

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN

Halbjährlich DM 30,-

Nummer 6

1975

71. Jahrgang

Leo Scheffczyk: Dogmatik im Dialog Spalte 441

Exegese des AT und NT Sp. 451

G. Kestemont: Diplomatie et droit international en Asie occidentale (1600-1200 av. J. C.) (J. Scharbert)

H. Rücker: Die Begründungen der Weisungen Jahwes im Pentateuch (H. Schneider)

L. Ruppert: Der leidende Gerechte und seine Feinde (A. Schmitt)

I. Lønning: „Kanon im Kanon“ (N. Appel)

R. Geiger: Die lukanischen Endzeitreden (J. Zmijewski)

J. Heer: Leben hat Sinn (H. Rusche)

S. S. Bartchy: ΜΑΛΛΟΝ ΧΡΗΣΑΙ: First-Century Slavery and the Interpretation of 1 Corinthians 7:21 (J. B. Bauer)

J. A. Jauregui: Testimonio, Apostolado, Misión (I. Strieder)

H. Gollinger: Die Kirche in der Bewährung (H. Rusche)

K. P. Donfried: The Setting of Second Clement in Early Christianity (J. A. Fischer)

Kirchen- und Dogmengeschichte Sp. 466

Ökumenische Kirchengeschichte. Bd 3: Neuzeit (K. Ganzer)

W. Gessel: Die Theologie des Gebetes nach „De Oratione“ von Origenes (J. Speigl)

E. Nowak: Le chrétien devant la souffrance (P. Stockmeier)

Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum De natura boni. Primum edidit E. Filthaut OP (L. Ott)

Thomas von Aquino: Summa contra gentiles (Summe gegen die Heiden). Bd I: Buch Lateinisch und Deutsch. Hrsg., übers. u. bearb. von K. Albert und P. Engelhardt unter Mitarbeit von L. Dümpelmann (H. Holz)

E. Borchert: Die Quaestiones speculativae et canonicae des Johannes Baconthorp über den sakramentalen Charakter (L. Hödl)

G. Biel: Collectorium circa quattuor libros Sententiarum (H. Feld)

R. Garcia-Villoslada: Martin Lutero. Bd. I: El fraile hambriento de Dios; Bd. II: En lucha contra Roma (R. Bäumer)

H. Wagner: An den Ursprüngen des frühkatholischen Problems (H. Fagerberg)

Ph. Schäfer: Kirche und Vernunft (J. Beumer)

M. Brandl: Marx Anton Wittola (1736-1797) (G. B. Winkler)

Nicholaus Ludwig Count von Zinzendorf: Nine Public Lectures on Important Subjects in Religion (K. Aland)

Wegbereiter heutiger Theologie. Johannes von Kuhn. Hrsg. und eingeleitet von H. Fries (B. Casper)

Biogostawiony Maksymilian Kolbe. (Der selige Maximilian Kolbe. Ausgewählte Schriften, vorbereitet unter der Leitung von J. R. Bar). (J. Köhler)

Zeitgeschichte in Lebensbildern. Hrsg. von R. Morsey (E. Iserloh)

Fundamentaltheologie, Dogmatik,

Ökumenische Theologie Sp. 486

Marxismus-Christentum. Hrsg. von H. Rolfes (W. Bienert)

Marxisten und die Sache Jesu. Hrsg. von I. Fetscher und M. Machovec (W. Bienert)

H. Arts SJ: Moltmann et Tillich (E. Rolinck)

D. Neumärker: Josef L. Hromádka (H. Kloppenburg)

Kirchenrecht Sp. 492

O. Heggelbacher: Geschichte des frühchristlichen Kirchenrechts bis zum Konzil von Nizäa 325 (M. Kaiser)

H. Herrmann: Ein unmoralisches Verhältnis (A. Scheuermann)

O. Kühn / J. Weier: Kirchenrecht (H. Herrmann)

Philosophie Sp. 497

M. Reding: Die Struktur des Thomismus (L. Hödl)

E. Heck: Der Begriff religio bei Thomas von Aquin (Ch. Schönborn)

H. Deuser: Sören Kierkegaard (J. Brechtken)

Christliche Archäologie Sp. 505

The Dura-Europos Synagogue: A Re-evaluation (1932-1972). Hrsg. von J. Gutman

Spätantikes Judentum und frühchristliche Kunst. Hrsg. von U. Schubert (J. H. Emminghaus)

Hinweise Sp. 508

Das Papsttum in der Diskussion. Hrsg. von G. Denzler (R. Bäumer)

F. Reckinger: Wird man morgen wieder beichten? (Z. Alszegehy)

E. Flesseman van Leer: Rechenschaft über den Glauben (D. Emeis)

Habilitationen und Promotionen im

akademischen Jahr 1974/75 Sp. 509

Theologische Bibliographie Sp. 515

Dogmatik im Dialog

von
Leo Scheffczyk, München

Die Überschrift dieses Beitrags zur Vorstellung und Beurteilung einiger dogmatischer Neuerscheinungen ist „synekdochisch“ gemeint, d. h. in dem Sinne, in dem ein Teil zur Bezeichnung eines umfassenderen Ganzen gewählt wird, weil er für dieses größere Ganze besonders signifikant ist. Im eigentlichen Sinne trifft die Bezeichnung für das gemeinsame Werk dreier evangelischer Theologen zu¹, die von der Überzeugung ausgehen, daß „christliche Dogmatik eigentlich nur als Dialog möglich ist“ (7) und die deshalb für die Ausarbeitung der Glaubenslehre dieses neue literarische Genus wählen. Es ist der äußeren Form nach dadurch gekennzeichnet, daß der erste Votant jeweils die Einführung in die Problemstellung bietet, während die beiden folgenden Dialogpartner zu den aufgewiesenen Problemen ihre eigenen theologischen Stellungnahmen entwickeln, die um eine weitere Klärung der angeschnittenen Fragen bemüht sind. Die in den dreißig

Paragraphen zur Ekklesiologie und Eschatologie ausgearbeiteten kurzen Entwürfe zeigen trotz der uneinheitlichen Herkunft der drei Baseler Systematiker aus verschiedenen Richtungen der evangelischen Theologie (F. Buri aus dem theologischen Existentialismus, J. M. Lochman aus einer dem Sozialen zugewandten Dialektik, H. Ott aus einer von Barth und Bultmann beeinflussten, aber über beide hinausgehenden Hermeneutik) Gemeinsamkeit in der deutlich zutage tretenden Konzilianz, in der Tendenz zur Überwindung der Gegensätze und in der Distanz von „festen und endgültig definierten Positionen“. Direkte Ablehnung erfährt nur die theologische Haltung, in der einer dem anderen Untreue zum Evangelium vorwirft (als Beispiel wird die Bewegung „Kein anderes Evangelium“ genannt). Aber schon hier mag sich dem Betrachter die Frage stellen, auf Grund welchen Prinzipien diese Einstellung abgelehnt wird, wenn es keine festen und endgültigen Positionen gibt. Dann dürfte es eigentlich auch keine festen und endgültigen Ablehnungen geben, es sei denn, daß der Dialog selbst als diese letzte Position angesehen wird.

¹ Buri, Fritz / Lochman, Jan M. / Ott, Heinrich: Dogmatik im Dialog. Bd 1: Die Kirche und die Letzten Dinge. — Gütersloh: G. Mohn 1973. 329 S.

Da (innerhalb des hier gewählten Rahmens) eine am Materialen ausgerichtete inhaltliche Beurteilung nicht möglich ist, sei zur Kennzeichnung des Verlaufs des Dialogs eine mehr formale und strukturelle Bestimmung der jeweiligen Stellungnahmen versucht. Von einem universalen hermeneutischen Anliegen bestimmt, ist H. Ott gegenüber allen modernen theologischen Versuchen offen (Barth, Bultmann, Bonhoeffer, aber auch die katholische Theologie werden aufgenommen) und um die Vermittlung ihres Verständnisses bemüht. Demgegenüber ist der vom Gedankengut der Böhmisches Reformations geprägte J. M. Lochman mehr an der Hervorhebung der gesellschaftlichen Relevanz aller theologischen Aussagen interessiert, wofür ihm die „Dialektik“ als die angemessenste theologische Methode gilt. Gegenüber der diesen beiden Positionen naturgemäß anhaftenden Unbestimmtheit und Mehrdeutigkeit in den Antworten ist es für F. Buri ein Leichtes, seine denkerische Geradlinigkeit und Konsequenz zu demonstrieren, die allerdings die existentialistische Monotonie nicht verbergen kann: die Problemerkörterung endet bei ihm immer mit dem Verweis auf die Fraglichkeit des Daseins und auf die Notwendigkeit der Sinnfrage (die aber niemals direkt beantwortet wird).

Will man Geist und Bedeutung dieser neuartigen Dogmatik an einigen Stellen auch inhaltlich charakterisieren, so fällt etwa bezüglich der Problematik um die Stiftung der Kirche durch Jesus (41ff) auf, daß Buri die Frage überhaupt umformulieren und als das Wesentliche an ihr allein die Forderung ansehen möchte, ob „wir“ oder „ich“ heute noch Gemeinschaft stiften (47), eine inhaltliche Umdeutung, die von Lochman („indirekte Verbindung“) und von Ott (Entstehung aus der Predigt Jesu und der Gemeinschaft der Apostel) abgelehnt wird. Ähnlich eindeutig ist die Erklärung des Petrusamtes durch Buri, der in Mt 16,18 nur das Vorbild für die Begründung universaler menschlicher Gemeinschaft gegeben sieht, für die dann auch „die Marke ‚christlich‘ unwichtig“ wird (54). Dagegen erkennt Ott das Petrusamt als „Schiedsrichteramt“ (55) an und seinen Inhaber als „obersten Seelsorger“, während Lochman das Wesen dieses Amtes allein in das apostolische Kerygma hineinverlegen möchte.

Daß man bereit ist, sich auch den traditionellen Fragen zu stellen, zeigt die Erörterung des Axioms „Extra ecclesiam nulla salus“, das für Ott annehmbar wäre, wenn das Heil als weltverändernde Sendung der Kirche verstanden würde (61); für Lochman dagegen wäre die Formel akzeptabel, wenn man sie als „extra Christum nulla salus“ verstehen würde (wobei die Frage offensichtlich nur auf das Christusproblem und auf die Verbindung Christi mit der Kirche verschoben wird). Buri vermag den Sinn dieser Formel nur noch darin zu sehen, daß es „Wahrheit nur in Gemeinschaft gibt“ (68). So betrachtet, würde die in dem Axiom behauptete Exklusivität der Kirche nur darin bestehen, daß in ihr alles Unmenschliche auszuschließen wäre, „wzu . . . unter Umständen gerade auch die Firmenbezeichnung ‚Christlich‘ gehörte“ (69). Allen Stellungnahmen zu diesem Thema ist die Unbestimmtheit des Begriffes „Heil“ gemeinsam.

In der heute besondere Aufmerksamkeit auf sich ziehenden Amtsfrage wird ein Dissens zwischen den drei Disputanten augenfällig, insofern Ott das Amt (nach H. Bullinger) aus seiner „gewissermaßen ‚inkarnatorischen‘ Struktur“ heraus verstehen möchte, Lochman es dagegen rein funktional als „geistigen und politischen Gottesdienst in der Mitte des Lebens“ (74) und Buri als eine mit allen anderen gesellschaftlichen Institutionen völlig gleiche Ordnung begreift. Jede andere Auffassung bezeichnet Buri in scharfer Wendung gegen den heutigen Ökumenismus als „schlichtes Katholisieren“ (78), eine Kritik, die wiederum etwas von den Grenzen des dialogischen Verfahrens erkennen läßt. Bedeutsam ist andererseits hier die Entschiedenheit im Urteil darüber, daß Amts- und Kirchenbegriff einander streng entsprechen, woraus sich bei dem Existentialisten auch im Problemkreis „Kirche und Kultur“ die Definition erklärt: „Die Kirche ist eine Kulturerscheinung – und nichts anderes“ (79).

Das zur „ökumenischen Dimension der Ekklesiologie“ Gesagte gipfelt bei Lochman (trotz gewisser verbaler Vorbehalte) in einer Empfehlung des „Engagements für soziale Gerechtigkeit im Weltmaßstab“ (101), das aber doch von einem „konkreten Standort“ her erfolgen soll, so daß nach Lochman „ein Kosmopolit ein schlechter Ökumeniker“ (102) wäre. Gegenüber dem „lyrischen Charakter“ (102) dieses Votums repliziert Buri, daß er es vorziehen würde, ein schlechter Ökumeniker und ein guter Kosmopolit zu sein, weil ihm alles daran gelegen sei, daß die Kirche den Menschen menschlich begegne und dies auch die Menschen zu tun lehre (105). Ott schließlich bleibt in dieser Frage bei der Verbindlichkeitserklärung des Augustinischen „In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas“, ohne sich allerdings zu verhehlen, daß die Interpretation dieses Wortes noch nicht gefunden sei (108). Die hier zutage tretende allseitige Aporetik kommt in der Problematik um „Kirche und Mission“ noch deutlicher zum Vorschein, insofern Buri das missionarische Anliegen nur noch als den Versuch gelten läßt, „miteinander die Würde

des Menschseins zu verwirklichen“ (111), Ott das Ziel nicht in Konversion, sondern im inter-religiösen Dialog (113) gelegen sieht, der reziprok gehalten sein muß, und Lochman als Ziel „Humanisierung und Evangelisation“ bestimmt, wobei nur nicht klar wird, was „Evangelisation“ bedeutet, wenn zuvor als ökumenische Dimension das „Soziale im Weltmaßstab“ angegeben wurde.

Verlauf, Richtung und Gehalt des Dialogs lassen sich noch einmal besonders deutlich am für die Ekklesiologie zentralen Eucharistiethe-ma verfolgen. Aber hier gerät der Berichterstatte bei Verwendung des Begriffes des „Zentralen“ ins Stocken; denn es wird in der Eucharistiefra-gue ein Phänomen deutlich, das in der gegenwärtigen katholisch-theologischen Diskussion (z. B. um die Interkommunion) kaum Beachtung findet. Es ist nämlich zu erkennen, daß das Bewußtsein von der „Zentralität“ des Sakramentes unter den hier vertretenen evangelischen Theologen (aber auch sonst) nicht scharf entwickelt ist. Buri vermag vom Abendmahl nicht mehr „im Sinne eines biblisch begründbaren, heilsnotwendigen Sakramentes“ zu reden (177) und empfiehlt als heute annehmbaren Ersatz das Gemeindemahl im Sinne der urchristlichen Agape. Aber als noch angemessener erscheint ihm die Empfehlung, bei jeder Mahlzeit durch Gespräch und Beisammensein dem Sinne nach das zu wiederholen, was von den Emmausjüngern erzählt wird (178). Nicht weit davon entfernt ist die Interpretation Lochmans mit der etwas prosaischen Forderung: „keine ‚Herrenpartie‘“, sondern „Fest einer offenen Gemeinde . . . in der Exodusbewegung auf Hoffnung hin“ (181). Aber auch Ott, der die Vertikale der Gemeinschaft mit dem Herrn mehr berücksichtigt (allerdings unter Hintanstellung aller konfessioneller „Streitfragen“, woraus sich auch die hier leider besonders leichtgewichtige Einschätzung der katholischen Problematik erklärt), wirbt für das aus einem osteuropäischen Staat berichtete Beispiel der in einem Keller zum Brudermahl versammelten Gemeinde. Nur vergißt er zu erwähnen, daß diese Christen noch um die Realpräsenz und um das Opfer wissen und daß sie sich ohne diesen Glauben gewiß nicht mehr zu solchen Aktivitäten zusammentäten (185).

In der am ausführlichsten entwickelten Eschatologie wird dem zeitnahen Hoffnungsthema erwartungsgemäß besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Aber es ist verständlich, daß in einer solchen phänomenologischen Erfassung einer christlichen „Grundhaltung“ (215) die Fragen nach dem Realgrund und dem objektiven Ziel zu kurz kommen. Das zeigt auch die Behauptung Otts, daß diese Haltung nicht „auf bestimmte Ereignisse“ ausgerichtet ist (215), sondern nur als „offener Horizont zu Gott hin“ (215) verstanden werden muß. Allerdings ist dieser den drei Autoren weithin gemeinsame Ansatz nur wieder bei Buri konsequent durchgeführt, der nämlich dieses „In-Sein in Hoffnung“ als menschliche Grundbefindlichkeit versteht, die auch „ohne die christliche Überlieferung“ und deren Grund realisierbar sei. In einer so entgegenstehenden Eschatologie drohen sich dann freilich distinkte Einzelaussagen zu verflüchtigen. So besteht für Buri das „Schicksal des einzelnen nach dem Tode“ und die „Unsterblichkeit“ darin, „seiner als einzelner innewerden“ (268), ist also gerade kein Geschick nach dem Tode. Aber auch Ott, der in diesem Zusammenhang die Grundaussage über die Auferstehung Christi als (reales) Symbol ernst nimmt, beantwortet die Frage nur mit K. Jaspers nach Art des im sokratischen Mythos gemeinten Hinweises auf die „Fülle des wahrhaft gelebten Lebens“ (274), während Lochman nicht über den Rekurs auf die Treue Gottes hinauskommt (277). In der Frage nach dem „jüngsten Gericht“ versuchen zwar Ott und Lochman die rein existentielle „Bedeutsamkeit“ mit einem realistischen Gerichtsereignis zu verbinden. Aber das Ganze bleibt ohne den rechten Ertrag, wenn am Ende alle drei Gesprächspartner (trotz mancher verbaler Vorbehalte) in der Frage nach den „Höllenstrafen“ die Apokatastasislehre annehmen. Dann ist das „Gericht“ natürlich nur ein vordergründiges und nur die Einleitung eines Freispruches. Auch hier gelingt dem sich als „purer Feuerbach“ verstehenden Buri der Nachweis, daß man nicht (wie Ott) allein die Hölle entmythologisieren kann, um sich am Schluß in die Formel von der „Gottbegegnung“ zu retten (316). Es scheint, daß man bei der Entmythologisierung und Existentialisierung der Glaubenswahrheiten keine Auswahl treffen und nur gegenüber der Eschatologie seine „Ratlosigkeit“ (Ott) bezeugen kann. Wenn man die grundlegende Aussage dieses Buches ernst nimmt, daß (nach einem Zitat P. Althaus') in der Eschatologie alle Fäden der systematischen Theologie zusammenlaufen, so ist das Urteil schwer abzuwenden, daß die hier zugegebene Ratlosigkeit eigentlich die Gesamttheologie trifft. Dabei ist zuzugeben, daß Buris Antworten noch am wenigsten unter dieses Urteil fallen; denn im Programm der „Entkerygmatisierung“ gibt es keinen Platz für eine irgendwie geartete Ratlosigkeit. Wohl aber ist an dieses Programm die Frage nach der noch verbleibenden Christlichkeit zu stellen, die allerdings wohl auch schon beantwortet erscheint, wenn man Buris beipflichtendes Jasperszitat erwägt, daß die kirchliche Behauptung der Gottheit Jesu eine „in die Irre führende Absurdität“ sei (104).

Daß der hier geführte dogmatische Dialog nicht in die Tiefe solcher letzter Fragen und Antworten führt, bietet dem Betrachter Anlaß, sich über Sinn, Brauchbarkeit und Tragweite eines solchen Dialogs überhaupt Gedanken zu machen. Die faktischen Grenzen, die Ott selbstkritisch schon im Vorwort anmeldet und

die im Verlauf der Darstellung tatsächlich zutage treten, liegen in der mangelnden Schärfe des Eingehens aufeinander, in der in einem solchen Rahmen nicht zu leistenden Vertiefung der Probleme wie auch in dem Fehlen einer Disputationstechnik. Gravierend erscheint aber die innere und wesentliche Grenze dieser Form theologischen Arbeitens, auf die eingangs auch hingewiesen wird: das Fehlen der gemeinsamen geistigen Grundlage. An einer Stelle der Erörterung wird der Dialog von Lochman zutreffend als „die sokratische Methode der Wahrheitsfindung“ (311) definiert. Das setzt allerdings voraus – wie bei den klassischen Vorbildern des Dialogs –, daß die Existenz objektiver Wahrheit wie auch die Gewißheit ihrer Erkennbarkeit angenommen sind. Wo dagegen die Grundüberzeugung die eines legitimen Lehrpluralismus ist (107), wo die praktische Verhaltensregel des Paulus 1 Kor 9,20 („den Juden bin ich wie ein Jude geworden, den Gesetzlosen wie einer der Ihrigen“) als Argument für die Situationsbedingtheit und Epochalität aller Wahrheit genommen wird (106) oder wo die Dialektik nur als unaufhebbares „Sic et Non“ widersprüchlicher Aussagen verstanden wird (wie es Buri einmal Lochman vorwirft: S. 302), kommt es nicht nur zu keiner Annäherung der Standpunkte, sondern erst recht zu keiner eigentlichen Wahrheitsfindung. Dann aber erwächst der Theologie jene Gefahr, die Lochman einmal bei Buri nahegekommen sieht, daß sich nämlich „auf solchem Trümmerfeld moderner Theologie nicht viel Positives anfangen“ (227) lasse.

So spricht vieles dafür, daß für eine systematische Disziplin diese Form eines direkten und unmittelbaren Dialogs nicht besonders ertragreich ist (wie ja auch die Platonischen Dialoge keine Systematik intendieren). Sie mag den direkten und unmittelbaren Dialog gelegentlich mit Nutzen akzessorisch heranziehen und ihn dann auch literarisch fixieren. Aber als eigentliche Darstellungsform theologischer Systematik kann er wohl nicht gelten, zumal wenn er (wie im vorliegenden Fall) die letzten Entscheidungen in der je anstehenden Wahrheitsfrage offen läßt. Das ist allerdings nur gegen die Form eines solchen direkten, unmittelbaren und spontanen Dialogs und seine Bedeutung für die Dogmatik zu sagen. Die Verhältnisse liegen anders, wenn ein Dialog an Hand von literarischen Grundlagen und ausgearbeiteten Denkwürfen geführt wird, die vom Autor auch schon in einem gewissen Vorbereitungsstadium geprüft werden konnten, so daß danach ihre Einbringung in das Werk zusammenhängend, zielstrebig und eben „systematisch“ erfolgen kann. Das ergibt freilich eine Form dialogischen Vorgehens, die im Unterschied zur erstgenannten als indirekte und mittelbare bezeichnet werden könnte. Sie atmet zwar nicht mehr so stark den Geist der lebendigen Konfrontation und Wechselrede und ist auf bereits vorliegendes Material angewiesen. Dafür ist dieser mit literarischen Zeugnissen (anstatt mit anwesenden Autoren) geführte Dialog sachlich umfassender, in der Grundlage bestimmter und im Ergebnis eindeutiger als dies bei der erstgenannten Form möglich ist, bei der sich im Grunde der Unterschied zwischen Dialog und Diskussion zu verwischen droht.

