelte Land Südamerikas, die Republik Uruguay, hatte in der Verfassung von 1830, die bis 1917 in Kraft war, sich wie andere damalige Verfassungen Lateinamerikas für die katholische Staatsreligion entschieden (erst 1878 wurde die landeseigene Diözese Montevideo errichtet). Die Trennung von Staat und Kirche führte dann die Verfassung von 1919 aus; eine fortschreitende Entchristlichung des öffentlichen Lebens schloß sich an (214). Mit der Verfassung vom 15. 2. 1967 werden schließlich alle religiösen Gemeinschaften für frei erklärt.

Chile, im Augenblick noch im Interesse der Weltöffentlichkeit, hatte seit der am englischen Vorbild orientierten Verfassung von 1833 sich zum Katholizismus als Staatsreligion bekannt (222f). Nichtkatholiken durften nach einem interpretierenden Gesetz von 1865 innerhalb von Privathäusern Gottesdienste halten (223), konnten aber von dieser Zeit ab viele Kirchen und Schulen errichten, nicht zuletzt im Verlauf der planmäßigen Ansiedlung von Deutschen, die hauptsächlich wegen der Ereignisse von 1848 ausgewandert waren (223). Die Verfassung vom 18. 9. 1925, in der Fassung vom 24. 3. 1970, geändert am 16. 7. 1971, sichert allen Bewohnern Freiheit des Glaubens, des Gewissens und der Religionsausübung zu. Die Vorgänge um Allende seit 1970 werden ausführlich ausgebreitet (230ff), sein Sturz noch kurz erwähnt (238), die neueste Entwicklung konnte naturgemäß nicht mehr behandelt werden.

Die argentinische Regierung unterstützte nach der mehrmals geänderten Verfassung von 1853 die römisch-katholische Religion, indessen bei gleichzeitigem Recht freien Religionsbekenntnisses für alle Bewohner in Unterordnung unter das Gesetz (242). Das seitdem aufrechterhaltene Patronatsrecht wurde Gegenstand häufiger Kontroversen (243). Erst am 10. 10. 1966 schloß das Land einen Vertrag mit dem Hl. Stuhl, der den Verzicht auf das Patronatsrecht bei Besetzung der Bistümer in sich schloß (245) und die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in ein neues Stadium führte (252).

Brasilien, das die Öffentlichkeit der Gegenwart häufig beschäftigt, bekannte sich von Anfang des Bestehens an zur katholischen Staatsreligion (258). Die Verfassung vom 15. 3. 1967, wenig unterschieden von der von 1946, geht jedoch von der Trennung von Kirche und Staat aus, die am 7. 1. 1890 deklariert worden war (260, 263). Dennoch sucht der Staat die Hilfe und Mitarbeit der Religionsgemeinschaften, besonders der katholischen Kirche auf bestimmten Sektoren des staatlichen bzw. öffentlichen Lebens im Sinne einer Separation mit Kooperation (263). Dabei will freilich besonders das Wachstum des brasilianischen Protestantismus bedacht sein (279ff), aber auch der brasilianische Synkretismus mit seinen spiritistischen und afrikanischen Formen (282).

Stichproben zeigen, daß die immens zahlreichen Angaben einer exakten Nachprüfung standhalten. Abgesehen davon, daß Vf. (286) seine Reisen erwähnt, weist auch der Charakter der Ausführungen darauf hin, daß an Ort und Stelle Erkundigungen eingezogen und die dem Schrifttum entnommenen Daten durch den Augenschein kontrolliert wurden.

Man wird das Werk, das obendrein eine erstaunliche Fülle von Literaturangaben enthält, immer wieder dankbar zur Orientierung und Beratung beiziehen.

Bamberg Othmar Heggelbacher

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Hrsg. von Joseph Krautscheidt und Heiner Marré, Bd 8. – Münster: Aschendorff (1974). 138 S. Ppb. DM 12.–

Die „Essener Gespräche", wegen ihrer wertvollen Beiträge zum Thema Staat und Kirche längst weithin beachtet und anerkannt, beschäftigten sich 1973 mit der Stellung kirchlich-karitativer Tätigkeit in Gesellschaft und Staat. Über ihren Verlauf – die Vorträge und das genaue Protokoll der Diskussion – gibt der vorliegende Band Rechenschaft.

Richard Völkl stellte in einem ersten Vortrag „Caritative Diakonie als Auftrag der Kirche" anhand dreier Thesen dar. Caritative Diakonie gründet in Wesen, Selbstvollzug und Sendung der Kirche, wie sie aus der Schrift und den Lehraussagen zu erheben sind. Ohne sie könnte die Kirche die gerade ihr aufgegebene Sendung für die Menschen nicht vollständig erfüllen. Auch der partnerschaftlichen Zuordnung zu den sonstigen sozialen Einrichtungen der Gesellschaft wegen ist die eigenständige caritative Diakonie der Kirche notwendig.

Der Jurist Ulrich Scheuner behandelte danach verfassungs- und staatskirchenrechtliche Fragen, die die karitative Tätigkeit der Kirchen im heutigen Sozialstaat angehen. Die besonders seit dem 19. Jh. im modernen freiheitlichen Rechtsstaat zumeist in der Rechtsform des Vereins entfaltete freie karitative Arbeit begegnet neuestens mehr und mehr der Tendenz des Sozialstaates, seinen Aufgabenbereich auszudehnen. Von beiden Seiten her handelt es sich um die Erfüllung öffentlicher Aufgaben, bei denen planvolle Zusammenarbeit geboten ist. Scheuner gibt mit einigen, allerdings zunächst allgemeinen Regeln die Grenzen staatlichen Einwirkens an. Der Staat dürfte nicht kirchliche soziale Tätigkeit überhaupt unterbinden, er muß die Selbständigkeit der Kirche in diesem Bereich achten und ihr einen angemessenen Raum überlassen (59). Aus diesen Grundsätzen ergibt sich weder ein Anspruch auf finanzielle Förderung durch den Staat noch einfach ein Vorrang kirchlicher Arbeit. Eine Begrenzung der sozialstaatlichen Tendenzen zugunsten kirchlicher Diakonie kann wirksam nicht durch Berufung auf das Subsidiaritätsprinzip, sondern nur auf die grundrechtlichen Bestim-

mungen erreicht werden. Sie liegen nach Scheuner einmal in den Freiheitsräumen, die durch die grundgesetzlich verankerte, freiheitliche Natur des Staates gefordert sind, dann in der notwendigen staatlichen Neutralität in einer pluralistischen Gesellschaft und schließlich in den ausdrücklichen grundrechtlichen Sicherungen, die Scheuner am entscheidendsten in Artikel 4 GG, in bestimmten Fällen auch in Artikel 3 und 14 GG, kaum dagegen in den Artikeln 2 und 12 GG gegeben sieht (63ff). „Es wird ein Anliegen der Religionsgesellschaften sein müssen, in der staatlichen Sozialgesetzgebung ... über allgemeine Formeln der Zusammenarbeit hinaus präzisere Festlegungen der Verhältnisse der staatlichen zur freien Fürsorge zu erreichen" (69f).

Minister Heinrich Geissler entwickelte schließlich die Praxis des Zusammenwirkens von Staat und Kirchen. Gefahren für die kirchliche Diakonie sieht er in ihrer verfassungsrechtlichen Ungesichertheit, in ihr entgegenlaufenden politischen Trends, aber auch in innerkirchlicher Zurückhaltung aus praktischen wie theologischen Gründen. Dem entgegen stellt er den Satz: „Die Kirche muß in allen Bereichen präsent bleiben, durch Qualität der Leistungen und rechtzeitige Reform überzeugen" (12). Anspruch und Interesse der Hilfesuchenden könne durch ein Monopolangebot des Staates nicht erfüllt werden. Allerdings wird kirchliche Diakonie damit mehr und mehr Bestandteil eines umfassenden Systems sozialer Dienstleistungen und hat öffentliche Aufgaben zu erfüllen. Sie ist auf finanzielle Förderung des Staates angewiesen und muß sich den staatlich gesetzten Normen in Hinsicht auf fachliche Ziele und öffentliche Belange unterordnen. Zur Sicherung und Abgrenzung der Rechte diakonischer Arbeit hält Geissler eine gesetzliche Regelung für notwendig, deren Kriterium sein müßte Verhältnismäßigkeit der Mittel, Verbot des Übermaßes und Wahlrecht der Hilfesuchenden (105). Das wird dann noch an einigen Spezialfragen exemplifiziert.

Die Aussprache nach dem ersten Vortrag bemühte sich vor allem um das sogenannte Proprium kirchlicher Diakonie, das nicht nur in den spezifischen Motivierungen besteht und das aus der Verkündigung erst erwächst.

Nach dem Referat des Juristen bewegte sich die sehr rege Diskussion wesentlich um die Begriffe der „öffentlichen Aufgabe" und des „Öffentlichen" überhaupt, um ihre Definition, Entfaltung und Problematik. Die gesellschaftliche Entwicklung [der „Gemeinwohlbezug" (Scheuner)] scheint eine legitime Rechtsfortbildung in die Dreiteilung der Aufgaben nach privaten, öffentlichen und staatlichen notwendig zu machen.

Fast zwingend mußte sich der dritte Teil der Diskussion um Notwendigkeit und Gefahr des ausgeweiteten sozialstaatlichen Prinzips bewegen. Während der Politiker diese Entwicklung verteidigte, wurde die Sorge der freien Bürger, die kirchliche Diakonie werde dabei ihre Eigenständigkeit verlieren, deutlich laut.

Paul Mikat, der Leiter der Diskussion, stellte am Ende fest, „daß sehr viele – wenn nicht gar die meisten – Fragen offen geblieben sind". Das wird man sowohl für die Referate wie insbesondere auch im Hinblick auf die zahlreichen, vielschichtigen Diskussionsbeiträge nur bestätigen können. Der Problemkreis wurde in ganzer Breite aufgerissen, eine wirkliche Lösung ist offenbar nur politisch möglich.

Heidelberg Richard Hauser

Korff, Wilhelm: **Norm und Sittlichkeit.** Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft. – (Mainz): Grünewald (1973). 215 S. (Tübinger Theologische Studien, Bd 1) kart. DM 26.50

Unter den Publikationen, die in den vergangenen Jahren zum Komplex „Begründung sittlicher Normen" erschienen sind und moraltheologisch orientiert oder wenigstens so gemeint waren, verdient die hier anzuzeigende Habil.-Schrift des Tübinger Ordinarius für theol. Ethik besondere Beachtung. Sie wäre gewichtig genug, um im Mittelpunkt moraltheologischer Diskussion zu stehen, weil sie zur Beantwortung einer fundamentalen Frage nicht, wie es meist geschieht, nur den einen oder anderen Gesichtspunkt beisteuert, sondern sich der Frage selbst annimmt. K. begnügt sich nicht damit, auf Trends und Tendenzen der modernen Gesellschaft oder auf modische Rezepte, mit denen man sich wieder einmal für einige Monate moraltheologisch weiterhelfen kann, hinzuweisen, sie ethisch zu rechtfertigen und moraltheologisch zu vereinnahmen; er beschreitet vielmehr den methodischen Weg, auf dem die Frage der Normenbegründung als Frage des lebendigen Menschen, d. h. als „Ausdruck des noch unabgeschlossenen Selbstfindungsprozesses der neuzeitlichen Gesellschaft" (9) erscheint; er stellt die Frage in jenem Horizont, in dem er sie gleichsam im Gespräch mit jeder zuständigen Disziplin erörtern, in dem er jede der bereits versuchten Antworten, sei sie auf der Basis der existentialen, dialogischen oder auch politisch-dialektischen Hermeneutik gegeben (vgl. 17–28), berücksichtigen und in dem er jedem möglichen Zusammenhang und jedem Wirklichkeitsbereich, von dem her Licht auf das Problem der Normenbegründung fallen könnte, zu seinem Recht verhelfen muß. Das bedeutet, daß in K.s Untersuchung die Frage, auf die eine Antwort gegeben werden soll, als Wirklichkeit in ihrer ganzen Komplexität anwesend ist; diese Wirklichkeit wird umgrenzt durch die beiden Begriffe „Norm" und „Sittlichkeit". Indem aber K. die Konfrontation mit dieser Wirklichkeit selbst sucht, ist er auch genötigt, die Antwort durch Auseinandersetzung mit dieser Wirklichkeit selbst oder – wie er formuliert – durch eine „Grundlagenanalyse des Normenproblems" (15–128) zu erzwingen. K. hat sich damit die Aufgabe gestellt, der normativen Vernunft auf die Spur zu kommen. Mit vollem Recht, weil nur dieser Weg den Blick freigibt auf die „Gründe" der Normenproblematik, hat er in Anlehnung an Karl R. Poppers und Theodor W. Adornos Aufsätze (bzw. Referate bei der Tübinger Arbeitstagung der Deutschen Gesellschaft für Soziologie im Oktober 1961) mit dem Titel „Die Logik der Sozialwissenschaften", in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 14 (1962) 233–248 bzw. 249–263 seiner Habil.-Schrift den Untertitel „Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft" gegeben.

In immer neuen, weil von der Wirklichkeit des Sittlichen geforderten Ansätzen spürt K. unter Einbeziehung des gesamten für das Problem relevanten und von den Humanwissenschaften bereitgestellten Materials der Logik der normativen Vernunft nach, um auf die Frage eine Antwort zu finden, die er selbst so verdeutlicht hat: „Wie ... läßt sich Moral, die ihrem ganzen Wesen nach auf Unbedingtheit zielt ..., und zwar auch in der unbeendbaren Vielfalt ihrer konkretsituativen Aspekte und Forderungen, auf eine Rationalität gründen, die sich der Unvorhersehbarkeit ihrer eigenen Einsichten zu beugen hat, deren inhaltliche Logik im Strom der Information ständige Veränderungen erfährt und die im unaufhaltsamen Durchforschen der Wirklichkeit von Tag zu Tag neue Gestalt gewinnen kann?" (9). Die Antwort erfolgt in der Weise, daß nach jener Ethik gefragt wird, die allen Anforderungen der modernen Wissenschaft genügt (vgl. etwa 41). Die Wissenschaftlichkeit dieser Ethik hängt davon ab, daß alle gedanklichen Schritte, die getan werden, nicht nur irgendwie und unter bestimmten Voraussetzungen subjektiver Provenienz vernünftig erscheinen, sondern grundsätzlich für jeden, der heute mit Vernunftargumenten operiert, in ihrer Vernunftgemäßheit voll und ganz nachvollziehbar sind. Es muß also gezeigt werden können, „daß alles Stellungnehmen, Werten und Handeln, und zwar bis in seine letzten Sinngründe hinein, auf positivierbare Voraussetzungen zurückgeführt werden kann ..." und „daß die Voraussetzungen, und d. h. die Motivationen und Gründe, auf denen ein Stellungnehmen, Werten und Handeln beruht, keine imaginären, sondern positiv verifzierbare Größen darstellen ..." (10). Positivierbarkeit ist ein Schlüsselbegriff in K.s Untersuchung.

Im zweiten Teil seiner Arbeit (129–199) bietet K. Aufsätze, die im Zusammenhang mit der Ausarbeitung des ersten Teils fertiggestellt wurden und als „Aktualisierungen und Konkretionen" der dort formulierten Grundgedanken zu betrachten sind. Die Titel der Aufsätze lauten: „Empirische Sozialforschung und Moral", „Von der Ehre zum Prestige", „Aporien einer ‚Moral ohne Schuld'", „Schuld und Sühne in der Schulderfahrung des einzelnen und im Schuldigwerden der Gesellschaft", „Revolution zum Humanen", „Über das Verhältnis von Religion und Gesellschaft". Der Arbeit sind ein Literaturverzeichnis, ein Sachregister und ein Personenregister beigefügt.

Über die Gewichtigkeit der von K. vorgelegten Untersuchung kann es überhaupt keine Diskussion geben. Offen aber ist die Frage, in welche Richtung sie weist. Diese Richtung ist wenigstens mit einigen Bemerkungen anzudeuten:

1. K. war geleitet von der Absicht, mit den Mitteln der modernen Wissenschaft die Moraltheologie wieder wissenschaftlich „hoffähig" zu machen. Am Projekt der Normenbegründung sucht er zu zeigen, welcher Anspruch damit sowohl in formaler als auch in materialer Hinsicht an die Disziplin der theologischen Ethik zu stellen ist. Spätestens im 6. Kap. seiner Arbeit freilich macht K. auch deutlich, daß man sich an den Konsequenzen, die sich aus dem Selbstverständnis der neuzeitlichen Gesellschaft und ihrem Wissenschaftsbegriff ergeben, nicht mit einigen neuen, vor allem aus der Soziologie genommenen Begriffen vorbeimogeln kann. Man kann also nicht die Art des Fragens, die der neuzeitlichen Gesellschaft und ihren Menschen eignet, und die durch solches Fragen erhobenen wissenschaftlichen Erkenntnisse als voneinander unabhängige Elemente betrachten und die letzteren als neue Bausteine in das alte Gebäude der überkommenen Moraltheologie einfügen. Was der neuzeitliche Mensch unter Sittlichkeit versteht, hat mit der moralitas von einst nicht mehr viel zu tun. Den Unterschied deutet K. an, wenn er im Blick auf die Unausweichlichkeit, mit der der neuzeitliche Mensch seine Vernunft gebrauchen muß, bemerkt, die Verwiesenheit an die Vernunft markiere „eine fundamentale und als solche irreversible Kulturschwelle" (120). Im un-

mittelbaren Kontext dieses Hinweises greift K. zum Normbegriff des „Human-Unbedingten" (120). Mit diesem Normbegriff scheint ihm der zentrale Gegenstand, mit dem es eine künftige Wissenschaft der Ethik – auch als theologische Diszplin – zu tun haben wird, umschreibbar zu sein. Was aber ist das „Human-Unbedingte"? Ist es ein Unbedingtes für das sittliche Subjekt der einzelnen Mensch-Person oder für die menschliche Gesellschaft? Im ersten Fall steht das ohne Metaphysik nicht zu erreichende sittlich Gute zur Diskussion, im zweiten Fall ist gefragt nach dem für den Fortbestand der menschlichen Gesellschaft Unerläßlichen.

2. Der Schlüssel zur Beurteilung des Human-Unbedingten beziehungsweise der Ethik, die um diesen Normbegriff kreist, ist K.s Vernunftbegriff. Man erfährt über diesen wahren Proteus unter seinen Begriffen ganz gewiß schon sehr viel, wenn man sich die verschiedenen Bestimmungen vor Augen hält, mit deren Hilfe das Wort „Vernunft" immer wieder in neue Zusammenhänge gerückt wird. Die wichtigsten Bestimmungen sind: gründende Vernunft, gegründete Vernunft, natural gründende Vernunft, natural gegründete Vernunft, gründend-gründende Vernunft, anthropologisch gründende Vernunft, positive Vernunft, normative Vernunft. Aber was ist das „eine gültige Wesen von Vernunft" (19), ohne das das Normenproblem kaum umfassend diskutiert werden kann? Man kommt diesem Wesen allem nach einen Schritt näher, wenn man mit K. zur Kenntnis nimmt, daß „der neuzeitliche Mensch" vor der Notwendigkeit stehe, „die Vernunft seines Seinkönnens in ihrer Gänze endgültig selbst in die Hand zu nehmen und zu verantworten" (119). Aber wie soll das geschehen? Die „sittliche Freiheit, kraft deren der Mensch sein Leben führt", gewinnt ja nur auf dem Weg der „durch sie erwirkten sittlich-kulturellen Ausformungen ihrer eigenen unaufhebbar empirischen Substrate die eigentlich humanen Voraussetzungen ihres Seinkönnens" (160). Gemäß dieser Aussage erreicht der Mensch die Rechtfertigung für sein Tun immer erst im Nachhinein. Wie kann er aber unter dieser Voraussetzung die Vernunft seines Seinkönnens in ihrer Gänze in die Hand bekommen? Verweist man, um diesem Dilemma zu entgehen, auf die der anthropologisch gründenden Vernunft eigene Unbeliebigkeitslogik, so bringt man eine Vernunft ins Spiel, in der so etwas wie ein Wesen des Menschen verankert ist; vor diesem Hintergrund hat es zwar einen guten Sinn, den Menschen an seine Vernunft zu verweisen, aber dann wird die von K. so betonte Positivierbarkeit der normativen Vernunft oder des Handelns zu einer sekundären Sache; denn die Positivierbarkeit ist dann nicht mehr die Voraussetzung der Vernünftigkeit, sondern die Vernünftigkeit einer Entscheidung ist der Grund dafür, daß sie positivierbar ist, also gerechtfertigt werden kann. Stellt man sich nicht auf diesen Standpunkt, kann in der Positiverbarkeit der normativen Vernunft nichts anderes erblickt werden als die Möglichkeit ihrer Rechtfertigung auf der ontischen Ebene. Eine solche Auffassung aber würde in fundamentaler Weise gegen den Anspruch des Evangeliums verstoßen.

3. Vor dem Hintergrund des Vernunftbegriffs, mit dem K. operiert, bleibt auch für die Glaubenswirklichkeit kaum noch Platz. Gewiß! Im Glauben gewinnt die „Ethik die Einheit ihrer Theorie" (111), und in dem dem Menschen durch Christus verbürgten unbedingten Sinn seines Daseins „findet alles partikulare, sich im Rahmen der eigenen natural gründenden Vernunft bewegende, normativ entwerfende Handeln seine es selbst übergreifende Sinnkohärenz, Notwendigkeit und Vernunft, eine Vernunft, die in ihrer richtend-befreienden Kraft überall dort durchbricht und handlungswirksam wird, wo der Mensch ‚auf sein Wort hin' glaubend den Menschen annimmt und sich so und nur so in all seinen endlichen Sinnverwirklichungen auf dem Weg zu dieser Vollendung bewegt" (48; vgl. 110–112 und 128). Aber die Bedeutung dieser Glaubenswirklichkeit erschöpft sich darin, daß sie die Vernunft ermächtigt, in dem Werk ihrer Selbstfindung fortzufahren. Darüber hinaus gibt der Glaube der Vernunft die Versicherung, daß ihr Bemühen sinnvoll ist, weil alles Vernunftbemühen in einen durch die Offenbarung verbürgten Vollendungshorizont eingelassen ist. Die Glaubenswirklichkeit erhält also ihre Funktion im Rahmen dessen, was K. die „Selbstbejahung der Vernunft" (122) nennt. Diese Formel könnte kritiklos hingenommen werden, wenn sichergestellt wäre, daß sie nicht als der strukturelle Rahmen gemeint ist, durch den auch der Theologie und dem Glauben ihr Maß zugewiesen werden soll. In diesem Fall aber würde sich zur „Infragestellung der Gewissensstruktur, der Sozialstruktur und der Ethosstruktur der bisher vorwaltenden Moral" (151) die Infragestellung der Glaubensstruktur christlicher Sittlichkeit gesellen, und das Wort der Offenbarung würde bestenfalls noch als „Absprungsbasis für unsere Entwürfe" (E. Käsemann) fungieren können.

Man kann nicht sagen, daß diese Rückfragen, Anmerkungen und Bedenken durch die „Aktualisierungen und Konkretionen" im zweiten Teil der Untersuchung K.s gegenstandslos würden. In den beiden Aufsätzen jedenfalls, die sich mit dem Thema ‚Schuld und Sünde' befassen (151–178), nähert sich K. einer Anthropologie, von der her die These möglich wird: Der Mensch ist zwar Sünder, aber nicht schuldig. Diese These jedoch verweist auf eine Ethik, deren Subjekt die Gesellschaft ist.

Regensburg Josef Rief

Ruf, Ambrosius Karl: **Konfliktfeld Autorität.** Zur Ethik eines dialogischen Gehorsams. – München: Kösel 1974. 152 S. Ppb. DM 16.–

Autorität und Gehorsam gehören heute zweifellos zu den am meisten ideologieverdächtigen Begriffen. In der Tat steckt in jedem von ihnen eine kirchliche und allgemeingesellschaftliche Tradition, in der Unterwerfung und Manipulation eine nicht unwesentliche Rolle spielten. Dies wird von dem Walberberger Moraltheologen an mehreren Stellen seiner kurzen und prägnanten Monographie gezeigt und analysiert. Doch bleibt er hierbei nicht stehen, vielmehr ist es seine deutliche Absicht, die sozial-anthropologische Bedeutung kontrollierter, partnerschaftlicher Autorität und mündig verantworteten Gehorsams für die Entwicklung reifer Freiheit aufzuzeigen. Daß er dabei jeden Versuch entschieden zurückweist, Autorität sakral zu hypostasieren und Gehorsam als sittlich verdienstvolle Haltung „unegoistischer" Anpassung auszugeben, belegt seine ideologiekritische Einstellung in der gründlichen Auseinandersetzung mit überkommenen Begriffen und Gedankengängen. – Dialogischer Gehorsam läßt Freiheit und Mündigkeit im Wechselverhältnis von notwendiger Ordnungsstruktur, Kompetenz, Verantwortung und unausweichlicher Begrenztheit der Kräfte so ins Spiel kommen, daß Autorität der Freiheit dient und sie fördert, und daß Gehorsam nichts anderes ist als freie Ein- und Unterordnung aus Einsicht.

Zu wünschen wäre in diesem Zusammenhang eine Auseinandersetzung mit Gedankengängen, wie sie D. Sölle in ihrem 1968 erschienenen Beitrag „Phantasie und Gehorsam" vorgelegt hat, und weiterhin mit der u. a. von Pädagogen und Soziologen gegenwärtig diskutierten komplexen Problematik nicht-repressiver Sozialisation und der Emanzipation als Erziehungsziel. Dabei würde m. E. vor allem der nach wie vor ambivalente und durchaus nicht nur schein-paradoxe Begriff des „mündigen Gehorsams" auf seine Operationalisierbarkeit hin untersucht werden müssen: Welche Fähigkeiten und Einstellungen ermöglichen Mündigkeit? Ist Gehorsam nicht doch ein ideologisch so sehr korrumpierter Begriff, daß man ihn (so etwa Sölle) für lange Zeit oder für immer aus unserem ethischen Vokabular streichen muß?

R.s ebenso differenziert-tiefgründig wie verständlich geschriebenes Buch vermag dem Interessierten Anlaß und Stoff zur kritischen Besinnung zu geben; und es sei deshalb vor allem den „Praktikern" empfohlen: Lehrern, Seelsorgern, Erwachsenenbildnern.

Bamberg Volker Eid

Pfahl, Rolf-Dietrich: **Haftung ohne Verschulden als sittliche Pflicht.** – Düsseldorf: Patmos (1974). 159 S. (Moraltheologische Studien, Systematische Abteilung, Bd 2) kart. DM 26.–

Die von dem Altmeister katholischer Sozialethik, O. v. Nell-Breuning – der gerade im Rahmen der in diesem Buch behandelten Probleme seit langem als führend ausgewiesen ist – mit Recht belobigte Arbeit von Pf. behandelt einen bislang gar nicht oder nicht ausreichend bedachten Grund zur Restituion als sittlicher Pflicht, wo keine sittliche Schuld vorausgegangen ist. Nicht aus individual-ethischer Sicht, nach der ein durch Zufall Geschädigter den Schaden selbst tragen muß, sondern aus sozialethischer Sicht wird die „Schadensregelung (Schadensverteilung, Schadenstragung)" gefordert, „die nach Lage der Dinge und des Falles den Forderungen der Gerechtigkeit, der Billigkeit und den Bedürfnissen entsprechen" (O. v. N.-B., 10).

Vf. behandelt in Teil I „Die Aussagen der traditionellen Moraltheologie über die Pflicht, sittlich schuldlos verursachten Schaden zu

ersetzen" (13–80), wobei die wichtigsten Zeugen der Tradition vorgeführt werden. Diese treten zum größten Teil nur für eine Restitutionspflicht bei sittlichem Verschulden ein (44ff). Gegenüber den Argumenten der traditionellen Lehre, die sich auf das Verständnis von Recht und Gerechtigkeit, vom Eigentum und von der *aequitas* stützt (46–53), stellt Vf. seine Kritik (53–80). Er versucht, die Gründe für die „praktisch einhellige Lehrmeinung", „daß sittliche Schuld notwendige Voraussetzung einer sittlichen Pflicht zum Schadensersatz sei", als nicht schlüssig zu „beweisen". Der mit großer Umsicht und mit Scharfsinn durchgeführte Beweis muß auch als gelungen gelten: Es gibt Handlungen, die frei gewollt gesetzt, aber schuldlos sind und bei denen doch als deren Folge Haftungsverpflichtung eintritt. Bei aller positiven Würdigung der traditionellen Restitutionslehre (74f) „muß festgestellt werden, daß insgesamt durch eine zu einseitige Fragestellung der Restitutionslehre der Blick auf die zu lösende Gesamtaufgabe, nämlich eine gerechte Schadensverteilung, verstellt wurde" (75). Diese Einseitigkeiten werden vom Vf. (75ff) richtig dargestellt, und es wird gesagt: „Gerade in der Christlichen Gesellschaftslehre hat die Einsicht große Bedeutung gewonnen, daß Inhalt und Umfang sittlicher Pflichten des Einzelnen in der Gesellschaft sehr stark von den Aufgaben und Notwendigkeiten des Gemeinwohls, des Gesellschaftsganzen her bestimmt werden. Was in einem konkreten Fall gerecht und damit sittlich verpflichtend ist, läßt sich nicht aus Begriffen ableiten oder aus der finanziellen Situation des Einzelnen erschließen, diese Situation muß vielmehr in Bezug gebracht werden zu den zu verwirklichenden Zielen und zu den Möglichkeiten und Bedürfnissen der anderen Gesellschaftsglieder. Dieser Gedanke, der in vielen Bereichen der christlichen Soziallehre selbstverständlich ist – man denke etwa an Familienlohn oder an Entwicklungshilfe –, und der in den Argumentationen dort entscheidende Bedeutung hat wurde in der Restitutionslehre bisher nur unzureichend berücksichtigt" (79).

In Teil II (81–119) wird als sehr wertvolle Anregung für die moraltheologischen Überlegungen „die Pflicht zum Ersatz für schuldlos verursachten Schaden im geltenden deutschen Privatrecht" dargestellt.

Teil III (121–151) legt dann dar: „Die sittliche Pflicht zur Haftung ohne Verschulden."

In den „Ergebnissen" (153–164) betont Vf., daß er keiner „reinen Erfolgshaftung" das Wort spricht – obwohl hierzu doch noch mehr zu sagen wäre! –, sondern eine „sittliche Pflicht zum Schadensersatz" nur dort für gegeben hält, „wo die schuldlose Schadensverursachung durch besondere Umstände qualifiziert wird, die für eine sittliche Bewertung relevant werden" (153). Diese hält Pf. für gegeben:

1. Bei der „Eingriffshaftung", worunter auch die Notstandshaftung ausdrücklich zu erwähnen gewesen wäre.

2. Die „Gefährdungshaftung", auf die besonders O. v. Nell-Breuning hingewiesen hat (Wiedergutmachung, in: TTh, 1949, 286–287, u. in: StdZ, 1973, 393–406, vgl. Mausbach-Ermecke, Katholische Moraltheologie, Bd III, 1961, S. 543).

3. Haftung aus „Vertrauensschutz".

Dem Ergebnis der Arbeit von Pf. ist im wesentlichen beizupflichten. Ob man aber nicht zu der sicherlich von der traditionellen Moral zu wenig beachteten Einsicht des Vf. besser, weil überzeugender, gelangt, wenn man methodisch davon ausgeht, daß Pflichten entstehen 1) aus der „Natur der Sache", 2) aus Vertrag, 3) aus Delikt?

Unter 1) zählen auch die gesellschaftlich „solidarisch" Verpflichteten der in Schadens- und Haftungsrelation Stehenden. Im Lichte der vom Vf. mit Recht herangezogenen christlichen Gesellschaftslehre – einer Seinslehre, nicht Normenlehre – und der darauf aufbauenden Sozialethik wäre vielleicht noch besser der Beweis für die Richtigkeit der Thesen des Vf. zu führen. Jedenfalls ist ihm zu danken, daß er durch eine vorbildliche Methodik in ein besonders heute in der moralischen Praxis und in der Moraltheologie so ganz am Rande stehendes und für unbedeutend gehaltenes Problem Licht gebracht hat. Während man oft der praktischen katholischen Moral vorwarf – natürlich zu Unrecht –, für sie stehe das 6. Gebot des Dekalogs im Vordergrund, konnte man in letzten Zeiten der Moraltheologie fast vorwerfen, sie drehe sich nur noch um Fragen der Sexualethik und der medizinisch-ärztlichen Ethik. Daß das keineswegs der Fall ist, hat Pf. wieder deutlich gemacht. Dafür muß ihm gedankt werden.

Bochum Gustav Ermecke

Šik, Ota: **Der dritte Weg.** Die marxistisch-leninistische Theorie und die moderne Industriegesellschaft. – (Hamburg): Hoffmann und Campe (1972). 450 S. Lw. DM 38.–

Dem ehemaligen Wirtschaftsminister des Prager Frühlings, der heute an der Hochschule in St. Gallen lehrt, geht es um den Aufweis eines „dritten Weges" zwischen Kapitalismus und Kommunismus, „um den allseitigen Entwurf des Modells eines demokratischen und humanen Sozialismus", der die negativen Seiten des kommunistischen ebenso wie die des kapitalistischen Systems überwinden soll (12). Den konservativen Ideologen beider Seiten, denen es nur auf die Erhaltung ihrer primär nicht durch unterschiedliche Erkenntnisse, sondern durch politische Interessen bestimmten Systeme ankommt, will er sein Reformkonzept entgegenstellen. Es soll eine Brücke schlagen zwischen den marxistischen und nichtmarxistischen Ansichten, indem die Halbwahrheiten, Fehler, Simplifizierungen und wertlosen Dogmen aufgegeben werden und der machtideologische Antagonismus zwischen Ost und West überwunden wird.

Der jetzt vorliegende erste Teil befaßt sich mit der kritischen Analyse der sozialistischen Theorie im Hinblick auf eine industriell hochentwickelte Gesellschaft. In vier Kap. werden die These vom Sozialismus als gesetzmäßiger Notwendigkeit, die Wert-, Mehrwert- und Marktheorie, die „Widersprüche des Kapitalismus" sowie die politischen Dogmatisierungen untersucht. Vf. kommt zu dem Ergebnis, daß die von Marx erarbeiteten Schlußfolgerungen über die notwendige Entwicklung unüberwindlicher und sich stetig vertiefender ökonomischer und sozialer Widersprüche, die zur revolutionären Beseitigung des Kapitalismus führen müßten, sich in ihrer konkreten Form nicht bewahrheitet haben. „Die Grundanalyse des Kapitalismus, die die ökonomische Basis des Interessenwiderspruchs zwischen Kapitaleigentümern und produktiven Lohnempfängern aufdeckte, war im wesentlichen richtig. Die soziale Struktur des Kapitalismus mit ihrem ausgeprägten Gegensatz zwischen Lohninteressen und Kapitalinteressen, hat sich bis heute, wenn auch in modifizierter Form, erhalten" (419).

Es ist beeindruckend, wie Š. aus seiner intimen Kenntnis der Theorie und Praxis der kommunistischen Staaten die dort verfochtene Ideologie entlarvt. Auch Marx selbst wird an der realen Entwicklung gemessen und zu einem guten Stück entzaubert. Die Fragen, die das Buch aufwirft, entzünden sich einerseits an der im Prinzip festgehaltenen materialistischen Geschichtsauffassung, andererseits an der Vision eines Konkurrenzsozialismus, der ohne privates Produktiveigentum vom Marktmechanismus und einer dezentralisierten „demokratischen" Machtausübung eine humane Zukunft erhofft. Wird hier nicht ungeprüft die Marxsche Vorstellung vom unproduktiven Kapitaleigentümer übernommen? Und wie sollen Lohninteresse und Kapitalinteresse wieder zusammengeführt werden, wenn der Lohnempfänger nicht zum Kapitaleigner wird? Ist überhaupt ein funktionsfähiger Markt denkbar ohne privates Produktiveigentum? Man wird auf den zweiten Teil gespannt sein dürfen, in dem der Vf. sein Modell eines humanen Sozialismus präzisieren will.

Augsburg Anton Rauscher

Kirche und moderne Demokratie. Hrsg. von Theodor Strohm und Heinz Dietrich Wendland. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1973. XI, 473 S. (Wege der Forschung, Bd 105) Lw. DM 59.20; Mitgliederpreis DM 37.–

Das Buch enthält in chronologischer Reihenfolge 18 Beiträge namhafter Autoren über das Verhältnis von Kirche und Demokratie vor allem im protestantischen Denkhorizont. Wie schwer sich der Protestantismus in Deutschland mit der Demokratie tat, macht der 1931 erschienene Aufsatz von Rudolf Smend deutlich, der nach den Gründen für dieses Mißverhältnis sucht. Erst mit dem Niedergang des Nationalsozialismus setzt eine breitere Reflexion ein, die auch wesentliche Impulse vom amerikanischen Protestantismus erhielt. Den Herausgebern gebührt Dank dafür, daß sie die grundsätzlichen Überlegungen von Karl Barth, Reinhold Niebuhr und John C. Bennet, um nur diese hervorzuheben, einem breiten Leserkreis wieder zugänglich gemacht haben. Abgerundet wird der Band mit Veröffentlichungen jüngeren Datums zum Verhältnis der freiheitlich rechtsstaatlichen und sozialrechtsstaatlichen Ordnung.

Augsburg Anton Rauscher

Ligier, Louis: **La confirmation.** Sens et conjoncture oecuménique hier et aujourd'hui. – Paris: Beauchesne (1973). 302 S. (Théologie Historique, Bd 23) br.

Anlaß zur Erarbeitung dieser umfangreichen liturgiewissenschaftlichen Studie waren die Veröffentlichung der Apostolischen Konstitution (= AK) Divinae consortes naturae" (1971) und das damit verbundene Inkrafttreten des neuen Firmungsrituals. Vf. nimmt gegenüber der AK eine nuancierte kritische Stellung ein, wobei er sich durch ökumenische Überlegungen leiten läßt. Allerdings beschränkt sich seine ökumenische Perspektive bewußt auf die Beziehung zwischen der römisch-katholischn eKirche und den

verschiedenen östlichen Kirchen. Die Kirchen der Reformation kommen nicht in Betracht.

In seiner Kritik wirft Vf. den Autoren der AK vor, daß sie (1) den römischen Firmungsritus einseitig an die bizantinische Liturgie unter Vernachlässigung aller anderen ostkirchlichen Rituale anpaßten (229ff) und dabei (2) die sakramentale Bedeutung der Handauflegung hinter die der Salbung zurücktreten ließen (223ff). Eine „archaisierende" ökumenische Bestrebung (232), verbunden mit einer weitreichenden Unklarheit über die ursprüngliche „apostolische" Bedeutung der Handauflegung, sei an diesem Fehlverhalten schuldig. Obwohl Vf. der AK etliche positive Züge zuerkennt (234), wünscht er, ihre Bestimmungen baldmöglichst einer Revision zu unterwerfen (36, 233).

Das Buch gliedert sich in folgende Kap. auf: 1. Analyse und Kommentar der Konstitution; 2. die bisherigen Anordnungen des Lehramtes in Bezug auf die Firmung (= F) verglichen mit der AK; 3. Anlyse aller östlichen Firmungsliturgien; 4. Gründe und Umstände der Einführung der Salbung als sakramentalen Ritus in die griechischen Kirchen Kleinasiens; 5. Überleben der sakramentalen Handauflegung in bestimmten griechischen und syrischen Kirchen; 6. Theologisches zum Thema „Gebet und Handauflegung im Sakrament der F"; 7. Für eine theologische Erneuerung in diesem Bereich.

In den beiden letzten Kapiteln werden wichtige theologische Fragen andiskutiert. Zunächst die Frage der Unterscheidung zwischen Taufe und F als z w e i einander im christlichen Initiationsprozeß zugeordneten Sakramenten (vgl. 53, 57). Obwohl Vf. die Lehre von der Einsetzung aller Sakramente durch Christus selbst nirgends in Frage stellt, zeigt er mit der Sachlichkeit des Historikers auf, wie mühsam und problematisch der Unterscheidungsprozeß vor sich ging und erst in liturgischen Texten des 5. Jahrhunderts zu einem gewissen Abschluß kam (97, 205, 207ff, 216, 250, 268). In Bezug auf die je verschiedene Mentalität, mit der Osten und Westen die F interpretierten, hebt er die Tatsache hervor, daß die östliche Christenheit den Akzent eher auf das mysterienhafte Wirken des Pneuma legt (220f), das dem Gefirmten (auch dem als Säugling Gefirmten) Gnadenfülle und „Vollkommenheit" (54, 88) schenkt, während die westliche Christenheit eher die Notwendigkeit einer persönlichen Ratifzierung des Taufengagements betont (221). Doch werde man beiden Traditionen völlig gerecht, wenn man die F selbst als einen sakramentalen Prozeß innerhalb eines umfassenden Initiationsprozesses versteht (vgl. 234f). So schränkt man einerseits die Sakramentalität nicht auf einen einzigen Akt der rituellen Handlung ein (93) und wird andererseits frei, die F den anderen beiden Intiationssakramenten, der Taufe und der Eucharistie, je nach soziokultureller Angemessenheit zeitlich anders zuzuordnen (243ff). Daher ist es verständlich, daß Vf. die Frage des Firmungsalters nicht bestimmt beantwortet, wobei er jedoch die Vorteile einer Erwachsenenfirmung klar anspricht (265–270). Auf die Frage, ob und wie das Sakrament der F definiert werden kann, lehnt er zunächst eine ganze Reihe von Teildefinitionen ab. Es sei unbefriedigend, die F „sacrement de la perfection, de l'âge adulte, de la force chrétienne, de l'adolescence, de l'action catholique, etc." zu nennen (240; vgl. 261). Und J. P. Bouthots Versuch (La confirmation, sacrement de la communion ecclésiale, Lyon 1968), das für das Sakrament Wesentliche in der Gegenwart und Aktion des Bischofs zu sehen, sei eine Meinung, die mit der Theologie des II. Vaticanum (Lumen Gentium 26) völlig unvereinbar ist (241). Der richtige Weg zur angemessenen Definition der F lasse sich dagegen nur im Rahmen einer schrift- und traditionstreuen P n e u m a t o l o g i e finden (246–261). In diesem Rahmen könne man die F als ein entscheidendes Moment der neutestamentlich begründeten C h a r i s m e n - Ökonomie erachten, präziser: als das Ereignis, wodurch der Glaubende in die innere und äußere Sendung der Gemeinde sakramental einbezogen wird und seine charismatische Berufung erhält. In diesem Zusammenhang solle auch das Gebet und die Handauflegung, die den liturgischen Vollzug der F ausmachen, theologisch, genauer: pneumatologisch, deuten.

Die Arbeit Ligiers scheint dem Rez. wissenschaftlich einwandfrei, reichlich dokumentiert und in der Argumentation überzeugend zu sein. Höchstens könnte er eine leise platonisierende Tendenz in gewissen Aussagen als überholt empfinden (222, 227, 238: „ca sacrement répond à une idée divine qui lui préexiste"!), ebenfalls den gelegentlich lyrischen Ton der Sprache. In Bezug auf die Gegenwartssituation der Kirche in unseren Industriesituationen werden nur spärliche Bemerkungen gemacht, z. B. zum Auftreten der „Pfingstbewegung" (231) oder zur Unzeitgemäßheit der Öl- bzw. Salbungssymbolik in unserem Kulturbereich (232). Doch hat die vorgeschlagene Charismentheologie vieles an sich, was ein völlig zeitgemäßes Verständnis der F veranlassen kann.

W ü r z b u r g A l e x a n d r e G a n o c z y

Corpus Ambrosiano-Liturgicum, Hrsg. von Odilo H e i m i n g. III: **Das ambrosianische Sakramentar D 3–3 aus dem mailändischen Metropolitankapitel.** Eine textkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung der mailändischen Sakramentartradition von Judith **Frei.** – Münster: Aschendorff (1974). XXXII, 542 S., 8 Abb. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 56) kart. DM 168.–

Nachdem der Herausgeber der Reihe, O. Heiming OSB, 1968 und 1970 mit Hilfe des Scriptoriums der Abtei Varensell das Sakramentarium triplex (I, 1; es stehen noch aus zwei Bände mit Wortkonkordanz bzw. Untersuchungen und Formelkonkordanzen) und das Sakramentar von Biasca ediert hatte (vgl. ThRv 66 [1970] 65; 334), legt die Benediktinerin Judith Frei aus Varensell eine weitere Edition vor: das Sakramentar der mailändischen Benediktinerabtei S. Simpliciano aus dem 10. Jh.

Die E d i t i o n selbst (165–424; die in der Handschrift ausgeschriebenen Perikopen werden nur referiert) mit ihrem doppelten Apparat – zum Text (Korrekturen, Nachträge, Randbemerkungen) und zu Varianten anderer, vor allem ambrosianischer, aber auch römischer, gallikanischer, keltischer, mozarabischer und einiger anderer Quellen – läßt wohl keinen Wunsch offen. Leider ist die Handschrift am Anfang und am Schluß defekt: Beginn (statt mit dem Advent) mit Quinquagesima (im Evangelium); es fehlen bis auf zwei erhaltene Doppelfolien mit Texten für Epiphanie und deren Oktav die ersten sechs Lagen. Von der letzten Lage (Fortsetzung der Votivmessen für Verstorbene) fehlt das äußere Doppelblatt. Ob noch eine weitere Lage am Schluß fehlt oder sogar mehrere, bleibt offen. Beigegeben sind Indices der Formeln (425–456), der Namen in den Gebeten (457f), der Lesungen (459–462) und erfreulicherweise die Konkordanztabellen (470–542), die meist, wenn überhaupt, nur separat gedruckt werden. In den Tabellen sind herangezogen neben dem „Leonianum" (Veronense) je drei Gelasiana (Altgelasianum, Angoulême, St. Gallen 348) und Gregoriana (Padua, Hadrianum, Supplement des „Alkuin") sowie „Gallicana" (Gothicum, Gallicanum vetus, Bobbio, Missale Francorum) und verschiedene andere Quellen (z. B. Sakramentar von Fulda), vor allem ambrosianische Sakramentare, und zwar nicht nur die edierten (Biasca, Bergamo, Triplex, Pontifikalssakramentar des Heribert) und das Manuale Ambrosianum, sondern auch die nicht-edierten (vgl. 4ff).

Besonders ausführlich und wertvoll ist die E i n l e i t u n g mit drei Hauptteilen: Die mailändischen Sakramentarhandschriften des 9.–12. Jh.s (3–25; dazu ein eigenes Register: 463–467) mit ausführlicher Beschreibung des edierten Sakramentars D 3–3, Vergleich des edierten Sakramentars mit den übrigen mailändischen Sakramentarhandschriften nach Struktur und Formelgut (26–119); Untersuchung über die karolingische Redaktionsarbeit am ambrosianischen Sakramentar (120–161).

Das nicht zu bezweifelnde E r g e b n i s der gründlichen Untersuchungen ist überraschend, um nicht zu sagen revolutionär. Allgemein anerkannt ist, daß die uns im einzelnen unbekannte, nur partiell zu rekonstruierende ältere Mailänder Liturgie in karolingischer Zeit weitgehend romanisiert wurde. Zu den ursprünglichen Unterschieden gegenüber den römischen Sakramentaren gehören u. a.: eine geringere Zahl vollständiger Formulare, keine Eucharistiefeier an den Feiertagen der Quadragesima, Fehlen mancher römischer Heiligenfeste. Bisher nahm man an, das jetzt edierte monastische Sakramentar sei eine sekundäre Romanisierung eines bereits romanisierten mailändischen Kathedralsakramentars, die (mit gelegentlichen Ausnahmen im Sakramentar D 3–1 des Metropolitankapitels) von allen übrigen erhaltenen „ambrosianischen" Sakramentaren repräsentiert wird. Man wird der gelehrten Forscherin zustimmen müssen, daß es sich beim Sakramentar der Abtei S. Simpliciano um eine eigenständige Redaktion handelt, die sich gegenüber dem meist besser redigierten Kathedraltyp aber nicht durchgesetzt hat. Eine gegenseitige Abhängigkeit des jetzt edierten Sakramentars und des in den übrigen Sakramentaren erhaltenen Typs ist auszuschließen. Andererseits liegen gemeinsame Abweichungen von den römischen Vorlagen vor. Daher ist eine erste mailändisch-karolingische Redaktion (= Q) zu postulieren. Dabei muß offenbleiben, ob Q ein einziger Archetyp war und ob die verlorenen Quellen von einem Reformer oder von mehreren redigiert wurden.

Untersuchungen und Edition wurden 1969 von der Theol. Fak. München als Diss. angenommen. Die Arbeit übersteigt weit die Ansprüche, die in der Regel an Diss. gestellt werden.

Als Druckfehler registrierte ich nur einen auf Seite 146 („konzidiert" statt konzediert).

M ü n s t e r E m i l - J o s e f L e n g e l i n g

Trillhaas, Wolfgang: **Einführung in die Predigtlehre.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1974. X, 103 S. (Die Theologie. Einführungen in Gegenstand, Methoden und Ergebnisse ihrer Disziplinen und Nachbarwissenschaften) kart. DM 15.–

Ein Jahrzehnt nach der 5. Auflage seiner „Evangelischen Pre-

digtlehre" (1. Auflage 1935) legt nun der Systematiker „eine völlig neue Konzeption" (S. X) vor.