Eine so verstandene Form des Dialogs wendet Horst Georg Pöhlmann in seinem „Abriß der Dogmatik“² an. Dieses aus einem Dogmatik-Repetitorium entstandene und von den spezifischen Fragestellungen der Studenten angeregte Werk zeigt nicht nur die Vielheit der heutigen theologischen Standpunkte auf, sondern bringt auch das Prinzip ihrer Scheidung und Vereinheitlichung zur Geltung. Das im Vergleich zur Fülle des verarbeiteten Materials (dreizehn „Loci“ von der Bestimmung der „Theologie“ bis zu den „Letzten Dingen“ reichend) knapp ausgefallene Buch weiß trotzdem gerade unter dialogischem Aspekt manche Anreicherung (gegenüber der erstgenannten Arbeit) einzubringen. So wird der Dialog hier umfassender auf die theologische Tradition ausgedehnt, er wird durchgängig und nuanciert auch mit der katholischen Theologie geführt und erstreckt sich schließlich auch auf die Problemstellung des modernen nichtchristlichen Denkens, das nicht zuletzt in den Werken der Dichtung aufgesucht wird. Es verdient vermerkt zu werden, welche Autoren und moderne Denkergestalten Pöhlmann in dieses Gespräch mit einbezieht: es sind u. a. E. Bloch, W. Borchert, A. Camus, F. Kafka, R. M. Rilke, W. Weischedel, denen er seine Aufmerksamkeit zuwendet. Natürlich wird sich hier leicht der Einwand erheben können (den der

Autor selbst berücksichtigt), daß eine solche Universalität auch zu einem „Allrounddilettantismus“ führen könne. Aber wer sich der Mühe der Nachprüfung unterzieht, wird (bei Berücksichtigung des Charakters des Repetitoriums, dem man auch heute seine Bedeutung nicht streitig machen sollte) feststellen können, daß das Anliegen der Gesprächspartner richtig getroffen ist und nicht aneinander vorbeigeredet wird (die Gefahr vieler direkter und unmittelbarer Dialoge).

Ein positives Charakteristikum dieses dialogischen Verfahrens liegt inhaltlich im Ausgang vom „lutherischen Ansatz“ und (damit verbunden) im Festhalten am „Kanon im Kanon des Neuen Testaments“. Das ist eine Grundoption, die zwar von manchem als „dialogfremd“ kritisiert werden könnte, die aber diesen Vorwurf sachlich nicht verdient; denn der Dialog hat (wie schon bei der Darstellung des ersten Versuches angedeutet) keineswegs eine Standpunktlosigkeit zur Voraussetzung, sondern er bleibt im Gegenteil auf eine sichere eigene „Operationsbasis“ angewiesen, wenn die Argumentation nicht schwankend und schließlich unernst werden soll. Allerdings gehört es auch zum Logos wie zum Ethos eines Dialogs, diesen eigenen Standpunkt der Kritik des anderen auszusetzen und ihn gegebenenfalls zu korrigieren. Aber auch dieses Moment ist im vorliegenden Versuch gewahrt, was u. a. beispielhaft an dem (gerade für katholisch-theologisches Denken) problematisch erscheinenden Grundsatz vom „Kanon im Kanon“ zum Vorschein kommt; denn Pöhlmann verkennt nicht, daß dieser „Kanon im Kanon“ kein abstraktes Prinzip oder ein einziges Axiom ist (wie die von Käsemann u. a. vorgeschlagene „Rechtfertigung des Sünders“), sondern als das umfassendere „Grundkerygma von der Heilstat Gottes in Jesus Christus“ (47) zu verstehen ist. Diese Kategorie erlaubt es dem Autor auch, entgegen dem heute so vorschnellen Eintreten für die Pluralität und die Dissonanzen des Neuen Testaments den durchgehenden *cantus firmus* aus ihm herauszuhören.

An dieser Stelle erscheint aber auch ein formaler Vorzug erwähnenswert, welcher in Richtung der bereits angeklungenen Forderung liegt, daß ein auf wissenschaftlichem Niveau stehender Dialog eine gewisse Ordnung und Technik entwickeln muß, um nicht ins Unverbindliche oder Uferlose zu geraten. Vf. trägt diesem Anliegen insoweit Rechnung, als er für jeden Locus zunächst die dogmen- und theologiegeschichtlichen Voraussetzungen aufweist (Teil A jeder Thematik), als er darauf die „gegenwärtige Diskussion“ zur Sprache bringt (Teil B), um abschließend die theologische „Zusammenfassung“ (Teil C) darzubieten, in der auch die Richtung auf eine mögliche Lösung der Problematik aufgewiesen wird. Natürlich könnte man auch hier wieder leicht mit dem Einwand bei der Hand sein, daß diese Technik nur „ad usum delphini“ entwickelt und brauchbar sei. Und doch verdient sie als Hinweis auf eine mögliche Formierung und Disziplinierung des Dialogs durchaus Beachtung.

Von dem festen theologischen Standpunkt aus ist es dem Vf. möglich, in der Führung des Gesprächs mit seinen Partnern eine wohlthuende Klarheit zu bezeugen, die heute in der Auseinandersetzung der theologischen Richtungen selten ist; denn – um es im Hinblick auf das zuerst behandelte Werk ein wenig pointiert zu sagen: weil die hermeneutische Theologie alles versteht und nichts entscheidet, die existentielle Theologie im Grunde nur sich selbst versteht und (daraufhin eigentlich grundlos) alles entscheidet, die formal dialektisch vorgehende Theologie Gegensätze aufzeigt und bei verbalen Kombinationen endet, muß das theologische Gespräch heute oft so unbefriedigend erscheinen. Diesen Gefahren entgeht eine dialogische Theologie, die sich zugleich – im Gegensatz zum reinen Kritizismus – als „positionell“ (67) versteht, d. h. als Richtmaß die Botschaft von der Heilstat Gottes in Jesus Christus nimmt.

Daß eine solche Position nicht eng und integralistisch gerät, daß sie im Gegenteil Raum zur Vermittlung von Gegensätzen und zur Überwindung von falschen Alternativen gewährt, zeigt das erfolgreiche Bemühen des Autors um die Behebung mancher in der Gegenwartstheologie künstlich aufgerichteter Barrieren wie denen zwischen „Theologie des Wortes“ und „Theologie der Geschichte“, zwischen „Du-Glaube“ und „Daß-Glaube“, zwischen „Offenbarungstrinität“ und „immanenter Trinität“, zwischen „Christologie von unten“ und „Christologie von oben“ oder zwischen „immanenter“ und „transzendenter Eschatologie“.

Wie eine solche „positionelle Theologie“ ihre kritische Funktion nicht preiszugeben braucht, beweist der Autor an den zahlreichen Stellen, an denen er das Unzureichende und Widersprüchliche anderer Positionen abweist und um der Sache willen notwendige Abgrenzungen setzt. Das geschieht sowohl „nach innen“ wie „nach außen“.

Unter der ersten Hinsicht übt Pöhlmann z. B. eine bemerkenswerte Kritik an dem heute beinahe zum Übermaß gesteigerten Anspruch der historisch-kritischen Methode in der Theologie, ein Thema, das sich Dogmatiker heute nur selten anzufassen getrauen. Pöhlmann spricht dagegen in bemerkenswerter Weise von „Recht und Grenzen“ der Bibelkritik. Er verweist weiterhin darauf, daß die Schrift eigentlich nicht von außen her „durch sachfremde ideologische Schnittmuster“ (worunter etwa historische Verifizierbarkeit, Rationabilität, mora-

² Pöhlmann, Horst G.: *Abriß der Dogmatik*. Ein Repetitorium. – (Gütersloh): G. Mohn (1973). 295 S. Ln DM 30.–

lische Verwertbarkeit, Erfahrbarkeit, Existentialisierbarkeit oder Sozialisierbarkeit zu verstehen sind) kritisiert werden kann, sondern nur von der in der Apostellehre bezeugten Christusoffenbarung her (53).

Für die „nach außen“ gewandte Kritik darf die Auseinandersetzung mit dem heute viel von sich Reden machenden „kritischen Rationalismus“ (H. Albert) als beispielhaft angeführt werden. Hier gibt der Autor zunächst nüchtern zu, daß der absolute Kritizismus in der Theologie zu deren Selbstpreisgabe führen müsse. Er zeigt aber auch, daß das Prinzip des kritischen Rationalismus (das Prinzip des absoluten Fallibilismus) in sich widersprüchlich ist, weil in ihm mindestens der Grundsatz von der Fallibilität unkritisch und infallibel ist.

Das letzte Argument, das wie vieles in dieser Dogmatik aus der gemeinsamen christlichen Tradition genommen ist (vgl. dazu etwa Augustins Beweisführung gegen die radikalen Zweifler in De Trinitate X, 10,14), und das durchgängige Bemühen um Aufhebung des Trennenden mit dem Mittel des Dialogs leiten bereits zu der vor allem interessierenden Frage nach der Fruchtbarkeit dieses Dialogs für das ökumenische Anliegen, insbesondere für die Einigung zwischen den großen christlichen Konfessionen über. Die Antwort auf diese Frage scheint zunächst nicht so günstig auszufallen, wie bei der bezeugten Dialogbereitschaft zu erwarten wäre. Das mutet um so merkwürdiger an, als der Autor der katholischen Theologie unvoreingenommen gegenübersteht und sie in vielem durchaus zu würdigen weiß (z.B. in ihrer Einheitsauffassung von Schrift und Tradition, in der Ablehnung eines vordergründigen Synergismus, in der Wertung des Wortes als Heilsmedium, in dem Bemühen um die Hervorhebung des Memorialcharakters des Opfers der Messe, in der positiven Würdigung des Sakramentalen). An allen diesen Stellen neigt sich der lutherische Theologe (im Bild gesprochen) der katholischen Auffassung sehr weit entgegen. Er vermag diese „Beweglichkeit“ aber nur zu bezeugen, weil er selbst – wie oben betont – auf einem festen theologischen Boden steht, der ihm allein auch den Ermöglichungsgrund für diese seine Freiheit bietet. Daraus ergibt sich freilich in Konsequenz, daß im Grundsätzlichen eine feine, aber durchaus harte Grenzlinie erhalten bleibt. Sie resultiert nicht aus einem eifernden Konfessionalismus, sondern aus der Verpflichtung des Theologen gegenüber der Wahrheit und dem Grundsatz: „Wahre Einheit ist Einheit in der Wahrheit“ (249). Deshalb wird folgerichtig als Maßstab des Einigungsstrebens sowohl die „Tropen-Theorie“ Zinzendorfs wie die anglikanische Branch-Theorie, aber auch jede Additions- oder Subtraktionsmethode abgelehnt (248). Der entscheidende Gegensatz zum katholischen Glaubensverständnis wird dabei von Pöhlmann, entsprechend seinem christologischen Grundaxiom, darin gesehen, daß der Katholizismus außer dem Zentrum Christus noch „Nebenzentren“ kennt (in den marianischen Dogmen, im Unfehlbarkeitsdogma und damit in der Amts- und Kirchenauffassung). Für den lutherischen Theologen muß das Zentrum des christlichen Glaubens, die Heilstat Gottes in Christus, so ausschließlich zur Geltung gebracht werden, daß das Amt und die amtlich verfaßte Kirche „nur ein leeres Hindurch der Vermittlung“ (252) dieses Zentralen sein darf. Aber im direkten und unmittelbaren Dialog dürfte die Gegenfrage lauten: Kann es wirklich eine „leere Vermittlung“ geben in dem Sinne, daß der Vermittlungsinstanz kein (wenn auch noch so relativer) Wert, keine Autorität und kein objektiver Rang zukommt? Offenbar will und braucht Christus diese menschliche Vermittlung und Dazwischenkunft, konkret etwa bei der letztverbindlichen Interpretation der Heiligen Schrift. Kann sie dann aber noch als „leer“ (d.h. im Grunde wohl auch als in sich selbst bedeutungslos) ausgegeben werden? Hier tritt die Grenze des evangelisch-katholischen Dialogs deutlich hervor, die der Vf. nicht mit einem falschen Irenismus überspielen will. Er plädiert damit für eine Form des ökumenischen Dialogs, die keine spektakulären Fortschritte und keine eilfertigen Lösungen anzubieten hat, die aber wegen ihres hohen Wahrheitsernstes theologisch legitim erscheint und deshalb für eine wirkliche „Einheit in der Wahrheit“ allein zukunfts-trächtig ist.

Von einem ähnlichen Geist und einer gleichgerichteten Grundhaltung ist die „Dogmatik im Grundriß“ von G. Röd-ding bestimmt³, die allerdings nicht am strengen Maßstab theoretischer Wissenschaftlichkeit gemessen sein will, insofern sie mehr der lebendigen Umsetzung der Glaubenslehre für den Bedarf des

Predigers, Lehrers und Katecheten in der evangelischen Kirche dienen möchte. Aus dem Unterricht an jungen kirchlichen Mitarbeitern entstanden und auf deren Bedürfnisse eingehend, bietet aber auch dieses Buch Anlaß, unter dem Aspekt des Dialogischen gewertet zu werden. Auch hier ist das dialogische Element so aufgenommen, daß es dem systematischen Charakter der Dogmatik nicht widerspricht. Vf. erklärt sein Anliegen gleich zu Beginn mit dem treffenden Hinweis, daß man heute keine Summa theologia mehr schreiben, aber deshalb doch in der Theologie nicht nur in Aphorismen reden können. Es gelte vielmehr, die theologischen Fragen um eine Mitte zu ordnen, die der Vf. in der Lehre von „Gesetz und Evangelium“ und „in der Rechtfertigungslehre“ gelegen sieht. Deshalb erfolgt der Einsatz auch mit dem Thema „der Mensch im Scheitern“ und reziprok dazu mit der Erhellung der rettenden Macht des „Wortes Gottes“. Die weitere Abfolge ist an den drei Artikeln des Glaubensbekenntnisses orientiert und endet mit dem Ausblick auf „die christliche Hoffnung“ als Inbegriff der Eschatologie. Als besondere Nuancierungen des dialogischen Grundzuges dieses Werkes verdienen (im Vergleich mit den zuvor-geannten Arbeiten) Erwähnung: das noch stärkere Eingehen auf die kirchlichen Lehrtraditionen und also eine bewußte Einbeziehung auch der Vorgänger unseres Glaubens in das Gespräch (entgegen der modernen Versuchung, nur bei sich selbst und mit der eigenen Situation zu beginnen); ferner die kritische Ortsbestimmung des Glaubens im Gefüge der nichtchristlichen Weltanschauungen; schließlich die ununterbrochene Bezugnahme auf die katholische Glaubenslehre.

Für den Vf. ist es nahezu selbstverständlich, „daß heute systematische Theologie nicht ohne die Ergebnisse der katholischen Dogmatik betrieben werden kann“ (15). In Ausführung dieser Intention kommt es stellenweise zu bemerkenswerten Annäherungen an die katholische Lehre, so u.a. bezüglich des Erbsündenbegriffes, der für den Vf. trotz der weltbildbedingten Schwierigkeiten „einsichtig zu machen [ist], da er der Erfahrung des Lebens unter den Bedingungen unserer Welt entspricht“ (23). In diesem Zusammenhang wird dann sogar die katholische Auffassung von der Bedeutung der Todsünde als Korrektiv eines protestantischen Extrems herausgestellt, das bei alleiniger Betonung der allgemeinen Schuld die Wirklichkeit der Sünde zu verlieren droht. Unter dem gleichen Aspekt wird der praktische Verlust der Beichte im Luthertum beklagt. Bezüglich der Lebenswirkung der Rechtfertigung wird anerkannt, „daß wir von der römisch-katholischen Kirche gerade in diesem Bereich Erhebliches lernen können und daß das Tridentinum in seiner Rechtfertigungslehre eine wesentliche Schwäche unserer Kirche vermeidet“ (36). In den zentralen Fragen der Christologie werden Übereinstimmungen sichtbar in der Ablehnung jeder (auch modernen) Form des Ebionitismus und in einer positiven Würdigung der Zweinaturenlehre, wobei „Natur“, vor allem die „göttliche Natur“, nur nicht zu dinghaft und gegenständlich gefaßt werden darf. Deshalb ist es sogar sinnvoll, „das Geheimnis zu wahren und bei der Formel von Chalkedon zu bleiben“ (95), wenn auch der Naturbegriff neuinterpretiert und etwa als Inbegriff des Sinnes des menschlichen Lebens Jesu Christi verstanden werden sollte (96). Dieser Sinn erschließt sich für Röd-ding endgültig in der Auferstehung Christi, deren in der religiösen Erfahrung der Jünger aufgenommene Realitätscharakter nicht zu einem „Interpretament“ oder zum „Ausdruck der Bedeutsamkeit des Kreuzes“ verflüchtigt werden kann (87). An diesem Realgeschehen wird vollends offenbar, daß das menschliche Leben Jesu ein Leben aus Gott ist und daß Jesus nicht „als ein Mensch wie alle anderen“ verstanden werden kann (96), obgleich die wahre Menschheit Jesu nicht zu schmälern ist. Andererseits kann das „Leben aus Gott“ nicht unter den Bedingungen der Welt stehen, so daß der Gedanke von der Präexistenz Christi in der Zweinaturenlehre impliziert und zuletzt im Trinitätsgeheimnis verankert ist. Weil es sich bei der Trinität um die Zusammenfassung der Manifestationen Gottes handelt, wird die Erörterung dieses Geheimnisses dem christologischen wie dem Geiststhemata nachgestellt, was sicher keine unannehmbare Begründung innerhalb eines geschichtlichen Nach-Denkens der Verwirklichung des Heiles ist.

Das alles ist dem katholischen Glaubensdenken so wenig fremd, daß man sich förmlich vor die Frage gestellt sieht, ob hier Unterscheidungslehren überhaupt noch relevant sind und eine nennenswerte Kraft entfalten können. Aber im Hinblick auf den von Röd-ding gewählten Ausgangspunkt und auf das Grundaxiom von der „Rechtfertigung“ im Spannungsfeld von „Gesetz und Evangelium“ ergeben sich doch auch eindeutige Unterschiede, an denen der Autor beharrlich festhält.

Für ihn ist der Weg vom Gesetz, an dem der Mensch scheitert, zum Evangelium, das ihn rettet, durch das alleinige Gnadenhandeln Gottes bestimmt, das menschliche Kraft und menschliches Vermögen ausschließt. Der göttlichen Alleinwirksamkeit wird die katholische „Koope-ration mit der Gnade“ gegenübergestellt und die Folgerung gezogen:

³ Röd-ding, Gerhard: *Dogmatik im Grundriß*. – (Gütersloh): G. Mohn (1974). 242 S. kart. DM 22.–

„...hier müssen wir strikt bei unserem Grundansatz bleiben“ (31). Dieser Grundsatz zeigt seine Auswirkungen auch in dem strengen „extra nos“ des Verständnisses der Gnade, die „keine Qualität unseres Lebens ist“, sondern nur vom Worte Gottes her gilt. Entsprechend sind auch die Sakramente nur (stark vom Wort her gedeutet) „Zeichen für Gottes Tun“ (170), nicht aber für ein personales Heilsdrama, in das auch das „Mittun“ des Menschen eingeht. Aus dem gleichen Grunde wird die Kirche, die „aus dem Evangelium erwächst“ (130), nicht eigentlich als Heilsmedium verstanden, sondern nur als „Bereich, in dem sich göttliches Tun und Heil ereignen“ (131). So kann sie weder „in letzter göttlicher Autorität auftreten“, noch „absolute Hingabe und höchstes Vertrauen beanspruchen“ (131). Verständlicherweise treten Unterschiede dann auch in der Amtsfrage und in der Mariologie hervor, wo die Sonderstellung Mariens mit dem Hinweis auf die alleinige Heilswirksamkeit Christi verneint wird (109). Diese Unterschiede werden im ganzen als so gravierend empfunden, daß man „in absehbarer Zeit... mit einer solchen Einheit der gesamten Christenheit nicht wird rechnen können, selbst wenn man von den besten Voraussetzungen ausgeht“ (137). Dabei bleibt die Forderung, „von der Einheit der Kirche zu sprechen“ (137), bestehen. Aber die von dem lutherischen Theologen gesehene Mitte des Evangeliums ist seiner Überzeugung nach von den verschiedenen Kirchen noch so wenig getroffen, daß die Hoffnung auf eine wesentliche Einigung verfrüht wäre. Ja, er gibt sogar zu erkennen, daß heute die Gefahr eines inneren Dissenses in den äußerlich einheitlichen Kirchen größer ist.

Man kann dem Ganzen angesichts des Ernstes, mit dem hier das proprium protestanticum festgehalten wird, die Konsequenz nicht absprechen. Andererseits kann wohl bei der Reflexion über die aufgeführten Unterscheidungsmomente nicht übersehen werden, daß hier weitere Abklärungen und Behebungen von Mißverständnissen durchaus möglich wären und daß die Gemeinsamkeit verbreitert werden könnte.

Von dieser Überzeugung ist ein anderer Versuch inspiriert, der in der jüngsten Zeit große Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat. Die Herausgeber des „Neuen Glaubensbuches“⁴ gingen in dieser ihrer Grundauffassung noch weiter und kamen zu dem Schluß, daß „nach der großen Wende zum Dialog“ (13) die Einigungsbemühungen zwischen evangelischer und katholischer Theologie bereits bis zur Erstellung eines breiten gemeinsamen Fundamentes gediehen seien, dessen Darstellung und Ausarbeitung das Anliegen dieses in mancher Hinsicht beachtenswerten Werkes ist. Seine Bedeutung in bezug auf Originalität, Gedankenreichtum und Lebendigkeit ist nicht gering zu veranschlagen. Unter dem im vorliegenden Bericht bestimmenden Aspekt des Dialogischen, dem die Gemeinschaftsarbeit von etwa 35 katholischen und evangelischen Theologen zuzuordnen ist, tritt hier wiederum ein neues Moment in den Blick, das zunächst rein formal für die Vielgestaltigkeit und Variationsmöglichkeit des dialogischen Verfahrens spricht. Der vier Teile umfassende Hauptpart des Buches (Gott, Christus, Mensch, Welt) setzt nämlich den Dialog zwischen dem evangelischen und katholischen Fachvertreter voraus, von denen jeweils der eine den Grundtext ausarbeitete, der andere dazu ein Gutachten nach der Richtschnur der Frage erstellte, ob er (als Protestant oder als Katholik) diesem Text zustimmen könne. Das Ergebnis dieses Dialogs, von dessen Verlauf allerdings der Leser nichts erfährt, ging dann als Beitrag unter die 22 Kapitel dieses ersten Parts des reichhaltigen Werkes ein. Diese Kapitel selbst bewegen sich dann nicht mehr im Genus des evangelisch-katholischen Dialogs, wohl aber verbleiben sie im Gespräch mit der „Welt“, mit den modernen Weltanschauungen und vor allem mit den Christen, „die an dem gegenwärtigen theologischen Denken teilnehmen möchten“ (18).