Vf. versucht, eine Predigtlehre zu entwickeln, die von ihrer totalen Abhängigkeit von der Dogmatik (von einem einheitlichen dogmatischen Prinzip) losgebunden ist, in den sie durch die Lehre von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes (Karl Barth) geraten war. Zwar sieht er weiterhin den theologischen Charakter der Predigt, betrachtet sie aber nun besonders „von außen". „Die notvollen Fragen des Alltags, der Predigtwirklichkeit von Woche zu Woche, treten aus dem Schatten der Geringfügigkeit heraus" (4f). Die Predigtlehre wird somit vom „Boden der Praxis aus entwickelt" (4). Dabei helfen: Kirchensoziologie, Informationstheorie und Kommunikationsforschung.

Das Kap. II hat den Problemkreis „Predigt und Hörer" zum Inhalt. T. äußert Bedenken hinsichtlich der Einteilung der Predigten in Gemeinde- und Missionspredigten („abstraktes Schema" – 8). Was nämlich die Gemeindepredigt betrifft, so ist zu sagen, daß die angesprochenen Gemeinden immer auch aus Zweiflern, Skeptikern und partiell Glaubenden bestehen. Gemeindepredigt in „ihrem reinen Begriff" wird immer mehr zur Illusion. Vf. sieht als Adressaten heutiger Predigt den säkularisierten Menschen an. Wenn der Prediger versucht, diesen anzusprechen, kommt er auch seinem Auftrag „publice docere" wieder nach. So könnte es zu einer Wiederherstellung der Öffentlichkeit der Predigt kommen.

T. weist nun – in diesem Konnex – darauf hin, daß der „einzelne als Hörer" (14) vom Prediger angesprochen werden muß. Der einzelne mit seinen Sorgen und Fragen muß sich betroffen wissen. Deshalb hat sich der Prediger mit der „Welt" seiner Hörer vertraut zu machen.

Die Kap. III und IV gehören innerlich zusammen. Sie behandeln das Thema „Predigt und Text-Schrift". Die Forderung ausschließlicher Textbindung der Predigt wird als problematisch angesehen. Einerseits können nämlich nicht alle Texte für uns heute ausgelegt werden, andererseits gibt es nicht für alle heutigen Fragen biblische Bezüge. Sowohl textgebundene als auch textlose Predigten sollen zu ihrem Recht kommen. Bei textgebundenen Predigten stellen sich dann die Fragen, wie der Prediger dem Text und den Hörern gerecht werden kann (hermeneutische Aufgaben). T. betont, daß es für an biblischen Texten gebundene Predigten „keinen Königsweg zum Text an der historisch-kritischen Methode vorbei" (27) gibt. Nach der historischen Kritik muß dann die Frage nach der Relevanz des Textes für uns heute gestellt werden.

Kap. V beschäftigt sich mit dem Verhältnis „Kirche und Predigt". Die institutionelle Kirche bildet den Ordnungsrahmen für die Predigt, und zwar mehrfach: 1. konkreter Auftrag für eine bestimmte Gemeinde, 2. feste liturgische Ordnung, 3. Umgang mit der Bibel – festgelegte Texte/Schriftlektionen, 4. gemeinsamer Glaube. Die Kirche ist aber nicht nur die Sendende, sondern Kirche ist auch Frucht, Folge der Predigt. Zwischen Kirche und Predigt gibt es noch eine dritte Relation: Kirche als Thema der Predigt. Der Prediger darf nicht Funktionär der Kirche sein. Für das, was er sagt, muß er persönlich einstehen. Auch darf die Kirche nicht zwischen Evangelium (Predigt) und Hörer „gestellt" werden, denn durch die Predigt entsteht ja Kirche, „geschieht Kirche" (45). Dennoch ist – nach T. – „Kirche in ihrem Grundverständnis ein legitimes Thema der Predigt" (46). Etwa in Zeiten der Verfolgung darf und muß von ihr gesprochen werden.

Im folgenden steht der Prediger im Zentrum der Betrachtung (Kap. VI). Er muß u. a. frei sprechen. Um das zu können, muß er die Sache der Predigt ganz in sich aufgenommen haben. Polemik und Apologetik gehören nicht in eine Predigt – wohl soll auf Gefahren der Zeit hingewiesen werden, sollen die christlichen Gemeinden „in der christlichen Erkenntnis" (51) gefestigt werden. Relevant für den Prediger und seinen Dienst ist die Kommunikation mit seinen Hörern. Wenn er wirklich „Nachbar, Zeit- und Schicksalsgenosse" (54) der Menschen ist, dann werden sich die Hörer immer mehr in seinen Predigten erkennen, finden.

Kap. VII widmet sich der „Predigt und ihrer Zeit". T. betont, daß jede Predigt zeitgebunden ist, daß keine Predigt in einer anderen Zeit einfach wiederholt werden kann. Zeitlos gültige Predigten gibt es nicht. Heute stellt sich nun aber auch die Frage nach der Zeitgemäßheit der Predigt. In unserer Zeit kommt ihr nicht mehr ein Monopol der freien öffentlichen Rede zu. Vf. erinnert an den „Einfluß der Massenmedien auf den Wandel der Predigt" (59). Dieses hat jeder Prediger bei seiner Arbeit zu berücksichtigen. Ein weiteres Postulat des Autors an den Prediger ist die Bejahung des Zeitgeistes. Er muß seine Zeit, die Menschen, ihre Probleme usw. kennen. Dazu hat aber auch eine kritische Haltung den Zeiterscheinungen gegenüber zu kommen. Der Prediger darf nicht unter dem Zwang zur Aktualität um jeden Preis stehen. Wenn er seine Zeit kennt, sie kritisch wertend betrachtet, also aus einem Abstand heraus die Gegenwart sieht, dann kann die Predigt „eine erhebliche politische Brisanz" (67) gewinnen.

Bei den sog. Kasualpredigten (Kap. VIII) besteht die Gefahr, daß das allzu Menschliche alles überdeckt. Es kann zu einer Deformierung der Predigt kommen: Leichenreden können zu Lügenreden werden, Hochzeitsreden zu Tischreden usw. Ein biblischer Text kann hier eine Hilfe bieten. Die Kasualpredigt kann nämlich die Chance wahrnehmen, den Lebenshorizont der Menschen auszuweiten.

Die Kapitel IX und X haben „Vernunftregeln für die Predigt" und „Sprachprobleme" zum Inhalt. T. geht auf formale Ordnungsregeln für die Predigt ein. Stichwortartig seien hier nur genannt: Dreiteilung der Predigt – Kriterien der Verstehbarkeit – „Das Argument in der Predigt" (82).

Abschließend kommt Vf. auf die Sprachkrise der Predigt zu sprechen. „Die religiöse Sprache will in Umgangssprache, und diese Umgangssprache soll für die Vermittlung der christlichen Botschaft aufgeschlossen werden" (98).

Zum Gesamt des Buches:

1. Die neue „Einführung" von T. zeichnet sich durch systematische Überlegungen zum Thema „Predigt", verbunden mit einer Menge praktischer Hinweise, aus. Der Wert dieses Buches liegt weiterhin vor allem im Ernstnehmen der Predigtpraxis und des anzusprechenden Menschen (vgl. den Versuch, die Predigtlehre „von unten" her aufzubauen). Die Korrelation von Predigt/Prediger und Hörer wird im ganzen der Einführung sehr stark betont. Das Buch bietet einen guten Überblick, aber Neues wird eigentlich nicht geboten.

2. Insbesonders werden viele für die Predigt relevanten Ergebnisse der Sozial- und Sprachwissenschaften nur gestreift bzw. überhaupt nicht mit einbezogen: etwa Contentanalysen, lernpsychologische Überlegungen zur Predigt, Rollentheorie (Rollenkonflikte des Predigers), neuere Linguistik und Rhetorik.

3. Die Literaturangaben am Schluß eines jeden Kapitels sind entschieden zu knapp.

Würzburg Rudolf Laumann/Rolf Zerfaß

Gouders, Klaus: **Katechesen für Schule und Erwachsenenbildung.** Thema: Psalmen. Mit Kontrasttexten aus der Gegenwartsliteratur. – (Graz, Wien, Köln): Styria (1974). 174 S. Ppb. DM 23.50

Das unterschiedliche Verständnis und die rasch einander ablösenden Auffassungen von zeitgemäßer Katechese riefen eine Menge, um nicht zu sagen eine Unflut an Hilfsmitteln hervor. Das gilt für die katechetische Darbietung der Glaubens- und Sittenlehre wie auch für die sachgerechte katechetische Aufbereitung von Bibeltexten. Wenn ich recht sehe, verlagert sich in allerjüngster Zeit das Interesse der Katechese wieder weitgehend von der systematischen Theologie auf die Bibel hin.

In die Reihe der Hilfsbücher für die Bibelkatechese gehört das hier anzuzeigende Buch, das nun nicht nach Art gängiger Kommentierung dem Unterricht dienen, sondern das Verständnis für ausgewählte Psalmen durch Kontrasttexte aus der Gegenwartsliteratur aufschließen will. Mit Recht hat Vf. Psalmen ausgewählt, denn sie umgreifen, wie kaum andere Bibeltexte es vermögen, immer noch das ganze menschliche Leben in seinen vielfältigen Ausprägungen und Bezügen. Immer noch kann der Mensch sich in allen Lebenslagen in den Psalmen unterbringen.

Insgesamt sind zehn der bedeutendsten atl Lieder ausgewählt (Pss 8. 13. 22. 51. 62. 69. 90. 104. 111 und 116). Diese Auswahl repräsentiert die wichtigsten Psalmengattungen, vor allem die Hymnen, Klage-, Dank- und Vertrauenslieder. Nach der Übersetzung folgt eine anspruchslose, aber doch dem heutigen Stand der Exegese entsprechende Kommentierung der biblischen Lieder, die vor allem wesentlich theologische Gehalte herausstellt und Lernziele angibt. Danach werden meist vier oder mehr kurze prägnante Texte moderner Dichter und Schriftsteller ähnlicher Thematik kontrapunktisch dagegengestellt. So wird aus Gegensatz und Opposition, selten auch aus Gleichklang oder Annäherung an die biblische Perikope dem behandelten Psalm Relief gegeben; er wird geradezu spiegelbildartig durch die Literaturtexte profiliert. Knappe methodische Hinweise mit Hilfen, wie der gewählte Psalm durch den Kontrast der Dichtung besser zum Sprechen gebracht werden kann, beschließen die Behandlung der Psalmen.

Die Leistung des vorliegenden Buchs sehe ich in der meist gelungenen Bereitstellung moderner Vergleichstexte zu den Psalmen, durch die eine Aktualisierung der Bibeltexte erleichtert wird. Beide Textarten befruchten sich gegenseitig und regen an, ja verlangen letztlich als Lernziel den existentiellen Vollzug.

Natürlich kann man darüber diskutieren, warum gerade diese Psalmenauswahl getroffen wurde; andere Lieder wie etwa der Psalm 23 („Jahwe ist mein Hirt") hätten sich genau so gut angeboten. Die gleiche Feststellung gilt mutatis mutandis auch für die literarischen Texte. Unverständlich ist mir allerdings, warum Vf.

für ein solch katechetisches Buch nicht die neue ökumenische Übersetzung der Psalmen herangezogen hat, damit die aus der Liturgie bekannte Übersetzungsweise sich auch bei der Katechese in Ohr und Herz hätte besser einprägen können. Aber trotzdem ein empfehlenswertes Buch, eine brauchbare Hilfe für Lehrer und Katechet!

Regensburg Heinrich Groß

Perspektiven der Pastoralpsychologie. Hrsg. von Richard Riess. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1974). 222 S. kart. DM 26.–

„Die vorliegende Publikation vermittelt ... einen Eindruck vom geschichtlichen Prozeß und von der gegenwärtigen Position eines jungen Faches, das seinen Schwerpunkt in der Praxis hat und zugleich als Forschungsdisziplin im Bereich der wissenschaftlichen Praktischen Theologie zunehmend an Bedeutung gewinnt." Mit diesen Worten beschreibt der Hg. im Vorwort (5) die von ihm vorgenommene Auswahl aus der pastoralpsychologischen Literatur der Gegenwart.

Das Buch umfaßt acht Arbeiten zur Theorie (Teil I) und sechs zur Praxis (Teil II). Bis auf eine Untersuchung (Stenger/Zirker), die einen Bericht über den katholischen Beratungsdienst für kirchliche Berufe in München (gegründet 1968) gibt, entstammen alle Beiträge der Feder evangelischer Theologen und Pastoralpsychologen. Die meisten wurden für diesen Band eigens verfaßt.

Von den theoretischen Arbeiten seien als besonders instruktiv die von D. Stollberg, „Seelsorge und Psychotherapie. Kirchliche Seelsorge als Kommunikationsmodus" (56ff), und K. Winkler, „Die Funktion der Pastoralpsychologie in der Theologie" (105ff), hervorgehoben; von den Untersuchungen zur Praxis die von H. Chr. Piper, „Perspektiven klinischer Seelsorge" (137ff). Diese drei Arbeiten beziehen sich auch auf die Hauptarbeitsgebiete der Pastoralpsychologie, wie sie sich in den drei Sektionen der 1972 gegründeten Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie (DGfP) widerspiegeln: Gruppendynamik, Tiefenpsychologie und klinische Seelsorgeausbildung (Clinical Pastoral Training).

Aber auch zu anderen Problemen der Pastoralpsychologie wird Stellung genommen, so z. B. von H. Harsch zur Frage der Schuld unter pastoralpsychologischem Aspekt, von K. Niederwimmer zum Verhältnis von Tiefenpsychologie und Exegese, von W. E. Hulme zu pastoralpsychologischen Fragen der Liturgie, von F. Riemann bzw. R. Tschirch zur Tiefenpsychologie des Predigens.

Es entsteht so ein guter Querschnitt durch das gegenwärtige pastoral-psychologische Schrifttum, eine Zusammenfassung, die entsprechend den Intentionen des Hg. „für das Gespräch um die Grundlagen der Pastoralpsychologie" gewiß sehr anregend sein wird (5).

Angesichts der Fülle und Verschiedenartigkeit des dargebotenen Materials beschränken wir uns deshalb auf einige Bemerkungen zu einer solchen „Grundlagenforschung", ohne die Beiträge im einzelnen zu würdigen.

Die Pastoralpsychologie ist das Ergebnis eines seit mehr als einer Generation erfolgenden Gesprächs zwischen Theologie und Tiefenpsychologie. Ein erstes Fazit wird in unserem Bd vorgelegt. Es läßt sich vielleicht in folgenden Sätzen zusammenfassen: „Kirchliche Seelsorge geschieht dort, wo der eschatologisch orientierte Christusglaube und die empirisch-vorfindliche Existenz des Menschen personal-kommunikativ zusammentreffen" (101) oder: „Der Pastoralpsychologe möchte einen Entwicklungsprozeß fördern, der es möglich macht, das allgemeine christliche Credo unmittelbarer auf die individuelle Persönlichkeitsstruktur zu beziehen" (120). Personalisierung und Vergegenwärtigung des Glaubens im geschichtlichen Leben des einzelnen ist das einheitliche Ziel der vielfältigen pastoralpsychologischen Bemühungen. Hierbei wird wie selbstverständlich nicht nur der Gläubige, sondern auch der Seelsorger (und mit ihm die gesamte Kirchenleitung) angesprochen.

Wenn man einem solchen Ziel, das auch für die Liturgie (129) und die Predigt (153, 216), für die Buße (45) und die Trauer (60), für die Erfahrungen mit den „Symbolen des Glücks" (19) und schließlich für die Beschäftigung mit der Bibel (65) gilt, uneingeschränkt zustimmen muß, muß jedoch zugleich darauf hingewiesen werden, daß dies nicht einfach die Frucht einer Anwendung tiefenpsychologischer Erkenntnisse im Raum der Kirche ist, sondern etwas durchaus Neues, das erst aus der Begegnung, aber auch Konfrontation zwischen der Praktischen Theologie und der Tiefenpsychologie erwächst.

Heißt es z. B.: „Pastoralpsychologie ist und bleibt von der Methode und ihren Ergebnissen her empirische Psychologie. Sie wird auf Glaubensaussagen sowie auf die diesen Aussagen entsprechenden Einstellungen und Verhaltensweisen bezogen" (118), so entspricht dies einer weitgehenden Übernahme tiefenpsychologischer Erkenntnisse in die Pastoraltheologie. Angesichts einer solchen Übernahme erhebt sich aber m. E. die Frage, ob hier genügend in Anschlag gebracht wird, daß die Tiefenpsychologie selbst zwar eine empirische Psychologie sein möchte und es auch auf weite Strecken ist, dennoch aber eine Reihe pseudophilosophischer und pseudotheologischer Aussagen enthält, mit denen sich eine recht verstandene Pastoralpsychologie unbedingt auseinandersetzen muß. Eine solche kritische Bestandsaufnahme führt dann von selbst auch zu einer kritischeren Sicht traditioneller theologischer Aussagen. Pastoralpsychologie wird insofern nicht auf bestimmte Glaubensaussagen und die diesen entsprechenden Verhaltensweisen bezogen, sondern ist vielmehr dieser Bezug zwischen Theologie und Tiefenpsychologie. Ebenso dürfte es z. B. nicht ganz unbedenklich sein, wenn sich „eine kirchliche und eine nicht-kirchliche Seelsorge", d. h. „Seelsorge und Psychotherapie" nur durch den „kirchlichen oder nicht-kirchlichen Kontext" unterscheiden (96). Eine pastoral-psychologisch fundierte Seelsorge kann nur eine neue Form von Seelsorge gegenüber der traditionellen und gegenüber psychotherapeutischer Beeinflussung sein. Worin dieses „Neue" besteht – letztlich weniger in einer neuen Seelsorgsmethode als in einer veränderten Einstellung des Seelsorgers zum Gläubigen, die dann auf alle kirchlichen Wirksamkeiten ausstrahlt – klingt an nicht wenigen Stellen in der besprochenen Sammlung an, bedarf aber wohl noch weiterer kritischer Klärung. Abschließend könnte man deshalb sagen: das, was nach Niederwimmer für die tiefenpsychologische Exegese gilt, daß sie sich nämlich noch im Stadium des Experimentes befindet (76), gilt vielleicht für die gesamte Pastoralpsychologie, wie es einer neuen und jungen theologischen Disziplin im übrigen auch zukommt.

Bonn Stefan Andreae

Antes, Peter/**Uhde,** Bernhard: **Aufbruch zur Ruhe.** Texte und Gedanken über Meditation im Hinduismus, Buddhismus und Islam. – Mainz: Grünewald (1974). 155 S. (Topos-Taschenbücher 27) kart. DM 6.80

Man darf von diesem kurzen Buch keine streng systematische und erschöpfende Untersuchung der Meditation in ihren mannigfachen Erscheinungsformen, Methoden und Früchten im Hinduismus, Buddhismus und Islam erwarten. Das Buch will eher eine Handreichung sein, eine Einführung in wesentliche Aspekte der Meditation in den drei Religionen anhand ausgewählter Texte und zusammengefaßter Gedankengänge.

Nach einer leicht verständlichen Einleitung über den Begriff der Meditation (9–21) kommt eine in ihrer Kürze unvermeidlich vereinfachende Darstellung der Meditation im Hinduismus anhand von drei Themenkomplexen: Atman-Brahman, Yoga, Bhakti (22–68). Darauf folgt eine auch sprachlich stärker systematisierende Darlegung der Grundeinsichten des Buddhismus und der Grundzüge seiner Meditationsmethode (69–112). Das dritte Kapitel befaßt sich endlich mit der Meditation im Islam (113–145).

Die Lektüre dieses Buches empfiehlt sich nicht nur für die religionswissenschaftlich oder einfach religiös Interessierten, sondern auch für all diejenigen, die in ihrem Inneren den Aufruf der Ruhe verspüren, einer Ruhe, die „den Frieden bringt, der Freiheit und Leben bedeutet" (153).

Münster Adel-Theodor Khoury

Decret, François: **Mani et la tradition manichéenne.** – Paris: Édition du Seuil 1974. 190 S. (Maitres spirituels 40)

Der in Sachen des Manichäismus bereits renomierte Vf. (vgl. die Rezension seines Werkes „Aspects du manichéisme dans l'Afrique Romaine", in: ThRv 67, 1971, 449f) wendet sich mit diesem Bändchen nicht an die Fachwelt, sondern an einen breiten, für das Phänomen des Religiösen sich interessierenden Leserkreis. Stil und Darstellungsform tragen dieser Absicht Rechnung. Frei von jeder Polemik – was keineswegs Kritiklosigkeit gegenüber der schon von den Schriftstellern der Väterzeit als „pestilentissima haeresis" apostrophierten Religionsgemeinschaft heißt – vermittelt der in vier Abschnitten dargelegte Stoff einen gründlichen Einblick in die Geschichte jener spirituellen Bewegung, die wie keine andere von der Kirche als die Ketzerei par excellence betrachtet wurde.

Hinsichtlich der Ursprünge dieser Bewegung (Aux jours du pro-

phète, 8–41) erfährt der Leser allerhand Wissenswertes über Weltanschauungsfragen, welche die religiös Veranlagten nicht nur im Reich der Sassaniden, dem Herunftsland des Manichäismus, in Atem hielten. Exzessives Verlangen nach Wissen über den Anfang und das Ende (Gnosis) und religiöser Synkretismus waren die fundamentalen Voraussetzungen, die eine Religion wie den Manichäismus ermöglichten und seine Entfaltung begünstigten.

Geradezu spannend beschreibt der biographische Abschnitt (Les vies de Mani, 42–71) das Leben des von beispiellosem religiösem Eifer bessessenen Heresiarchen Mani (Kindheit, Offenbarung, Missionsreisen und schließlich das Scheitern vor dem Herrscher Bahram I). Interessant sind dabei besonders die gelegentlichen Verweisungen auf die Parallelen zur „Jesus-Biographie" der Evangelien.

Die Manichäer betrachteten ihre Religion als den Höhepunkt der Gnosis (La gnose manichéenne, 72–121). Denn sie rühmten sich, daß Mani, in dessen Person sie übrigens den von Jesus verheißenen Heiligen Geist verehrten, in einem zwar verwickelten, aber exakt zusammenhängenden Mythenkomplex sichere Antwort auf all jene Fragen gab, die sich auf das Woher und auf das Wozu der Welt und ihres gegenwärtigen Zustandes beziehen. Was in diesem Abschnitt zu kurz kommt, ist m. E. eine Darstellung der Denkform, die so etwas wie einen ontologischen Dualismus überhaupt hervorbringt. Dafür werden – was wieder voll befriedigt – die gesellschaftlichen Transformationen der dualistischen Weltanschauung (kirchliche Organisation, Kult, Askese etc.) klar und ausführlich beschrieben.

Unter der Leitung hervorragender Missionare erfreute sich der Manichäismus einer raschen Verbreitung (La tradition manichéenne, 122–173). Nicht zuletzt dank einer hohen Akkomodationsfähigkeit trugen die Adepten dieser totalen Gnosis „die Lehre der Gerechtigkeit" nicht nur in die benachbarten Länder des Iran, sondern im Westen bis zum Rande des Römischen Imperiums und im Osten bis in den Tibet und in die Mongolei hinein. In den dualistischen Ketzereien der hauptsächlich in Armenien verbreiteten Paulizianer und der mit diesen weltanschaulich verwandten Bogomilen (Bulgarien) erblickt D. einen Neomanichäismus mittelalterlicher Prägung, der schließlich zusammen mit den Katharern im 10.–13. Jh. von der Großkirche mit Hilfe des weltlichen Armes systematisch und schonungslos ausgerottet wurde.

Was diese Darstellung Manis und der manichäischen Tradition gegenüber der 1949 erschienenen glänzenden Studie H.-Ch. Puech's, „La manichéisme. Son fondateur – sa doctrine", auszeichnet, ist das geschmackvoll ausgesuchte Bildmaterial, das den Text reichlich illustriert. Obgleich sich diese Publikation an Laien wendet, werden doch die Quellen häufig herangezogen und sorgfältig zitiert. Eine chronologische Tafel (186f), bibliographische Hinweise (180–185) sowie kritische Bemerkungen zur Bibliographie (188f) beschließen dieses informative und stilvoll ausgestattete Bändchen.

Würzburg Cornelius Mayer

Spanneut, Michel: **Permanence du Stoicisme.** De Zenon à Malraux. – Gembloux: Éditions J. Duculot (1973). 416 S. br.

Der Tod Marc Aurels ist das historische Ende des Stoizismus als einer philosophischen Schule. Damit ist jedoch nicht die Wirkung oder gar Entwicklung des philosophischen Gedankens selbst destruiert. Aus einer profunden Kenntnis der Problemstellungen der stoischen Philosophie und deren geschichtlicher Entwicklung heraus hat S. den groß angelegten Versuch unternommen, die Wirkungsgeschichte des originären stoischen Philosophierens, bis in die Gegenwart (der Untertitel: „Von Zenon bis zu Malraux") deutlich zu machen.

Es geht dabei nicht nur um die vielfältige, konkret feststellbare literarische Rezeption der stoischen Philosophie, sondern ebensosehr um den indirekten Einfluß dieses Denkens im Sinne von Denkformen oder denkerischen Grundhaltungen. In jeder Epoche dieser Wirkungsgeschichte läßt sich eine unterschiedliche, bisweilen gar einseitige Adaption des ursprünglichen Gedankens konstatieren, gleichwohl aber auch eine bestimmte sich durchhaltende Tendenz etwa in Fragen der Moral, der Politik, der Jurisprudenz oder im philosophisch-religiösen Bereich. Darin erweist sich der Stoizismus als eine dem „Platonismus" und „Aristotelismus" analoge Erscheinung, wenn er auch nie deren Wirkung in philosophischer Intensität erreicht hat.

In Anbetracht eines so großen Zeitraums, dessen schier unendliche Materialfülle es zu analysieren gilt, wird man in dem vorliegenden Buch kaum eingehende Interpretation erwarten dürfen. Was es jedoch gegenüber Arbeiten ähnlicher Intention (etwa von Bridoux, Le Stoicisme et son Influence, 1966 und Wenley, Stoicism and its Influence, Boston 1924) leistet, ist eine differenzierte Beschreibung der geschichtlichen Entwicklung originärer Aspekte der stoischen Philosophie durch eine Fülle von Informationen, die ihrerseits zum Ansatzpunkt weiterer Überlegung werden können.

Als Verstehensvoraussetzung für die Wirkungsgeschichte umreißt S. zunächst die Lehren der Alten, Mittleren und Kaiserzeitlichen Stoa präzis. Für den hier gesetzten Zweck ist dies sicherlich hinreichend; der an der Sache der Philosophie interessierte Leser jedoch wird immer wieder zu Pohlenz' ‚Stoa' oder zu Rist's ‚Stoic Philosophy' greifen müssen. – Der erste Bereich der Wirkungsgeschichte betrifft die nichtchristliche Welt, insbesondere Cicero als den konsequenzenreichsten Vermittler stoischen Denkens, Philo von Alexandrien, Plutarch und Plotin, bei letzterem insbesondere den Sympathie-Gedanken und den Zusammenhang von Logos – Pronoia – Heimarmene. Für die christliche Theologie der Patristik waren aus der stoischen Philosophie insbesondere deren monotheistischer Grundzug, ihr Logos-Begriff und Ordnungsgedanke, sowie bestimmte Aspekte der Ethik oder Aszetik maßgebend. – Wenn S. die Relevanz insbesondere von Seneca, Epiktet und Cicero für die Logik, Physik und Ethik (Aszetik) des Mittelalters, und zwar nicht nur bei den sog. großen Denkern, verfolgt, so trägt er dadurch Wesentliches bei zu einer Differenzierung des Begriffes „mittelalterliches Denken", sofern dieser bisweilen allzu einseitig vom Aristotelismus her gedacht wird. – Ein nicht weniger aspektreiches Feld für das Entdecken stoischer Elemente, die sowohl für Philosophie, Theologie, wie auch für die Dichtung wirksam geworden sind, bietet die Neuzeit. Einen zumindest ungefähren Eindruck von der Fülle der beschriebenen Denkansätze vermag vielleicht der Hinweis zu vermitteln, daß S. nicht nur die geschichtlich in besonderem Maße wirksamen philosophischen Entwürfe bedenkt, wie etwa Descartes (besonders dessen ‚Traité des Passions'), Spinoza oder Leibniz, sondern ebensosehr – und von der Stoa her mit größerem Recht – Justus Lipsius, Guillaume du Vair und Pierre Charron; Franz von Sales; Opitz und Gryphius; Maine de Biran und Hegel, um nur einige zu nennen. Für letzteren freilich ist stoisches Denken nicht eigentlich konstitutiv; die „Freiheit des Selbstbewußtseins" etwa, die Hegel mit „Stoizismus" identifiziert, ist ihm lediglich „abstrakte" und daher unvollendete Freiheit.

Vollständigkeit in der Präsentation des Materials ist von S. verständlicherweise nicht erstrebt. Dennoch möchte ich auf einiges verweisen, was mir als „Desiderat" erscheint, ohne dadurch gegenüber dem Geleisteten ungerecht erscheinen zu wollen.

Wenn z. B. Malebranche in die Beschreibung einbezogen wird, so hätte von der Sache her mit Sicherheit Lord Shaftesbury (322) eine intensivere Interpretation verdient (vgl. hierzu die demnächst erscheinende Arbeit von F. Uehlein, „Kosmos und Subjektivität – Lord Shaftesbury's Philosophical Regimen", insbesondere für die Begriffe Freiheit, Hegemonikon, Reflexion, nicht minder jedoch für Divergenzen Shaftesburys gegenüber der Stoa, etwa in der Affektenlehre oder im Zeitbegriff). – S. geht auf zahlreiche Autoren ein, die in ihrer Bedeutung für die Wiederaufnahme der stoischen Ethik etwa den Theologen Johann Andreas Schmid (Dissertatio de Seneca ejusque theologia, Jena 1686) oder Johann Franz Budden (Buddeus: Introductio in philosophiam Stoicam, 1729), oder aber Dietrich Tiedemann (System der stoischen Philosophie, Leipzig 1776, 3 Bände) keineswegs übertreffen. Tiedemann ist insbesondere mit seiner sechsbändigen Philosophiegeschichte „Geist der speculativen Philosophie" (Marburg 1791ff) eine wesentliche Informationsquelle für die deutsche Romantik geworden. Zudem entspringt seine Beschäftigung mit der stoischen Philosophie nicht rein antiquarischem Interesse. – Ernst Platner (1744–1818) intendiert in seinen „Philosophischen Aphorismen" (1. Aufl. 1776, 2. erweiterte Aufl. 1784) eine Verbindung von Logik als einer „pragmatischen Seelengeschichte" (Vorrede) mit Metaphysik, deren Anspruch in der 2. Auflage durch Kants „Kritik" allerdings restringiert ist. Platners Erörterungen werden durch weitreichende Anmerkungen aus der Geschichte der Philosophie gestützt, sie explizieren den geschichtlichen Ansatz der „Aphorismen" und geben sich so durchaus nicht als Akzidenz („Ich bin gewohnt mit der Untersuchung der philosophischen Begriffe die Geschichte derselben zu verbinden"). In diesen Anmerkungen und damit implizit im Text spielt die stoische Philosophie eine bedeutende positive Rolle, vgl. z. B. I (2. Aufl.) 52f, 102, 262, 420f. II 87, 169, 275f, 280, 414. Was in den „Aphorismen" bisweilen noch punktuell bleibt, erweitert Platner in seinem „Lehrbuch der Logik und Metaphysik" (1795) zu der systematischen Intention, die „peripatetische" und „stoische Logik" zum Zwecke einer „pragmatischen Geschichte des menschlichen Erkenntnisvermögens" (9) zu vereinigen. Seine Überlegungen haben insbesondere auf Jean Paul gewirkt (vgl. z. B. Sämtliche Werke, Hist.-krit. Ausgabe, hgg. von E. Berend, III 1 [Briefe 1780–93], S. 19,16; 28,15; 29,33ff). – Beachtenswert scheint mir auch der Versuch des phantastisch-schwärmerischen G. Fr. Daumer, den christlichen Anspruch auf den Stoizismus noch einmal zu erneuern: zur „Vorbereitung und

Reife" auf das Christentum hin gehört die „Philosophie und Ethik der Stoiker, sofern sie sich der christlichen Lehre und Denkart nähert, ja mit ihr zum Teil selbst bis zur formellen Übereinstimmung zusammenfällt" (Die dreifache Krone Rom's, Münster 1859, 73; vgl. auch 20). Dies ist nicht historische Reminiszenz, sondern entspricht einem sendungsbewußten synkretistischen Habitus, vgl. hierzu z. B. Daumers Andeutung eines Systems speculativer Philosophie, Nürnberg 1831, oder: Züge zu einer Philosophie der Religion und Religionsgeschichte, Nürnberg 1835).

Was die stoische Thematik ‚De constantia' betrifft, so wäre ergänzend zu Gryphius eine Überlegung zu dessen Trauerspiel „Catharina von Georgien. Oder Bewehrete Beständigkeit" aufschlußreich (vgl. die neue Ausgabe von Alois M. Haas, Stuttgart 1975 mit Anmerkungen und Nachwort).

Von Teilhard de Chardin abgesehen, scheint mir das Insistieren auf einer Wirkungsgeschichte der stoischen Philosophie in der unmittelbaren Gegenwart nicht durchweg überzeugend. Die Hinweise S.s betreffen hier manch Peripheres oder solche Vorstellungen, die außerhalb ihres (von S. nicht mit-reflektierten) Kontextes eine andere Valenz haben. Es müßte sich z. B. argumentativ zeigen lassen, ob die Einstufung einer „Art von Stoizismus" im Verein mit „Nation" und „Katholizismus" in die Skala „höherer Werte" (de Gaulle, Malraux), die die Gegenwart gerade als eine von der Obsession durch Wissenschaft bestimmte nötig hätte, lediglich rhetorischer Deklamation entspringt, oder ob es in der Tat ein sachlich ausweisbarer Rest an Philosophie ist, der für politisches Denken und Handeln konstitutiv geworden ist. Bisher allerdings bleibt es nur bei der Behauptung.

Freiburg Werner Beierwaltes

Wort und Wirklichkeit. Beiträge zur Allgemeinen Semantik. – Aus dem Amerikanischen ausgewählt, übersetzt und hrsg. von Günther Schwarz. – Darmstadt: Verlag Darmstädter Blätter Schwarz & Co. Zweite unveränderte Auflage. XVIII und 344 S. br. DM 25.– o. J.

Wort und Wirklichkeit. Beiträge II zur Allgemeinsemantik. – Hrsg. und aus dem Amerikanischen übersetzt von Günther Schwarz. – Darmstadt: Verlag Darmstädter Blätter Schwarz & Co. 1974. 367 S. br. DM 25.–

Je mehr das Interesse an exakter Analyse unserer Sprache zunimmt, um so mehr kommen auch Arbeiten aus dem Randbereich dieser Forschungsrichtung in das Blickfeld. Einige solcher Arbeiten werden hier vorgestellt. Es handelt sich um gesammelte Aufsätze der Semantiker Korzybski und Hayakawa, sowie ihrer Schüler. Zuerst wird eine kurze, aber nicht immer präzise (z. B. I,3) Einführung in die Semantik und ihre Entstehungsgeschichte gegeben, es werden die Grundgedanken Korzybskis dargelegt. Am aufschlußreichsten ist dabei Hayakawas eigene Darstellung seiner Forschungsrichtung (I, 27ff), wo er auf ihre möglichen Anwendungsmöglichkeiten aufmerksam macht. Wie diese Anwendung etwa in der Pädagogik, Physik und Psychoanalyse aussehen könnte, zeigen die folgenden Beiträge. Der zweite Band ist zuerst wiederum dem Ursprung einer allgemeinen Semantik, dann ihrem Bezug zur Erziehungs- und Sozialwissenschaft gewidmet.

Mag sein, daß auch das zeitliche Alter einzelner Aufsätze aus den Vierziger- und Fünfziger-Jahren dazu beiträgt, daß die Argumentation oft allzu wortreich und unpräzis erscheint. Gewiß mögen darin den verschiedenen Weisen der Kommunikationsforschung wertvolle Impulse gegeben werden. Aber einer vorwiegend formalen Betrachtungsweise der Semantik fehlen hier allzu oft Methode und Präzision, d. h. Überprüfbarkeit. Nicht zuletzt deswegen dürfte die vorgestellte Schule in der modernen Sprachanalyse kaum eine Rolle spielen. Sollte der Theologe für seine semantischen Arbeiten Anregungen suchen, dann kann er sie vermutlich in Werken der formalen Semantik eher finden. – Die Übersetzung ist an manchen Stellen ungenau und sprachlich unkorrekt. So heißt es z. B. im Untertitel des I. Bandes „Allgemeine Semantik", im Untertitel des II. Bandes „Allgemeinsemantik".

Graz Anton Grabner-Haider

Seller, Hermann Josef OESA: **Im Banne des Kreuzes** – Lebensbild der stigmatisierten Augustinerin A. K. Emmerick. Neu hrsg. von P. Ildefons Dietz OESA. – Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag ^{3}(1974). VII, 524 S. Ln DM 36.–

Mit den Feiern aus Anlaß des 200. Geburtstages und 150. Todestages der stigmatisierten Augustinerin Anna Katharina Emmerick (1774–1824) sind ihr Leben und ihre geistlichen Erfahrungen neu in unser Bewußtsein gerückt. Dazu ist der seit 1928 ins Stocken geratene Seligsprechungsprozeß wieder neu aufgenommen worden. Dem damit gesteigerten Interesse an einer zuverlässigen Biographie kommt der Verlag mit dem Neudruck dieses Buches von 1940 nach, das eine gewissenhafte Auswertung der zuverlässigen Quellen bei vorsichtiger Benutzung der biographischen Notizen bietet (vgl. C. Richstaetter: ThRv 40, 1941, 174–178). Wenn wir uns auch eine straffere Darstellung und eine nüchternere Sprache gewünscht hätten, so sind wir doch für die hier gegebene zuverlässige und kritische Information dankbar.

Münster Erwin Iserloh

Tilmann, Klemens: **Übungsbuch zur Meditation.** Stoffe, Anleitungen, Weiterführungen. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger 1973. 144 S. u. 1 Schallplatte. Ppb. sfr/DM 18.80

Dieses neue Buch von Klemens Tilmann bietet konkrete Muster und Modelle des Meditierens. Sie sollen als Vorlagen für die gemeinsame und die private Meditation dienen. Im Hinblick auf die Vielzahl der Interessenten sind die gebotenen Vorlagen möglichst breit gefächert, vom Grundlegenden und Einfachen bis hin zu Hilfen für ein gereifteres inneres Leben. Einführungen in die allgemeinen Grundübungen gehen voraus. Der Intention des Verfassers gemäß kann das Buch auch als gute Hilfe bei der Anleitung und Unterweisung in der Meditation dienen. Vf. will damit helfen, „daß die Bezirke menschlichen Lebens, die alltäglichen wie die tiefsten, die des einzelnen wie der gläubigen Gemeinschaften, mehr und mehr vom Lebenshauch der Meditation berührt, erlöst, durchdrungen und erfüllt werden" (11).

Beispiele naturaler Meditation befassen sich mit dem „einfachen Tun" (sehen, hören, atmen, gehen, schlafen), mit „einfachen Dingen" (Bach, Wasser, Erdboden, Brot usw.), mit Kunstwerken, mit den Mitmenschen, mit der eigenen Existenz und unserem Dasein für Gott.

Ein weiterer Hauptteil bringt Beispiele von Meditationen des glaubenden Christen (Meditation des Geschaffenseins, der Führung Gottes, seiner Barmherzigkeit, der Christuswirklichkeit in uns, der großen Heilsereignisse des Kirchenjahrs, des „Wir" in der Liturgie, der Nächstenliebe, des Alltags, der inneren Bilder und Vorgänge, des Altwerdens in Hoffnung usw.). Eine beigefügte Schallplatte bietet eine Hinführung in die seelische Grundverfassung während der Meditation und eine Meditation über die Wirklichkeit des eigenen Daseins, gesprochen vom Verfasser. Ein Buch, für das viele dankbar sein werden.

Herstelle Oda Hagemeyer

Oraison, Marc: **Meditationen über den Sinn des Lebens.** – (Mainz): (Patmos/Grünewald) (1972). 125 S. (Topos-Taschenbücher, Bd 3) kart. DM 5.80

„Ich kann mich mit dem Sterben nicht abfinden, wenn das, was ich leiden muß, wenn das, was die anderen leiden müssen, nicht wie die Entbindung, die ‚losreißt', zu ‚neuem' Leben führt." Von dieser Ausgangsposition aus sucht Vf. Auswege aus dem Dilemma des Fortschritts, des Risikos allgemeiner Auslöschung und der fundamentalen Unsicherheit über den Sinn der menschlichen Wanderschaft trotz aller gewonnenen „Gewißheiten". Er findet die einzige Lösung in „einem gewissen Jesus", der allein dem Leben Sinn zu geben vermag und der die auf ihn Vertrauenden diesen Sinn gegenwärtig erfahren läßt in der Selbstoffenbarung der Liebe als Quelle allen wirklichen Lebens. „In und mit diesem Jesus ist der Menschheit aufgegeben, die Zeit zu durchbrechen und über den Tod hinaus ihrer Erfüllung entgegenzusehen." Ein hilfreiches Büchlein für viele.

Herstelle Oda Hagemeyer

Personennachrichten

Es starben:

Am 16. 1. 1975 im Alter von 86 Jahren Dr. Josef Andreas Jungmann SJ, em. o. Prof. für Pastoraltheologie und Liturgiewissenschaften in Innsbruck.

Am 12. 2. 1975 Dr. Suso Brechter OSB, o. Prof. für Missionswissenschaften in München.

Am 21. 2. 1975 im Alter von 88 Jahren Dr. Joseph Lortz, Direktor des Instituts für Europäische Geschichte, Abt. Religionsgeschichte in Mainz.

Am 3. 3. 1975 Dr. Johannes Vincke, em. o. Prof. für Kirchenrecht und Religiöse Volkskunde in Freiburg i. Br.

Am 6. 4. 1975 im Alter von 77 Jahren Dr. Klaudius Jüssen, em. o. Prof. für Dogmatik und Theol. Propädeutik in Freiburg i. Br.

Am 30. 4. 1975 im Alter von 81 Jahren D. Ernst Haenchen, em. o. Prof. für Neues Testament in Münster.

Am 5. 6. 1975 im Alter von 54 Jahren Dr. Wilhelm Ülhof, o. Prof. für Kirchenrecht in Paderborn.

Am 30. 6. 1975 im Alter von 71 Jahren Dr. Paul Krüger, Amelsbüren.

Am 31. 7. 1975 im Alter von 61 Jahren Dr. Matthäus Bernards, apl. Prof. der Universität Bonn, Prof. am Erzbischöflichen Priesterseminar in Köln.

Am 6. 8. 1975 im Alter von 93 Jahren Dr. Heinrich Schauerte, em. a. o. Prof. für Religiöse Volkskunde in Paderborn.

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Becker, Peter Jörg: Die theologischen Handschriften der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg. I: Die Foliohandschriften. – Hbg: Hauswedell 1975. XIV, 244 S. = Katalog der Handschriften der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg II; Lw. DM 180,–.

Tradition und Gegenwart. Ernst **Schering** zum 60. Geburtstag gewidmet. ‹Hrsg.›: Bernhard Jendorff und Gerhard Schmalenberg. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1974. 253 S. = Theologie und Wirklichkeit V; sfr 43,20; S. 247–252: Bibliographie von Ernst Schering ‹1951–1974› zusammengestellt von Bernhard Jendorff und Gerhard Schmalenberg.

Bibliographie Anselme **Didier** 1898–1975. – Cît XXVI, 1975, 82–98.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Les sciences bibliques en **Pologne** après la guerre **‹1954–1970›**. Travail collectif sous la rédaction de Marian Wolniewicz. – Varsovie: Académie de Théologie Catholique 1974. 300 p.

Riesenfeld, Harald: Criteria and valuations in biblical studies. – SvExÄrsb XXXIX, 1974, 74–89.

Seebaß, Horst: Biblische Hermeneutik. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1974). 140 S. = Urban Taschenbuch CXCIX; kart. DM 8,–.

2. Altes Testament

Emerton, J. A.: Some problems in **Genesis XXXVIII**. – VT XXV, 1975, 338–361.

Ibañez Arana, Andrés: El **Levítico**. Introducción y comentario. – Vitoria: Ed. ESET 1974. VIII, 243 p. = Biblica Victoriensia. Monografías bíblicas de la Facultad Teológica del Norte de España II.

Halbe, Jörn: Gibeon und Israel. Art, Veranlassung und Ort der Deutung ihres Verhältnisses in **Jos. IX**. – VT XXV, 1975, 613–641.

Globe, Alexander: The text and literary structure of **Judges 5,4–5**. – Bibl LV, 1974, 168–178.

Leene, H.: Universalism or nationalism? **Isaiah XLV 9–13** and its context. – Bijdr XXXV, 1974, 309–334.

Cazelles, Henri: Jesajas kallelse och kungaritualet. – SvExÄrsb XXXIX, 1974, 38–58; p. 59–73: Wiklander, Bertil: Begreppet Rabbim i **Daniel 8–12**.

Carley, Keith W.: The book of the Prophet **Ezekiel**. Commentary. – (Lo:) Cambridge University Pr. (1974). X, 331 p. = The Cambridge Bible Commentary; paper £ 2,20.

Beentjes, P. C.: Ezechiël **19**: onderzoek naar motieven en structuur. – Bijdr XXXV, 1974, 357–370; p. 371: Zusammenfassung: Hesekiel 19: Motive und Struktur.

Fritz, Volkmar: Das Wort gegen Samaria **Mi 1, 2–7**. – ZAW LXXXVI, 1974, 316–331.

Willi-Plein, Ina: Prophetie am Ende. Untersuchungen zu **Sacharja 9–14**. – Köln: Hanstein 1974. X, 128 S. = Bonner biblische Beiträge XLII; Lw. DM 45,–.

Ploeg, J. P. M. van der: **Psalmen**. Uit de grondtekst vertaald en uitgelegd. Deel II. – Bussum: Romen en Zonen 1975; p. 177–352 = De boeken van het Oude Testament VIIb; hfl 34,50.

Witzenrath, Hagia Hildegard: Das Buch **Rut**. Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung. – Mchn: Kösel-Verlag (1975). 419 S., 1 Tab. = Studien zum Alten und Neuen Testament XL; kart. DM 56,– [Diss., München]

Bergren, Richard Victor: The prophets and the law. – NY: Hebrew Union College 1974. 231 p.; $ 12,50.

Dion, Paul-E., OP: Le message moral du prophète **Amos** s'inspirait-il du ‹droit de l'Alliance›? – Science et esprit XXVII, 1975, 5–34.

Berg, Werner: Die sogenannten Hymnenfragmente im Amosbuch. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1974. VII, 356 S. = Europäische Hochschulschriften III, 45; sfr 43,70 [Diss., München. Überarb.]

Conti, Martino, OFM: L'umanesimo ateo nel libro della **Sapienza**. – Antonianum XLIX, 1974, 423–447.

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

Culley, Robert C.: Themes and variations in three groups of OT narratives. – Semeia III, 1975, 3–13; p. 14–45: Gunn, David M.: David and the gift of the Kingdom ‹2 Sam 2–4, 9–20, 1 Kgs 1–2›; p. 46–63: Long, Burke O.: The social setting for prophetic miracle stories; p. 64–80: McEvenue, Sean E.: A comparison of narrative styles in the Hagar stories; p. 81–98: Polzin, Robert: "The ancestress of Israel in danger" in danger; p. 99–127: White, Hugh C.: French structuralism and OT narrative analysis: Roland Barthes.

O'Callaghan, José, SJ: Los papiros griegos de la cueva 7 de Qumrân. – Madr: Ed. Católica 1974. 99 p., 6 tab. = Biblioteca de autores cristianos CCCLIII; pes 190.

Muraoka, Takamitsu: The Aramaic of the Old Targum of Job from Qumran cave XI. – JJSt XXV, 1974, 425–443.

Floss, Johannes Peter: Jahwe dienen – Göttern dienen. Terminologische, literarische und semantische Untersuchung einer theologischen Aussage zum Gottesverhältnis im Alten Testament. – Köln, Bonn: Hanstein (1975). XXIV, 589 S. = Bonner biblische Beiträge XLV; Lw. DM 132,– [Diss., Bonn]

Rogerson, John W.: **Myth** in Old Testament interpretation. – B, NY: de Gruyter 1974 VI, 206 p. = ZAW, Beih. CXXXIV; Lw. DM 76,–.

Thompson, John Mark: The form and function of **proverbs** in ancient Israel. – The Hague, P: Mouton 1974. 156 p. = Studia Judaica I; hfl 20,20.

Smitten, Wilhelm Th. in der: Gottesherrschaft und Gemeinde. Beobachtungen an Frühformen eines jüdischen Nationalismus in der Spätzeit des Alten Testaments. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1974. 117 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 42; sfr 28,–.