Es ist hier im folgenden nicht an eine vorrangige Sachkritik der Aussagen gedacht⁵, sondern zuerst an eine Beurteilung unter dem formalen Gesichtspunkt des Dialogischen, die dann freilich in Konsequenz auch zu gewissen sachkritischen Erwägungen führen muß. Hinsichtlich der Beurteilung des vorangehenden Dialogs ist man auf die wenigen Andeutungen der Herausgeber angewiesen, die etwa besagen, daß die Aufmerksamkeit erstlich den Gemeinsamkeiten und nicht den Gegensätzen galt (15), daß Unterschiede im theologischen Denken nicht überzubewerten seien (16) und daß die Vf. möglichst „offene Formulie-

rungen“⁶ gebrauchten, um dem Gesprächspartner entgegenzukommen. Aber hier zeigt sich bereits das Problematische eines so gehaltenen Dialogs: er ist von vornherein zweckhaft auf die Erreichung eines bestimmten Zieles ausgerichtet, das zu Erreichende ist aber zugleich am Maßstab des „kleinsten gemeinschaftlichen Nenners“ mensuriert. Bei einem so genormten Dialog muß natürlich die gewünschte Einheit zustandekommen, ja sie steht im Grunde schon im voraus fest. Hier zeigen sich dann aber gleich auch die Schwächen dieses Verfahrens: die „offenen Formulierungen“ (etwa für Glauben „Aufbruch“, für Gott „der, von dem wir Sinn erwarten dürfen“, für Christus „Anwalt der Sache Gottes“ [um nur wenige Beispiele zu nennen]) wirken wie eine „zu offene Blende“ beim Photographieren, d. h. das Bild wird „flach“, es verliert an Tiefenschärfe und ist ohne Hintergrund. Auf diese Weise können weder die Höhen noch die Tiefen der evangelischen wie der katholischen Glaubenswelt ausgemessen werden. So kann dann der evangelische Theologe kaum die ganze Strenge und Folgerichtigkeit seiner Rechtfertigungslehre zum Ausdruck bringen, der katholische Theologe nicht den ganzen geheimnishaften Realismus der Menschwerdung Gottes (die oft gebrauchte Formel „Gott war in Christus“ ist nicht der angemessene Glaubensausdruck für das Christusgeheimnis „derselbe Gott und Mensch zumal“ in der Aussage des Ephesinums: DS 253). Wo der Dialog von vornherein so stark auf das Konvergierende abgestellt ist, kann der Gesprächspartner noch schwerlich Korrekturen anbringen, wo sie aus sachlichen Gründen gefordert wären. So müßte die Behauptung des evangelischen Theologen, daß die „Bibel nicht Gottes Wort ist“, sondern nur „dem zu Gottes Wort wird, der die Bibel als Gottes Wort glaubt“ (112), nicht nur in ihrer großen theologischen Problematik erschlossen, sondern vom katholischen Theologen auch direkt im Sinne der Glaubenstradition und des Zweiten Vatikanums korrigiert werden, das nun einmal sagt: „Etenim Sacra scriptura est locutio Dei...“ (Dei Verbum, 9).

Weiterhin führt die unterschiedene Anpassung an das moderne Bewußtsein auch die Gefahr herauf, daß gerade gewisse in beiden Konfessionen weithin anerkannte Grundwahrheiten merkwürdig blaß und peripher bleiben. So ist die Trinitätswahrheit, die nach K. Barth „die christliche Gotteslehre als christliche“ und „den christlichen Offenbarungsbegriff als christlichen vor allen möglichen anderen Gotteslehren und Offenbarungsbegriffen grundlegend auszeichnet“, kein thematischer Artikel dieses Glaubensbuches (die ausgezeichnete dogmengeschichtliche Studie über die christologische Lehrentwicklung von A. Grillmeier und die hier berücksichtigte Trinitätslehre will keine theologische Erschließung des Trinitätsglaubens sein. Merkwürdigerweise wird dem Leser in der Einführung die Möglichkeit des Überspringens gerade dieses Kapitels [11] eröffnet, wenn er sich nicht mit „Detailfragen“ befassen möchte). Ähnlich am Rande steht die Schöpfungsgeschichte, die angeblich nach der Bibel nur „die Berufung für den Menschen“ (435) besagen will. Die damit gegebene Verinnerlichung und Individualisierung des Schöpfungsglaubens ist nicht leicht mit der sonst in dem Buch oftmals ausgesprochenen Absicht zusammenzubringen, den christlichen Glauben zu entprivatisieren und seinen Weltbezug herauszuarbeiten. Die kosmische Dimension des Schöpfungsglaubens kann auch dadurch nicht eingebracht werden, daß man auf seinen Zielpunkt in der Auferstehung Christi hinweist (439), wenn aus den umfangreichen exegetischen Untersuchungen (Kap. 8) Klarheit bezüglich der Frage nach dem Schicksal des Leibes Christi nicht zu gewinnen ist und an späterer Stelle ausdrücklich gesagt wird, daß „die wenigen Bemerkungen über den verherrlichten Leib des auferstandenen Christus nicht entscheidend sind“ (436). Dieser Ausfall der kosmisch-welthaften Funktion des Schöpfungsglaubens hat am Ende auch seine Konsequenz in der Eschatologie. Hier wird u. a. gesagt, daß es „dem Glauben nicht widersprechen“ würde, „wenn die Vollendung der Geschichte in einem unendlichen dynamischen Prozeß bestehen würde“ (543). Abgesehen davon, daß „Vollendung“ und „Prozeß“ nicht zusammengedacht werden können, wird nicht ersichtlich, wie diese Behauptung mit der Lehre der Kirche von der Parusie und vom Allgemeinen Gericht übereinstimmt (DS 801), wobei auch eine mögliche Verwerfung nicht einmal als Problem diskutiert wird.

Man könnte allerdings erwarten, daß das in der positiven Darstellung des Gemeinsamen Vermißte und das Unterscheidende im zweiten Part der „Offenen Fragen“ hervorträte. Aber auch hier ist es so, daß die Harmonisierungstendenz im ganzen vorherrscht, wie etwa an dem Vorschlag zu ersehen ist, die Konfessionen nach Art der alten „theologischen Schulen“ zu verstehen (woraus sich allerdings auch eine dem Ökumenismus entgegengesetzte Tendenz ergeben könnte, insofern „Schulen“ gar keine weitergehende Einheit anstreben sollen oder müssen). Faktisch müßte diese Empfehlung sogar zu einer weiteren Aufsplitterung führen, weil die heute in allen großen Kirchen vorhandenen „Fraktionen“ und vor allem die „Minderheiten“ dann für sich den Anspruch auf eine solche „Schulbildung“ erheben könnten. Hier kommt es gelegentlich auch, wie besonders an dem mariologischen Beitrag zu ersehen ist, mehr zu einer Kritik des kirchlichen Glaubens als zur Erschließung von dessen Sinn (etwa der Jungfrauengeburt, deren Bedeutung etwa K. Barth noch lichtvoll begründete).

⁶ So J. Feiner, a.a.O., 312.

⁴ Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube. Hrsg. v. J. Feiner und L. Vischer. — Freiburg, Basel, Wien/Zürich: Herder/Theologischer Verlag (1973), 686 S. geb. DM 27.—

⁵ Dazu vgl. die bedenkenwerten Einwände von H. Riedlinger, Das Neue Glaubensbuch, in: MThZ 25 (1974) 152–166 und die Replik von J. Feiner, Antwort an H. Riedlinger, in: Anzeiger für die katholische Geistlichkeit 83 (1974) 310–317, die jedoch die Einwände m. E. nicht wesentlich zu beheben vermag.

Bezüglich der dogmatischen Verwendung des dialogischen Verfahrens werden so im ganzen einige Unzulänglichkeiten sichtbar, die Beachtung verdienen. So müßte z. B. darauf Bedacht genommen werden, daß beim evangelisch-katholischen Gespräch über eine Glaubensfrage nicht nur jeweils ein evangelischer Theologe herangezogen wird, weil so die große Bandbreite der evangelischen Theologie, die auch zu ganz anderen Stellungnahmen fähig ist als den hier herangezogenen, nicht in den Blick kommt. Das gilt heute allerdings auch schon für die katholische Seite, insoweit sie nicht ausdrücklich und begründet an der Lehre der Kirche Anhalt sucht. Hier darf dann wohl auch gesagt werden, daß in diesem Buch – von Ausnahmen abgesehen – die Zeugnisse der Konzilien, der Dogmen und der Kirchenlehre nur spärlich herangezogen werden, was verständlich ist, wenn der Grundsatz gilt: Kirchliche Festlegungen „können doch nur unverändert Gültigkeit haben, solange jene historische Situation andauert, die sie herausgefordert hatte“ (572). Dem ist jedoch entgegenzuhalten, daß ein Dialog in Glaubensfragen nicht auf die Zeugen und Hörer der ganzen Geschichte des Glaubens verzichten kann, wenn er wei-

terführen soll. Wenn diese Geschichte übersprungen wird und vorzugsweise der direkte Kontakt zwischen der Schrift (über deren präzise und „irrtumslose“ Interpretation durch die historisch-kritische Methode man heute katholischerseits zu optimistisch denkt – vgl. dagegen E. Käsemanns Äußerung vom „weltweiten Buschkrieg“ der exegetischen Wissenschaft) und dem modernen Weltverständnis gesucht wird, dann mag es zwar zu recht eingängigen Erklärungen kommen, die aber durch den Glauben der Kirche nicht gedeckt sind. Anders rückt die Gefahr einer „Substraktionsmethode“ nahe, die im ökumenischen Gespräch nur Scheinerfolge erbringen kann.

Trotzdem vermag dieses Buch für die Weiterentwicklung des dialogischen Verfahrens durchaus auch positive Anregungen zu vermitteln, so in den Forderungen nach dem Ernstnehmen der Wahrheitsfrage (646), nach dem Nicht-Verschleiern der Gegensätze und nach Zurückhaltung der Neigung zur vorschnellen Harmonisierung (571). Aber, wie so oft, ist der Weg vom Vorsatz zur Tat nicht leicht. Trotzdem sollte er immer wieder neu unternommen werden.

Kestemont, Guy: *Diplomatique et droit international en Asie occidentale (1600–1200 av. J. C.)*. – Louvain-la-Neuve: Université Catholique de Louvain, Institut Orientaliste 1974. XII, 679 S. (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 9) br.

Die hier zu besprechende umfangreiche Untersuchung hat es nur indirekt mit der altorientalischen Diplomatie zu tun; sie untersucht vor allem die Diplomatik, d. h. die äußere Form der Urkunden (*les instruments*) der altorientalischen internationalen Rechtsbeziehungen. Daraus ergeben sich dann allerdings auch bedeutende Erkenntnisse für die historischen Beziehungen der Völker im Vorderen Orient des im Titel angegebenen Zeitraums und für die Beurteilung der damaligen Auffassungen über Internationales Recht, vor allem über die Verträge. Darum ist die Arbeit auch für den Exegeten des Alten Testaments von großem Interesse, besonders im Hinblick auf die heutige Diskussion um den Bundesbegriff und seinen altorientalischen Hintergrund.

Vf. schickt seiner Untersuchung in einem I. Teil „Notions préliminaires“ (1–126) einige interessante Ausführungen über die Begriffe Staat, Abhängigkeit und Unabhängigkeit, Ausländer, Staatenloser, Staatsbürger u. ä. in den altorientalischen Urkunden, ferner einen Überblick über die uns bisher bekannten Urkunden internationalen Rechts, hauptsächlich aus dem Machtbereich der Hethiter, und über die Beschaffenheit dieser Urkunden voraus.

Der II. Teil „Étude diplomatique générale“ (127–275) untersucht die formale Struktur der entsprechenden Dokumente und die Verfahrensweisen des schriftlichen Verkehrs der altorientalischen Staaten miteinander im angegebenen Zeitraum. Die Dokumente weisen ein Anfang (Kurzangaben über den Inhalt, Titulatur des Absenders und Adresse) und ein Schlußprotokoll (Siegel, Zeugen, Name des Schreibers, Ratifikation durch Eid, Datum) sowie das Textkorpus auf. Im Textkorpus können wieder unterschieden werden Exposition, Disposition bzw. Klauseln der Abmachung, Sanktionen für etwaigen Bruch der Abmachungen, Regelung für die Aufbewahrung der Urkunde und für die Weitergeltung nach dem Tod eines Partners. Manche Urkunden enthalten Anhänge und ein Kolophon mit Notizen des Schreibers oder des Archivars. Die Verfahrensweisen des schriftlichen Verkehrs auf internationaler Ebene ergeben sich vor allem aus der Untersuchung der Schlußprotokolle und der im Textkorpus enthaltenen Sanktionen. Hieraus ersieht man, daß es im Alten Orient keine Vorkehrungen für eine rein juristische Regelung internationaler Konflikte, etwa internationale Gerichtshöfe, gab, wohl aber recht wirksame allgemein anerkannte Sanktionen nichtjuristischer Art, vor allem in dem als Fluch formulierten Eid und in der Drohung mit politischen und militärischen Pressionen. Aus der Untersuchung der formalen und prozeduralen Gegebenheiten ergibt sich der Schluß, daß es während der angegebenen Zeit von Ägypten bis an den Tigris, von Kleinasien bis an den Südrand des „Fruchtbaren Halbmonds“ ein relativ einheitliches internationales Recht mit von allen beteiligten Staaten anerkannten Grundsätzen und Verfahrensweisen, aber auch mit allgemein üblichen dokumentarischen und kanzeleilichen Gepflogenheiten gab.

Der III. Teil der Untersuchung „Étude diplomatique spéciale“ (277–540) untersucht nun die Einzelheiten des strukturalen Aufbaus und des Inhalts der Dokumente, wobei naturgemäß das Hauptgewicht auf den eigentlichen Verträgen liegt. Hier wird gezeigt, wie Verträge, aber auch andere internationale Beziehungen ausgehandelt werden, wie die Empfindlichkeiten der beteiligten Parteien berücksichtigt werden, wie die beiderseitigen Zusagen aussehen, wie die Kooperation geregelt wird, wie für die Schlichtung von aus der Abmachung sich ergebenden

Schwierigkeiten und Konflikten vorgesehen wird und dgl. Dabei ergeben sich manche interessante Beobachtungen, die für den alttestamentlichen Bundesbegriff zu beachten sind. Vor allem zeigt sich, daß die Urkunden keine einseitigen „Verträge“, die als Diktat eines Mächtigeren anzusehen wären, kennen. Auch Schwachen gegenüber, z. B. bei Verträgen zwischen dem hethitischen Großkönig und einem in seinen Einflußbereich geflohenen Herrscher eines Kleinstaates, wird wenigstens der Form nach Gleichberechtigung gewahrt, und selbst wenn sich der Stärkere nicht formal bindet, ergibt sich aus der sonstigen Korrespondenz zwischen den Vertragspartnern, daß sich der stärkere Vertragspartner selbstverständlich verpflichtet weiß, einem bedrohten Partner zu helfen oder auch bei Unerfüllbarkeit von eingegangenen Verpflichtungen großzügig Lasten zu erleichtern. Vf. kommt auch zu dem gut dokumentierten Schluß, daß man eigentlich nicht von Souveränität und Vasallität bei den sogenannten hethitischen Staatsverträgen reden sollte, sondern von einem sehr komplizierten internationalen System von militärischen und wirtschaftlichen Konstellationen zum Nutzen aller Beteiligten. Deshalb dürfe man auch die finanziellen und wirtschaftlichen Leistungen, die in den Verträgen festgelegt werden, nicht als Tribut zur Ausbeutung von Vasallen, sondern als selbstverständliche Beiträge zum gemeinsamen „Markt“ und Verteidigungssystem betrachten. Denn auch der Vorsitzende des Systems, in der Regel der hethitische Großkönig, setzt gegebenenfalls beträchtliche finanzielle und militärische Mittel zum Schutz seiner „Vasallen“ ein, die oft in keinem Verhältnis zu dem geleisteten „Tribut“ stehen und dem gemeinsamen Nutzen aller Beteiligten dienen.

Im Licht dieser Ergebnisse wird man dem Verhältnis zwischen Jahwe und dem Volk Israel, wenn man die israelitische Bundesvorstellung für durch die Vertragsbräuche des Alten Orients beeinflusst hält, manche neue Seiten abgewinnen können. Auch die angebliche Einseitigkeit des Bundesverhältnisses zwischen Jahwe und Israel erscheint dann in einem anderen Licht. Jedenfalls darf man künftig in der heute so lebhaften Diskussion um den Bundesbegriff diese Arbeit nicht übersehen, auch wenn sie selbst diese Diskussion der Alttestamentler nicht berücksichtigt, sondern nur gelegentlich Arbeiten, die auf die Strukturen der altorientalischen Vertragstexte eingehen, wie die von K. Baltzer und D. J. McCarthy, anführt.

Ein sehr kurzer IV. Teil „Les grandes lignes du système international entre 1600 et 1200 avant J. C.“ (540–545) stellt nochmals die Ergebnisse zusammen, die für ein relativ geschlossenes einheitliches System internationaler Beziehungen und für die Ausbildung eines einheitlichen Kanzleiwesens sprechen. Der V. Teil „Éléments de terminologie juridique internationale“ (547–643) besteht im wesentlichen aus lexikalischen Registern der in den untersuchten Texten gebrauchten akkadischen und ägyptischen Fachtermini und der sumerischen Ideogramme. An ugaritischen und hebräischen Termini wird nur das bei der Besprechung der „Staatenlosen“, als die Vf. die Habiru versteht, erwähnte *‘ibri* bzw. *‘pr* einbezogen. Eine umfangreiche Bibliographie, ein Register der behandelten Texte und ein französisches Sachregister schließen den Band ab.

Die Arbeit ist von hohem historischem und rechtsgeschichtlichem Interesse. Der Exeget wird sie aus den angegebenen Gründen wohl zu beachten haben. Ein Mangel kann aber nicht verschwiegen werden, der die Benützung durch Historiker, Juristen und Theologen erheblich erschwert: Die Ausführungen des Vf. setzen eine gute Kenntnis der behandelten Urkunden voraus; nur

ganz selten findet sich einmal in einer Anmerkung ein Textbeispiel in Umschrift und Übersetzung. In der Regel handelt Vf. die betreffenden Gegebenheiten, z.B. die Vertragsklauseln, die Eidformeln, die Schlußprotokolle theoretisch ab, ohne dem Leser zu zeigen, wie das nun wirklich im Text selbst aussieht. Wenn es z.B. S. 161 heißt: „La disposition introductive se présente ... sous la forme d'une disposition synthétique“ und dann listenhaft die entsprechenden Texte zusammengestellt werden, kann sich der Nichtfachmann, der die Texte nicht zur Hand hat, kaum etwas Konkretes darunter vorstellen. Auch die im allgemeinen sehr schematische und stichwortartige Darstellungsweise erschweren die Lektüre beträchtlich.

München

Josef Scharbert

Rücker, Heribert: Die Begründungen der Weisungen Jahwes im Pentateuch. — Leipzig: St.-Benno-Verlag 1973. XXXI, 165 S. (Erfurter theologische Studien, Bd 30) kart. DM 19.10

Die Arbeit geht — dem Vorwort entsprechend — davon aus, daß die Frage nach der Begründung des sittlichen Handelns theologisch von großer Bedeutung ist, und will zur Beantwortung dieser Frage vom AT her einen Beitrag leisten. Sie fragt, so verdeutlicht die „Einleitung“, welche Kraft für das Leben der Israeliten hinter dem Gesetz steht, oder welcher tiefere Grund das Gesetz für sie zur unausweichlichen Verpflichtung werden ließ. Diese Kraft wird unserem Autor in den „Begründungen“ sichtbar, die vielen Gesetzen im Pentateuch — auf den er sich beschränkt — beigegeben sind. Diese „Begründungen“ sind nun der eigentliche Gegenstand der Untersuchung. Auf sie seien in letzter Zeit besonders B. Gemser (1953), W. Beyerlin (1965) und W. Richter (1966) eingegangen. „Auf den Inhalt der Begründungen gehen jedoch alle drei Arbeiten nur sehr kurz ein“ (1). Darauf will nun aber Rücker das Schwergewicht legen.

Der Rezensent hat das Besprechungs exemplar Anfang März 1975 erhalten. Im Buche selbst steht als Erscheinungsjahr 1973. Die kirchliche Druckerlaubnis trägt aber bereits das Datum des 25. Juli 1972. Nach dem 20 Seiten umfassenden Schriftenverzeichnis ist die Literatur nur bis 1970 erfaßt. Das ist beachtlich, weil der neue „Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie“ von W. Richter 1971 erschienen, von Rücker aber noch nicht berücksichtigt ist. Da mag sich mancher besorgt fragen, ob das Buch Rückers nicht schon bei seinem Erscheinen im Jahre 1973 methodisch veraltet war. Indes bezieht sich Rücker ja ausdrücklich auf die früheren Arbeiten Richters, besonders auf die einschlägige Studie „Recht und Ethos“ von 1966. Er kannte also doch schon die Vorstellungen und die Arbeitsweise Richters. Und wenn er den neuen „Entwurf“ von Richter noch hätte berücksichtigen können, so hätte er vielleicht die Formalaspekte und den „Inhalt“ noch stärker voneinander abgesetzt. Gewiß wäre er aber auch dann seiner Grundposition — und damit seinem Erfurter Lehrer H. Lubczyk — treu geblieben, daß der theologische Inhalt sein Hauptgegenstand ist und daß er der christlichen Theologie im ganzen dienen und auch den „nichtbiblischen“ Disziplinen eine Hilfe bieten will. Wo heute so viele von außen her kommenden Forschungsmethoden Berücksichtigung in einer „pluralistischen“ Theologie fordern, darf auch eine von innen her arbeitende Forschungsrichtung ihre Stelle behaupten. Sie ist weder veraltet noch — katholisch — nachhinkend. Denn auch in der neuesten protestantischen Theologie gibt es Bemühungen, AT, NT und systematische Theologie wieder näher zusammenzubringen. Dafür sei nur auf die jüngsten Werke von Hans Joachim Kraus: „Reich Gottes: Reich der Freiheit“ und: „Die biblische Theologie“ hingewiesen.

Diese grundsätzlichen Erwägungen dürfen keinesfalls den Verdacht erwecken, als vernachlässige Rücker die formalen Aspekte. Vielmehr nehmen sie auch bei ihm breitesten Raum ein. Erst das IV. Kapitel trägt die Überschrift: „Inhalt der Begründungen“, während die „Grammatikalische Form der Begründungen“ — wo freilich hauptsächlich nach „Einleitungsformeln“ gefragt wird — als I. Kapitel an den Anfang gestellt ist.

Seinen Stoff schöpft der Autor hauptsächlich aus den großen „Sammlungen“ innerhalb des Pentateuch, dem Deuteronomium, dem Heiligkeitgesetz und „der Priesterschrift“. In allen findet er wesentlich dieselben Begründungen, die sich ihm in drei Hauptgruppen zusammenordnen: 1. Heilsgeschichtliche Begründungen, 2. Heils- und Unheilsankündigungen und 3. Heiligkeitssausagen. Alle Gruppen sieht er in jeder Sammlung vertreten, doch stellt er bedeutsame Unterschiede fest. Das Deuteronomium hebt besonders auf die geschichtlichen Huldweise ab, durch die sich Jahwe das Volk Israel verpflichtet hat. Im Heiligkeitgesetz hingegen steht mehr Jahwe selbst im Vordergrund. Der Heilige will heilige Diener. Dabei geht die Intention nicht so stark auf die Gemeinschaft als auf den einzelnen. Das ganze Interesse der

Priesterschrift endlich beherrscht der Kult, der dem einzelnen das Wohlgefallen Jahwes erwirken soll.

Nach den biblischen Quellen durchforscht unser Autor umfassend die breitgefächerte Sekundärliteratur. Fleißig hat er alles gesammelt, was bisher schon über die „Begründungen“ erarbeitet worden ist und stellt es uns in gut überschaubarer Ordnung vor. Schon damit hat er der atl. Forschung und der Theologie im ganzen wertvolle Dienste erwiesen. Viele eigene Beobachtungen kann er im einzelnen noch hinzufügen, mit denen er seine Vorgänger oft ergänzt, bisweilen auch korrigiert, z.B. Gemser.

Nur selten zögere ich, R. zu folgen, so z.B. wenn er (81) unter Berufung auf M. Weinfeld sagt, die Formel „Das ist ein Greuel“ sei (erst) über das Buch der Sprüche in das Deuteronomium gekommen.

Gewichtig scheint mir R.s generelle Feststellung: Im Pentateuch sind im allgemeinen die Begründungen gegenüber den Satzungen traditions-geschichtlich sekundär (34). Dann fragt man sich: Was ist dann der tiefere, wahre Grund für die Weisungen? Zu Recht verweist R. (13) dafür auf die grundlegenden Heilstatsachen, und im Anschluß an W. Zimmerli auf den „Kern der alttestamentlichen Jahweoffenbarung“. Der christliche Theologe hätte gern genauer erfahren, welche letzten Begründungen als göttliche Offenbarungen gelten dürfen. Entgegen dem in der Einleitung angepeilten Planziel scheut sich R. aber doch, auf die letzten theologischen Fragen eine genauere Antwort zu versuchen. Indes wären ihm etwa die Moraltheologen gerade dafür besonders dankbar gewesen. Weiter fragen wir: Welche Begründungen behalten auch in der ntl. Glaubenswelt ihre Gültigkeit? Diese Frage stellt sich R. in der Einleitung, doch am Schluß geht er nicht mehr darauf ein. Es bleibt also bei den — gewiß doch als vorläufig anzusehenden — Antworten in der Einleitung: Manche Begründungen sind für das ntl. Denken nicht mehr überzeugend, andere dagegen wie z.B. die vom heiligen Volk, behalten ihre Gültigkeit. Dankbar wäre man für weitere Hinweise, welche atl. „Begründungen“ im NT weiterleben. Mit den Rabbinen lassen sich die alten Begründungen in den Worten zusammenfassen: Das ist der Wille Gottes, das hat sein Wohlgefallen. Dieses Prinzip gibt das NT in der Form weiter: Den Willen des Vaters tun. Endlich ist die Mahnung, Gott zu lieben, in beiden Testamenten nicht nur ein Hauptgebot, sondern auch die prinzipielle Begründung für alle göttlichen Weisungen im einzelnen.

Auch heute sollte der christliche Alttestamentler den Mut zu solchen „Grenzüberschreitungen“ haben. Er darf es nicht aus methodischer Ängstlichkeit den anderen überlassen, den immer noch tiefen Graben zwischen Exegese und Glaubenslehre aufzufüllen, sondern muß den Mut haben, selbst dabei mitzuhelfen. Mit R. wissen wir uns hierin ganz einig; mit seiner Arbeit wollte er vom AT her einen Beitrag zur heutigen theologischen Begründung des sittlichen Handelns leisten. Das ist ihm gut gelungen. Er — und der Betreuer dieser Arbeit, Prof. H. Eising — verdienen dafür unseren Dank und hohe Anerkennung.

Mainz

Heinrich Schneider

Ruppert, Lothar: Der leidende Gerechte und seine Feinde. Eine Wortfelduntersuchung. — (Würzburg): Echter (1973). X, 300 S. kart. DM 48.—

Diese Untersuchung ist der zweite Teil einer bereits vorliegenden Arbeit des Vf. mit dem Titel: Der leidende Gerechte. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament und zwischentestamentlichen Judentum (FzB 5) Würzburg 1972.

Über den Zweck der Studie wird der Leser durch eine gestraffte Einleitung informiert (1. Kap., 2–4): Die hier durchgeführte Wortfelduntersuchung soll die vorausgehende motivgeschichtliche Analyse differenzieren, ergänzen und erhärten. Während die motivgeschichtliche Untersuchung gewissermaßen einen Längsschnitt darstellt, bietet die Aufarbeitung des Wortfeldes gleichsam einen Querschnitt. — Das 2. Kap. (ab 6) führt den Leser bereits in medias res, und zwar geht es zunächst um die Feindbezeichnungen des bzw. der Gerechten. Dabei stützt sich Vf. im wesentlichen auf die Einteilung, die bereits O. Keel (Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen [SBM 7] Stuttgart 1969) vorgenommen hat. Als weiteren Gliederungspunkt, der gegenüber Keel neu ist, unterscheidet R. in § 3 eine Gruppe von Feindbezeichnungen, die allein durch den Kontext „Feindcharakter“ erhalten. — Im 3. Kap. schließt sich die Analyse des Wortfeldes an, das „die Anschläge und Unternehmungen der Feinde gegen den bzw. die Gerechten“ umschreibt. Dabei werden zuerst die konkreten und dann die bildhaften Vokabeln und Wendungen behandelt. — Das 4. Kap. wendet sich dem sprachlichen Feld zu, mit dem „das Leiden des bzw. der bedrängten Gerechten“ artikuliert wird. — Das 5. Kap. beinhaltet das „Verhalten des bzw. der bedrängten Gerechten“, wobei zwischen der mehr passiven und der mehr aktiven Reaktion unterschieden wird. — Im 6. Kap. blendet Vf. auf seine bereits früher publizierte motivgeschichtliche Untersuchung über den leidenden Gerechten zurück und fragt, inwiefern diese mehr längsschnittartige motivgeschicht-

liche Studie in ihren wesentlichen Aussagen durch die mehr querschnittartige Wortfelduntersuchung bestätigt wird. Dabei kann er in § 1 darauf verweisen, daß die Ergebnisse der motivgeschichtlichen Analyse in entscheidenden Punkten durch die Wortfelduntersuchung bestätigt werden. Darüber hinaus zeigt er in § 2, daß die durch die motivgeschichtliche Untersuchung erzielten Resultate aufgrund der Wortfelduntersuchung ergänzt und bereichert werden. — Über die einzelnen Kap. des gesamten Buches hin findet sich methodisch ein einheitliches Vorgehen: Zunächst werden die einzelnen Termini in einer „Bestandsaufnahme“ listenmäßig dargeboten, ehe in einem weiteren Schritt, der „Auswertung“, eine traditionsgeschichtliche Bestimmung erfolgt. Am Schluß der einzelnen Kap. (Kap. 2–5) legt Vf. jeweils ein „zusammenfassendes Ergebnis“ vor. Ein Abkürzungsverzeichnis, Literaturverzeichnis, Stellenregister und ein kurzer Anhang als Ergänzung zu Kap. 3, § 1 beschließen das Werk.

Seitdem J. Trier (Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes. Die Geschichte eines sprachlichen Feldes, Heidelberg 1931) die Theorie des sprachlichen Feldes zum ersten Mal formulierte, nimmt die Wortfeldforschung einen festen Platz in der Sprachwissenschaft ein, wie der vor kurzem von L. Schmidt (Wortfeldforschung. Zur Geschichte und Theorie des sprachlichen Feldes, Darmstadt 1973) hrsg. Sammelband beweist. Es ist erfreulich, daß R. diese Methode konsequent für den biblischen Sektor angewandt hat. Durch scharfe sprachliche Differenzierung bei der jeweiligen „Bestandsaufnahme“ gelingt es dem Vf., ein tragfähiges Fundament für alle weiteren Operationen zu gewinnen.

So unterscheidet er beispielsweise bei der Notierung, ob ein Nomen im Sg., Pl. oder mit den verschiedenen Suffixen steht. Minutiös werden ferner alle Wendungen des sprachlichen Feldes angeführt, bei denen es sich teilweise um geprägte Wendungen (festgeprägte Wortverbindungen in einem literarischen Werk) oder um Formeln (festgeprägte Wortverbindungen in mehreren literarischen Werken) handelt. Falls erforderlich, werden bei der „Bestandsaufnahme“ Verba und Nomina getrennt zitiert. — Bei der „Auswertung“ versucht Vf. eine traditionsgeschichtliche Erschließung. Verständlicherweise begegnet man an diesem Punkt beträchtlichen Schwierigkeiten, da bekanntlich eine zeitliche Einordnung der Psalmen (darum handelt es sich zumeist) bisweilen überhaupt nicht oder nur annäherungsweise möglich ist. Diesem Tatbestand trägt Vf. durch entsprechende Formulierungen Rechnung: „dürfte“ (14f.19); „wohl“ (15.17f.23); „scheint“ (18f.). Trotz komplizierter Umstände gelingt ihm jedoch, auf das Ganze gesehen, eine überzeugende traditionsgeschichtliche Ortung.

Der Fortschritt, der also bei dieser Arbeit für die Exegese erreicht wird, besteht neben der konsequenten Ausleuchtung des Wortfeldes auch in der Heranziehung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums, das unmittelbar an die ntl. Epoche heranreicht. So werden beispielsweise die Qumrantexte, die Syrischen Psalmen, das Äthiopische Henochbuch, das 4. Buch Esdras und die Syrische Baruch-Apokalypse eingehend analysiert. Die vorliegende Untersuchung gewinnt noch an Bedeutung, wenn man bedenkt, daß das angesprochene Motiv der „passio iusti“ in den Leidensvorher sagen und in der Passionsgeschichte des NT fortwirkt. Jedem Neutestamentler, der sich künftig mit den genannten ntl. Texten beschäftigt, ist ein gründliches Studium der Wortfelduntersuchung von R. anzuraten.

Positiv bleibt noch anzumerken, daß die zahlreichen Textzitate (hebräisch, griechisch, äthiopisch, syrisch) eine große Sorgfalt erkennen lassen. Einige kleine Versehen seien hier angemerkt: S. VIII אִיב (richtig: אִיב); auf S. 14 ist bei צוֹרֵר (Ps 7,5) das Objekt נַפֶּשׁ zu streichen; S. 26 steht als Konjekture Gunkels für Ps 55,19 קִרְבּוֹם (richtig: קִרְבִּים); S. 97 (Ps 58,5) כְּדָמָה (richtig: כְּדִמּוֹת); S. 111 (Job 30,10) מַמְנִי (richtig: מַסְנִי); S. 127 (Weish 2,11 ἐντρέπειν πολλὰς... (richtig: ἐντρέπειν [medial] πολλὰς... Weish 2,10); S. 167 (Ps 59,7.15) כִּכָּב (richtig: סִכָּב); S. 194 Schähungen (richtig: Schmähungen); S. 201 (1 Sam 2,6 u. a.) שְׂאוֹךְ (richtig: שְׂאוֹל); S. 229 (Ps 43,3) זִנְחָחִי (richtig: זִנְחָחִי Ps 43,2); S. 277 Biblica... (richtig: Biblia...).

Würzburg

Armin Schmitt

Lenning, Inge: „Kanon im Kanon“. Zum dogmatischen Grundlagenproblem des neutestamentlichen Kanons. — Oslo/München: Universitätsforlaget / Chr. Kaiser (1972). 295 S. (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, Zehnte Reihe, Band XLIII) kart. DM 30.—

Die theologische Problematik der Kanonfrage ist bei weitem noch nicht abgeschlossen. Es handelt sich um ein doppeltes Problem: einerseits um den Kanon als Sammlung von Büchern, andererseits um den Kanon als regula fidei, das heißt: als Norm für unseren Glauben. Für das ökumenische Gespräch ist die Kanonfrage von außerordentlicher Bedeutung. Man kann sogar sagen,

daß die verschiedenen christlichen Konfessionen einander im Schriftkanon finden und wieder verlieren.

Wie der Untertitel des Buches schon andeutet, will L. tiefer eingehen auf die fundamentalen dogmatischen Probleme des ntl. Kanons. Die Perspektive, in welche er die Problematik des Kanons setzt, ist die Rechtfertigungslehre. Dabei beruft er sich vor allem auf die Lehre von Luther.

Der Kern des Buches ist ohne Zweifel die Analyse von Luthers Auffassung vom ntl. Kanon (72–160). Dazu untersucht L. die Vorreden der Bibelausgabe von 1522 (72–115) und die ntl. Kritik, die sich im allgemeinen in Luthers Theologie finden läßt (115–160).

Weiter legt er die Argumente der literarischen Gegner Luthers dar (160–187). Er unterscheidet dabei drei Phasen. Der Übergang von der ersten zur zweiten Phase wird durch Luthers Vorreden von 1522 markiert. Die dritte Phase wird eingeleitet durch das Konzil von Trient (8. April 1546).

Die historische Untersuchung wird abgeschlossen mit einer kurzen Beschreibung der Kanonbesinnung in der lutherischen Tradition, von der Confessio Augustana bis Gerhard, Quenstedt und Hollaz (187–213).

Zum Abschluß wird in drei Abschnitten eine theologische Besinnung vorgelegt über die wichtigen Beziehungen zwischen Kanon und Konfession, Kanon und Kirche, und letztlich zwischen Evangelium und Kanon (214–272).

In der Analyse von Luthers Auffassung weist L. auf die Notwendigkeit hin, die kanonkritischen Äußerungen Luthers in ihrer Eigenheit und Zeitgebundenheit zu verstehen und sie keinesfalls von späteren Theologien her zu interpretieren.

Dadurch, daß Luther in den Vorreden von 1522 bestimmte ntl. Schriften als „rechte, gewisse Hauptbücher“ bezeichnete, sei es ihm nicht darum zu tun gewesen, eine neue Einteilung der ntl. Schriften vorzuschlagen. Er habe nur das richtige Verstehen des Evangeliums fördern wollen, d. h. es sei seine einzige Absicht gewesen, den Umgang des Lesers mit den Schriften zu regulieren. Ob eine Schrift apostolisch ist und Christum treibt, lasse sich, nach Luther, allein nach dem „prufesteyn“ messen der in, mit und durch das Verstehen selbst gegeben wird. M. a. W.: „Der ‚prufesteyn‘ befindet sich niemals außerhalb des Kanons, nicht im jeweiligen Träger der kirchlichen Amtsbefugnis, nicht in irgendeinem Konzil, auch nicht im einzelnen ‚erleuchteten‘ Ausleger. Er ist allein im stetigen Umgang mit dem Neuen Testament zu erkennen und zu gebrauchen“ (110). Zusammenfassend: „Der Kanon (als regula fidei verstanden) ist und bleibt im Kanon (als vorhandene Schriftsammlung verstanden)“ (ebd.). Dieser Kanon, die regula fidei ist die Rechtfertigung des Gottlosen. „Im Amt des Neuen Testaments Christum zu treiben, das ist Apostolizität, Kontinuität der Kirche, denn in diesem Geschehen allein, d. h. in der Rechtfertigung des Gottlosen, wird in dieser Welt Gott alles, dem Menschen nichts zugeschrieben“ (159).

Später wurde Luthers eigentliches Anliegen immer weniger verstanden.

Besonders seit dem „Locus de scriptura sacra“ von Johann Gerhard zeigt sich in der lutherischen Tradition ein starker Drang zur Sicherstellung des schriftlichen Offenbarungsdepositums: alle Bücher des NT wären im gleichen Sinne apostolisch und kanonisch. „Für die ‚Kanondefinition‘ Luthers gibt es in dieser Problematik keinen Raum, einfach weil der Apostelbegriff — und somit der Kanonbegriff — restlos reformalisiert worden ist. Die weitere Entwicklung der dogmatischen Tradition im 17. Jh. bedeutet mit ihrer zunehmenden Konzentration auf die Theopneustie als Begründung der Schriftautorität und der entsprechenden Herausarbeitung des Inspirationsvorganges beim Schreibakt nur die Vervollständigung dieses Prozesses“ (211).

Dieser historischen Übersicht folgt, in drei Kapiteln, eine theologische Reflexion auf das Kanonproblem. Zuerst, unter dem Titel „Kanon und Konfession“ (214–242), wird hingewiesen auf den Gelegenheitscharakter sämtlicher ntl. Schriften, welcher die Spannung von Allgemeingültigkeit und Situationsbedingtheit mit sich bringt (220–222).

Die Frage, ob der ntl. Kanon die Einheit der Kirche begründet oder vielmehr die Vielzahl der Konfessionen, wird analysiert (222–226), und das damit eng verbundene Thema vom Frühkatholizismus beleuchtet (226–232). Die entscheidende Frage läßt sich so formulieren: Wie muß die Beziehung verstanden werden zwischen der Kirchengeschichte des NT als dem ursprünglichen Entwurf und der heutigen Kirchengeschichte (232–239). Diese Beziehung liege in der „doctrina evangelii“ (239–242).

Im Kapitel „Kanon und Kirche“ (243–268) werden das Verhältnis Schrift-Tradition und die verschiedenen criteria canonicitatis zur Sprache gebracht.

In der katholischen Theologie nach 1950 hat sich der Begriff von der inhaltlichen Suffizienz der Schrift so weit und vage herausgestellt, daß die Traditionsproblematik zweitrangig geworden ist. „Wenn feststeht, daß eine Glaubenswahrheit, die vom Magisterium als solche vorgelegt

wird, eo ipso zum apostolischen depositum fidei gehört, macht es keinen wesentlichen Unterschied mehr aus, wie man diese Zugehörigkeit a posteriori nachweist. Entscheidend bleibt jedenfalls die Lehrvollmacht der (aktuellen) Kirche" (247). Die primäre Frage ist und bleibt die Frage nach dem Verhältnis von Schriftautorität und Kirchenautorität. In dieser Hinsicht sei der katholische Standpunkt gar nicht geändert: „Ohne die unfehlbare Lehrautorität der Kirche keine Gewißheit in bezug auf die Heilige Schrift" (248). Vielleicht könnten die rezenten Reflexionen auf den Inhalt und die Bedeutung der Tradition die katholischen und protestantischen Standpunkte näher zueinander bringen (250–253). In der Angelegenheit der criteria canonicitatis werden alle Theorien, die das Kriterium in einer kirchlichen Entscheidung, in der normativen Urkirche oder im Apostelbegriff suchen, von L. als unzureichend zurückgewiesen (253–263). „Insofern das Kanonproblem mit dem Problem der Kanongrenze identifiziert wird, ist durchaus zuzugeben, daß ohne ein unfehlbares Lehramt keine Gewißheit hinsichtlich des genauen Umfangs des Kanons zu erreichen ist" (264). Eine scharfe Abgrenzung zwischen Kanonischem und Nicht-Kanonischem sei auch gar nicht notwendig. L. drückt das paradoxerweise so aus, „daß der Kanon dann am gründlichsten und sachgemäßesten respektiert wird, wenn man an ihm als formaler, genau abgegrenzter Größe nur relativ interessiert ist" (267).

Das abschließende Kapitel (269–272) hat den vielversprechenden Titel: Evangelium und Kanon – Sinn und Notwendigkeit der Formel „Kanon im Kanon“. Mit seinen vier Seiten nimmt es wohl einen allzu bescheidenen Platz ein. Es scheint die tieferen Probleme zu umgehen.

„Für die positive Sinnbestimmung der Formel ‚Kanon im Kanon‘ ergibt der prägnante Sprachgebrauch bei Paulus – in dem die Begriffe Kanon und Evangelium dieselbe Funktion haben – einen Ansatzpunkt" (271). Sich stützend auf Gal 1,8 hatte Luther eine Verbindungslinie gezogen vom Kanonbegriff zu den Begriffen Evangelium und Apostel. „Das Sachkriterium des Christum-Treibens, das an sich – von seinem Kontext losgelöst – auch als reine theologische Selbstverständlichkeit erscheinen mag, erhält von diesem Zusammenhang her seine eigentümliche kritische Schärfe" (ebd.). Terminologisch könnte diese Sache des einen Evangeliums auf verschiedene Weisen ausgedrückt werden. „So wenig wie sich das Programm ‚Kanon im Kanon‘ durch eine Revision der äußeren Kanongrenze realisieren läßt, ebenso wenig ist es durch eine theologische Formel ein für allemal zu erledigen" (ebd.). Doch läßt sich feststellen, „daß das Programm ‚Kanon im Kanon‘ in seiner theologischen Eigenart zutiefst mit der Rechtfertigungslehre [...] zusammenhängt" (272).