The Jewish people in the First Century. Historical geography, political history, social, cultural and religious life and institutions. Vol. I. Ed. by S. Safrai and M. Stern in co-operation with D. Flusser and W. C. van Unnik. – Assen: Van Gorcum 1974. XXI, 560 p. = Compendia rerum Judaicarum ad Novum Testamentum I, 1; hfl 70; [cont.:] p. 1–18: Safrai, S.: Hebrew and Aramaic sources; p. 18–37: Stern, M.: The Greek and Latin literary sources; p. 37–43: De Jonge, M.: The New Testament; p. 43–46: Stern, M.: Papyri; p. 46–61: Avi-Yonah, M.: Archaeological sources; p. 62–77: Stern, M.: Appendix: Chronology; p. 78–116: Avi-Yonah, M.: Historical geography of Palestine; p. 117–183: Stern, M.: The Jewish diaspora; p. 184–215: Safrai, S.: Relations between the diaspora and the land of Israel; p. 216–307: Stern, M.: The reign of Herod and the Herodian dynasty; p. 308–376: Stern, M.: The province of Judaea; p. 377–419: Safrai, S.: Jewish self-government; p. 420–463: Applebaum, S.: The legal status of the Jewish communities in the diaspora; p. 464–503: Applebaum, S.: The organization of the Jewish communities in the diaspora; p. 504–533: Falk, Z. W.: Jewish private law; p. 534–560: Wolff, H. J.: Hellenistic private law.

3. Neues Testament

Lambrecht, Jan, SJ: Parabels in **Mc. 4**. – TTh XV, 1975, 26–42; p. 42–43: Summary: Parables in Mk. 4.

Du Plessis, J. J.: Once more: The purpose of Luke's prologue. **‹Lk I 1–4›**. – NovT XVI, 1974, 259–271.

Topel, L. John: On the injustice of the unjust steward: **Lk 16: 1–13**. – CBQ XXXVII, 1975, 216–227; p. 228–236: Lienhard, Joseph T.: **Acts 6: 1–6**: A redactional view.

Richter, Georg: Zum sogenannten Tauftext **Joh. 3,5**. – MThZ XXVI, 1975, 101–125.

Fischer, Günter: Die himmlischen Wohnungen. Untersuchungen zu **Joh 14,2f**. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1975. V, 366 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 38; sfr 55,20. [Diss., Würzburg]

Neirynck, F.: The 'other disciple' in Jn **18, 15–16**. – ETL LI, 1975, 113–141.

Mahoney, Robert: Two disciples at the tomb. The background and message of **John 20, 1–10**. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1974. 344 p. = Theologie und Wirklichkeit VI; sfr 45,60. [Diss., Würzburg]

Hartman, Lars: Some remarks on **1 Cor. 2:1–5**. – SvExÄrsb XXXIX, 1974, 109–120; p. 121–144: Gerhardsson, Birger: **1 Kor. 13**: Om Paulus och hans rubbinska bakgrund.

Brooks, Oscar S.: **I Peter 3:21**. The clue to the literary structure of the Epistle. – NovT XVI, 1974, 290–305.

Lockerbie, D. Bruce: The liberating word: Art and the mystery of the Gospel. – GrR: Eerdmans (1974). 125 p.; $ 2,95.

Goulder, M. D.: Midrash and lection in Matthew. The Speaker's Lectures in biblical studies 1969–71. – Lo: SPCK 1974. XV, 528 p.

Senior, Donald P.: The passion narrative according to Matthew. A redactional study. – Lv: University Press (1975). 433 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XXXIX; FB 500 [Diss., Louvain]

Kliesch, Klaus: Das heilsgeschichtliche Credo in den Reden der Apostelgeschichte. – Köln, Bonn: Hanstein (1975). XXIX, 266 S. = Bonner biblische Beiträge XLIX; Lw. DM 68,– [Diss., Bonn]

Schmithals, Walter: Der **Römerbrief** als historisches Problem. – Gü: Gütersloher Verl.Haus G. Mohn 1975. 228 S. = Studien zum Neuen Testament IX; kart. DM 48,–.

Van Roon, A.: Is **Ephesians** authentic? An investigation into the authenticity of the Epistle to the Ephesians. Translated from the Dutch by S. Prescod-Jokel. – Lei: Brill 1974. X, 447 p. = Novum Testamentum. Suppl. XXXIX; hfl 130,–.

Betz, Hans Dieter: The literary composition and function of Paul's letter to the Galatians. – NTSt XXI, 3, 1975, 353–379.

Enslin, Morton S.: John and Jesus. – ZNW LXVI, 1975, 1–18.

Sabourin, Leopold, SJ: The miracles of Jesus. – Biblical theology bulletin IV, 1974, 115–175; V, 1975, 146–200.

Huarte, Juan, OP: El «Jesús histórico» en la exégesis protestante alemana de San Pablo. – CTom, A. LXV = T. CI, 1974, 525–564.

Beilner, Wolfgang: Jesus ohne Retuschen. – Graz, Wien, Köln: Styria (1974). 332 S.; Pp. DM 34,–.

Schubert, Kurt: Jesus im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums. – Wien, Mchn: Herold (1973). 200 S.; kart. DM 26,–.

Feuillet, André: Jésus et sa Mère d'après les écrits lucaniens de l'enfance et d'après saint Jean. Le rôle de la Vierge Marie dans l'histoire du salut et la place de la femme dans l'Eglise. – P: Gabalda 1974. 307 p.

Crossan, John Dominic: The Servant **parables** of Jesus. – Semeia I, 1974, 17–62; p. 63–104· Crossan, John Dominic: Parable and example in the teaching of Jesus; p. 105–133: Via, Dan O., Jr.: Parable and example story: A literary-structuralist approach; p. 134–181: Petersen, Norman R.: On the notion of genre in Via's "Parable and example story: A literary-structuralist approach"; p. 182–191: Funk, Robert W.: Critical note; p. 192–221: Crossan, John

Dominic: Structuralist analysis and the parables of Jesus. A reply to D. O. Via, Jr. "Parable and example story: A literary-structuralist approach"; p. 222–235: Via, Dan O., Jr.: A response to Crossan, Funk, and Petersen; p. 236–274: Crossan, John Dominic: A basic bibliography for parables research.

Bartsch, Hans-Werner: Die konkrete Wahrheit und die Lüge der Spekulation. Untersuchung über den vorpaulinischen Christushymnus und seine gnostische Mythisierung. – Ffm, Bern: Lang (1974). 133 S. = Theologie und Wirklichkeit I; sfr 38,–.

Schütz, John Howard: Paul and the anatomy of apostolic authority. – (Lo:) Cambridge University Pr. (1975). XII, 307 p. = Society for New Testament studies. Monograph series XXVI; £ 8,25.

Wiles, Gordon P.: Paul's intercessory prayers. The significance of the intercessory prayer passages in the letters of St. Paul. – (Lo:) Cambridge University Pr. (1974). XXII, 351 p. = Society for New Testament studies. Monograph series XXIV; £ 7,20.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Gielen, H. – Fr. Nackaerts: Bibliographie Stauros. Bibliography 1972–1973: Human suffering and Christ's passion-Suffrance humaine et passion du Christ. – Lv: Stauros-Intern. Association 1975. 80 p.

Meijer, A. de – M. Schrama: Bibliographie historique de l'**Ordre** de S. **Augustin, 1965–1969**. – Augustiniana XXIV, 1974, 415–465.

Morvay, Karin – Dagmar Grube: Bibliographie der deutschen Predigt des Mittelalters. Veröffentlichte Predigten. – Mchn: Beck 1974. XXVIII, 363 S. = Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters XLVII; brosch. DM 95,–.

Fleischer, Manfred P.: Die Religionsphänomenologie als Hilfswissenschaft der Zeitgeschichte. Ein Literaturüberblick. – ZRGG XXVII, 1975, 97–121.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Scientia Augustiniana. Studien über Augustinus, den Augustinismus und den Augustinerorden. Festschrift Adolar **Zumkeller** OSA zum 60. Geburtstag. Hrsg. v. Cornelius Petrus Mayer, Willigis Eckermann. – Wü: Augustinus-Verlag 1975. LIII, 750 S., 1 Taf. = Cassiciacum XXX; kart. DM 120,–; [enth.:] S. XXVII–XXXVI: Verzeichnis der Werke; S. 3–11: Arbesmann, Rudolph: Drei Augustinfragmente aus einem Homiliar des elften Jahrhunderts; S. 12–21: Russell, Robert P.: Cicero's Hortensius and the problem of riches in Saint Augustine; S. 22–42: Mayer, Cornelius Peter: Taufe und Erwählung. Zur Dialektik des sacramentum-Begriffes in der antidonatistischen Schrift Augustins: De baptismo; S. 43–75: Bavel, Tarsicius Jan van – Brunig, Bernard: Die Einheit des „Totus Christus" bei Augustinus; S. 76–91: Verheijen, Luc: Non sicut servi sub lege, sed sicut liberi sub gratia constituti. La «date ancienne» et la «date récente» du *Praeceptum*; S. 92–106: Manrique, A.: Espiritu de pobreza y humildad en la regla de S. Agustín; S. 107–111: Hendrikx, Ephraem: Augustins Verhältnis zur Mystik. Ein Rückblick; S. 112–136: Madec, Goulven: «Tempora christiana». Expression du triomphalisme chrétien ou récrimination païenne?; S. 137–154: Speigl, Jakob: Das Hauptgebot der Liebe in den pelagianischen Schriften; S. 157–169: Lohr, Charles H.: Mittelalterlicher Augustinismus und neuzeitliche Wissenschaftslehre; S. 170–183: Leclercq, Jean: «Idipsum». Les harmoniques d'un mot biblique dans S. Bernard; S. 184–199: Riedlinger, Helmut: Ramon Lull und Averroes nach dem *Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois*; S. 200–213: Schmaus, Michael: Zur Geistlehre des Aegidius Romanus; S. 214–233: Schmidt, Margot: Die Suche bei Augustinus im Spiegelbild der deutschen Literatur des Mittelalters; S. 234–256: Hödl, Ludwig: Studien zum nominalistischen Schöpfungsbegriff in der spätscholastischen Theologie des Michael de Massa O.E.S.A. ‹† 1337›; S. 257–266: Ypma, Eelcko: La résompte incomplète de «Quaestiones Vesperiae» d'Alphonso Vargas O.E.S.A. est-elle retrouvée?; S. 267–275: Courtenay, William J.: Ockhamism among the Augustinians: the case of Adam Wodeham; S. 276–288: Kadlec, Jaroslav: Hermann Schwab von Mindelheim und sein Apokalypsekommentar; S. 289–322: Martin, Francis Xavier: An Irish Augustinian disputes at Oxford: Adam Payn, 1402; S. 323–348: Eckermann, Willigis: Augustinus Favaroni von Rom und Johannes Wyclif. Der Ansatz ihrer Lehre über die Kirche; S. 349–394: Oberman, Heiko A.: „Tuus sum, salvum me fac". Augustinréveil zwischen Renaissance und Reformation; S. 395–423: Kleineidam, Erich: Die Bedeutung der Augustinereremiten für die Universität Erfurt im Mittelalter und in der Reformationszeit; S. 424–468: Weijenborg, Reinhold: Die Wittenberger Titusbriefvorlesung des Erfurter Augustiners Johannes Lang. Erstausgabe nach dem Vat. Pal. Lat. 132 mit Einleitung und Kommentar; S. 469–511: Sladek, Paulus: Kosmas Schmalfus, ‹1730–1811›, Professor für augustinische Theologie; S. 515–543: Elm, Kaspar: Papsturkunden aus dem Kölner Augustiner-Eremitenkloster in der Pariser Nationalbibliothek ‹Fonds latin 9286›; S. 544–552: Hoffmann, Hermann: Drei Ablaßverleihungen für den Augustiner-Eremitenorden; S. 553–564: Meijer, Albericus de: Eine Adfiliierungsurkunde vom Jahre 1370. Beitrag zur Geschichte der kölnischen Augustinerprovinz; S. 565–598: Beckmann, Thomas: Ein verschollenes und wiedergefundenes Archivale des Münnerstädter Augustinerklosters aus dem 14. Jahrhundert; S. 599–608: Schneyer, Johann Baptist: Das Quadragesimale des Stephanus Wirtenberger OESA; S. 609–629: Kunzelmann, Adalbero: Die Bedeutung des alten Erfurter Augustinerklosters; S. 630–640: Tüchle, Hermann: Zur Geschichte der bayerischen Provinz der Augustinereremiten im Jahrhundert vor der Reformation. Mitteilungen aus dem Kollektaneenbuch des P. Hieronymus Streitel; S. 641–685: Freudenberger, Theobald: Der Würzburger Domprediger P. Andreas Sigifridus OSA; S. 686–708: Gutiérrez, David: Andrea Securani, OSA, e la sua biblioteca nell'anno 1603; S. 709–718: Alonso, Carlos: La muerte de Juan Bautista d'Aste OSA, Sacrista Pontificio ‹† 1620›; S. 719–732: Adriányi, Gabriel: Die Augustinereremiten in Ungarn; S. 733–750: Gavigan, Johannes: Richard Tecker, OSA, Generalassistent 1777–1799.

Ottnad, Bernd: Die Archive der Bischöfe von **Konstanz**. – FreibDA XCIV, 1974, 270–516.

3. Alte Kirchengeschichte

Levine, Lee I.: **Caesarea** under Roman rule. – Lei: Brill 1975. XVI, 297 p., 2 maps = Studies in Judaism in Late Antiquity VII; hfl 80.

Levine, Lee I.: The Jewish-Greek conflict in first century Caesarea. – JJS XXV, 1974, 381–397.

Christianity, Judaism and other Greco-Roman cults. Studies for Morton **Smith** at sixty. Part II: Early Christianity. Edited by Jacob Neusner. – Lei: Brill 1975. VII, 227 p.; hfl 72,–; [cont.:] p. 1–23: Scroggs, Robin: The earliest Christian communities as sectarian movement; p. 24–52: Isenberg, Sheldon R.: Power through Temple and Torah in Greco-Roman Palestine; p. 53–76: Simon, Marcel: Réflexions sur le Judéo-Christianisme; p. 77–145: Johnson, Sherman E.: Asia Minor and Early Christianity; p. 146–160: O'Connor, D. W.: Peter in Rome. A review and position; p. 161–163: Philonenko, Marc: Une allusion de l'Asclepius au livre d'Hénoch; p. 164–172: Brandon, S. G. F.: Christ in verbal and depicted imagery: A problem of Early Christian iconography; p. 173–180: Schubert, Kurt und Ursula: Das Thema „Vertreibung aus dem Paradies" in der Katakombe der Via Latina und sein jüdischer Hintergrund; p. 181–207: Gero, Stephen: Hypatius of Ephesus on the cult of images; p. 217–227: Frerichs, Ernest S.: Contemporary ecclesiastical approaches to biblical interpretation: Orthodoxy and Pseudorthodoxy.

Apollonj Ghetti, Bruno M.: Nuove considerazioni sulla basilica romana dei SS. Cosma e Damiano. – RivAC L, 1974, 7–53; p. 55–85: Bonfioli, Mara: La diaconia dei SS. Sergio e Bacco nel Foro Romano. Fonti e problemi (12 fig.); p. 87–91: Cagiano de Azevedo, Michelangelo: Interpretazione di un graffito di Nazareth; p. 93–120: Cecchelli Trinici, M.: Osservazioni sulla basilica inferiore di S. Clemente in Roma (22 fig.); p. 121–144: Dinkler, Erich: Schalom – Eirene – Pax. Jüdische Sepulkralinschriften und ihr Verhältnis zum frühen Christentum (4 fig.); p. 145–174: Duval, Noël: Les mosaïques funéraires de l'Enfida et la chronologie des mosaïques funéraires de Tunisie (14 fig.); p. 175–205: Fasola, Umberto M.: La «regio IV» del cimitero di S. Agnese sotto l'atrio della basilica costantiniana (11 fig., 1 tav.); p. 207–211: Ghilarducci, Giuseppe: Un'epigrafe metrica lucchese del sec. XI (2 fig.); p. 213–219: Moretti, Luigi: Iscrizioni greco-giudaiche di Roma (2 fig.); p. 221–247: Panciera, Silvio: Equites singulares – Nuove testimonianze epigrafiche; p. 275–293: Perler, Othmar: Les théophanies dans les mosaïques de Sainte-Marie-Majeure à Rome (7 fig.); p. 295–329: Recio Veganzones, Alejandro, OFM: Alfonso Chacón, primer estudioso del mosaico cristiano de Roma y algunos diseños chaconianos poco conocidos; p. 331–372: Schuhmacher, Walter Nikolaus: Die Katakombe an der Via Dino Compagni und römische Grabkammern (24 fig.); p. 379–414: Smith, Molly Teasdale: The development of the altar canopy in Rome (16 fig.).

Quacquarelli, Antonio: I riflessi di Ps 90 ‹91›, 13 nell'età patristica. – Vetera christianorum XI, 1974, p. 5–30; p. 65–92: Otranto, Giorgio: Lo sviluppo della similitudine nella struttura del «Dialogo con Trifone» di Giustino; p. 93–96: Crimi, Carmelo Ugo: Ciro, Cirno e Teognide; p. 97–109: Ferrua, Antonio, SI: Leo e Lupinus vescovi di Nola; p. 111–120: Luiselli, Bruno: Le «Enarrationes» agostiniane sui salmi 145 e 146 in un codice di Engelberg; p. 121–123: Remly, Lyn L.: Salome in England: A note on «Vercelli Homily X» 165–74 ‹Pseudo-Wulfstan XLIX, 257; 9–18›; p. 125–140: Terzoli, Riccardo: Repertorio dei nomi divini nelle Odi di Salomone; p. 141–151: Cagiano de Azevedo, Michelangelo: Le due 'vite' del Vescovo Lorenzo e il mosaico 'delle città' a Siponto; p. 153–165: Panciera, Silvio: Note in margine alle iscrizioni paleocristiane di Canosa; p. 167–186: Trinci Cecchelli, Margharita Maria: I mosaici di Santa Maria della Croce a Casaranello (16 fig.).

Wilhelm-Hooijbergh, A. E.: A different view of **Clemens Romanus**. – HeythrJ XVI, 1975, 266–288.

Gessel, Wilhelm: Die Theologie des Gebetes nach „De Oratione" von **Origenes**. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1975. 276 S.; kart. DM 48,– [Habil.-Schrift, München]

Gülzow, Henneke: **Cyprian** und **Novatian**. Der Briefwechsel zwischen den Gemeinden in Rom und Karthago zur Zeit der Verfolgung des Kaisers Decius. – Tü: Mohr 1975. 167 S. = Beiträge zur historischen Theologie XLVIII; DM 42,–.

Barnes, T. D.: The beginnings of **Donatism**. – JThSt XXVI, 1975, 13–22.

Ménard, Jacques-E.: Symboles et Gnose. – RevSR XLIX, 1975, 33–48.

Steel, C.: **Porphyrius'** reactie tegen het amoralisme van de Gnostici. – TPh XXXVII, 1975, 211–225.

Orphanos, M[arkos] A.: Creation and salvation according to St. **Basil** of **Caesarea**. – Athens: ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Κ. ΠΑΡΙΣΙΑΝΟΣ 1975. 182 p. [Diss., Oxford. Teilausg.]

Jansma, T.: **Aphraates'** demonstration VII §§ 18 and 20. Some observations on the discourse on penance. – ParOr V, 1974, 21–48.

Pincherle, A.: **Ambrogio** ed Agostino. – Augustinianum XIV, 1974, 385–407; p. 409–449: Cracco Ruggini, Lellia: Ambrogio e le opposizioni anticattoliche fra il 383 e il 390; p. 451–458: Alfonsi, L.: I generi letterari. Dall'antichità classica alla letteratura cristiana. Discorso introduttivo; p. 459–488: Mees, Michael: Formen, Strukturen und Gattungen außerkanonischer Herrenworte; p. 489–495:

Messana, V.: Il topos dell'ironia platonica in «ad Diognetum», 1–4; p. 497–511: Naldini, Mario: Generi letterari e componente biblica nei frammenti patristici adespoti; p. 513–526: Gribomont, J.: Les lemmes de citation de s. **Basile** indice de niveau littéraire; p. 527–539: Cavalcanti, E.: Il problema del linguaggio teologico nell'*Adv. Eunomium* di Basilio Magno; p. 541–548: Spídlik, T.: La parola della lingua nativa nel servizio del mistero inesprimibile: problema di **Gregorio Nazianzeno**; p. 549–558: Riggi, C.: «Dialogé» come «figura sententiae» nel Panarion ‹Haer. 20, 3; 48, 3; 76, 9; 77, 18›; p. 559–590: Nazzaro, Antonio V.: Esordio e chiusa delle omelie esameronali di **Ambrogio**; p. 591–604: Loi, V.: Struttura e «topoi» del panegirico classico nei «sermones de sanctis» di s. **Agostino**; p. 605–623: Siniscalco, P.: Christum narrare et dilectionem monere. Osservazioni sulla narratio del «De catechizandis rudibus» di s. **Agostino**; p. 625–635: Prete, S.: Paolino di Nola: la parafrasi biblica della laus Iohannis ‹carm. 6›; p. 637–650: Costanza, C.: I generi letterari nell'opera poetica di **Paolino** di **Nola**; p. 651–666: Leanza, Sandro: La classificazione dei libri Salomonici e i suoi riflessi sulla questione dei rapporti tra Bibbia e scienze profane, da Origene agli scrittori medioevali.

Heron, Alasdair: Zur Theologie der „Tropici" in den Serapionbriefen des **Athanasius**. – Kyrios, N.F. XIV, 1974, 3–24; S. 25–41: Staniloae, Dimitru: Die Erlösungslehre des hl. Athanasius des Großen; S. 43–59: Strohm, Martin: Die Trinitätslehre des Heiligen Athanasius und ihr Mißverstehen im Abendland; S. 61–84: Dimitrijević, Dimitri: Die Christologie des Heiligen Athanasius und ihre Bedeutung für die Auffassung der Eucharistie; S. 85–96: Theodorou, Evangelos: Die Diakonie der Kirche nach dem hl. Athanasius; S. 97–114: Meinhold, Peter: Die gesamtchristliche Bedeutung des hl. Athanasius.

Riggi, Calogero: Lineamenti della personalità di S. **Ambrogio** nel recordo Augustiniano. – Sales XXXVII, 1975, 3–37.

Crouzel, Henri, SJ: Fonti prenicene della dottrina di Ambrogio sulla risurrezione dei morti. – SC CII, 1974, 371–388; p. 389–401: Bellini, Enzo: Per una lettura globale del «De incarnationis dominicae sacramento»; p. 403–428: Caprioli, Adriano: Battesimo e confermazione in S. Ambrogio; p. 429–450: Peroni, Carmen: Amicizia e mistero cristiano in S. Ambrogio; p. 451–474: Tettamanzi, Dionigi: Valori cristiani del matrimonio nel pensiero di S. Ambrogio; p. 475–514: Hanssens, Jean Michel, SJ: Massimino il Visigoto; p. 515–532: Rimoldi, Antonio: Pubblicazioni recenti su S. Ambrogio.

Didymus ‹Caecus›: De trinitate. Buch I. Hrsg. u. übers. von Jürgen Hönscheid. – Meisenheim ‹Glan›: Hain 1975. 239 S. = Beiträge zur klassischen Philologie XLIV; kart. DM 70,– [Diss., Köln]

Mayer, Cornelius Petrus, OSA: Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie **Augustins**. Teil II: Die antimanichäische Epoche. – Wü: Augustinus-Verlag. 1974. 544 S. = Cassiciacum XXIV.

Pegueroles, Juan: Naturaleza y persona, en san Agustín. – Augustinus XX, 1975, 17–28; p. 29–81: Lejard, Françoise: El tema de la felicidad en los diálogos de san Agustín; p. 83–105: Avilés Bartina, Montserrat: Algunos problemas fundamentales del "De doctrina christiana"; p. 107–118: Alonso del Campo, Urbano: Algunas implicaciones psicológicas de la actitud religiosa de san Agustín.

Lamirande, Émilien: L'actualité des "Tractatus in Johannem" de saint Augustin. – EglTh VI, 1975, 175–193.

Gribomont, Jean: Documents sur les origines de l'**Église maronite**. – ParOr V, 1974, 95–132.

Serenthà, Luigi: Introduzione bibliographica allo studio di S. **Gregorio Magno**. – SC CII, 1974, 283–301.