Es sei uns erlaubt, einige kritische Anmerkungen hinzuzufügen. Das Buch L. zeigt die Verwandtschaft der heutigen Theorie vom „Kanon im Kanon" mit den Hauptlinien der theologischen Einsichten Luthers auf. Die Frage, ob diese Arbeit das ökumenische Gespräch über die fundamentale theologische Problematik weiter geführt hat, kann m.E. nicht ohne weiteres positiv beantwortet werden. Der Grund liegt in der m.E. unzulänglichen Analyse der Begriffe Evangelium und Rechtfertigung. In seiner Allgemeinheit wird wohl niemand Beschwerde erheben gegen die These, das Evangelium sei der eigentliche Kanon (als regula fidei) in dem Kanon (als quantitativer Sammlung von heiligen Schriften). Die Schwierigkeiten fangen erst an, wenn wir den Inhalt und die Wirkung des Evangeliums auszulegen und näher zu bestimmen versuchen.

Das Evangelium ist nicht zuerst eine Lehre, sondern ein Heilsgeschehen, das verkündigt wird. Es ist ein Geschehen, worin Jesus Christus durch den bevollmächtigten Verkündiger sich selbst verkündet. Dieses Heilsgeschehen hat seine eigene Wahrheit.

Die Probleme von Verkündigung, Vollmacht und Wahrheit werden von L. kaum beleuchtet. Vergebens sucht man in seiner Studie z.B. den Namen Kierkegaards und dessen scharfsinnige Betrachtung „Über den Unterschied zwischen einem Genie und einem Apostel".

Auch das Problem der criteria canonicitatis hätte vertieft werden müssen. So kann eine Lehre über die Rechtfertigung m.E. kein hinreichendes criterium canonicitatis sein, weil sie die historischen Gegebenheiten der Kanonbildung und Kanontradition völlig außer Betracht läßt. Menschlicherweise haben wir vom Sein des Evangeliums in den ntl. Schriften nur eine historische Kenntnis und Gewißheit. Wie können wir in dieser menschlichen, historischen Kenntnis die Gewißheit der Glaubenshingabe und die Hörbarkeit des testimonium Spiritus Sancti erfahren, so daß mit Recht vom Hören des Wortes Gottes gesprochen werden kann? Auf diese Probleme von menschlicher Geschichte und Gottes Heilswirken in dieser Geschichte geht L. nicht genauer ein.

Weiter wäre zu zeigen, daß die Auffassung vom Evangelium eng mit der Christologie zusammenhängt. Ist Gottes Heilswerken

so zu verstehen, daß Gott allein und exklusiv das Heil in Jesus Christus, jedoch ohne dessen geringste Mitarbeit, zustande gebracht hat? Oder hingegen so, daß Gott unser Heil in und wesentlich durch die Menschheit Jesu verwirklicht hat? Welche Rolle spielt menschliche Verantwortlichkeit in unserem Verhältnis mit Jesus Christus?

Betreffs der Ausgabe des Buches möchten wir einige desiderata äußern. Neben dem Personenregister hätten wir gerne ein Sachregister gesehen. Im Personenregister stellten wir erhebliche Lücken fest: wir zählten 84 Namen oder Seiten, die hinzugefügt werden müßten. Im ganzen Buch gibt es viele Druckfehler.

Nach diesen kritischen Bemerkungen möchten wir nochmals nachdrücklich feststellen, daß L. im äußerst schwierigen kontroverstheologischen Gespräch über den Kanon einen positiven und herausfordernden Beitrag geleistet hat.

Amsterdam

Nicolaas Appel SJ

Geiger, Ruthild: Die lukanischen Endzeitreden. Studien zur Eschatologie des Lukas-Evangeliums. – Bern/Frankfurt: H. Lang/P. Lang, 1973. 277 S. (Europäische Hochschulschriften, XXIII Theologie, Bd 16) kart. sfr. 45.–

In ihrer Würzburger Dissertation befaßt sich R. Geiger mit einem „zentralen Thema der urchristlichen Verkündigung, der Apokalyptik" (S.7). Näherhin will ihre Arbeit sich „mit einem Ausschnitt aus dieser Problematik beschäftigen" (8), nämlich mit der lukanischen Eschatologie, wie sie sich in den beiden Reden 17,20–37 und 21,5–36 darstellt. Warum gerade die lukanische Eschatologie als „Ausschnitt", als „ganz konkrete Stelle" (9) für die Untersuchung gewählt ist, wird zwar nicht deutlich genug gesagt; immerhin scheint es aber die Auffassung der Vf. zu sein, daß der Satz, den sie generell für die Ebene der ntl. Verkündigung hinsichtlich der Eschatologie aufstellt, wohl ganz besonders für Lukas gilt, daß sich hier nämlich die Ergebnisse der Forschung teilweise „diametral widersprechen" (8). Um dies aufzuzeigen, stellt G. in der Einleitung bewußt die Vertreter zweier konkurrierender Lösungen einander gegenüber: H. Conzelmann und H. W. Bartsch (8–11).

Man vermißt in dieser Einleitung (neben einer ausführlicheren Würdigung der Forschungsgeschichte) vor allem eine Stellungnahme der Vf. zur Frage, was eigentlich unter „Apokalyptik" und was unter „Eschatologie" zu verstehen ist, warum es sich z.B. bei Lk 17,20–37 um eine „Kleine Apokalyptische Rede" (11), bei Lk 21,5–36 aber um eine „Eschatologische Rede" (149) handelt.

Nach der Einleitung wendet sich G. im ersten Teil der Analyse der „Kleinen Apokalyptischen Rede" Lk 17,20–37 zu und gibt als erstes eine Analyse des Kontextes, seines Umfangs sowie seiner Tradition und Redaktion. Dabei erarbeitet sie mit viel Überlegungskunst ein „Minimal-Ergebnis" und ein „Maximal-Ergebnis" heraus (23–26), kann sich aber dann doch nicht für eines der beiden entscheiden, sondern begnügt sich mit der Feststellung, „daß der gesamte Kontext paränetisch ist, z.T. von Lukas paränetisch überformt wurde" (25), wobei sich nach ihrer Ansicht das paränetische Interesse des Evangelisten Lukas vor allem in der Verknüpfung der umliegenden Perikopen unter den Stichworten: Glaube, Demut, Dankbarkeit etc. erkennen läßt (vgl. 23).

Es folgt ein Überblick über die bislang gemachten exegetischen Versuche zu Lk 17. Namentlich werden dabei folgende Autoren genannt: R. Schnackenburg, D. Lührmann, R. Bultmann, P. Hoffmann und W. Grundmann. Sodann wird eine Gliederung der Rede erstellt, die sich an den Gedankenablauf bei Lukas anschließen soll (29). Umso überraschter ist man dann allerdings, wenn die Vf. V 37 mit V 23f zusammenstellt, obwohl dies ja gerade gegen den Gedankenablauf bei Lukas ist, der die Verse bewußt getrennt hat (im Unterschied zu Matthäus!).

Es schließt sich die Textanalyse selbst an. Sie wird im großen ganzen methodisch sauber durchgeführt, wenn auch zuweilen sowohl der Vergleich mit Mt als auch die Darstellung der Q-Fassung zu oberflächlich vorgenommen werden, so daß Argumentationsweise und Folgerungen nicht immer ganz überzeugen.

Dies sei an 2 Beispielen aufgezeigt:

1. Hinsichtlich des Q-Logions, das Lk 17,23 par. Mt 24,26 zugrunde liegt, rechnet Geiger nur mit einer Interpretation durch Mt (63) und vermutet, daß Lukas „die ursprüngliche Form bewahrt" hat (61). Die Vf. hätte sehen müssen, daß auch Lukas das Q-Wort auf seine Weise

interpretiert hat, namentlich durch die Einführung des „Nachfolgegedankens“ in V 23b, gibt sie doch selbst zu, daß eine ähnliche „Verdeutlichung“ des Evangelisten auch in 21,8 zu finden ist.

2. Die Ausführungen über „Tag/Tage des Menschensohnes“ (99–108) überzeugen nicht ganz. Einmal soll von den „Tagen“ des Menschensohnes schon in Q (17,26) die Rede gewesen sein (108), zum anderen wird in Hinsicht auf das Vorkommen der Wendung in V 22 gesagt, daß „derartige Pluralbildungen für das lukanische Werk typisch sind“ (56). Zudem: Warum sollte der Begriff „Tage“ in V 26 „in anderem Sinn gebraucht“ sein als in V 22, wie die Vf. behauptet (56)?

Nach der Einzelanalyse der Rede stellt G. in einer Zusammenfassung noch einmal den Gedankengang der Vorlage und die lukanische Bearbeitung heraus. Zum Gedankengang in Q sagt sie näherin: „Der Text beginnt ... mit einer Warnung vor Betrügnern, deren Versuche an der Gemeinde abprallen müßten, da diese ja über die Art und Weise, wie der Menschensohn wirklich kommen wird, unterrichtet ist. Die einzelnen Aspekte dieses Geschehens werden dann im Text an verschiedenen Bildworten expliziert, die in je verschiedener Weise betonen, wie plötzlich, unaufschiebbar und unausweichlich dies über die Menschen kommen wird. Das Thema der Rede, das durchlaufende Stichwort, dürfte ‚der Tag des Menschensohnes‘ gewesen sein ...“ (142). Nach G. ergibt sich damit eine Reihe von Besonderheiten gegenüber den anderen eschatologischen Texten aus Q (Lk 12,35–48 und Lk 19,12–27). Vor allem kennt die Spruchkette in Lk 17 noch nicht das Problem der Parusieverzögerung und stellt damit „eine ältere Stufe der Eschatologie in Q dar als die Texte von Lk 12 und Lk 19“, obwohl eine „gewisse Kontinuität“ nicht geleugnet wird (143).

Hinsichtlich der lukanischen Bearbeitung kommt G. zu dem Ergebnis: „Lukas hat in diesen Text ziemlich tief eingegriffen“ (145; doch vgl. dagegen 147: „Den Text von Q selbst bearbeitet er nur auf recht unauffällige Weise“).

Allerdings überzeugt G.s Argumentationsweise nicht immer ganz:

1. Nach G. hat Lukas in den Text seine eigenen theologischen Motive eingebracht und den Q-Stoff seiner Konzeption angepaßt. So „personalisiert“ er nicht nur die Sachhaltungen in den Versen 24 und 30 auf den Menschensohn hin (und weist ihm damit die beherrschende Stellung im eschatologischen Ablauf zu), sondern er stellt zum ersten Mal ein Wort vom leidenden Menschensohn (V 25) zu solchen vom kommenden Menschensohn – ein Gedanke, der nach Ansicht der Vf. „in der Nähe der frühen Zweistufen-Christologie“ steht (146). Die Einführung des letztgenannten Begriffs hätte vermieden werden können, zumal die Vf. selbst sagt, daß es Lukas nicht um „Spekulationen über die Person Jesu“ geht, sondern um die Herausstellung seines „Vorbildcharakters“. Genauso wie der Menschensohn wegen des eschatologischen Tages leiden muß, ist auch „die Nachfolge der Gemeinde im Leiden gefordert“ (145f).

2. Von der Betonung der „eschatologischen Bedingtheit des Leidens“ her versucht G., auf die konkrete geschichtliche Situation der lukanischen Gemeinde zu schließen (147f). Doch tut sie sich schwer, diese Situation eindeutig zu bestimmen: War es eine großangelegte Verfolgungssituation, oder lebte die Gemeinde – abgesehen von lokal begrenzten Bedrängnissen – in relativer Sicherheit? Die Vf. entscheidet sich – unter Berufung auf die Aufforderung zum unablässigen Gebet 18,1ff – für die letztgenannte Möglichkeit.

Im zweiten Teil wendet sich G. der Analyse der „Eschatologischen Rede“ in Lk 21 zu. Einleitend geht sie zunächst der Forschungsgeschichte nach, wobei sie vor allem die verschiedenen Ansichten bezüglich der Quellenfrage herausarbeitet (149–151). Unter der Überschrift „Die theologische Aussage der Markus-Apokalypse im Überblick“ nimmt die Vf. dann kritisch Stellung zu den jüngeren redaktionsgeschichtlichen Arbeiten über Mk 13 (151–159). Besonders erwähnt werden die Arbeiten von W. Marxsen und R. Pesch. Mit letzterem stimmt sie in den wichtigsten Punkten überein, weshalb sie dann auch – leider oft zu vorschnell (vgl. z.B. die Bejahung der „Flugblatt-Hypothese“) – „grundsätzlich“ seiner Analyse folgt (159). Konsequenter stellt die Vf. bei der Einzelanalyse Abschnitt für Abschnitt Markus-Vorlage und lukanische Redaktion nebeneinander und vergleicht sie.

Leider aber überzeugen wiederum nicht alle Argumente, wie am Abschnitt 21,20–24 verdeutlicht werden soll: Innerhalb des Abschnitts über die „Ankündigung von Verfolgungen“ Lk 21,12–19 (172–193) weist die Vf. zu Recht auf die Bezüge zur Apostelgeschichte hin. Umso merkwürdiger ist es, wenn sie dann im folgenden Abschnitt 21,20–24, der von der Zerstörung Jerusalems handelt (193–212), keine Deutung im Blick auf die Theologie des lukanischen Doppelwerkes versucht, obwohl dort ja Jerusalem und das Judentum eine entscheidende Rolle spielen. Sporadische Hinweise auf Stellen der Apg (wie z.B. 207)

befriedigen jedenfalls kaum. Auf der anderen Seite versucht die Vf. immer wieder, die Umdeutung in den Versen 20–24 lediglich mit der späteren Zeit des Lukas zu begründen (204f). Das aber führt zwangsläufig zu einseitigen Schlußfolgerungen: Die Zerstörung Jerusalems wird als rein vergangenes Ereignis gesehen; die Anweisungen, die Lukas in den Versen 20f immerhin noch von Markus übernommen hat, z.B. die Aufforderung zur „Flucht“, werden ebenfalls auf die Vergangenheit bezogen „als ganz reale Anweisungen, wie sich der Leser in der gefährlichen Lage verhalten haben sollte“ (203). Aber warum bringt Lukas sie überhaupt, wenn sie für seine Leser in ihrer Gegenwart gar nicht mehr zu realisieren sind (weil das Ereignis der Vergangenheit angehört), und warum läßt er andere Anweisungen aus Mk 13, etwa die zum Gebet (13,19), einfach aus?

Überhaupt ist das Verständnis des Ereignisses der Zerstörung Jerusalems, wie es in den Versen 21,20–24 zur Sprache kommt, bei G. nicht eindeutig. Einmal sagt sie, Lukas habe in den Ereignissen des Jahres 70 „kein eschatologisch bedeutsames Geschehen“ sehen können (208), zum anderen betont sie – sicher nicht zu Unrecht –, Lukas habe versucht, mit diesem Beispiel „die Geschichte überhaupt mit eschatologischem Gehalt zu füllen“ (209). Ob hier „eschatologisch“ in je verschiedenem Sinn gebraucht ist? Und weiter: Einerseits ist nach G. der jüdische Krieg „das“ Beispiel für den eschatologischen Gehalt der Geschichte überhaupt (209), andererseits ist das im Text darüber Enthaltene als Illustrationsmaterial „austauschbar“ (210).

Schließlich gibt die Vf. zwar zu, die verbindende Formulierung („und ...“) zwischen V 24 und V 25 zeige an, daß für Lukas kein tiefer Einschnitt zwischen dem Vorhergehenden und dem Nachfolgenden besteht (216); sie fragt dann aber nicht weiter, warum das so ist und ob sich daraus nicht vielleicht ein bestimmtes Verständnis des Verhältnisses zwischen Zerstörung Jerusalems und Weltende bei Lukas ergibt (etwa im Sinne von H. Flender, für den die Zerstörung Jerusalems „vorlaufendes Endgericht“ ist und damit in sachlicher Verbindung zum Endgeschehen steht).

Was die Vf. im zusammenfassenden Abschnitt zu Lk 21 an Ergebnissen zusammenträgt, läßt sich zum größten Teil akzeptieren. Zunächst geht sie auf die „geschichtliche Belehrung des Lukas“ ein, wie sie in Kap 21 erfolgt (250–253). Sie stellt heraus, daß Lukas „eine grundsätzlich andere Theologie der Geschichte vertritt als Markus“ (252). Sodann wendet die Vf. ihren Blick auf die „Gestaltung der Paränese und Paraklese durch Lukas“ (253–254). Schließlich beschäftigt sie sich mit der „eschatologischen Erwartung“ des dritten Evangelisten (255–258). Dabei nimmt sie Stellung zu der Frage, ob die Erwartung des Lukas eine Nah-Erwartung ist, oder ob er „auf die Vorstellung von einer endgültigen Vollendung der Welt und der Geschichte überhaupt verzichtet“ hat (257). (Gibt es nur diese Alternative?). Das Ergebnis lautet: Das Problem der Parusieverzögerung ist nicht das Kernproblem des Lukas (258). Was das positiv heißt, wird leider nicht klar gesagt. –

In dem (relativ kurz geratenen) Schlußteil ihrer Arbeit gibt Geiger einen Vergleich der beiden lk. Endzeitreden (259–262) und bewertet das lk. Redaktionsverfahren (262–268). Bei den theologischen Gemeinsamkeiten zwischen Lk 17 und Lk 21 werden u. a. folgende Punkte genannt: Beide Reden bringen keine zeitliche Fixierung für das Ende; das eigentliche eschatologische Ereignis ist in beiden Fällen der Menschensohn selbst, sein (plötzliches) Kommen. Durch dieses wird „der Lauf der Geschichte unvermittelt unterbrochen“ (259f). Auch die pastoralen Motive stimmen in beiden Reden weitgehend überein, etwa die Warnung vor Betrug (17,21.23; 21,8), das Leidensmotiv (17,25; 21,12ff) – die entsprechenden Texte haben jeweils eine besondere Funktion und Stellung innerhalb des Redeaufbaus (261) – sowie die Mahnung, jederzeit bereit zu sein, sich nicht durch Alltäglichkeiten ablenken zu lassen (17,32f; 21,34ff) und immerdar zu beten, um dem Endgeschehen gegenüber gewappnet zu sein (18,1.8; 21,34ff). Schließlich wird auch die Parallelisierung zwischen Inhalt und äußerem Aufbau bei beiden Reden als etwas Übereinstimmendes herausgestellt (262).

Worin aber bestehen die Unterschiede? Die Frage bleibt bei G. im Grunde unbeantwortet. Es werden eigentlich nur zwei Unterschiede genannt: die Trostmotive sind in Lk 21 häufiger als in Lk 17 (261); außerdem ist das „Bildmaterial“ (trotz gleichen Aufbaus und Inhalts) verschieden (262). Die Vf. argumentiert hier also etwas oberflächlich.

Zum lukanischen Redaktionsverfahren in beiden Reden wird im letzten Abschnitt herausgestellt, Lukas habe in die Markus-Vorlage, die er „in viel größerem Maße als einfaches Material“ (?) verwendete, tiefergreifende Eingriffe vorgenommen als in die Q-Rede; er habe den Q-Text ausgearbeitet, weil er seiner

eigenen Konzeption näher stand, den Mk-Text dagegen umgearbeitet, und nur die „Aktualisierung“, die Lukas selbständig eingetragen habe, mache das gleichartige Bild der beiden Texte aus (263). Die Darstellungsweise des Evangelisten wird dabei von der Vf. (mit Flender) als die der „aspekthaften Zueinanderordnung“ bezeichnet. Näherin sieht sie in Lk 17 den „Aspekt der Plötzlichkeit“ des überraschenden Kommens des Menschensohnes erhellt, in Lk 21 dagegen die „Bedeutung der Zwischenzeit“ (264).

Wenn in diesem Zusammenhang allerdings gesagt wird, nur Lk 21 rufe „mit vollem Nachdruck zur Bewährung in der Geschichte“ auf (265), während die anderen Kompositionen (neben Lk 17 auch etwa Lk 12, 35–48) sich mehr für die verschiedenen Aspekte des Kommens des Menschensohnes interessieren als Lk 21 – und das, obwohl Lk 21 doch nur eine „Explikation“ zu Lk 12,47f genannt wird! –, so muß man diese Aussage als zu einseitig bewerten. Bewährung in der nachösterlichen Zeit bis zur Parusie, das Motiv des Leidens, der Anfechtung, der Nachfolgeschaft u. a. spielen in Lk 17 offenbar genauso eine wichtige Rolle wie in Lk 21 (was G. selbst auch zugibt), umgekehrt interessiert das „Kommen des Menschensohnes“ auch in Lk 21 (vgl. 25–28), und zwar besonders unter seinem heilshaften Aspekt (V 28). Ob ferner die Paränese in Lk 17 weniger „konkret“ ist und ob die Paränese von Lk 21, wo es um Verfolgung, Geduld, Gebet etc. geht, keine „Leute mit Glaubenserfahrung“ voraussetzt, wie G. behauptet, erscheint zumindest fragwürdig. Die Vf. hätte hier gut daran getan, den Gemeinsamkeiten zwischen den Reden genauso sorgfältig nachzugehen wie den Unterschieden; dann hätte auch ihre abschließende These größeres Gewicht: Es zeigt sich, „daß die Naherwartung durchaus nicht aus den Texten verdrängt ist, daß sie selbst weiterlebt und dann auch andere Ausdrucksformen gefunden hat in der ‚Stetsorientierung am Ende‘ und in der ‚sich realisierenden Eschatologie‘ ... Es liegt dem Evangelisten ja deutlich daran, auch seine Zeit mit letztlich dem gleichen eschatologischen Charakter zu versehen, wie er ihn in der Zeit der Verkündigung Jesu fand“ (266f).

Zusammenfassend ist zu sagen: Die vorliegende Diss. hat ihre Stärke zweifellos in den analytischen Teilen; die Ausführungen in Einleitung und Schluß sind m.E. ein wenig zu pauschal. Immerhin liegt eine lesenswerte Arbeit vor, die, in einer recht verständlichen Sprache abgefaßt, sicher das Interesse eines größeren Leserkreises verdient. Für den Vf. dieser Rezension ist es dabei besonders erfreulich, daß G.s Arbeit in recht vielen Punkten (vor allem was die Herleitung und Interpretation von Lk 17 angeht) mit den Ergebnissen übereinstimmt, die er selbst in seiner 1972 erschienenen Diss. dargelegt hat (J. Zmijewski: Die Eschatologiereden des Lukas-Evangeliums. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 21,5–36 und Lk 17,20–37. – Bonn: Hanstein 1972. XXXII, 591 S. = Bonner Biblische Beiträge 40). Die Tatsache, daß mit G.s Dissertation nunmehr ein weiteres neues Werk vorliegt, das sich mit der gleichen Problematik beschäftigt, macht keines der beiden Werke überflüssig. Im Gegenteil: Wo beide übereinstimmen, ist dies ein Indiz dafür, daß die Lösung der Probleme hinsichtlich der lukanischen Eschatologie in der Richtung zu suchen sein dürfte, die hier wie dort eingeschlagen wird. Wo sie differieren (was vor allem bei der Bewertung von Lk 21 der Fall ist), bildet jeweils das eine Werk ein „Korrektiv“ zum anderen. Doch dadurch wird eigentlich nur sichtbar, daß die Diskussion in dieser Frage noch keineswegs abgeschlossen ist und die Forschungsarbeit weitergehen muß.

Bonn

Josef Zmijewski

Heer, Josef: Leben hat Sinn. Christliche Existenz nach dem Johannes-evangelium. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk (1974). 232 S. (Geist und Leben. Studien zur Verwirklichung der christlichen Botschaft, hrsg. von Otto Knoch und Friedrich Wulff) kart. DM 24.–

Der Verfasser ist Praktiker, man spürt diesem Buch den Umgang mit fragenden und suchenden Menschen an. Er ist offenbar auch ein Mann, der viel reden muß, der das Vokabular des „modernen“ Menschen beherrscht, dazu ein wenig salopp reden kann. In dieser Hinsicht hätte er in seinem Buch ruhig auf manches verzichten können! Auch die Seitenhiebe auf die Fachexegese nehmen sich merkwürdig aus, zumal man dem Vf. nicht absprechen kann, daß er sich nicht nur meditativ, sondern auch wissenschaftlich Zugänge zum Johannes-Evangelium erarbeitet hat. Nun ist das Johannes-Evangelium bekanntlich besonders anspruchsvoll. Es trägt ganz und gar nicht, daß man ihm entgegentritt in der Arroganz eines Menschen, der „das Leben (auch tiefenpsychologisch) kennt“, und es nach dem Sinn des Lebens

befragt. Es will von sich aus angreifen, fragen, zur Entscheidung auffordern. Darum prallen in Heers Buch manchmal – vielleicht nicht für jeden Leser spürbar – zwei Welten aufeinander. Heers Buch ist typisch für unsere Zeit, in der Menschen von sich aus zu entscheiden meinen, ob eine Antwort auf ihre Lebensfragen brauchbar ist oder nicht, zugleich aber im geheimen ahnen, daß das nicht weiterführt und daß man nur weiterkommt, wenn man sich einem Gegenüber, hier dem „Wort“, ganz ausliefert. Beabsichtigt Heer ein solches Bewußtwerden? Seine Methode, von der Existenz des Menschen aus Johannes zu befragen, gewinnt er aus der Einsicht, die er auf S. 209 einmal formuliert: „Wort-Verkündigung ist ja ein Kommunikationsprozeß, der die Sache und die Hörer zusammenbringen will(!). Da aber die Hörer im Laufe der Zeit sich wandeln, muß auch der Kommunikationsprozeß sich wandeln, weil sonst die Sache nicht mehr oder falsch verstanden würde. Mit anderen Worten: man muß die Wort-Verkündigung je neu aktualisieren, damit die gleiche Sache den sich ändernden Hörern nahegebracht werden kann.“ Heer bemüht sich darum, aber seine „Anstrengung“ zeigt auch die ganze Problematik einer solchen These.

Münster

Helga Rusche

Bartchy, S. Scott: MAAON XPHEAI: First-Century Slavery and the Interpretation of 1 Corinthians 7:21. – (Missoula: (University of Montana) (1973). IX, 199 S. (SBL Dissertation Series 11) kart. US-\$ 2.50; Mitgliederpreis US-\$ 2.00

Im Sinn seiner Direktive, der Christ bleibe in dem Stande, in dem er berufen wurde, schreibt Paulus: „Bist du als Sklave berufen, mach dir nichts daraus, und selbst wenn du frei werden kannst, mach es dir erst recht zunutze.“ Was aber soll er sich zunutze machen: das Sklavenlos (H. Bellen Jb. Ant. Chr. 6 (1963) 177–180; Deutsche Einheitsübersetzung; Traduction oecuménique de la Bible) oder die manumissio (New English Bible; jüngst mit beachtlichen Gründen P. Trummer, Bibl 56 [1975] im Druck)? B. geht einen dritten Weg. Zunächst schildert er mit ausgezeichnetem Literaturkenntnis die damalige rechtlich-soziale Stellung des Sklaven, der weder ein Recht auf manumissio geltend machen noch sich dagegen wehren konnte, wenn er frei gelassen wurde, etwa weil sein Eigentümer wirtschaftlichen Nutzen zog. B. übersetzt deshalb, wie er meint, sachrichtig: But if indeed you become manumitted, by all means (as a freedman) live according to (God's calling). Auf diese überraschende Ergänzung des *μᾶλλον χρῆσαι* verfällt B. angeregt durch den Gebrauch von *χράσθαι* mit *νόμοις* oder *θεσ* bei Josephus: *μᾶλλον χρῆσαι τῇ κλήσει*. This reading is based on the thrice-repeated admonition which is the theme of 7,17–24 (157; 134f). B. hat sich ohne Zweifel ein bleibendes Verdienst durch die Dokumentation über die damaligen Verhältnisse erworben, sein neuer Interpretationsvorschlag dürfte weniger Zustimmung finden.

B. wird dem Imp. Aor. *χρῆσαι* so wenig gerecht wie die Vertreter der Deutung: Bleibe Sklave, auch wenn du frei werden kannst. Für alle Vorschriften (auch an einen Einzelnen) über das Verhalten und Tun steht der Imp. Praes. (durativ, iterativ), während im Imp. Aor. (momentan) Anweisungen für das Handeln im Einzelfall gegeben werden (Blass-Debrunner, Gramm. d. ntl. Gr. § 335). Deshalb begegnet *χρῶ* 1 Tim 5,23 ebenso wie in dem medizinischen Rezept P. Fay. 234 II 40 (*καὶ οὕτως χρῶ τοῖς προγεγραμμένοις ἐγγύμασιν*). B. selbst mußte Jos. Ant. IV 145 anführen (*σὺ ὁ Μωυσῆ, χρῶ νόμοις*). Vgl. auch Herm. Sim. 1,4. Dagegen steht *χρῆσαι* Jdt. 3,2f (deutlich unterschieden von Gen 16,6), weiters P. Oxy. XIV 1773,30 (*leih' dir...*); Sammelbuch 9490,13; P. Fay III 131 *πάσῃ προθυμίᾳ* (gib dir alle Mühe, bis...). So steht der Imp. Aor. 1 Kor 7,21 nicht, weil der Sklave aufgefordert wird, seine Stellung zu behalten, oder seiner Berufung treu zu leben, sondern weil ihm eine Entscheidung für den Einzelfall überlassen wird.

Weiters läßt sich B. durch seine juristisch-formale Beurteilung der Freilassung verleiten, das paulinische *δύνασαι* nicht ernst zu nehmen, als ob der Sklave nicht trotz allem faktisch in der Lage gewesen wäre, durch eigene Initiative (auch mit Hilfe der Gemeinde Ign. Pol. 4,3) frei zu kommen.

Wenn man sich vor Augen hält, daß mit dem Sammelnamen Sklave eine verwirrende Vielfalt von Berufen vom gefesselten Bergwerkssklaven bis zum selbständigen Unternehmer zusammengefaßt wird, in der neben Pädagogen, Waffenträgern, Pferdeknechten, Kameltreibern, Dienerinnen, Reisebegleitern auch Hetären, Opferdiener und Symphonienknaben figurieren (vgl. N. Himmelfmann, Abh. Mainz 1971/13, 43f) begreift man, daß Paulus in der Parenthese seine allgemeine Weisung einschränken mußte.

Prekär ist die Suche nach einem Komplement zu $\chi\rho\eta\sigma\alpha\iota$. Sollte Paulus seine Parenthese nicht unmißverständlich formuliert haben? Hätte er 7,21 Substantiva wie $\delta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\iota\alpha$ und $\acute{\alpha}\nu\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\theta\acute{\epsilon}\rho\omega\sigma\iota\varsigma$ gebraucht, dann hätte er $\mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu \tau\alpha\upsilon\tau\eta$ (oder $\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\eta\eta$) $\chi\rho\eta\sigma\alpha\iota$ schreiben können. Das war aber bei der einmal begonnenen Konstruktion nicht mehr möglich. Also mußten er und seine Leser auch so wissen, worauf sich $\chi\rho\eta\sigma\alpha\iota$ bezieht, nämlich nur auf das unmittelbar vorhergehende, d. h. auf die manumissio. $\chi\rho\acute{\alpha}\omicron\mu\alpha\iota$ gehört übrigens zu jenen Verben, die der aus der familiären Ausdrucksweise schon früh in die Hochsprache eingedrungenen Umschreibung des einfachen Verbs dienen (E. Mayser Gramm. d. Gr. Pap. II/1 [1926] 123, bes. 128; W. Schmid, Attizismus IV [1896] 244f), etwa $\lambda\acute{o}\gamma\omega$, $\delta\omicron\rho\gamma\eta$, $\phi\upsilon\gamma\eta$ $\chi\rho\acute{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota$ für reden, zürnen, fliehen. Der Christ macht sich das Sklavensein so wenig „zunutze“ (weder asketisch noch missionarisch, indem er seinen Herrn bekehrt) wie der Heide: $\acute{\epsilon}\kappa\omicron\nu\gamma\acute{\alpha}\rho \omicron\upsilon\delta\epsilon\iota\varsigma \delta\omicron\upsilon\lambda\acute{\iota}\kappa\omega \chi\rho\eta\tau\alpha\iota \zeta\upsilon\gamma\omega$ (Aisch. Agam. 953). Bleibt nur zu übersetzen: „Doch wenn du sogar die Möglichkeit siehst, frei zu werden, nimm sie lieber wahr!“

Graz

Johannes B. Bauer

Jauregui, José Antonio: Testimonio, Apostolado, Misión. Justificación teológica del concepto lucano, apóstol-testigo de la resurrección. Análisis Exegetico de Act 1,15–26. — Bilbao: Universidad de Deusto 1973. 253 S. (Publicaciones de la Universidad de Deusto, „Teología Deusto“ 3) br.

J. exegetisiert in seinem Buch die Perikope Apg 1,15–26 (Lk 24,44–49). Mit Hilfe der Literarkritik und auf Grund der Ergebnisse der redaktionsgeschichtlichen Forschung bemüht er sich, die „Zeugen der Auferstehung“ bei Lukas zu bestimmen und ihre Funktion innerhalb der lukanischen heilsgeschichtlichen Theologie zu charakterisieren.

Im Vorwort seiner Untersuchung gibt J. die Grundlinien seines Gedankenganges. Das NT sei zu verstehen als die Frucht, die in der Verkündigung des Kerygma reifte und in der Kirche weiter im Dienst des Kerygma steht. Das Evangelium selbst sei Instrument der Gnade, mache das Kerygma verständlich und vergegenwärtige den Herrn in der Gemeinde.

Als Vorbereitung seiner Ausführung weist J. auf die Säulen der lukanischen heilsgeschichtlichen Konstruktion hin, die einem geographischen Schema folgt (Nazaret – Jerusalem – über Samaria bis an die Grenzen der Erde) und einem geschichtlichen (Taufe des Johannes – Predigt Jesu – Verkündigung des Reiches, mit dem Schwerpunkt auf den Heilsergebnissen im Leben Jesu: öffentliches Leben, Leidensgeschichte, Tod, Auferstehung und Verherrlichung Christi). Lukas verstehe diese Ereignisse als „Analempsis“ Jesu aus dieser Welt zum Vater und als eine geschichtliche Begebenheit, die sich in der Kirche durch den Hl. Geist ständig wiederholt bis zur Vollendung der endgültigen „Apokatastasis“. Diesem Schema folge Lukas programmatisch im missionarischen Auftrag des Auferstandenen an seine Zeugen. Alle theologischen Ansätze, die diesem Auftrag innewohnen, seien lukanische Redaktion. J. interessiert sich dann besonders für den Begriff „Zeugen“. Denn die theologischen Absichten des Lukas in der Apg und im missionarischen Auftrag (Lk 24,44–49) seien mit dem Inhalt dieses Begriffs tief verbunden.

Die Untersuchung J. ist in fünf Kap. aufgeteilt. Im 1. wird die „kerygmatische und methodologische Situierung des formalen Objekts der These“ geboten. Bezüglich der Verkündigung bearbeitet J. besonders Aussagen von M. Dibelius, Ch. H. Dodd, Ph. Vielhauer, P. Haenchen, H. Conzelmann, U. Wilckens, G. Klein, E. Güttgemanns und H. Schürmann. Er setzt sich von den Auffassungen Dibelius' und Dodds ab, zeigt aber Sympathie für Wilckens, Klein und Schürmann, obwohl er die Meinungen dieser Exegeten in mancher Hinsicht als dürftig empfindet. Im Gegensatz zu Wilckens u. a. betont J., daß es für Lukas nicht nur die Verkündigung des Wortes oder die Geschichte Jesu ist, die das Heil vermitteln, sondern dieses wesentlich von der geschichtlichen Situation der Kirche abhängig ist, in der der auferstandene Herr mit seinem Geist noch persönlich am Wirken ist.

Im 2. Kap. beschäftigt sich J. mit dem Problem, wer in der hl. Schrift als „Zeuge“ in Frage kommt. Dabei stößt er auf das zentrale Anliegen seiner Arbeit: die Zeugen der Auferstehung. Es fällt ihm die Tatsache auf, daß Lukas in der Apg sehr daran liegt, den Zwölferkreis nach dem Ausscheiden des Judas wieder herzustellen, was jedoch nach dem Tod des Jakobus nicht mehr der Fall ist. J. schließt sich der Erkenntnis an, daß die Jünger, die Apostel und die Zwölf nicht gleichzustellen sind. Das allein schon von der Tatsache her, daß Lukas nur die Zwölf als „Zeugen der Auferstehung“ bezeichnet. Der Apostel Paulus ist nicht unter diesen Begriff gestellt. Von daher ergibt sich die Frage, welche Funktion die Zwölf in der urchristlichen Gemeinde gehabt haben könnten, und welche Intention Lukas verfolgte, als er die Bezeichnung „Zeugen der Auferstehung“ auf die Zwölf beschränkte.

Durch die exegetische Analyse von Apg 1,15–26 im 3. Kap., und durch die „kritische Darstellung der exegetisch-theologischen Lösungen in Bezug auf die Intentionalität der VV 21–22“, im 4. Kap., versucht

Vf. zu einem Ergebnis zu gelangen. Dieses bietet er im 5. Kap. seines Buches.

Für J. verrät Lukas in Apg 1,21–22 sein positives Interesse, den Begriff „Apostel“ auf die Zwölf einzuschränken. Sein Anliegen zielt dahin, den Einfluß, die Kontinuität und den institutionellen Charakter der Zwölf in der gesamten Kirche besser zum Bewußtsein zu bringen und zu bekräftigen. Übrigens liege Lukas daran, den echten paulinischen Begriff „Apostel“ zu retten und seine Gültigkeit für die gesamte Kirche und für alle Zeiten zu betonen, was durch den Zusatz „Zeugen der Auferstehung“ besonders hervorgehoben werde. Lukas stelle den Zwölferkreis wieder her, einmal im Sinne eines eschatologischen Zeichens und zweitens als Zeichen der Autorität der Zwölf in der Kirche. Von daher wehrt sich J. sehr gegen die Auffassung derer (Käsemann, Klein, O'Neill...), die im lukanischen Begriff „Apostel“ nur den Beginn des „Frühkatholizismus“ sehen und dabei jegliche vorlukanische Tradition für ihn ablehnen. Frühkatholizismus bzw. Katholizismus sei überhaupt ein Element des NT. Wer das leugne, müsse manches aus dem ntl. Kanon herausnehmen.

Weiterhin habe Apg 1,22 die Funktion, den Begriff „Apostel“ auf den Zwölferkreis zu beschränken, um klar zu machen, daß durch die Zwölf sich schon das eschatologische Gericht über das ganze Volk vollzogen hat mit der gerichtlichen Feierlichkeit, die im Spruch des Herrn in Lk 22,28f angekündigt ist.

Münster

Inácio Strieder

Gollinger, Hildegard: Die Kirche in der Bewährung. Eine Einführung in die Offenbarung des Johannes. — Aschaffenburg: Pattloch (1973). 107 S. (Der Christ in der Welt. VI. Reihe. Das Buch der Bücher, Bd 13) kart. DM 6.50.

Irreführend ist die Zweitüberschrift. Denn die Vf. gibt keine „Einführung“ in die gesamte Offenbarung des Johannes, vielmehr eine Handreichung zu ausgewählten Kapiteln. Daß man erst beim Durchblättern merkt, welche Abschnitte hier behandelt werden, ist sicher keine Hilfe. Es fehlt ein Inhaltsverzeichnis des Büchleins. Ausführlich werden die sieben Sendschreiben (2,1–3,22) und das Kapitel 12 erklärt. Die Erklärung zu Kp 12 ist eine auf einfachere Leser abgestimmte Kurzfassung der Überlegungen, die die Vf. in ihrer Dissertation (Stuttg. Bibl. Monographien, 11) gebracht hat. Alle anderen Abschnitte der Offenbarung werden mehr oder weniger in Durchblicken oder als Abriss geboten. Vorangestellt sind einige Seiten über allgemeine Probleme (8–27); den Abschluß bildet eine zwei Seiten lange Überlegung „Zum Verständnis der Offenbarung heute“. Auf S. 67–69 wird ein Exkurs „Zum Problem der Anthropomorphismen“ eingeschoben.

Die gesetzten Schwerpunkte lassen zwar das Gesamtthema des Bändchens als berechtigt erscheinen, aber im Blick auf die gesamte Offenbarung Kritik wachwerden: Darf man in einer „Einführung“ beispielsweise die Kapitel 4–5 der Offenbarung einfach als „Überleitung“ zu den Siebenerreihen verstehen? Bilden nicht gerade sie die Orientierungsmittel („Thron“ und „Lamm“), zumal Johannes bewußt in Kp 21 auf sie zurückgreift? Unbefriedigt lassen auch die Seiten der Einleitung, vor allem hinsichtlich des „Geschichtsbildes“. Was die Vf. über den „Dualismus“ sagt, muß einfach falsch verstanden werden (17). Und was nützt dem ahnungslosen Leser die bloße Erwähnung der „Kriegsrolle“ von Qumran?

Die Vf. hätte sich mehr Zeit nehmen müssen für die Herstellung des Bändchens, dem man jetzt noch die „Vorprogrammierung“ durch die Fixierung auf Kp 12 anmerkt.

Münster

Helga Rusche

Donfried, Karl Paul: The Setting of Second Clement in Early Christianity. — Leiden: Brill 1974. X, 240 S. (Supplements to Novum Testamentum, Vol. 38) Lw. hfl 58.—

Nachdem in jüngster Vergangenheit der eigentliche Klemensbrief, zum Teil mit dem Blick auf aktuelle kirchliche Probleme, gesteigertes Interesse in der Forschung gefunden hat, erfährt nun in der hier anzuzeigenden Arbeit der sogenannte Zweite Klemensbrief eine eingehende Untersuchung. Diese Monographie, eine — wie der Vergleich bestätigt — für die Drucklegung „substantially“ (S. IX) revidierte Heidelberger theol. Diss., dürfte das umfangreichste sein, was über 2 Klem in der neueren Literatur geschrieben wurde.

D. möchte erweisen, daß 2 Klem weder ein Brief ist (was schon erkannt war), noch eine vorgelesene (19,1) Predigt schlechthin (was die gängige Meinung ist und vom Vf. auch noch in seiner eingereichten Diss. vertreten worden war), sondern, wie er nun aus 15,1-17,3; 19,1 sowie aus Stil, Form und Aufbau erschließt, „a hortatory address“ (S. 7 u. ö.), eine situationsbedingte Mahnadresse, gestaltet unter dem Einfluß der hellenistischen Rhetorik und frühester „oral exhortation“ (48) beim christlichen Gottesdienst, mit Wurzeln im Judentum.

Überzeugender tut Vf. mit Th. Zahn, J. B. Lightfoot und Späteren anhand des *καταπλέουσιν* in 7,1 nochmals dar, daß 2 Klem aus Korinth stammt; für genannten Entstehungsort sprechen dann auch die Verbindung mit 1 Klem in Tradition und hs. licher Überlieferung.

Mit dieser Feststellung wie mit der Einstufung als „hortatory discourse“ (1) in seinem Sinn will D. seine spezielle Hypothese stützen: 2 Klem sei verfaßt von jenen aus ihren Ämtern vertriebenen korinthischen Presbytern, um deren Rehabilitierung sich 1 Klem mit raschem Erfolg bemüht habe; diese Mahnadresse, von einem der Presbyter beim Gottesdienst verlesen, bezweckte reumütige Abkehr der Gemeinde von ihrem vorausgegangenen Fehlverhalten; sie sei zwischen 98 und 100 entstanden und wurde gemeinsam mit 1 Klem aufbewahrt (1; vgl. 7).

Literargeschichtlich ist zunächst zu bemerken, daß damit das Rätsel um die Entstehung von 2 Klem um einen weiteren Lösungsversuch bereichert wurde. Ist er plausibel?