4. Mittelalter und Neuzeit

Umstrittenes **Täufertum 1525–1975**. Neue Forschungen. Hrsg. v. Hans-Jürgen Goertz. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht (1975). 314 S.; kart. DM 50,–; [enth.:] S. 19–49: Stayer, James M.: Die Anfänge des schweizerischen Täufertums im reformierten Kongregationalismus; S. 50–78: Haas, Martin: Der Weg der Täufer in die Absonderung; S. 79–110: Fast, Heinold: Reformation durch Provokation. Predigtstörungen in den ersten Jahren der Reformation in der Schweiz; S. 111–137: Windhorst, Christof: Das Gedächtnis des Leidens Christi und Pflichtzeichen brüderlicher Liebe. Zum Verständnis des Abendmahls bei Balthasar **Hubmaier**; S. 138–164: Seebaß, Gottfried: Das Zeichen der Erwählten. Zum Verständnis der Taufe bei Hans **Hut**; S. 165–172: Packull, Werner O.: Zur Entwicklung des süddeutschen Täufertums; S. 173–205: Deppermann, Klaus: Melchior **Hoffmans** Weg von Luther zu den Täufern; S. 206–222: Mellink, Albert F.: Das niederländisch-westfälische Täufertum im 16. Jahrhundert; S. 223–243: Friesen, Abraham: Social revolution or religious reform? Some salient aspects of Anabaptist history; S. 244–258: Yoder, John H.: Anabaptism and history. "Restitution" and the possibility of renewal; S. 259–289: Goertz, Hans-Jürgen: Nationale Erhebung und religiöser Niedergang. Mißglückte Aneignung des täuferischen Leitbildes im Dritten Reich; S. 290–304: Klaassen, Walter: The modern relevance of Anabaptism.

5. Mittelalter

Anton, Hans Hubert: Studien zu den **Klosterprivilegien** der Päpste im frühen Mittelalter. Unter bes. Berücks. der Privilegierung von St. **Maurice** d'**Agaune**. – B–NY: de Gruyter 1975. XII, 171 S. = Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters IV; Lw. DM 78,–.

Gewehr, Wolf: Zu den Begriffen anima and cor im frühmittelalterlichen Denken. – ZRGG XXVII, 1975, 40–55.

Bertolini, Ottorino: Le origini del potere temporale e del dominio temporale dei papi. – I problemi dell'Occidente nel secolo VIII, 6–12 aprile 1972, Spoleto 1973, 231–255; p. 257–292: Fuhrmann, Horst: Das frühmittelalterliche Papsttum und die konstantinische Schenkung. Meditationen über ein unausgeführtes Thema; p. 293–377: Kempf, Friedrich, SJ: Chiese territoriali e Chiesa romana nel secolo VIII; p. 383–411: Tellenbach, Gerd: L'Italia nell'Occidente cristiano nel fluire del secolo VIII; p. 451–481: Graus, František: Die Entwicklung Mitteleuropas im 8. Jahrhundert und die Vorbedingungen der Staatenentwicklung in diesem Gebiet; p. 571–600: Bullough, Donald: **Alcuino** e la tradizione culturale insulare; p. 603–658: Leonardi, Claudio: Il venerabile **Beda** e la cultura del secolo VIII; p. 659–682: Teilgaard Laugesen, Anker: La civilisation germanique au VIIIe siècle; p. 683–721: Mango, Cyril: La culture grecque et l'occident au VIIIe siècle; p. 723–781: Thiery, Antonio: La cultura e l'arte precarolingia e protomozarabica. Comunicazione e immagine nell' VIII secolo: nuovi problemi di metodo (12 tav.); p. 783–802: Fillitz, Hermann: Die italienische Kunst des 8. Jahrhunderts als Voraussetzung der Kunst am Hofe Karls des Großen.

Lozano Sebastián, Francisco Javier: La disciplina penitencial en tiempos de san **Isidoro** de **Sevilla**. – RET XXIV, 1974, 161–214.

Palazzini, Pietro: L'amministrazione del sacramento della riconciliazione nelle opere di S. **Pier Damiani** ‹1007c.–1072›. – Div XIX, 1975, 187–206.

Caprioli, Adriano: Alle origini della «definizione» di sacramento: da **Berengario** a Pier Lombardo. – SC CII, 1974, 718–743.

Musy, Jean: Mouvements populaires et hérésies au XIe siècle en France. – RH XCIX, 1975, 33–76.

Ladaria, Luis F.: Creación y salvación en la Cristologia de **Hugo** de **San Victor**. – MCom XXXI, 1973, 261–301; XXXII, 1974, 63–100.

Jenal, Georg: Erzbischof **Anno II.** von Köln **1056–75** und sein politisches Wirken. Ein Beitrag zur Geschichte der Reichs- und Territorialpolitik im 11. Jh. Teil I–II. – Stu: Hiersemann 1974–1975. XXVIII, 195 S.; VI, S. 197–427 = Monographien zur Geschichte des Mittelalters VIII; Lw. DM 90,–; DM 96,– [Diss., Saarbrücken, überarb.]

Jones, P.J.: The Malatesta of Rimini and the Papal State. – NY: Cambridge University Press 1974. XI, 372 p.; $ 23,50.

Wakefield, Walter L.: Heresy, crusade and inquisition in Southern France 1100–1250. – Lo: Allen & Unwin (1974). 288 p.; £ 5,25.

Leclercq, Jean: Der heilige **Bernhard** und das Weibliche. – ErbAuftr LI, 1975, 161–179.

Leclercq, Jean: Literature and psychology in Bernard of Clairvaux. – DR XCVII, 1975, 1–20.

Bredero, A.: La canonisation de saint Bernard et sa Vita sous un nouvel aspect. – Cît XXV, 1974, 185–198; p. 199–222: Häring, N.M.: Saint Bernard and the litterati of his day; p. 223–248: Dimier, A.: Sur les pas de saint Bernard; p. 249–256: Sommerfeldt, J,: The intellectual life according to Saint Bernard; p. 257–270: Leclercq, J.: Problèmes des indices de S. Bernard; p. 271–286: Van Damme, J. B.: Bernard de Clairvaux et Pons de Cluny; p. 287–298: Clair, R.: Saint Pierre II de Tarentaise et Saint Amédée de Lausanne; p. 299–308: Duparc, P.: Les arbitrages de Saint Pierre de Tarentaise.

Riguet, Henri: Saint Pierre de Tarentaise. Esquisses d'un portrait. – CCist XXXVI, 1974, 258–271; p. 272–284: Clair, Romain: Saint Pierre II de Tarentaise et Saint Amédée de Lausanne; p. 285–312: Lafont, Ghislain: Vie monastique et études théologiques; p. 313–322: Miquel, Pierre: De la stabilité; p. 323–326: Roumen, J.W.: La concordance des œuvres de S. Bernard.

Dyson, A.G.: The monastic patronage of bishop Alexander of Lincoln. – JEH XXVI, 1975, 1–24.

Teunis, H.B.: Crisis. Studie over een structuur- en normverandering in het Frankrijk van ± 1150 – ± 1250. – Groningen: Willing 1973. 204 blz. = Bijdragen van het Instituut voor Middeleeuwse Geschiedenis der Rijksuniversiteit te Utrecht XXXV; hfl 24,–.

Jacobus ‹de **Viterbio**›: Disputatio de quolibet. Quam ed. curavit Eelcko Ypma IV. – Wü: Augustinus-Verl. 1975. XII, 131 p. = Cassiciacum. Suppl.-Bd. V; kart. DM 81,50.

Ruello, Francis: Les fondements de la liberté humaine selon Jacques de Viterbe O.E.S.A. Disputatio prima de Quolibet, q. VII ‹1293›. – Augustiniana XXIV, 1974, 283–347; XXV, 1975, 114–142.

Burns, Robert Ignatius, SJ: Islam under the Crusaders: Colonial survival in the thirteenth-century Kingdom of **Valencia**. – Princ: University Press 1974. XXXII, 476 p.; $ 20,–.

Grandsen, Antonia: A democratic movement in the Abbey of Bury St. Edmunds in the late twelfth and early thirteenth centuries. – JEH XXVI, 1975, 25–39.

Oroz Reta, José: Pórtico: Presencia de san **Buenaventura**. – Augustinus XIX, n° 75/76, 1974, 3–6; p. 7–24: Alcorta Echeverría, José Ignacio: Sentido diagógico y dialógico del pensamiento de san Agustín y de san Buenaventura; p. 25–29: Artamendi, P.: El «liber creaturae» en san Agustín y san Buenaventura; p. 31–47: Benito y Durán, Angel: La ordenación del universo según san Buenaventura y san Agustín; p. 49–68: Bonafede, Giulio: Introducción al estudio de san Buenaventura; p. 69–108: Capanaga, Victorino: La mediación de Cristo en la filosofía de san Agustín y san Buenaventura; p. 109–134: Caturelli, Alberto: Raíz agustiniana de la doctrina pedagógica de san Buenaventura; p. 135–144: Masino, Victor: La cruz inteligible del mundo según san Agustín y san Buenaventura; p. 145–162: Moretti-Costanzi, Teodoro: El "intellectus fidelis" en el agustinismo de san Buenaventura; p. 163–170: Muñoz Alonso, Aldolfo: San Buenaventura y la filosofía; p. 171–188: Oroz Reta, José: San Buenaventura. Aristotelismo y Agustinismo; p. 189–196: Rintelen, Fritz-Joachim von: Comprensión del ser creatural en san Agustín y san Buenaventura; p. 197–220: Rivera de Ventosa, Enrique: San Agustín y san Buenaventura. Las pruebas de la existencia de Dios; p. 221–230: Rodríguez Neira, Teófilo: Los niveles de la memoria en san Agustín y san Buenaventura.

Teologia e filosofia nel pensiero di S. Bonaventura. Saggi di Vergilio

Gamboso [e. a.] – (Brescia:) Morcelliana (1974). 253 p.; Lire 4500; [cont.:] p. 9–54: Panteghini, Gabriele: Teologia del Verbo o teologia dell'Incarnazione? Fondamenti e limiti del cristocentrismo bonaventuriano; p. 55–65: Lorenzin, Tiziano: Storia della salvezza e sacramenti della fede in s. Bonaventura; p. 67–122: Poppi, Angelico: La passione di Gesù nelle opere di s. Bonaventura; p. 123–137: Squarise, Cristoforo: Attualità della dottrina bonaventuriana sulla coscienza; p. 139–173: Scapin, Pietro «Dio de Dio». Approccio bonaventuriano del problema di Dio; p. 175–198: Poppi, Antonino: Se e come e possibile la filosofia in s. Bonaventura; p. 199–212: Gamboso, Vergilio: L'epicedio «O lugubris Ecclesiae» in morte di san Bonaventura; p. 213–235: Gamboso, Vergilio: Un sermone in lode di san Bonaventura, di Bernardino Aquilano ‹c. 1484›; p. 237–249: Luisetto, Giovanni: Manoscritti e stampati bonaventuriani nella Biblioteca Antoniana.

Hussey, Edmund M.: The persons-energy structure in the theology of St. **Gregory Palamas**. – VlSQ XVIII, 1974, 22–43.

Borchert, Ernst: Die Trinitätslehre des **Johannes** de **Ripa**. Halbband I–II. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1974. XVII, 946 S. = Münchener Universitätsschriften. Kath.-Theol. Fakultät = Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie N. F. XXI; kart. DM 150,–.

Blásquez Hernández, Joaquín: Sermón anónimo pro judíos conversos ‹siglo XV›. – RET XXXIV, 1974, 257–274.

Farr, William: John **Wyclif** as legal reformer. – Lei: Brill 1974. 187 p. = Studies in the history of christian thought X; hfl 48,–.

Biechler, James E.: **Nicolas** of **Cusa** and the end of the conciliar movement. A humanist crisis of identity. – ChH XLIV, 1975, 5–21.

Lubac, Henri de: **Pic** de la **Mirandole**. Etudes et discussions. – P: Aubier Montaigne (1974). 430 p.; F 60,–.

Wilkie, William E.: The Cardinal Protectors of England – Rome and the Tudors before the reformation. – (Lo:) Cambridge University Press (1974). X, 262 p.; £ 4,50.

Mars, K. H. M.: De Latijnse School en het Fraterhuis van Harderwijk. – AGKatKN XVI, 1974, 154–236.

6. Gesamte Neuzeit

Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus. Hrsg. v. Andreas Lindt und Klaus Deppermann. – Blf: Luther-Verl. 1974. 177 S. = Jahrbücher zur Geschichte des Pietismus I; [enth.:] S. 9–24: Zäpernick, Gertraud: Welt und Mensch bei Sebastian **Franck**; S. 25–31: Obst, Helmut: Zum „Verhör" Jakob **Böhmes** in Dresden; S. 32–64: Schmidt, Martin: Ein unbekannter pietistischer Katechismus in ökumenischer Prägung; S. 65–81: Pietz, Reinhold: Der Beitrag des Pietismus zur Predigerbildung heute. Erwägungen zum Reformprogramm **Speners** und Franckes; S. 82–99: Peschke, Erhard: Der Pietismus in Dargun; S. 100–113: Boor, Friedrich de: Der Nordhäuser Gesangbuchstreit 1735–1738. Orthodoxie, Pietismus und Frühaufklärung im Kampf um das rechte Gesangbuch; S. 114–124: Zeller, Winfried: Johann Christian **Stahlschmidt** und Gerhard **Tersteegen**; S. 125–158: Schäfer, Gerhard: Das Ringen um einen christlichen Staat. Die Württembergische Landeskirche in der Mitte des 19. Jahrhunderts.

Hirschmann, Gerhard: Die evangelische Kirche seit 1800. – Handbuch der bayerischen Geschichte. IV/2: Das Neue Bayern 1800–1970. Hrsg. v. Max Spindler, Mchn 1975, 883–913; S. 914–945: Witetschek, Helmut: Die katholische Kirche seit 1800.

Schwaiger, Georg: **Bayern** und das Papsttum. – Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg VIII, 1974, 7–22.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Marius, Richard: **Luther**. – Phil, NY: Lippincott 1974. 270 p.; $ 8,95.

Lohse, Bernhard: Marginalien zum Streit zwischen Erasmus und Luther. – Luther XLVI, 1975, 5–24; S. 25–39: Graß, Hans: Luther und die Religion.

Duke, Alastair: The face of popular religious dissent in the Low Countries, 1520–1530. – JEH XXVI, 1975, 41–67.

Rochler, W.: Ordnungsbegriff und Gottesgedanke bei Thomas **Müntzer**. Ein Beitrag zur Frage „Müntzer und die Mystik". –ZKG LXXXV, 1974, 369–382; S. 389–398: Bräuer, S.: Hans Reichert, der angebliche Allstedter Drucker Müntzers.

Selge, Kurt-Victor: Die Leipziger Disputation zwischen **Luther** und **Eck**. – ZKG LXXXVI, 1975, 26–40.

Trüdinger, Karl: Luthers Briefe und Gutachten an weltliche Obrigkeiten zur Durchführung der Reformation. – Mstr: Aschendorff 1975. 156 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CXI.

Bos, F. T.: Luther in het oordeel van de Sorbonne. Een onderzoek naar ontstaan, inhoud en werking van de Determinatio ‹1521› en naar haar verhouding tot de vroegere veroordelingen van Luther. – Amst: Graduate Press 1974. 281 blz.; hfl 28,– [Diss., Amsterdam]

Volkmar, Lloyd B.: Luther's response to violence. Why the reformer hurled his harsh No! against the Peasants. – NY: Vantage Press 1974. 181 p.; $ 5,95.

Brüls, Alfons: Die Entwicklung der Gotteslehre beim jungen **Melanchthon**, 1518–1535. – Blf: Luther-Verlag 1975. 288 S. = Untersuchungen zur Kirchengeschichte X; kart. DM 49,– [Diss., Löwen]

Gäbler, Ulrich: Huldrych **Zwingli** im 20. Jahrhundert. Forschungsbericht und annotierte Bibliographie 1897–1972. – Zü: Theologischer Verlag 1975. 473 S.; Lw. DM 96,–.

Documenta **Anabaptistica** Neerlandica. Deel I: **Friesland** en **Groningen** ‹1530–1550›. Bewerkt door A. F. Mellink. – Lei: Brill 1975. XXVII, 199 p. = Kerkhistorische bijdragen VI; hfl 44,–.

Dolan, John P.: Some catholic literary opponents of Luther. – JESt XI, 1974, 447–466.

Junghans, Helmar: Ist die lutherische Agende zeit-, orts- und gemeindegemäß? – LuJ XLII, 1975, 11–32: S. 33–51: Gallinat, Reinhold: Der „natürliche Mensch" nach Luther; S. 52–70: Wartenberg, Günther: Martin Luther und Moritz von Sachsen; S. 71–125: Delius, Hans-Ulrich: Zu Luthers historischen Quellen; S. 126–130: Junghans, Helmar: Inhalt, Ordnung und Form der Lutherbiographie; S. 131–140: Gäbler, Ulrich: Der junge **Bullinger** und Luther.

Haigh, Christopher: Reformation and resistance in Tudor **Lancashire**. – (Lo:) Cambridge University Press 1975. XIII, 377 p.; £ 8,–.

Avis, P. D. L.: Moses and the Magistrate: a study in the rise of Protestant legalism. – JEH XXVI, 1975, 149–172.

Trusen, Winfried: Georg **Witzel** ‹1501–1573›. Zur 400. Wiederkehr seines Todestages. – Fuldaer Geschichtsblätter L, 1974, 50–65; S. 65–72: Ressenlehner, Norbert: Die Schriften Georg Witzels; S. 73–79: Witzel, Bernhard Johannes: Georg Witzel, 1501–1573. Sekundärliteratur.

Berk, Stephen E.: Calvinism versus democracy. Timothy **Dwight** and the origins of American Evangelical Orthodoxy. – Hamden: Archon Books 1974. XIX, 252 p.; $ 14,50.

O'Reilly, Terence: Saint **Ignatius Loyola** and Spanish Erasmianism. – AHSJ XLIII, 1974, 301–321; p. 217–266: Ruiz Jurado, Manuel: Un caso de profetismo reformista en la compañía de Jesús. Gandin 1547–1549.

Pillorget, René: Réforme monastique et conflits de rupture dans quelques localités de la France méridionale au XVIIe siècle. – RH XCIX 1975, 77–106.

Stoever, William K. B.: Nature, grace and John **Cotton**: The theological dimension of the New England antinomian controversy. – ChH XLIV 1975, 22–33; p. 34–46: Kleinmann, Ruth: Belated Crusaders: Religious fears in Anglo-French diplomacy 1654–1655.

Polizzotto, Carolyn: Liberty of conscience and the Whitehall debates of 1648–9. – JEH XXVI, 1975, 69–82.

Bock, Gisela: Thomas **Campanella**. Politisches Interesse und philosophische Spekulation. – Tü: Niemeyer 1974. 326 S. = Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom XLVI; kart. DM 76,– [Diss., Berlin. FU]

8. Neuere Zeit

Del Estad, Juan-Manuel: **Felipe II**: su perfil religioso en la historiografía de los siglos XVI y XVII. – CD CLXXXVII, 1974, 549–581.

Guillén Preckler, F(ernando): "État" chez le Cardinal de **Bérulle**. Théologie et spiritualité des "états" bérulliens. – R: Università Gregoriana Ed. 1974. XIV, 272 p. = Analecta Gregoriana CXCVII = Ser. Fac. Theol.: Sectio B, n. LXIII; Lire 6500.

Sallaberger, Johann: Die Augustiner-Eremiten im Erzstift **Salzburg** im 17. Jahrhundert. – AAug XXXVII, 1974, 143–240; p. 241–296: Alonso, Carlos, OSA: Agustinos en la India. Relaciones y listas de religiosos inéditas ‹1624–1642›.

Quellen und Materialien zur albanischen Geschichte im 17. und 18. Jahrhundert. Hrsg. und bearb. v. Peter Bartl. I: Aus dem Briefwechsel des Erzbischofs Vinzenz **Zmajević**. – Wiesb: Harrassowitz 1975. 135 S. = Albanische Forschungen V; kart. DM 36,–.

Dülmen, Richard van: Der Geheimbund der **Illuminaten**. Darstellung, Analyse, Dokumentation. – (Bad Canstatt): Frommann-Holzboog (1975). 453 S., 1 Tabelle; kart. DM 48,–.

Valvekens, J. B., OPraem: Capitulum Generale anni 1738. – APraem L, 1974, 5–69.

Il giansenismo in Italia. Collezione di documenti a cura di Pietro Stella. I/3: **Piemonte**. – Zü: Pas Verl. 1974. 731 p. = Bibliotheca theologica Salesiana I, 3, 3; Lire 15 000.

Miksch, Ferdinand Leopold, OSA: Der Anteil des Augustinerordens an der Erforschung der Persönlichkeit Gregor **Mendels** und seiner Lehre. – Augustiniana XXV, 1975, 88–113.

Courth, Franz: Das Leben Jesu von David Friedrich **Strauss** in der Kritik Johann Evangelist **Kuhns**. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung der Katholischen Tübinger Schule mit dem Deutschen Idealismus. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1975. 317 S. = Studien zur Theologie u. Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts XIII; Lw. DM 62,–.

Carel Orti, Vicente: El primer documento colectivo del **Episcopado Español**. Carta al Papa en **1839** sobre la situación nacional. – ScriptVict XXI, 1974, 152–199.

Petschen, Santiago: La cuestión religiosa en las **Cortes** Constituyentes de **1869**. – MCom XXXII, 1974, 127–154.

Martínez, Mateo: El Cisma de **Pulido** ‹**1870–1872**›. – ScriptVict XXI, 1974, 5–69.

Dorneich, Julius: Der Kirchenkampf in **Baden** ‹**1860–1876**› und die Katholische Gegenbewegung. – FreibDA XCIV, 1974, 547–588.

Schatz, Klaus: Papst, Konzil und Unfehlbarkeit bei Wilhelm Emmanuel Freiherrn v. **Ketteler**, Bischof von Mainz. Neue Gesichtspunkte zum Thema „Ketteler und das 1. Vatikanum". – ThPh L, 1975, 206–230.

Weatherby, Harold L.: Cardinal **Newman** in his age. – Nashv: Vanderbilt 1974. XV, 296 p.; $ 11,50.

Frost, Francis: Le personnalisme dans l'itinéraire théologique et spirituel de J.-H. Newman. – MRS XXXII, 1975, 57–70.

Altholz, Josef L.: Truth and equivocation: **Liguori**'s moral theology and Newman's Apologia. – ChH XLIV, 1975, 73–84.

Merkel, Gerhard: Studien zum Priesternachwuchs der Erzdiözese **Freiburg 1870–1914**. – FreibDA XCIV, 1974, 5–269.

Bessède, Robert: La crise de la conscience catholique dans la littérature et la pensée françaises a la fin du XIXe siècle. – P: Klincksieck 1975. 637 p. = Bibliothèque Française et Romane. Série C: Études littéraires XLIX; F 80,–.

Turvasi, Francesco: Giovanni **Genocchi** e la controversia modernista. – R: Edizioni di Storia e Letteratura 1974. 502 p. = Uomini e dottrine XX; Lire 16 000.

9. Neueste Zeit

Knopp, Gisbert: Die **Borromäusenzyklika** von **1910** und ihr Widerhall in Preußen. – ZKG LXXXVI, 1975, 41–77.

Stehlin, Stewart A.: Germany and a proposed Vatican State, 1915–1917. – CHR LX, 1974, 402–426.

Haendler, Gert: Schwedisch-deutsche Kirchenbeziehungen, 1901–1936. – Stu: Calwer Verl. 1975. 87 S. = Arbeiten zur Theologie LVI.

Härle, Wilfried: Der Aufruf der 93 Intellektuellen und Karl **Barths** Bruch mit der liberalen Theologie. – ZThK LXXII, 1975, 207–224.

Kistler, Karl: Die Wiedererrichtung der **Nuntiatur** in der **Schweiz** ‹**1920**›. Ein Beitrag zur schweizer. Kirchenpolitik 1914–1925. – Bern, Ffm: Lang 1974. 282 S. = Europäische Hochschulschriften III, 45.

Akten Kardinal Michael von **Faulhabers** 1917–1945. Bearb. von Ludwig Volk. Band I: 1917–1934. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag (1975). XCV, 952 S., 1 Taf. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A, 17; Lw. DM 168,–.

May, Georg: Der Domkapitular Adolf **Bertram** als Referent für die Theologiestudierenden des Bistums Hildesheim nach Briefen aus dem Dom- und Diözesanarchiv Mainz. – ArSKG XXXIII, 1975, 125–162; S. 163–188: Hettwer, Norbert: Das Fürstbischöfliche Knabenkonvikt zu Breslau in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

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

Ferm, Deane William: American Protestant theology, 1900–1970. – Religion in Life XLIV, 1975, 59–72.

Conway, John S.: Myron G. **Taylor**'s mission to the Vatican 1940–1950. – ChH XLIV, 1975, 85–99.

Alexeev, Wassilij: The Orthodox Church under German occupation: An unpublished memorandum by the Exarch of the Baltic area, Metropolitan Sergii. – EChR VI, 1974, 131–161.

Der Fall Joseph **Wittig** fünfzig Jahre danach. Hrsg. Theoderich Kampmann, Rudolf Padberg. – Pad: Schöningh 1975. 84 S. = Schriften zur Pädagogik und Katechetik XXV; kart. DM 8,40.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Misjonskall og forskerglede. Festskrift til Olav Guttorm **Myklebust**. Redigert av Nils E. Bloch-Hoell. – Oslo: Universitetsforlaget 1975. 287 p.; nkr 54,–.

Documenta Malucensia. Vol. I ‹1542–1577›. Edited and annotated by Hubert Jacobs, S.J. – R: Inst. Hist. S.J. 1974. XLII, 84*, 758 p. = Monumenta missionum S.J. XXXII = Monumente historica S.J. CIX.

Lê, N.-D.: Les Missions Etrangères et la pénétration française au Viêt-Nam. – sGravh: Mouton 1975. 228 p.; hfl 26,50.

Lettres des nouvelles missions du **Canada, 1843–1852**. Edit. L. Cadieux, S.J. – Montr: Bellarmin; P: Maisonneuve & Larose 1973. 952 p.

Pazos, Manuel R., OFM: Antología de textos penitenciales y sacrificiales en el Méjico precortesiano. – AIA XXXV, 1975, 189–213.

Ageneau, Robert – Denis Pryen: Après la mission. Christianisme et espoirs de libération. – P: Librairie L'Harmattan 1975. 306 p.

Zago, Marcello, OMI: Historique du Synode sur l'évangélisation et prospective pour la mission. – Kerygma (Ottawa) VIII, 1974, 97–144.

Comblin, José: Evangelho e libertação. – Igreja e Missão (Cucujães, Portugal) XXVII, 1975, 89–107.

Scott, Waldron: Karl Barth's Theology of Mission. – Missiology (New Canaan, Connecticut) III, 1975, 209–224.

Franca, Edgar: A nova organização judiciária eclesiástica no Brasil: os tribunais regionais. – REBras XXXV, 1975, 139–170.

Lee, Ting Pong Ignatius, CMF: Quaestiones de iure religiosorum in missionibus. – ComRel LV, 1974, 342–352; LVI, 1975, 61–81.

Wawer, Wendelin: Muslime und Christen in der Republik **Indonesia**. – Wiesb: Steiner 1974. 326 S. = Beiträge zur Südasienforschung VII; kart. DM 42,– [Diss., Heidelberg]

García Ahumada, Enrique: La catéchèse familiale au Chili. – LumVitae XXX, 1975, 185–197.

Eglise et «authenticité» au **Zaïre**. – Brux: Pro Mundi Vita 1975. 32 p. = Note spéciale XXXIX.

Gheddo, Piero, PIME: Zaïre: un paese in cerca d'identità. – Mondo e Missione CIV, 1975, 297–323.

Goovaerts, Leo: L'Eglise et l'Etat au Zaïre à l'épreuve de l'«authenticité». – Cultures et développement VII, 1975, 243–282.

Die Kirche in **Ghana**. – Brux: Pro Mundi Vita 1975. 40 S. = Pro Mundi Vita LIII.

Sander, Peter: Jesus Christus im Bekenntnis afrikanischer Kirchen. – Zeitschrift für Mission (Korntal b. Stu/Bas) I, 1975, 68–77.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Sundén, Hjalmar: Gott erfahren: Das Rollenangebot der Religionen (Människan och religionen, dt.) – Gü: Gütersloher Verl.Haus G. Mohn 1975. 103 S. = Gütersloher Taschenbücher XCVIII; kart. DM 6,80.

Islamkundliche Abhandlungen aus dem Institut für Geschichte und Kultur des Nahen Orients an der Universität München. Hans Joachim **Kissling** zum 60. Geburtstag gewidmet von seinen Schülern. – Mchn: Trofenik 1974. 194 S., 14 Ill. = Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des Nahen Orients XVII; Lw. DM 96,–.

Mansour, Camille: L'autorité dans la pensée musulmane. Le concept d'Ijmâ ‹Consensus› et le problématique de l'autorité. – P: Vrin 1975. 206 p. = Études Musulmanes XVIII; F 40,–.

Zaehner, R[obert] C[harles]: The teachings of the **Magi**. A compendium of Zoroastrian beliefs. – Lo: Sheldon Press (1975). 155 p.; £ 1.35.

Walters, Vivienne J.: The cult of **Mithras** in the Roman provinces of **Gaul**. – Lei: Brill 1974. XIV, 175 p., 3 fig., 40 pl., 2 fold. maps = Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain XLI; hfl 80,–.

López-Gay, Jesús: La mística del **Budismo**. Los monjes no cristianos del Oriente. Presentación del Cardenal Sergio Pignedoli. – Madr: La Editorial Católica 1974. XIX, 281 p. = Semina Verbi. Serie monográfica sobra las religiones no cristianas = Biblioteca de autores cristianos CCCLVI.

Deniel, Raymond: Religions et changements sociaux. Enquêtes en milieu urbain d'Afrique noire. – RSR LXIII, 1975, 63–81; p. 83–100: Bureau, Réné: Le **Harrisme** et le **Bwiti**. Deux réactions africaines à l'impact chrétien; p. 101–126: De Rosny, Eric: L'univers religieux du guérisseur. Analyse et description d'un traitement psychosomatique à **Douala** ‹Cameroun›; p. 127–149: Deleury, Guy: L'expérience hindoue aujourd'hui. Notes bibliographiques: Bouddhisme, Zen, Monchanin et l'Inde; p. 161–184: Larre, Claude: Sécularisation contre religiosité à l'Est de l'Inde; p. 185–196: Derczanski, Alex: Le Judaïsme face à la modernité. L'imaginaire ou la norme: haggada et halacha; p. 197–214: Nwyia, Paul: Mutabilités et immutabilité en Islam; p. 215–242: Marzal, Manuel M.: Religions populaires d'Amérique du Sud.

Boyd, James W.: Satan and Māra. Christian and Buddhist symbols of evil. – Lei: Brill 1975. XI, 188 p. = Studies in the history of religions. Supplements to Numen XXVII; hfl 54,–.

Blofeld, John: Beyond the Gods. Taoist and Buddhist mysticism. – Lo: Allen & Unwin (1974). 164 p.; £ 1,95.

Gill, David, SJ: Trapezomata: A neglected aspect of Greek sacrifice. – HThR LXVII, 1974, 117–137.

Gnosis und Gnostizismus. Hrsg. von Kurt Rudolph. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1975. XVIII, 862 S. = Wege der Forschung CCLXII; Lw. DM 117,–.

Davis, Winston: **Ittōen**: The myths and rituals of liminality. – HRel XIV, 4, 1975, 282–321; XV, 1, 1975, 1–33.

Neumann, Franke, J.: The dragon and the dog: two symbols of time in **Nahuatl** religion. – Numen XXII, 1975, 1–23.

VI. Religionsphilosophie

Schulte, Heinz, SJ: Gotteserkenntnis und 'conversio' bei **Bonaventura**. – ThPh XLIX, 1974, 181–198.

Castillo Caballero, Dionisio: Trascendencia e inmanencia de Dios en S. Buenaventura. Presentación: N. González Caminero. – Salamanca: "Naturaleza y Gracia" 1974. XIX, 308 p.; pes 400.

Werner, Hans-Joachim: Die Ermöglichung des endlichen Seins nach Johannes **Duns-Scotus**. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1974. 231 S.; sfr 64,40. [Habil.-Schrift, Freiburg/B]

Gandillac, Maurice de: **Nikolaus** von **Kues** zwischen Platon und Hegel. – Nikolaus von Kues in der Geschichte des Erkenntnisproblems. Akten des Symposiums in Trier vom 18. bis 20. Oktober 1973, Mz 1975, 21–38; S. 39–54: Hirschberger, Johannes: Das Prinzip der Inkommensurabilität bei Nikolaus von Kues; S. 62–79: Bormann, Karl: Die Koordinierung der Erkenntnisstufen ‹descensus und ascensus› bei Nikolaus von Kues; S. 86–116: Stallmach, Josef: Geist als Einheit und Andersheit. Zur Noologie des Cusanus in *De coniecturis* und *De quaerendo deum*; S. 125–159: Hoffmann, Fritz: Nominalistische Vorläufer für die Erkenntnisproblematik bei Nikolaus von Kues; S. 168–194: Dupré, Wilhelm: Apriorismus oder Kausaldenken nach der cusanischen Auffassung von der Gotteserkenntnis?; S. 204–223: Colomer, Eusebio: Die Erkenntnismetaphysik des Nikolaus von Kues im Hinblick auf die Möglichkeit der Gotteserkenntnis; S. 233–260: Haubst, Rudolf: Theologie in der Philosophie – Philosophie in der Theologie des Nikolaus von Kues.

Collins, Ard. B.: The secular is sacred. Platonism and Thomism in Marsilio **Ficino**'s Platonic theology. – La Haye: Nijhoff 1974. X, 221 p. = Archives internationales d'histoire des idées LXIX; hfl 52,50.

Marion, Jean-Luc: De la divinisation à la domination: Étude sur la sémantique de *capable / capax* chez **Descartes**. – RPhL LXXIII, 1975, 262–293.

Van Toàn, Trân: La mort et le problème de Dieu dans la pensée de Ludwig **Feuerbach**. – RThL LXXIII, 1975, 304–361.

Rühling, Alfred: Negativität bei Albert **Camus**: eine wirkungsgeschichtliche Analyse des Theodizeeproblems. – Bonn: Bouvier 1974. 273 S. = Studien zur französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts I; kart. DM 45,– [Diss., Münster]

Blondel, Maurice: Zur Methode der Religionsphilosophie (Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux, dt.) Eingel. v. Hansjürgen Verweyen. – Eins: Johannes-Verl. (1974). 212 S. = Theologia romanica V; sfr 33,–.

Hudson, W. Donald: A philosophical approach to religion. – Lo: Macmillan 1974. XIII, 200 p.; £ 4,95.

McPherson, Thomas: Philosophy and religious belief. – Lo: Hutchinson Univ. Libr. (1974). VIII, 132 p. = Philosophy; £ 1,85.

King-Farlow, John: The first way in physical and moral space. – Thomist XXXIX, 1975, 349–374; p. 375–382: Wallace, William A., OP: The first way: A rejoinder.

Devine, Philip E.: The religious significance of the ontological argument. – Religious Studies XI, 1975, 97–116.

Molnar, Thomas: God and the knowledge of reality. – NY: Basic Books 1974. 235 p.; $ 10,–.

Kovacs, George: **Atheism** and the ultimate thou. – International journal for philosophy of religion V, 1974, 1–15.

Kern, Walter, SJ: Atheismus. Eine philosophiegeschichtliche Information. – ZkTh XCVII, 1975, 3–40.

VII. Fundamentaltheologie

Frei, Walter: Vom geschichtlichen Ursprung der Theologie. – Hundert Jahre Christkatholisch-theologische Fakultät der Universität Bern = IKZ XXIV, 1974, Beih., 175–193; S. 194–220: Stalder, Kurt: Theologische Wissenschaft.

Nolte, Josef: Theologia experimentalis. Übergänge zu einer Metatheologie. – Düs: Patmos-Verlag (1975). 191 S. = Patmos-Paperback.

Biser, Eugen: Glaubensverständnis. Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1975). 190 S. = Theologisches Seminar; kart. DM 24,–.

Monserrat, Javier: Existencia, mundanidad, cristianismo. Introducción filosófico-antropológica a la teología fundamental. – Madr: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filosofía "Luis Vives" 1974. XXXIII, 745, 11 p.; pes 1000.

McClendon, James Wm., Jr.: Biography as theology. How life stories can remake today's theology. – Nashv, NY: Abingdon Pr. (1974). 224 p.; paper $ 4,95.

Davis, Charles: Temptations of **religion**. – NY: Harper & Row 1974. 89 p.; $ 4,95.

Palma, Robert J.: The rehabilitation of **truth** in theology. – SJTh XXVIII, 1975, 201–226.

Marlé, René: Parler de Dieu aujourd'hui. La théologie herméneutique de Gerhard **Ebeling**. – P: Les Éd. du Cerf 1975. 243 p. = Cogitatio fidei LXXXII; F 38,–.

Gesché, A.: Le Dieu de la Bible et la théologie spéculative. – ETL LI, 1975, 5–54.

Gellner, Ernest: Legitimation of **belief**. – (Lo, NY:) Cambridge Univ. Pr. (1974). 210 p.; £ 4,25.

Osborn, Robert T.: Christian faith as personal knowledge. – SJTh XXVIII, 1975, 101–126.

Diermanse, Johan Murk Riënts: De fundamentele en niet-fundamentele geloofsartikelen in de theologische discussie. – Franeker: Wever [1974]. 304 blz.; hfl 27,30 [Diss., Amsterdam]

Labbé, Yves: Humanisme et théologie. Pour un préambule de la foi. – P: Les Éd. du Cerf 1975. 377 p. = Cogitatio fidei LXXXI; F 54,–.

Bron, Bernhard: Das **Wunder**. Das theologische Wunderverständnis im Horizont des neuzeitlichen Natur- und Geschichtsbegriffs. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1975). 346 S. = Göttinger theologische Arbeiten V; kart. DM 44,–.

VIII. Dogmatik

Rödding, Gerhard: Dogmatik im Grundriß. – (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn 1974. 242 S.; kart. DM 26,–.

Dilschneider, Otto A.: Die Notwendigkeit neuer Antworten auf neue Fragen. Auf dem Weg zum dritten Glaubensartikel: Ich glaube an den **Heiligen Geist**. – Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes . . ., Mchn (1974), 151–161; S. 162–175: Waldenfels, Bernhard: Der geistesgeschichtliche Hintergrund: Vom Ich zum Wir; S. 176–191: Pannenberg, Wolfhart: Ekstatische Selbstüberschreitung als Teilhabe am göttlichen Geist; S. 192–213: Sauter, Gerhard: Ekstatische Gewißheit oder vergewissernde Sicherung? Zum Verhältnis von Geist und Vernunft; S. 214–222: Wagner, Georg: Der Heilige Geist als offenbar machende und vollendende Kraft. Das Zeugnis der orthodoxen Theologie; S. 223–238: Ratzinger, Joseph: Der Heilige Geist als communio. Zum Verhältnis von Pneumatologie und Spiritualität bei Augustinus; S. 239–252: Mayr, Franz K.: Die Einseitigkeit der traditionellen Gotteslehre. Zum Verhältnis von Anthropologie und Pneumatologie; S. 253–272: Mühlen, Heribert: Soziale Geisterfahrung als Antwort auf eine einseitige Gotteslehre.

Gestrich, Christof: Homo peccator und homo patiens. Das Verhältnis von **Sünde** und **Leiden** als Problem der theologischen Anthropologie und der Gotteslehre. – ZThK LXXII, 1975, 240–268.

Schupp, Franz: Vermittlung im Fragment. Überlegungen zur **Christologie**. – Innsbr: Fakultätsvertr. der Hochschülerschaft an der theol. Fakultät d. Univ. 1975. 51 S. = Kontestation-Sondernummer.

Kasper, Walter: Wer ist Jesus Christus für uns heute? Zur gegenwärtigen Diskussion um die Gottessohnschaft Jesu. – ThQ CLIV, 1974, 203–222.

Schillebeeckx, E., OP: Mysterie van ongerechtigheid en mysterie van erbarmen: vragen rond het menselijk lijden. – TTh XV, 1975, 3–24; p. 24–25: Résumé.

Mayer, Cornelius, OSA: Von der satisfactio zur liberatio? Zur Problematik eines neuen Ansatzes in der Soteriologie. – ZkTh XCVI, 1974, 405–414.

Pozo, Cándido: **Maria** en la obra de la salvación. – Madr: Ed. Católica 1975. XX, 417 p. = Historia salutis. Serie monográfica de Teología dogmática = Biblioteca de autores cristianos CCCLX; pes 435,–.

Laurentin, René: Maria als Urbild und Vorbild der Kirche. – Mysterium salutis. IV, 2: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde. Gottes Gnadenhandeln, Eins/Zü/Köln (1974), 316–337.

Acerbi, Antonio: Due **ecclesiologie**. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen Gentium». – Bologna: Ed. Dehoniane 1975. 586 p. = Nuovi saggi teologici IV; Lire 9000.

Gherardini, Brunero: La Chiesa, oggi e sempre. Saggi storico-critici di aggiornamento ecclesiologico. – Mil: Ed. Ares (1974). 321 p.

Keller, Max: Theologie des **Laientums**. – Mysterium salutis. IV, 2: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde. Gottes Gnadenhandeln, Eins/Zü/Köln (1974), 393–421; S. 422–449: Duss-von-Werdt, Josef: Theologie der **Ehe**. Der sakramentale Charakter der Ehe; S. 450–487: Wulf, Friedrich: Theologische Phänomenologie des **Ordenslebens**.

Colombo, Giuseppe: Dove va la teologia sacramentaria? – SC CII, 1974, 673–717; p. 744–757: Citrini, Tullio: L'accostamento al tema sacramentario dal punto di visto di un'ecclesiologia in fieri; p. 758–774: Coccopalmerio, Francesco: Comunione ecclesiale e struttura del diritto di partecipare ai sacramenti.

Kilmartin, Edward J., SJ: Apostolic office: Sacrement of Christ. – ThSt XXXVI, 1975, 243–264.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Laurentin, René: **Pentecôtisme** chez les Catholiques. Risques et avenir. – P: Beauchesne (1974). 260 p.; F 39,–.

Swanston, Hamish F. G.: Ideas of order. **Anglican**s and the renewal of theological method in the middle years of the nineteenth century. – Assen: van Gorcum 1974. 244 p.; hfl 38,50.

Loyer, Olivier: **Hooker** et la doctrine eucharistique de l'Eglise anglicane. – RScPhTh LVIII, 1974, 213–241.

Maximus de Sardes: Le **patriarcat œcuménique** dans l'église orthodoxe. Étude historique et canonique. – P: Beauchesne (1975). 422 p. = Théologie historique XXXII; F 75,–.

Suttner, Ernst Chr.: „Ökonomie" und „Akribie" als Norm kirchlichen Handelns. – OstkSt XXIV, 1975, 15–26; S. 38–50: Johannes Chrysostomus, OSB: Die dritte Gesamtsynode der russischen Auslandskirche; S. 51–68: Biedermann, Hermenegild M., OSA: Orthodoxe Kirche und Migration im heutigen Griechenland.

Aalst, A. J. van der: Het Oosterse Christusbeeld: de Syrische kerken. – TTh XV, 1975, 141–156; p. 156–157: Summary: Christ in Syrien Christianity.

Die Eucharistie. Das Sagorsker Gespräch über das hl. Abendmahl zwischen Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche. Hrsg. vom Kirchl. Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland. – Blf: Luther-Verlag 1974. 262 S., 4 Taf. = Studienheft VI; kart. DM 28,–; [enth. u. a.:] S. 28–41: Goppelt, Leonhard: Der eucharistische Gottesdienst nach dem Neuen Testament; S. 42–74: Iosif, Ieromonach: Die Eucharistie nach dem Neuen Testament; S. 75–119: Kretschmar, Georg: Die Eucharistie im liturgischen Vollzug und in der kirchlichen Lehre; S. 120–127: Uspenskij, Nikolaj: Die Eucharistie im liturgischen Vollzug und in der kirchlichen Lehre. Die Entstehung der konfessionellen Unterschiede und ihre Weiterentwicklung; S. 128–137: Harbsmeier, Götz: Eucharistie und Veränderung der Welt; S. 138–159: Bischof Michail: Die gnadenvolle Umgestaltung – die Verklärung der Welt und die heilige Eucharistie; S. 160–171: Erzbischof Vladimir: Der eucharistische Gottesdienst und der Mensch des 20. Jahrhunderts; S. 172–189: Lilienfeld, Fairy von: Die Eucharistie und der Mensch des 20. Jahrhunderts; S. 190–202: Borovoj, Vitalij: Die Lehre von der Eucharistie und die Praxis inbezug auf die ökumenische Bewegung; S. 203–224: Slenczka, Reinhard: Abendmahlslehre und Abendmahlspraxis im heutigen ökumenischen Kontext; S. 225–262: Protokollbericht. Aus der Diskussion nach den Referaten von Prof. Goppelt u. Archimandrit Josif.

Mildenberger, Friedrich: Zur Debatte über den Ökumenischen Rat der Kirchen. Einige Aspekte einer kritischen Selbstprüfung. – KuD XXI, 1975, 147–158.

Bock, Paul: In search of a responsible world society: The social teaching of the World Council of Churches. – Phil, Pa.: Westminster Pr. 1974. 251 p.; $ 10,–.

X. Moraltheologie

McCormick, Richard A., SJ: Notes on moral theology: april-september 1974. – ThSt XXXVI, 1975, 77–129.

Hoffmann, Paul – Volker Eid: Jesus von Nazareth und eine christliche Moral. Sittliche Perspektiven der Verkündigung Jesu. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1975). 259 S. = Quaestiones disputatae LXVI.

Rief, Josef: Die praktische Brauchbarkeit der Moraltheologie. Johann Baptist **Hirschers** Beitrag zum Verständnis des christlichen Ethos. – Virtus politica. Festgabe ... Alfons Hufnagel ..., (Stu, Bad Cannstatt 1974), 197–224.

Finance, Joseph de, SJ: Autonomie et théonomie. – Gr LVI, 1975, 207–234; p. 235–236: Summary.

Frankl, (Victor E.) – Josef Pieper – Helmut Schoeck: Altes Ethos – Neues Tabu. Lindenthal-Institut-Colloquium, Köln 1974. – Köln: Adamas-Verlag (1974). 109 S., 3 Taf.

Lester, William, SJ: Morality anyone? – New Rochelle: Arlington House 1975. 143 S.; $ 7,95.

Chiavacci, Enrico: Teologia morale e istituzione. – Rivista di teologia morale VII, 1975, 169–183; p. 185–199: Privitera, Salvatore: Alla luce del vangelo e dell'esperienza umana. Un confronto metodologico della teologia morale con la teologia politica.

Golser, Karl: **Gewissen** und objektive Sittenordnung. Zum Begriff des Gewissens in der neueren katholischen Moraltheologie. – (Wien:) Dom-Verlag (1975). 247 S. = Wiener Beiträge zur Theologie XLVIII.

Honecker, Martin: Ethische Überlegungen zur Dialyse und Transplantation. – ZEvE XIX, 1975, 129–142; S. 143–159: Härle, Wilfried: Unverfügbarkeit des Lebens oder Freiheit zum Tod. Euthanasie als ethisches Problem; S. 160–168: Schmalenberg, Erich: Sinnhaftes Leben – sinnhafter Tod. Ein Beitrag zum Euthanasiegespräch.

Lohmann, Thomas: **Euthanasie** in der Diskussion. Zu Beiträgen aus Medizin und Theologie seit 1945. – Düs: Patmos-Verlag (1975). 248 S. = Patmos-Paperback; kart. DM 27,80.

Spurrier, William A.: Natural law and the ethics of love. A new synthesis. – Phil: Westminster Pr. 1975. 159 p.; $ 5,95.

Geistig Behinderte, Erotik und Sexualität (Geestelijk gehandicapten–sexualiteit en erotiek, dt., erw.). Hrsg. von Paul Sporken. Mit Beiträgen von T. Baert [u. a.]. – Düs: Patmos-Verlag (1974). 188 S. = Patmos-Paperback; kart. DM 18,–.

Diamond, James J., MD: **Abortion**, animation, and biological hominization. – ThSt XXXVI, 1975, 305–324.