Wenn D. zeigen will, daß 2 Klem die in 1 Klem angesprochene korinthische Situation unmittelbar widerspiegeln (9–15), so sind seine diesbezüglichen Bemühungen wohl nicht ausreichend. 19,1, 17,5 und weitere Stellen versteht man richtiger traditionell anders, ohne Bezug auf das eben überwundene korinthische Schisma. Recht hat D. dagegen insofern, als er zu 19,1 die Vermutung von R. Knopf ablehnt, es wäre 2 Klem eine Schriftlesung von Is 54–66 (!) vorausgegangen; doch darauf war schon W. Schüßler gekommen. Mit einem Vergleich des schillernden Begriffs *γνώσις* in 1 und 2 Klem, der hier nur in 3,1 erscheint, kommt man ebenfalls nicht weiter. Die Verwandtschaft eschatologischer Aussagen in beiden Schriften erklärt sich zunächst hinreichend aus der gemeinsamen Glaubenstradition (und den uralten Bedenken der Korinther). Dankenswert ist jedoch die Exegese der Auferstehungslehre in 2 Klem 9, namentlich auch gegenüber der Transformation des Auferstehungsbegriffes bei den Gnostikern und in ihrem vereinfachten Unterschied zu Paulus. Der Überblick über die früheste Auferstehungslehre in der Patristik hinwiederum ist chronologisch nicht in Ordnung und befriedigt nicht ganz; Tatians Thnetopsychismus wird nicht akzentuiert, des Athenagoras gehaltvolle Auferstehungsschrift mit einem Satz abgetan. Die Aufforderung zur Buße in 2 Klem steht nicht in greifbarem Zusammenhang mit der Bußmahnung in 1 Klem. Natürlich läßt sich D. die Ähnlichkeit von 2 Klem 13 mit 1 Klem 47,6f im Sinn seiner Hypothese nicht entgehen; doch auch in diesem Fall sind Tadel und Warnung vor dem Ärgernisgeben gegenüber Heiden trotz der geteilten Meinung D.s zu traditionelle Inhalte der urchristlichen Paränese, als daß daraus gesicherte Folgerungen gezogen werden könnten. Die Betonung der *ἐγκράτεια* (15,1) im Sinn einer „self-control with regard to sexual matters“ (115) läßt ebenfalls keinen Hinweis auf den korinthischen Presbytersturz ersehen. An keiner Stelle von 2 Klem tritt eine Bezugnahme auf 1 Klem im Sinn der Hypothese von D. so überzeugend zutage, daß man in dieser mehr als eine interessante Novität auf dem Markt patrologischer Vermutungen sehen könnte.

Eine weitere Unterstützung seines Lösungsversuches glaubt D. in den Zitaten und Anklängen an biblische Texte in 2 Klem finden zu können. Im Unterschied zum Oxford Committee, zu H. Köster und anderen möchte er fast keine unmittelbare Benützung der Synoptiker, sondern nur einer älteren wohl mündlichen Evangelientradition, aus der die Synoptiker teilweise schöpften, annehmen. Desgleichen sucht er eine Beziehung des Thomasevangeliums und des Ägypterevangeliums zu bestreiten. All dies erleichtert ihm die hypothetische Frühdatierung. Doch das Bemühen erscheint auch in diesem Fall etwas einseitig und gewaltsam, etwa zu 2 Klem 2,4 und 6,1; es verliert dadurch an Gewicht, namentlich auch dann, wenn man von D.s Frühdatierung des 2 Klem absehen darf.

Die zweite Hälfte seiner Arbeit widmet Vf. detaillierter Analyse des 2. Klem.

Während es bisher üblich war, höchstens von einer lockeren Gliederung der Schrift zu sprechen, möchte D. Vorbildern im jüdischen und christlichen Gottesdienst entsprechend und analog zu Qumrantexten und einigen Schriften frühester christlicher Literatur (darunter 1 Jo, 1 u. 2 Petr, Hebr!) drei Teile unterscheiden: den theologischen (1,1–2,7), den ethisch-paränetischen (3,1–14,5) und den eschatologischen Abschnitt (15,1–18,2).

Doch Dispositionen, die sich nicht deutlich genug im Text selbst profilieren, bleiben immer subjektiv und anfechtbar. Beispielsweise finden sich im „ethischen“ Teil Kapitel von ausgesprochen eschatologischer Natur (9; 12); eschatologische Bezüge durchziehen den ganzen Text. Andererseits bedeuten die Ausführungen des Vf.s teilweise aus-

gezeichnete Beiträge zu einem 2 Klem-Kommentar. – Zum eschatologischen *τόπος* in 1,2 hätte allerdings gerade für D. ein Hinweis auf 1 Klem 5,4,7 nahe gelegen. In Übereinstimmung mit R. Deichgräber erkennt er dann aber in 1,4–8 (ausgenommen V. 5) einen Lobeshymnus auf den Erlöser, der wohl Taufhymnus der Gemeinde war. Diese „hymnic confession“ (103 u. ö.) bildet den Ausgangspunkt für die weiteren interpretativen und korrektiven Erörterungen; sie verrät einen gewissen Einfluß vom hellenistischen Judentum her und Bekanntschaft mit dem vorvalentinischen (?) Gnostizismus; vgl. Exkurs I. – Diese Berührungspunkte begegnen dann immer wieder, namentlich im langen ethisch-paränetischen Mittelstück nach der Disposition Ds. Sie werden aufgenommen, akzeptiert, korrigiert oder verworfen. Hinzu kommen Einflüsse des Hellenismus und seiner Ethik als solchen. Vf. schließt auf die religiös-sittliche Qualität der angesprochenen Gemeinde. Er stellt fest, daß sie gnostisierend u. a. das in der Taufe erlangte Heil gegenüber der künftigen Auferstehung zum Gericht überbetonte und konsequenterweise einem Libertinismus huldigte. Dagegen richten sich gezielt die sittlichen Ermahnungen. – Einmal sieht sich D. selbst genötigt, seinen Dispositionsversuch abzuschwächen, wenn er zu dem von ihm als eschatologischem Teil bezeichneten dritten Abschnitt bemerkt, was oben schon festgestellt wurde, daß die Eschatologie bereits auch in der theologischen und ethischen Sektion eine bedeutende Rolle spielt (166). Andererseits tritt in diesen Kapiteln Paränetisches noch einmal deutlich hervor. Doch im ganzen liegt der Akzent, wie richtig gesehen wird, auf dem künftigen Tag des Gerichtes. Und wie im Vorausgehenden, finden sich auch hier noch attraktive Beobachtungen und Vermutungen. So dürfte richtig sein, daß 2 Klem 16 mehr aus der Polemik gegen eine Mentalität, wie sie im Thomasevangelium begegnet, zu erklären ist als aus einer Abhängigkeit von Tob 12,8. – Den Abschluß von 2 Klem bilden, woran auch wir nicht zweifeln, die zusammenfassenden Schlußkapitel 19–20.

Ein zweiter Exkurs über 2 Klem 14,2 und Gal 4,26f bestätigt schon aufgezeigte Verbindungslinien. Es folgen noch eine umfangreiche Bibliographie und vier Indices.

Der eigentliche und bleibende Wert dieser Monographie liegt nicht in der Presbyterhypothese des Vf., deren Vermutungscharakter er redlicherweise wiederholt hervorhebt, sondern in dem, was sie zur theologischen Interpretation von 2 Klem an zahlreichen Stellen bietet. – Eine kurze Zusammenfassung hatte der Autor dem Oxford Patrologenkongreß 1971 vorgelegt und unter dem Titel „The Theology of Second Clement“ in HThR 66 (1973) 487–501 veröffentlicht.

Nachträglich sei noch auf eine weitere, weniger umfangreiche neueste Arbeit zu 2 Klem hingewiesen: Chr. Stegemann, Herkunft und Entstehung des sogenannten Zweiten Klemensbriefes, ev.-theol. Diss., Bonn 1974. Die Verfasserin vermutet, 2 Klem sei etwa 120–160 im syrisch-antiochenischen Gebiet entstanden und stelle eine Art ergänzenden literarischen Epilog zu 1 Klem dar.

Augsburg

Joseph A. Fischer

Ökumenische Kirchengeschichte. Hrsg. von Raymund Kottje und Bernd Moeller, Bd 3: **Neuzeit.** – (Mainz/München): Grünewald/Chr. Kaiser (1974). 386 u. 16 S., Zeittafel zu Bd I–III, Linson DM 46.–

Der dritte und letzte Band der „Ökumenischen Kirchengeschichte“ behandelt in einem bunten Spektrum, wenn auch mit unterschiedlicher Akzentsetzung, die wichtigsten Themen der Kirchengeschichte in der Neuzeit.

R. Reinhardt gibt einen knappen Überblick über die Papstgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts und zeichnet ein von der bisherigen gängigen Kirchengeschichtsschreibung sich abhebbendes Bild von Gallikanismus, Jansenismus, Josephinismus und deutschem Episkopalismus, das auf den Forschungsergebnissen der letzten Jahrzehnte beruht, die diese Bewegungen wesentlich differenzierter zu sehen gelehrt haben. Die früheren klischeehaften Bewertungen mit überwiegend negativem Akzent hatten die ursprünglichen positiven Reformansätze dieser Bewegungen fast ganz aus dem Blick verschwinden lassen.

Da sich die Aufklärung im Raum der katholischen Kirche überwiegend auf Fragen der Kirchenstruktur und der Praxis des kirchlichen Lebens erstreckte und weniger die theologische Substanz betraf, konnte sich der Abschnitt über die katholische Aufklärung auf eine kurze Charakterisierung beschränken.

Die evangelischen Kirchen im 17./18. Jahrhundert werden von M. Schmidt behandelt.

Der Protestantismus dieser Epoche war vor allem von tiefgreifenden Bewegungen im eigentlich theologischen Bereich betroffen. Der Lutherischen Orthodoxie erwuchs eine starke Opposition in mystisch-spiritualistischen Zirkeln und später im Pietismus, der zu einer bedeutenden und lange nachwirkenden Strömung heranwuchs. In stärkerem Maße als im Bereich des Katholizismus hat die Aufklärung im Protestantismus an den theologischen Fundamenten gerüttelt. Aber auch hier gab es allerlei Differenzierungen und Abstufungen. Ein gedrängter aber reichhaltiger Abschnitt stellt die wichtigsten Vertreter der Aufklärungsepoche vor.

Französische Revolution und napoleonische Ära kommen verhältnismäßig kurz weg. Sie werden von M. Schmidt und R. Reinhard behandelt.

Für das 19. Jahrhundert bietet E. Kähler eine instruktive Darstellung der protestantischen Theologie und der Entwicklung ihrer verschiedenen Richtungen. Auch die Erweckungsbewegungen und kirchenorganisatorische Fragen, insbesondere im preußischen Bereich, kommen zur Sprache.

Für den katholischen Bereich wird eine entsprechend ausführliche Behandlung der theologischen Entwicklung nicht geboten. Recht ausgewogen sind die Beiträge von R. Lill u. Chr. Weber. R. Lill behandelt die Restaurationsepoche im katholischen Bereich, die vielfältigen Auseinandersetzungen zwischen katholischer Kirche und landesherrlichem Kirchenregiment samt dem Kulturkampf sowie das allmähliche Ansteigen des Ultramontanismus, bis hin zum Sieg des Neoultramontanismus auf dem ersten Vatikanischen Konzil. Auch das sehr ambivalente Pontifikat Pius X. ist von Lill bearbeitet. Chr. Weber behandelt, ebenfalls um differenzierte Wertung bemüht, die vielgestaltige Regierung Leos XIII. und – gemeinsam mit E. Kähler – die Stellungnahme der Kirche zu der aufkommenden sozialen Frage.

Der Abschnitt über die Kirchen im 20. Jahrhundert, vom ersten Weltkrieg bis zur Gegenwart, ist von E. Iserloh und K. Scholder bearbeitet.

„Der Weg aus dem Ghetto“ überschreibt E. Iserloh treffend den geistig-theologischen und kirchlichen Neuaufbruch des Katholizismus nach den sterilen, unglückseligen Zeiten der Abkapselung und der Auseinandersetzung um den sogen. Modernismus. Äußerungen dieses Aufbruchs sind u. a. die Liturgische Bewegung, die Bibelbewegung, die sich bildenden katholischen Jugendorganisationen, die Bemühungen um den Anschluß an die moderne Kultur, aber auch das neue Missionsverständnis, die Heranziehung der Laien zur aktiveren kirchlichen Arbeit und schließlich auch die endgültige Bereinigung der Römischen Frage in den Lateranverträgen.

Auch der deutsche Protestantismus erlebte – neben seiner organisatorischen Neuordnung – einen verschiedengestaltigen theologischen Neuaufbruch, dessen bedeutendster Vertreter Karl Barth mit seiner „Dialektischen Theologie“ war.

In der immer noch mit Emotionen belasteten Frage des Verhältnisses der Kirchen zum nationalsozialistischen Regime bemühen sich beide Autoren um eine sachliche und differenzierende Behandlung. Allerdings sah sich E. Iserloh zu einigen Korrekturen an der Beurteilung des kirchlichen Verhaltens in der Judenfrage durch K. Scholder veranlaßt. Es erweist sich als ungünstig, daß der Beitrag von K. Scholder bereits 1970 fertiggestellt war (vgl. S. V), denn dadurch konnte der Autor in seinen Ausführungen zum Abschluß des Reichskonkordats nicht den neuesten Stand der Forschung verarbeiten. So mußten gewisse Einseitigkeiten, die auf einem Informationsrückstand beruhen (u. a. lag dem Autor die Quellenpublikation der kirchlichen Akten zum Konkordat von L. Volk noch nicht vor), von E. Iserloh in einem Exkurs berichtigt werden.

Eine kurze Skizzierung der kirchlichen Entwicklung nach dem zweiten Weltkrieg, wobei das Vatikanische Konzil für den neueren Katholizismus eine tiefgreifende Neuorientierung mit sich brachte, und ein Abschnitt über die neueren ökumenischen Bewegungen im protestantischen, katholischen und orthodoxen Raum (das letztere von Stylianos Harkianakis) schließen den Band ab.

Am Schluß des Bandes geben die beiden Herausgeber, B. Moeller und R. Kottje einen Rückblick auf den Versuch einer „ökumenischen Kirchengeschichte“. Es sei nicht darum gegangen, so führen sie aus, eine neue Art von ökumenischer Kirchengeschichtsschreibung zu entwickeln, wie sie etwa von E. Benz und K. S. Latourette gefordert werde, vielmehr sollte das Unternehmen eine in pragmatischer Weise durchgeführte gemeinschaftliche Bestandsaufnahme sein, wobei die Autoren die verschiedenartige Prägung durch ihre Konfession nicht verleugnen sollten. Unter diesem Blickwinkel ist der Versuch des vorliegenden Werkes, das „als ein zum Lesen geeignetes Buch, das auf wissenschaftlichem Fundament ruht“, (siehe S. V) gedacht ist, gelungen.

Wenn man auch den Herausgebern zustimmen wird, daß eine ökumenische Kirchengeschichte, wie sie etwa E. Benz verlangt, eine nicht zu realisierende Überforderung wäre, so hätte man es doch begrüßt, wenn bei einer derartigen kirchengeschichtlichen „Synopsis“ gemeinsame geistesgeschichtliche Wurzeln von Bewegungen und Strömungen, die sich in je eigener Weise in den verschiedenen Konfessionen geäußert haben, stärker herausgearbeitet worden wären.

Würzburg

Klaus Ganzer

Gessel, Wilhelm: *Die Theologie des Gebetes nach ‚De Oratione‘ von Origenes*. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1975. 276 S. kart. DM 48.–

Wer bei der heute verstärkten Bemühung um die Theologie des

Gebetes sich von der Kultur und Frömmigkeit des Betens der ersten christlichen Jahrhunderte anregen lassen will, der kann zu Sammlungen ausgewählter Texte und zu kommentierten Übersetzungen und teilweise auch Monographien zu den ältesten christlichen Schriften über das Gebet greifen. Eine der ältesten thematischen Schriften über das Gebet, der Gebetslogos des Origenes, hat zwar in den wichtigsten europäischen Sprachen manchmal mehr als eine kommentierte Übersetzung gefunden, ist aber, abgesehen von einer schmalen italienischen Dissertation, monographisch noch nicht untersucht worden. Diese Lücke schließt W. Gessel mit seiner Münchener Habilitationsschrift über „Die Theologie des Gebetes nach ‚De Oratione‘ von Origenes“.

Vor mehr als vier Jahrzehnten wurde eine Diskussion darüber geführt, welchen Wert das Predigtwerk und die Bibelkommentare des Origenes für seine spirituelle Theologie hätten. Diese Diskussion hat jedenfalls dazu beigetragen, den Blick für die oft recht verschiedenen Aussageebenen in den einzelnen Werken bei Origenes zu schärfen. Für die Rechtfertigung einer gesonderten Untersuchung der Gebetstheologie des Origenes nach seiner Gebetsschrift kommt G. nichts mehr zu Hilfe als die Ergebnisse von W. Völker, der die origenische Gebetsspiritualität vor allem in den Homilien und Bibelkommentaren fand, während ihm die Gebetsschrift dafür nur wenig hergab (83).

De Oratione ist, wie E. von Goltz (Das Gebet in der ältesten Christenheit, S. 267) schon gesagt hat, die älteste wissenschaftliche Abhandlung über das Gebet. G. nennt sie eine wissenschaftlich-theologische, eine pastoraltheologische Arbeit (vgl. S. 83f). Origenes war immer ein bißchen in Eile. Eine Sache systematisch theologisch behandeln hieß für ihn, vor allem möglichst vollständig alle auffindbaren Beispiele, Sätze und Folgerungen aus der Heiligen Schrift zur Erklärung heranzuholen. Für die wissenschaftliche Theologie war aber auch stets die Synthese mit seiner philosophischen Bildung und Überzeugung gefordert. Auch die kirchliche Verkündigung war ihm Leitstern seiner theologischen Arbeit. Und er wußte sich dabei immer abhängig von der Erleuchtung durch das göttliche Licht.

G. untersucht und wertet ausführlich die sprachlich-stilistische Form der Gebetsschrift, ihre rhetorischen Elemente und die Gestaltung des Stoffes. Er liefert eine formale Inhaltsanalyse und bestimmt das literarische Genus als Logos über das Gebet im *genus deliberativum*. Auch Briefelemente sind zu beachten. Das erste Kapitel über den formal-literarischen Charakter der Schrift (13–84) mündet in eine Bestimmung des Aussage- und Stellenwertes des Gebetslogos ein. Die Zusammenfassung sollte auch von dem Leser beachtet werden, der über die patristischen Fachbemühungen hinwegblättert, um zur „Theologie“ zu kommen. Der Patrologe findet eine Menge von Spezialfragen zur Einheit und Form der Schrift anregend diskutiert, worauf hier nicht im einzelnen eingegangen werden kann. Lediglich eines sei vorgebracht. Unwahrscheinlich erscheint es dem Rezensenten, daß Origenes von dem *genus deliberativum* seiner Schrift dazu bestimmt wurde, manche Frage zur Gebetstheologie nicht anzusprechen (80f). G. weist im übrigen selbst auf andere Erklärungen der Lückenhaftigkeit hin, wie die Eile, das assoziative Denken (80) und apologetische Fragestellungen (250). In den folgenden Kapiteln 2. Die Arten des Gebetes, 3. Gott der Vater, 4. Die Interzession des Geistes, 5. Das Gebet, „wie es sich geizt“, 6. Gebet und Vorsehung, 7. Inhalt und Ziel des Bittgebetes, 8. Der Nutzen des Gebetes, 9. die Erhöhung des Gebetes und 10. Das „unablässige Gebet“, versucht deswegen G. auch gar nicht eine Systematik der Theologie des Gebetes nach Origenes zu erstellen. Vielmehr kommen dort (nur) die in der Gebetsschrift enthaltenen systematischen Grundzüge zur Erörterung. Natürlich kann nicht schon die jeweilige Kapitelüberschrift über den teilweise sehr speziellen Inhalt und die vom Vf. darüber hinaus noch vorgenommenen Akzentsetzungen informieren. Die gute Zusammenfassung der Ergebnisse (250–254) ist deswegen doppelt zu schätzen.

Im Anschluß an den Sprachgebrauch der Bibel (1 Tim 2,1) stellt Origenes verschiedene Arten des Gebetes vor (Kap. 2), die offensichtlich mit den Gebetstopoi der Doxologie, der Danksagung, des Sündenbekenntnisses und des Betens in den öffentlichen Anliegen zusammenhängen. Wichtiger aber ist für Origenes, daß das Gebet in seiner Höchstform zu Gott dem Vater gehen muß (Kap. 3) und auf himmlische Gaben gerichtet ist. Eine andere Schriftstelle (Röm 8,26f) gibt Origenes und dem Vf. Gelegenheit, die Interzession des Geistes beim Gebet darzustellen (Kap. 4). Natürlich wird auch die Mittlerstellung Christi im Zusammenhang von Kapitel 3 und 4, sowie an anderen Stellen mehrfach angesprochen. Im Abschnitt über das Gebet im Namen Jesu in Kapitel 9 dagegen geht es dem Vf. hauptsächlich darum, Origenes von jedem Magieverdacht zu reinigen, der von Äußerungen über das Gebet im Namen Jesu vereinzelt auf ihn gefallen ist. Nach der Erörterung der inneren Voraussetzungen und mehr noch der inneren

Disposition des Gebetes, wie es sich geziemt (Kap. 5), führt G. das besondere Problem ein, ohne dessen Erörterung eine weitere Reihe von Fragen zum Gebet nicht mehr geklärt werden könne, das Problem des Zusammenwirkens von göttlichem Vorherwissen, göttlicher Vorsehung und freiem Willen des Menschen im Gebet (Kap. 6). Aus der Lösung des Problems ergibt sich bei Origenes keine Einschränkung des (Bitt)gebetes, sondern eine Motivation zum (Bitt)gebet, allerdings wieder im Sinn der Bitte um die himmlischen Gaben. Inhalt und Ziel des Bittgebetes (Kap. 7) sind damit in den Grundlinien vorgezeichnet, zum Beispiel in Richtung auf eine Vergeistigung der Brotbitte des Vaters unsers und eine nicht spannungsfreie Erklärung des Gebetes für Kaiser und Reich. Dabei geht G. leider nicht auf den Vorwurf ein, den Goltz dem Alexandriner gemacht hat, daß er bei seiner Vaterunsererklärung dem Herrengebet seine Größe der kindlichen Einfalt genommen habe. Die Notwendigkeit des Gebetes für Kaiser und Reich ist eine interessante Frage, die G. hereinnimmt. Origenes bewegte sie aber offensichtlich weniger im theologischen Zusammenhang der Gebetsschrift, als vielmehr im apologetischen Zusammenhang gegen Celsus. Den von Origenes wohl auch aus eigener Erfahrung geschilderten vielfachen Nutzen des Gebetes (Kap. 8) bringt G. auf den Nenner der Hilfe für die Lebensbewältigung. Er umschreibt den Nutzen des Gebetes als die dem Betenden zuteil werdende Präsenz der Heiligen, der Engel, des Logos und die Präsenz Gottes. Gegen Völker wird in diesem Zusammenhang zurecht eine mystische Einigung mit Gott im Gebet bei Origenes verneint. Eine Frage des Nutzens ist auch die Erhöhung des Gebetes (Kap. 9). Die Wahrnehmung der Erhöhung, Anerkennung und Dank für die Erhöhung bedeuten eine Intensivierung des Gebetsvorganges. Erlangtes würdigen zu können und die Haltung des Dankens und die Übereinstimmung mit den himmlischen Dingen sind wiederum Voraussetzungen auch für die Haltung des unablässigen Gebetes (Kap. 10).