Wachter, Maurits de: Abortus als ethisch dilemma. – Leuven: Acco; Lochem: Uitgeversmaatschappij de Tijdstroom 1974. 188 blz; FB 215,–.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Il colloqui d'història del monaquisme Català. Sant Joan de les Abadesses 1970. II. – Poblet: Abadia de Poblet 1974. 432 p. = Scriptorium Populeti IX; pes 650,–; [cont. e. a.:] p. 7–24: Mundó, Anscari M.: Regles i observances monàstiques a Catalanya; p. 25–55: Garcia i Sanz, Arcadi: La noció d'orde en el monaquisme català antic ‹segles IX–XIII›; p. 57–81: Salrach Marés, Josep Maria: El bisbe-comte Miro Bonfill i la seva obra de fundació i dotació de monestirs; p. 83–85: Amargier, P.: Warnerius ou Guarnerius correspondant de Gerbert?; p. 87–128: Gros Pujol, Miquel S.: L'arxiu del Monestir de Sant Joan de les Abadesses. Notíces històriques i regesta dels documents dels anys 995–1115; p. 129–136: Barral i Altet, Xavier: El mosaic medieval de Santa Maria de Ripoll; p. 133–212: Altisent, Agustí: Notes de cultura i art de Poblet ‹s. XII–XVII›; p. 213–241: Ferrer i Mallol, Maria-Teresa: Llançà, senyoriu del monestir de Sant Pere de Rodes, en els segles XIV-XV; p. 243–251: Batlle i Gallart, Carme: Dificultats de l'abat de Sant Joan de les Abadesses com a senyor de la vila ‹mitjan segle XV›; p. 253–309: Costa, Maria-Mercè: Les dames nobles de Jonqueres; p. 311–312: Batlle, Lluís – Jaume Marquès: Anacoretes de Jerusalem de pas per Girona (1540); p. 313–342: Fort i Cogul, Eufemià: Notícies sobre Santa Maria de l'Eula, priorat perpinyanenc de Santes Creus; p. 343–358: Massot i Muntaner, Josep: El fons monàstic de Sant Feliu de Guíxols de la Biblioteca de Montserrat; p. 359–407: Masoliver, Alexandre: Sobre la visita feta per l'abat Virgili de Poblet a la vila de Verdú l'any 1690.

Kasch, Elisabeth: Das liturgische Vokabular der frühen lateinischen Mönchsregel. – Hild: Gerstenberg 1974. XV, 403 S. = Regulae Benedicti studia. Suppl. Bd I; kart. DM 67,–.

Hoex, Corinne: Saint **Walhère**. Culte, vie, iconographie. – Gembl: Duculot (1974). 55 p., 16 fig. = Wallonie, art et histoire XXI; FB 120.

Moliner, José Maria: Espiritualidad medieval. Los **Mendicantes**. – Burgos: Editorial "El Monte Carmelo" (1974). 494 p. = Facultad Teológica del Norte de España. Sede de Burgos XXXI; pes 650.

Elder, Rozanne: **William** of **St. Thierry**: The monastic vocation as an imitation of Christ. – Cît XXVI, 1975, 9–30; p. 31–47: Monti, Dominic V.: The way within: Grace in the mystical theology of William of Saint Thierry.

O'Reilly, Terence W.: The exercises of Saint **Ignatius Loyola** and the *Exercitatorio de la vida espiritual*. – StudMon XVI, 1974, 301–323.

Bernaert, Louis: Une lecture psychanalytique du Journal spirituel d'Ignace de Loyola. – Revue d'histoire de la spiritualité LI, 1975, 99–112; p. 113–136: Rémels, Philippe: La cène dans les «Exercices spirituels». Essai d'analyse structurelle du récit; p. 137–149: Didier, Hugues: Denys l'Aréopagite dans l'œuvre de Juan Eusebio Nieremberg, S.J. ‹1595–1658›; p. 151–159: Ricard, Robert: «... conturbata sunt ossa mea ...»

Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus. Hrsg. von Wolfgang Brückner. – (B:) Schmidt (1974). 904 S.

Mommaers, P., SJ: Het VII^{e} en VIII^{e} visioen van **Hadewych**. Affectie in de mystieke beleving. – OGE XLIX, 1975, 105–131; p. 132: Sommaire.

Healy, W. F. OP: Thomas **Merton**'s evaluation of Zen. – Angelicum LII, 1975, 385–409.

Wunderle, Jürgen: Schritte nach innen. Östliche Meditation und westliche Mystik. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1975). 183 S.; kart. DM 24,–.

Ruiz Salvador, Federico: Caminos del espíritu. Compendio de teología espiritual. – Madr: Editorial de Espiritualidad (1974). 534 p.

Sopeña, Andrés: Consideraciones, en frontera, entre psicología y espiritualidad. – REspir XXXIII, 1974, 354–386.

Tillard, J. M. R., OP: Vie religieuse et liberté. – LumVit XXIX, 1974, 183–226.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Rendtorff, Trutz: Wirklichkeitswissenschaft im Streit. Über die Bedeutung der Sozialwissenschaften für die Theologie. – Theologie und Wirklichkeit. Festschrift für Wolfgang Trilling ..., Gö (1974), 105–122.

Klüber, Franz: Katholische Soziallehre und demokratischer Sozialismus. – Bonn-Bad Godesberg: Verl. Neue Gesellschaft 1974. 156 S. = Theorie und Praxis der deutschen Sozialdemokratie; kart. DM 6,–.

Tzanimis, Anastase: La sociologie de la religion en **Grèce**. – SocComp XXII, 1975, 7–17; p. 19–32: Mantzaridis, Georges: La naissance du dogme relatif à l'unité de l'Église; p. 33–66: Papaderos, Alexander: Orthodoxy and economy. A dialogue with Alfred Müller Armack; p. 67–83: Jioultsis, Basil: Religious brotherhoods – A sociological view; p. 85–95: Hatzimichali, Nectaire: L'Église Orthodoxe grecque et le messianisme en Afrique; p. 97–106: Mantzaridis, Georges: New statistical data concerning the monks of Mount Athos; p. 107–147: Goussidis, Alexandre: Analyse statistique et sociographique des ordinations dans l'Église de Grêce entre 1950 et 1969.

Towler, Robert – Andrey Chamberlain: Common religion. – Sociological yearbook of religion in Britain VI, 1973, 1–28; p. 29–72: McLeod, Hugh: Class, community and region: The religious geography of nineteenth-century England; p. 73–90: Moore, John: The Catholic Pentecostal movement.

Zilio, Paolino: Riflessioni teologiche sull'analisi sociologica di un ordine religioso. – SP XXI, 1974, 377–405.

Goddijn, Walter: The deferred revolution. A social experiment in church innovation in **Holland, 1960–1970**. – Amst, Oxf, NY: Elsevier 1975. 202 p.; hfl 25,–.

Kirche und Klassenbindung. Studien zur Situation der Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland. Beitr. v. Yorick Spiegel [u. a.]. – Ffm: Suhrkamp Verl. (1974). 362 S. = Edition Suhrkamp 709; kart. DM 10,–; [enth.:] S. 7–42: Spiegel, Yorick: Einleitung. Kirche in der Klassengesellschaft; S. 45–65: Balzer, Friedrich-Martin: Kirche und Klassenbindung in der Weimarer Republik; S. 66–83: Rau, Gerhard: Die soziale Zusammensetzung evangelischer Kirchenräte und Synoden; S. 84–92: Geller, Helmut: Die Schichtzugehörigkeit der Pfarrgemeinderatsmitglieder; S. 93–99: Lindner, Herbert: Die Kirchenvorstände in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern; S. 100–115: Nünning-Boos, Ursula: Soziale Schicht und Religiosität; S. 116–133: Spiegel, Yorick: Die Führungsschicht der Evangelischen Kirche; S. 137–154: Stankowski, Martin: Kirche und Gewerkschaft; S. 155–173: Horstmann, Dietrich: Kirche und Handwerk; S. 174–189: Weber, Hartmut: Kirche und Unternehmerschaft; S. 190–203: Huber, Wolfgang: Kirchliche Sozialethik und gesellschaftliche Interessen; S. 206–220: Benedict, Hans-Jürgen: Kirche und Arbeiterjugend; S. 221–238: Seeber, Otto: „Arbeit, Leistung, Lohn" im evangelischen Religionsunterricht an Berufsschulen; S. 241–257: Sachs, Wolfgang: Bistumspresse und bürgerliche Ideologie; S. 258–280: Krämer, Manfred – Thomas Gawron: Konservative Katholiken und Demokratie; S. 281–289: Gewalt, Dietfried: Zur Legitimierung kirchlicher Herrschaft durch „Die Schrift"; S. 290–308: Schulz, Hermann: Religiöses Bewußtsein und Klassenbewußtsein. Anmerkungen zur protestantischen Theologietheorie.

Degen, Johannes: **Diakonie** und Restauration. Kritik am sozialen Protestantismus in der BRD. – (Neuwied, Dmst:) Luchterhand (1975). VIII, 210 S. = Kritische Texte: Sozialarbeit, Sozialpädagogik, soziale Probleme; kart. DM 17,80.

Comblin, Joseph: Théologie de la pratique révolutionnaire. – P: Ed. Universitaires (1974). 381 p. = Encyclopédie Universitaire; F 59,–.

Rollet, Jacques: Libération sociale et salut chrétien. – P: Les Ed. du Cerf 1974. 222 p. = Cogitatio fidei LXXIX; F 38,–.

Veller, Reinhard: Theologie der Industrie- und Sozialarbeit. Zur Theologie der evang. Industrie- und Sozialarbeit. – Köln: Hanstein 1974. 266 S. = Gesellschaft, Kirche, Wirtschaft II; kart. DM 38,– [Diss., Erlangen/Nürnberg]

XIII. Kirchenrecht

Piergiovanni, Vito: La punibilità degli innocenti nel diritto canonico dell'età classica. Vol. II: Le «**poenae**» e le «**causae**» nella dottrina del sec. **XIII**. – Mil: Giuffrè 1974. 205 p. = Annali fac. giurid. Univ. Genova XXXVIII; Lire 3200.

Pelland, Gilles, SJ: De contextu canonis Tridentini et argumento traditionis de divortio. – PerRMCL LXIII, 1974, 509–534.

Hollerbach, Alexander: Neuere Entwicklung des katholischen Kirchenrechts. – Karlsr: Müller 1974. 46 S. = Schriftenreihe Juristische Studiengesellschaft Karlsruhe CXVIII; kart. DM 12,–.

Kühn, Oskar – Joseph Weier: Kirchenrecht. – Stu: Kohlhammer; Düs: Schwann Verl. (1974). 188 S. = Schaeffers Grundriß des Rechts und der Wirtschaft. Abt. II: Öffentliches Recht XXXIII; kart. DM 24,80.

Held, Gottfried: Die kleinen öffentlich-rechtlichen Religionsgemeinschaften im Staatskirchenrecht der Bundesrepublik. – Mchn: Claudius-Verl. 1974. 176 S. = Ius ecclesiasticum XXII; kart. DM 38,–. [Diss., Erlangen, Nürnberg]

Naurois, Louis de: Crise du droit canonique? – NRTh, A. CVII = T. XCVII, 1975, 501–524.

Leziroli, Giuseppe: Enti canonici ed enti ecclesiastici. – Mil: Giuffrè 1974. 127 p. = Pubblicazioni della Facoltà Giuridica dell'Università di Ferrara II, 5; Lire 2000.

Pagé, Roch: Le conseil presbytéral, dix ans après le Décret "Presbyterorum ordinis". – StudCan VIII, 1974, 237–254; p. 255–275: Coriden, James A.: Ministries for the future.

Socha, Hubert, SAC: „Helfer und Schützer der Bischöfe". Die Stellung des **Nuntius** nach geltendem Recht. – ThGl LXV, 1975, 60–75.

Schmitz, Heribert: Revision des kirchlichen **Hochschulrechts**. – AkKR CXLIII, 1974, 69–100.

Seasoltz, R. Kevin, OSB: **Monastic autonomy** and exemption: Charism and Institution. – Jurist XXXIV, 1974, 316–355.

Aymans, Winfried: Die Sakramentalität christlicher **Ehe** in ekklesiologisch-kanonistischer Sicht. Thesenhafte Erwägungen zu einer Neubesinnung. – TrThZ LXXXIII, 1974, 321–338.

Palazzini, Pietro: L'indissolubilità del matrimonio e le dispute relative nella teologia odierna. – Div XVIII, 1974, 377–395.

D'Souza, Bernard: Some procedural particulars in the examination of matrimonial cases. – Apollinaris XLVIII, 1974, 543–582.

Romita, Fiorenzo: La «caritas» e il sacramento del perdono. ‹Annotazioni all' *Ordo Paenitentiae*›. – MonEccl XCIX, 1974, 18–51.

Gaßmann, Günther: Gegenseitige Anerkennung der Ämter. – ZevKR XIX, 1974, 1–10; S. 30–72: Maurer, Hartmut: Freiheit und Bindung kirchlicher Amtsträger; S. 73–105: Bullinger, Adelheid: Das Ende des Landesherrlichen Kirchenregiments und die Neugestaltung der evangelischen Kirche; S. 106–124: Göransson, Göran: Religionsfreiheit und Staatskirchenreform; S. 124–137: Weitling, Günter: Probleme der Kirche in Dänemark – eine kirchenrechtliche Untersuchung.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Greive, Wolfgang: Praxis und Theologie. – Mchn: Kaiser 1975. 69 S. = Theologische Existenz heute CLXXXIV; kart. DM 8,80.

Steck, Wolfgang: Die wissenschaftliche Situation der praktischen Theologie. – WissPr LXIV, 1975, 65–80.

Sbandi, Pio – Eva Hunold: Fragen der „pastoralen" Ausbildung – heute. – ZkTh XCVII, 1975, 188–210.

Forster, Karl: Probleme und Chancen einer missionarischen Pastoral heute. Hinweise aus sozialwissenschaftl. Untersuchungen in der Bundesrepublik Deutschland. – Internationale Kath. Zeitschrift »Communio« IV, 1975, 139–159.

Balducelli, Roger, OSFS: The decision for **celibacy**. – ThSt XXXVI, 1975, 219–242.

Queralt, Antonio, SJ: De Encyclica «Sacerdotalis caelibatus». – PerRMCL LXIV, 1975, 437–494.

Gandras, Joachim: Predigt als Zeugendienst bei Hans Joachim **Iwand**. Aspekte und Perspektiven einer homiletischen Theorie und theologischen Kommunikation nach seinen Predigtmeditationen im Kontext seiner Theologie. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1975). 214 S. = Arbeiten zur Pastoraltheologie XIV; kart. DM 24,– [Diss., Heidelberg]

Fischer, Josef Michael: Volksnahe Verkündigung. **Alfons** von **Liguori** und sein Einfluß auf die Predigt in Österreich. – (Wien:) Wiener Dom-Verl. (1974). 126 S. = Veröffentlichungen des Kirchenhistor. Instituts der Kath.-Theolog. Fakultät der Univ. Wien XVII; kart. DM 21,–.

Pastor, Félix-Alejandro, SJ: Ecclesia Verbi. Problema theologicum hodiernae evangelizationis ad mentem Episcoporum Americae Latinae, iuxta eorum declarationes in IV Synodo. – PerRMCL LXIV, 1975, 407–435.

Richards, John: But deliver us from evil. An introduction to the demonic dimension in pastoral care. – Lo: Darton, Longman & Todd (1974). X, 244 p.; £ 2,85.

Grabner-Haider, Anton: Sprechen und Glauben. Ein sprachanalytischer Beitrag zur Theorie und Methode der Religionspädagogik. – Donauwörth: Auer (1975). 166 S.; kart. DM 18,50.

Buschbeck, Bernhard: Gegenwärtige Tendenzen im Religionsunterricht der Grundschule. – EvE XXVII, 1975, 162–173; S. 173–190: Steinwede, Dietrich: Religionsunterricht im ersten und (zweiten) Schuljahr; S. 191–211: Gadesmann, Frieder – Heinz Grosch: Medien im Religionsunterricht der Grundschule. Reflexionen, Hinweise, Beispiele.

Hammans, Herbert: Neue Religion im Religionsunterricht? Fragen an die systematische Theologie. – ZkTh XCVII, 1975, 145–166.

Ehlers, Dirk: Entkonfessionalisierung des Religionsunterrichts. Eine Untersuchung über die inhaltlichen Gestaltungsanforderungen der Verfassung. – (Neuwied, B:) Luchterhand (1975). VIII, 119 S. = Arbeitsmittel für Studium und Unterricht; kart. DM 19,80.

Dormeyer, Detlev: Erfahrung und Bibel. Problematik und die Möglichkeit des Einsatzes der Bibel in d. Religionsunterricht. – Düs: Patmos-Verlag 1975. 116 S. = Patmos-Religionspädagogik; kart. DM 14,-.

Läpple, Alfred: Von der Exegese zur Katechese. Werkbuch zur Bibel. Band I: Das Alte Testament I. – Mchn: Don Bosco Verlag 1975. 216 S.

André, Rudolf: Wundergeschichten im Religionsunterricht. Hilfen für den Unterricht in der Primar- und Sekundarstufe. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1975). 105 S. = Analysen und Projekte zum Religionsunterricht VI; kart. DM 14,80.

XV. Liturgiewissenschaft
(einschl. kirchliche Kunst)

Eizenhöfer, Leo, OSB: Das Gemeindegebet aus dem ersten Klemensbrief in einem karolingischen Gebetbuch. – SE XXI, 1972/73, 's Grav 1974, 223–240; S. 241–266: Gamber, Klaus: Fragmenta liturgica V; S. 267–289: Gamber, Klaus: Der fränkische Anhang zum Gregorianum im Licht eines Fragments aus dem Anfang des IX. Jh.

Martín Pindalo, V.: Las lecturas cuaresmales del Antiguo Testamento en la antigua liturgia hispánica. Estudio de liturgia comparada. – Salm XXII, 1975, 217–269.

Peri, Vittorio: Nichil in ecclesia sine causa – Note di vita liturgica romana nel **XII** secolo. – RivAC L, 1974, 249–273.

Sauget, Joseph-Marie: Nouveaux fragments de rouleaux liturgiques **byzantino-melkitas**, en syriaque. – Muséon LXXXVIII, 1975, 5–30.

Walsh, Liam G., OP: Liturgy in the theology of St. **Thomas**. – Thomist XXXVIII, 1974, 557–583.

Fernández, Pedro, OP: Liturgia y teología en la "Summa" de Santo Tomás. – Angelicum LI, 1974, 383–418.

Brandolini, Luca, CM: La partizipazione di Ludovico A. **Muratori** alla controversia del sec. XVIII sulla diminuzione delle feste infrasettimanali. ‹Contributo alla soluzione di un problema attuale›. – ELit LXXXVIII, 1974, 310–335.

Pistoia, Alessandro, CM: La creatività liturgica nella riflessione postconciliare. Rassegna bibliografica. – ELit LXXXIX, 1975, 119–157.

Handbuch der praktischen Theologie. Bd II: Der Gottesdienst. Die kirchlichen Handlungen. Die Predigt. [Red.: Hans-Hinrich Jenssen]. – B: Evang. Verlagsanstalt 1974. 312 S.; Pp. DM 16,50.

Harnoncourt, Philipp: Liturgie als kommunikatives Geschehen. – LJ XXV, 1975, 5–27; S. 28–46: Born, Paul: Sprache und Sprechen im Gottesdienst; S. 47–67: Zulehner, Paul M.: Ritus und Liturgie: Religionssoziologische und pastoraltheologische Aspekte der religiösen Praxis.

Politique et vocabulaire liturgique [par] Ch[ristian] Duquoc, J. Guichard et un Groupe de Recherche de la Faculté de Théologie de Lyon. – P: Les Ed. du Cerf 1975. 155 p. = Rites et symboles.

Visentin, Pelagio, OSB: Problematica moderna della **preghiera**. – RLit N. S. LXII, 1975, 295–312; p. 313–322: Marsili, Salvatore, OSB: Preghiera comune – preghiera della Chiesa.

Gy, Pierre-Marie: Typologie et ecclésiologie des livres liturgiques médiévaux. – MD CXXI, 1975, 7–21; p. 22–55: Vesco, Jean-Luc: Hymne et supplication dans la prière du Psautier; p. 56–59: Mougeot, Louis: Situation du rapport de Mgr Coffy sur la prière; p. 60–69: Severus, Emmanuel von: Réflexions d'un historien de la liturgie; p. 70–75: Bobrinskoy, Boris: Réflexions d'un théologien orthodoxe; p. 76–80: Sweeting, Maurice: Réflexions d'un théologien luthérien; p. 81–97: La Tour du Pin, Patrice de: La fonction poétique et liturgique.

McKenna, John H., CM: Eucharistic **epiclesis**: Myopia or microcosm? – ThSt XXXVI, 1975, 265–284.

Kaczynski, Reiner: Erneuerte **Bußliturgie**. – ThpQ CXXII, 1974, 209–221.

Overstraeten, J. Gh. van, NDS: Le rite de l'**onction** des époux dans la liturgie **copte** du mariage. – ParOr V, 1974, 49–93.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Stefan Andreae, 53 Bonn-Beuel, Am langen Graben 3; Prof. Dr. Remigius Bäumer, 7815 Kirchzarten, Mattenweg 2; Prof. Dr. Werner Beierwaltes, 78 Freiburg, Lerchenstr. 8; Prof. Dr. Yves M. J. Congar, 20 rue des Tanneries, F-75013 Paris; Prof. Dr. Volker Eid, 86 Bamberg, Hainstr. 2; Prof. Dr. Gustav Ermecke, 581 Witten, Mozartstr. 11; Prof. Dr. Josef Ernst, 479 Paderborn, Kamp 6; Prof. Dr. Alexandre Ganoczy, 8702 Gerbrunn über Würzburg, Oberer Mühlweg 28; Prof. Dr. Klaus Ganzer, 87 Würzburg, St.-Benedikt-Str. 6; Dr. Anton Grabner-Haider, A-8010 Graz, Obere Teichstr. 15 B/7; Prof. Dr. Heinrich Groß, 84 Regensburg, Agnesstr. 13/V; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei vom Hl. Kreuz, Herstelle, 3472 Beverungen, Postfach 5127; Prof. Dr. Richard Hauser, 69 Heidelberg, Merianstr. 2; Prof. Dr. Othmar Heggelbacher, 86 Bamberg, Weide 8; Dr. Herbert Immenkötter, 8901 Walleshausen, Buchbergstraße; Prof. Dr. Erwin Iserloh, 44 Münster, Krumme Str. 46; Prof. Dr. Philipp Kaiser, 479 Paderborn, Kamp 6; Prof. Dr. Adel-Theodor Khoury, 4401 Altenberge, Buchenallee 35; Dr. Joachim Köhler, 74 Tübingen, Vöchtingstr. 6; Prof. Dr. Adolf Kolping, 78 Freiburg, Rosastr. 7; Prof. Dr. Walter Kreck, 53 Bonn, Gregor-Mendel-Str. 26; Dipl. Theol. Rudolf Laumann, 8602 Ebrach, Marktplatz 1; Prof. Dr. Emil J. Lengeling, 4401 Wolbeck, Am Tiergarten 125; Dr. Thorwald Lorenzen, CH-8942 Oberrieden, Fachstr. 32; Dr. Cornelius Mayer OSA, 87 Würzburg, Augustinerkloster St. Bruno, Steinbachtal 2a; Prof. Dr. Erich Meuthen, CH-3012 Bern, Diesbachstr. 3; Prof. Dr. Otto Michel, 74 Tübingen, Hauffstr. 12; Pfarrer Hans-Joachim Mund, 8 München 21, Violenstr. 6; Dr. Vinzenz Pfnür, 4401 Amelsbüren, Sudhoff 38; Wiss. Ass. Albert Raffelt, 78 Freiburg, Math.-Blank-Str. 38; Prof. Dr. Joseph Ratzinger, 8401 Pentling bei Regensburg, Bergstr. 4; Prof. Dr. Anton Rauscher, 89 Augsburg, Wilhelm-Hauff-Str. 28; Prof. Dr. Josef Rief, 84 Regensburg, Neuprüll 25; Prof. Dr. Jürgen Roloff, 852 Erlangen, Steinforststr. 32; Prof. Dr. Lothar Ruppert, 463 Bochum-Wiemelshausen, Biermannsweg 22/1; Prof. Dr. Norbert Schiffers, 84 Regensburg, Carl-Thiel-Str. 6; Prof. Dr. Ferdinand Seibt, Ruhr-Universität Bochum, 463 Bochum-Querenburg, Postfach 2148; Prof. Dr. Ilmari Soisalon-Soininen, Teinintie 35, SF-00640 Helsinki 64; Prof. Dr. Josef Steinruck, 55 Trier, Caspar-Olevian-Str. 73; Prof. Dr. Peter Stockmeier, 8 München 70, Cochemstr. 2; Prof. Dr. Alfred Stuiber, 463 Bochum-Querenburg, Platanenweg 31; Prof. Dr. Wilhelm Thüsing, 44 Münster, Breite Gasse 27; Dr. Emil Valasek, 4408 Dülmen, Hl.-Geist-Stiftung, Mühlenweg 38; Dr. Hans Waldenfels SJ, 4 Wittlaer bei Düsseldorf-Kaiserswerth, Grenzweg 2; Prof. Dr. Rolf Zerfaß, 87 Würzburg, Kath. Theol. Fakultät der Universität; Prof. Dr. Harald Zimmermann, 66 Saarbrücken, Mecklenburgring 31.

Diesem Heft liegt ein Prospekt des Verlages Herder, Freiburg, bei. Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5% USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1975 – Printed in Germany

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.

Schriftleitung: 44 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.

Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.

Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.