Origenes wird von G. keineswegs bloß gelobt, eher manchmal etwas streng angefaßt. In seiner patrologischen Arbeit hat sich Vf. nicht die Aufgabe gestellt, die Gebetstheologie des Origenes pastoraltheologisch oder spiritualitätstheologisch umzusetzen. Eine anregende Wirkung von der Vätertheologie auf unsere Theologie, die manchmal allzusehr die Gefangene ihrer Probleme, Methoden und Denkschemata zu sein scheint, läßt sich noch am ehesten erwarten, wenn die Vätertheologie in ihrer befreienden und bereichernden Andersartigkeit erkannt wird. In besonderer Weise verdient Anerkennung und Dank, wer sich, wie der Vf., mit soviel Sachkenntnis bemüht hat, die aus verschiedenen Gründen recht fremde Theologie des Gebetes des Origenes zur Darstellung zu bringen.

Würzburg

Jakob Speigl

Nowak, Edward: Le chrétien devant la souffrance. Études sur la pensée de Jean Chrysostome. — Paris: Beauchesne (1972). 239 S. (Théologie historique 19) kart. FF 51.—

Die Erfahrung des Leids nötigt dem Menschen nicht nur allgemeine Antworten ab, sie bildet ein Thema, das die Geistesgeschichte immer bewegte. Auch das Christentum bemühte sich um eine Sinngebung, wobei im Blick auf das Christusgeschehen außerbiblische Einflüsse oft wenig berücksichtigt werden. Zwar hat Johannes Chrysostomos das Problem nicht in einer eigenen Schrift thematisiert, immerhin bietet sein umfangreiches Werk genügend Material, seine Haltung und damit einen wichtigen Ausschnitt spätantiker Argumentation zu verifizieren.

Ausgehend von der persönlichen Leidenserfahrung des Johannes Chrysostomos, der bekanntlich den Strapazen seiner Verbannung erlegen ist, stellt Vf. in einem ersten Kapitel die Diskussion über die Herkunft des Leidens vor. Gegenüber den in der Spätantike virulenten Tendenzen zum Dualismus, besonders akut im Manichäismus, sowie gegenüber der Macht der Dämonen und einem verbreiteten Fatalismus unterstreicht der christliche Prediger die Verantwortung des einzelnen Menschen. Am Begriff *προαίρεσις*, der weit in die moralphilosophische Tradition der Antike zurückführt, wird diese Haltung demonstriert, die sich entscheidend in der Sünde des Menschen manifestiert. Unverkennbar ist hier der Zusammenhang mit der stoischen Lehre, die freilich Johannes Chrysostomos in einen theologischen Kontext einzuordnen versteht. Auf der Grundlage des Glaubens vermag der Mensch Gottes *οὐνοποία* und Vorsehung anzuerkennen, wobei die Sinngebung vom Kreuze Christi her eine wesentliche Rolle spielt. Die Deutung, daß der Antiochener eine realistische Erlösungslehre vertritt, wonach Christus die Menschheit angenommen und durch Kreuz und Leiden der göttlichen Gerechtigkeit Genüge getan habe, hat in den Quellen eine zureichende Basis.

In einem dritten Kapitel untersucht Nowak den positiven Aspekt des Leidens, grundlegend ausgesprochen in dem Umstand, daß es Johannes Chrysostomos als Gut betrachtet. Für den Seelsorger ergibt sich daraus die Notwendigkeit zu erklären, welche Bedeutung die Lei-

den für den Sünder bzw. den Gerechten haben. Gerade letzteres bereitet dem Gerechtigkeitsinn des Menschen Schwierigkeiten und so sucht er in den Motiven des Ruhms, des Zuwachses an Kräften oder an deren Entbindung, an der vorbeugenden Funktion oder überhaupt am Zeugnischarakter den Sinn des Leidens zu verdeutlichen. In christlicher Perspektive gewinnt letztlich die Angleichung an Christus selbst entscheidendes Gewicht, so daß die Leiden für den Menschen nachgerade als Ausdruck göttlicher *Paideia* erscheinen.

Die Untersuchung von Nowak legt mit Sachkenntnis die verschiedenen Perspektiven dar, unter denen die Problematik menschlichen Leidens von Johannes Chrysostomos erörtert wird. Das umfangreiche Werk des Kirchenvaters erleichtert es gewiß nicht, alle seine Aussagen zum Thema ausgewogen zur Geltung zu bringen. Hervorzuheben ist das Bemühen, hinter seinen Denkansätzen den Zusammenhang oder den Abstand zur philosophischen Tradition sichtbar zu machen. Allein die rationale Argumentation verbindet ihn mit dem griechischen Geist, und unverkennbar sind die Wurzeln, die ihn mit der stoischen Weltsicht verbinden; nicht mit Unrecht konstatiert der Vf. „une forte dose de stoïcisme“ (228). Gewiß wurde auf diesen Sachverhalt in der bisherigen Forschung zu wenig geachtet; andererseits ergibt sich die Frage, ob nicht Leiden und Kreuz Christi auch für Johannes Chrysostomos den entscheidenden Schlüssel für sein Verständnis und die Bewältigung des menschlichen Leidens bilden. Eine Aussage z. B. aus dem Kommentar zum Epheser-Brief eröffnet eine neue Dimension der Nachfolge: „Wenn du Leib Christi bist, so trage das Kreuz, denn er hat es auch getragen; trage das Ansehen, trage die Schläge, trage die Nägel! Solches duldet jener Leib“ (Hom. 3,3).

München

Peter Stockmeier

Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum De natura boni. Primum edidit † Ephrem Filthaut O.P. — Münster/Westf.: Aschendorff 1974. XII, 146 S. (Alberti Magni Opera omnia, tomus XXV pars I)

Der neuerschienene Teilband der Kölner Albertus-Ausgabe macht wieder ein Ineditum Alberts allgemein zugänglich, die Schrift *De natura boni*, die im Jahre 1920 von Franz Pelster aufgefunden wurde. Sie ist von allen Werken Alberts, die uns überliefert sind, das älteste. Ihre Abfassung fällt in die Zeit, bevor Albert im Jahre 1243 oder 1244 an die Universität Paris ging, um die Magisterwürde in der Theologie zu erlangen.

An der Echtheit des Werkes ist nicht zu zweifeln. Die zwei Handschriften, die es überliefern, nennen Albert ausdrücklich als Verfasser. In den alten Katalogen, dem von Stams und dem von Heinrich von Herford, die beide auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen, ist es zwar nicht erwähnt. Das ist aber kein entscheidender Gegengrund. Da nämlich das Werk unvollendet ist und ein späteres Werk, die *Summa de bono*, sich mit demselben Gegenstand befaßt, konnte es leicht in Vergessenheit geraten. Innere Gründe sprechen entschieden für die Echtheit. Der Vergleich mit den sicher echten Werken Alberts zeigt sowohl inhaltlich als auch in formeller Hinsicht viele Ähnlichkeiten. Die von Fr. Pelster aufgezeigte Verwandtschaft mit der *Summa de bono*, die in den Jahren 1245/46 in Paris entstanden ist, geht soweit, daß letztere an manchen Stellen zur Verbesserung des Textes herangezogen wurde. Albert Fries kam bei einem Vergleich des mariologischen Abschnittes unserer Schrift mit den übrigen Schriften Alberts, vor allem mit dem Lukaskommentar, zu dem Ergebnis, „daß es nicht gerechtfertigt ist, hinter die Echtheit des Traktates ‚De natura boni‘ ein Fragezeichen zu setzen“ (Zum Traktat Alberts des Großen „De natura boni“: Theologie in Geschichte und Gegenwart, München 1957, 237–254). Für die frühe Datierung spricht vor allem die Beobachtung, daß unsere Schrift im Vergleich zur *Summa de bono* in der Einteilung und in der Ausführung weniger fortgeschritten ist. Während die *Summa de bono* in der streng schulmäßigen Form der *Questiones disputatae* abgefaßt ist, weist unser Traktat eine weniger schulmäßige fortlaufende Darstellung auf. Die Verwendung des aristotelischen Schrifttums ist hier noch geringer als in der *Summa*. Beiden Werken ist jedoch gemeinsam, daß sie noch nicht die vollständige Übersetzung der Nikomachischen Ethik durch Robert Grosseteste kennen (1240–1249 entstanden), sondern nur die älteren Teilübersetzungen.

Die neuedierte Schrift Alberts ist nur in zwei Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek in München überliefert: Clm 9640 (s. XIII) und Clm 26831 (s. XV). Die erste stammt aus Oberaltaich, die letzte aus dem Dominikanerkloster in Regensburg. Beide Hss. gehören zur selben Textfamilie, wie eine gemeinsame Textlücke, gemeinsame Fehler und das gemeinsame unvermittelte Ende des Textes beweisen. Die jüngere Hs. hängt aber nicht direkt von der älteren ab, da sie an mehreren Stellen einen besseren Text bietet als die ältere. Eine dritte

Hs. scheint am Ende des 15. Jahrhunderts noch in der Bibliothek des Dominikanerklosters in Wien vorhanden gewesen zu sein, ist aber inzwischen verlorengegangen. Mit Rücksicht auf die Herkunft der beiden erhaltenen Hss. hat Fr. Pelster die Vermutung geäußert, daß die Schrift in Regensburg entstanden ist, wo Albert vor 1243 oder 1244 als Lektor eine zweijährige Lehrtätigkeit ausübte.

Da nur zwei Hss. zur Verfügung standen, bereitete die Erstellung des Variantenapparates keine Schwierigkeiten. Ungleich mehr Arbeit erforderte der Nachweis der Quellen in einem zweiten Apparat. Neben den ausdrücklich, oft ungenau zitierten Autoren wurden auch zahlreiche stillschweigend benutzte Quellen, besonders aus dem aristotelischen Schrifttum, und Parallelen in den übrigen Werken Alberts, in der Väterliteratur und in der Profanliteratur nachgewiesen.

Die vorliegende Schrift kündigt am Anfang sieben Traktate über das geschaffene Gute an: de bono naturae, de bono virtutis politicae, de bono gratiae, de bono quod est in donis, de bono beatitudinis, de bono fructus spiritus, de bono felicitatis et beatitudinis. Von diesen sieben Traktaten ist aber nur der erste vollständig ausgeführt. Der zweite Traktat weist eine größere Textlücke auf, in der die Tugend des Starkmutes (fortitudo) zur Sprache kommen sollte, und bricht in der Besprechung der Tugend der Mäßigkeit (temperantia) unvollendet ab. Großen Raum nimmt im Zusammenhang mit der Tugend der Mäßigkeit die Besprechung der Jungfräulichkeit ein. Als erste Form wird die Jungfräulichkeit der seligen Jungfrau (Maria) genannt. Die Behandlung derselben weitet sich zu einem förmlichen Traktat der Mariologie aus (44–102). Sie stellt die ausführlichste zusammenhängende Darstellung der Mariologie im gesamten Schrifttum Alberts dar. (Das „Mariale“ und die anderen ihm zugeschriebenen mariologischen Schriften sind unecht.) Es ist nicht wahrscheinlich, daß die fehlenden Traktate verlorengegangen sind; wahrscheinlicher ist, daß sie nicht ausgeführt wurden, da sie nirgends eine Spur hinterlassen haben. Albert hat auch andere Werke unvollendet zurückgelassen, z. B. den zu seinen Frühschriften gehörenden Traktat De resurrectione.

Zur Geschichte der Edition sei bemerkt, daß ursprünglich P. Amandus Möllenbroek O.P. die Ausgabe übernommen hatte. Er konnte sie aber nicht vollenden († 15. 3. 1942). An seine Stelle trat P. Ephrem Filthaut O.P., der das Manuskript bis zur Drucklegung fertigstellte, aber den Druck nicht mehr erlebte († 6. 3. 1971). Die Korrekturarbeit und die Anfertigung der Indices besorgte das Albertus-Magnus-Institut. Allen, die sich in die Editionsarbeit teilten, gebührt Dank und Anerkennung.

Eichstätt

Ludwig Ott

Thomas von Aquino: Summa contra gentiles (Summe gegen die Heiden), Bd I: Buch I, Lateinisch und deutsch. Hrsg., übers. u. bearb. von Karl Albert und Paulus Engelhardt unter Mitarbeit von Leo Dümpelmann. — Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1974. XXIV, 373 S. (Texte zur Forschung, Bd 15) br. DM 61.—; Mitgliederpreis DM 35.—

Der vorliegende 1. Bd der beabsichtigten zweisprachigen Gesamtausgabe der einzigen rein philosophischen Summe von Thomas erfüllt die in ihn gesetzten Erwartungen vollauf. Eine ausführlichere Charakterisierung der Bedeutung des Gesamtwerks, auch für den heutigen Leser, soll erst im letzten Band von den Herausgebern gegeben werden. So beschränkt sich das Vorwort auf wenige, mehr technische Bemerkungen.

Zunächst seien die Vorzüge der neuen Ausgabe, soweit sie sich aus dem 1. Bd ersehen lassen, dargestellt. Diese bestehen schon in der lückenlosen Zweisprachigkeit der Ausgabe. Gegenüber den früheren Verdeutschungen von H. Nachod und P. Stern sowie derjenigen von H. Fehsel erweist sich diese Übersetzung allgemein, was den philosophischen Gehalt angeht, als sinngetreuer. So wird eine falsche Wörtlichkeit wie auch ein verengendes Hängen am einmal gewählten Vokabular vermieden, ohne daß doch inhaltlich Ungenauigkeit entstünde. Für die bekannten lateinischen „Problemtermini“ einer jeden Übersetzung, etwa ratio, intellectus, potentia, virtus u. ä., steht denn an verschiedenen Stellen im Deutschen ein verschiedener Ausdruck; dabei kann man den Übersetzern bescheinigen, daß sie sich jeweils sorgfältig im philologisch-philosophischen Kontext um das Treffendste bemüht haben. — Der lateinische Text wurde an nicht wenigen Stellen gegenüber früheren Ausgaben verbessert. Die Verifikation der thomasischen Zitate ist durchweg befriedigend.

Wenn nun schon nicht Bedenken, so sollen doch gewisse kritische Erwägungen angebracht werden; sie beziehen sich vor allem auf das eine oder andere in der Übersetzung. Als erstes wird man das auch den Herausgebern bewußte Problem der Übertragung von ratio mit „Vernunft“ und von intellectus mit „Verstand“ nennen können, wobei hier der ältere deutsche Sprachgebrauch, im Gegensatz zur nachkantischen Begriffssprache, erneuert wird. Wäre es nicht besser gewesen, zwar intellectus mit „Verstand“ zu übersetzen — einen ähnlichen Sprachgebrauch gibt es übrigens auch beim späten Fichte —, dann jedoch für

ratio „Vernunft“ zu vermeiden und stattdessen mit anderen Termini zu arbeiten, etwa mit „Argumentationskraft“, „Beweisvermögen“, allgemein „Denkvermögen“, oder auch „Urteilsvermögen“, „Abstraktionsvermögen“ u. ä. Das Adjektiv „vernünftig“ hingegen für rationalis kann wegen seines auch heute noch weithin unspezifischen Gebrauchs hingenommen werden. Die Übersetzer verfahren bezüglich ratio ja oft schon in dieser Richtung (dafür z. B. „Beweis“, „Argument“, „Gründe“ usw.). Ein weiteres in der Übersetzung problematisches Begriffswort wäre etwa potentia, im allgemeinen mit „Potenz“ übersetzt. Wäre es nicht vielleicht mancherorts (noch) besser gewesen, beispielsweise mit „Vollzugsvermögen“, „Vollzugsmöglichkeit“, „Vollzugsmächtigkeit“, „Vollzugsmacht“ zu übersetzen, da diese Termini sich neuerdings in etwa auch schon eingebürgert haben?

Diese Überlegungen sollen den Rang des vorliegenden Bandes jedoch nicht schmälern. Wenn die folgenden Bände ein gleiches Niveau einhalten, so wird man mit den geplanten vier Bänden insgesamt ein Standardwerk für das Thomasstudium an der Hand haben.

Bochum

Harald Holz

Borchert, Ernst: Die Quaestiones speculativae et canonicae des Johannes Baconthorpe über den sakramentalen Charakter. Textausgabe auf handschriftlicher Grundlage. — München, Paderborn, Wien: Schöningh 1974. VIII, 46 S. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, NF Bd 19) kart.

Der englische Karmelitentheologe Johannes Baconthorpe († 1348) erlangte (wahrscheinlich zwischen 1318 und 1324) die akademischen Grade des Bakkalaren und Magisters an der Universität Paris; später lehrte er in Canterbury und wohl auch in Oxford. Sein umfangreiches theologisches Schrifttum ist nur zu einem geringen Teil veröffentlicht. Für die Entwicklung der scholastischen Methode und Wissenschaft sind vor allem die Quaestiones speculativae wichtig, in denen ausgewählte aktuelle Themen des 4. Sentenzenbuches (der Sakramententheologie und Eschatologie) diskutiert wurden. Diese systematischen Quästionen zum Sentenzenwerk wurden häufig als eigenes theol. Werk veröffentlicht (wahrscheinlich auch von Baconthorpe); überdies arbeitete er diese Ergebnisse auch in die um 1340 entstandenen Quaestiones canonicae ein, die als Kommentar zum 4. Sentenzenbuch auch (1526) im Druck erschienen sind. Die Quaestiones speculativae dürften aber geraume Zeit früher entstanden sein.

Die 1. Quästion bezeugt sehr deutlich Gedankenarbeit und Gedankenfortschritt der 2. Generation des 14. Jahrhunderts in Paris; sie erörtert das Problem der Möglichkeit der Mitteilung schöpferischer Kausalität an ein Geschöpf. Nach der im 13. Jh. dominierenden theol. Meinung ist schöpferische Kausalität das ausnehmende und ausgezeichnete Handeln Gottes. Duns Scotus hat zwar die traditionellen Argumente dieser These entkräftet, die Position aber gleichwohl gehalten. Später wurde auch von den Theologen (z. B. vom Augustinertheologen Michael de Massa) die Möglichkeit partieller kreativer Kausalität des Geschöpfes argumentativ ins Auge gefaßt. Das Attribut des „Schöpferischen“ wird auf das Geschöpf ausgedehnt. Diesen „status quaestionis“ setzt diese 1. Frage des Johannes Baconthorpe voraus, die Borchert nach der einzigen bekannten Handschrift des Cod. lat. 9 C VII des British Museum in London ediert hat.

Die beiden folgenden Fragen IV und V der Quaestiones speculativae widmen sich dem sakramentalen Charakter, Quaestio XIII erörtert ein Thema der Gnadentheologie. Da Baconthorpe auch in den Quaestiones canonicae auf Grund kirchenrechtlicher Autoritäten und Beweisstellen über den sakramentalen Charakter handelte, bietet sich gerade dieses Thema zu einem methodologischen und problemgeschichtlichen Vergleich an.

Der edierte Text (vor allem der Quaestiones speculativae) bereitet aber der Interpretation erhebliche Schwierigkeiten. Das Risiko einer Edition, die sich nur auf eine einzige Handschrift stützen kann, ist bekannt und darf nicht dem Editor angelastet werden. Wo aber Paralleltexte in den Quaestiones canonicae eine Kontrolle der Quaestiones speculativae ermöglichen, hätte diese Kontrolle unbedingt durchgeführt werden müssen. In den Paralleltexten der q. 5 der Quaest. speculativae, ed. 23,63 — 24,110 und q. 6 der Quaest. canonicae, ed. 35,145–36,194 hätten durch eine solche Kontrolle eine Reihe von sinnlosen und sinnstörenden Lesarten korrigiert werden können.

— Ein Beispiel: Der folgende axiomatische Satz ist in den beiden Quästionen korrumpiert: „... probatur sic: idem per se causa respectu alicuius effectus, cuius opposito positio tollitur eius effectus.“ ed. 23,76f. „... probatur. Illud est per se causa

respectus alius effectus, cuius opposito posito tollitur effectus...“, ed. 35,158f. – In der Responsio der q.1 der Quaest. speculativae, ed. 14,202–210 argumentiert Baconthorp mit dem non-esse als „terminus a quo“ des substanzialen Werdens. Die hier gesetzte Interpunktion ist auf keinen Fall eine Interpretations- oder Verstehenshilfe des Textes.

Bochum

Ludwig Hödl

Biel, Gabriel: *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*. Prologus et Liber primus Collaborantibus Martino Elze et Renata Steiger ediderunt Wilfridus Werbeck et Udo Hofmann. – (Tübingen): J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (1973). XL, 787 S.

Die vor 18 Jahren (1956) unter der Leitung des kürzlich verstorbenen Hanns Rückert begonnene kritische Edition des Sentenzenkommentars von Gabriel Biel beginnt nunmehr konkrete Gestalt anzunehmen. Der 1. Bd kam 1973 heraus. Als nächster soll der 4. Bd in Kürze folgen. Die Bedeutung Biels und seiner Schule für das Verständnis des Spätmittelalters und der Reformation kann kaum hoch genug eingeschätzt werden. Und so entspricht eine kritische Ausgabe seiner Werke einem längst überfälligen Desiderat der Forschung. Nach der in nahezu jeder Hinsicht unbefriedigenden Edition der „Expositio Canonis Misse“ durch H. A. Oberman und W. J. Courtenay liegt nun mit diesem 1. Bd des „Collectorium“ ein Opus perfectum der Editions-kunst vor, an welchem Kritik zu üben man sich nur zögernd entschließt – zumal wenn man die entsagungsvolle Kleinarbeit erwägt, die die Hrsg. in vielen Jahren geleistet haben (vgl. die Geschichte der Edition, Introductio pp. XIII/XIV).

Der Text der Ausgabe basiert auf demjenigen der Editio princeps, die von Biels Schüler Wendelin Steinbach im Jahre 1501 veranstaltet und von Johann Otmar in Tübingen gedruckt worden war. Neben dieser wurden die Ausgaben Basel 1508 (21512) und Lyon 1514 herangezogen. Aus dem 16. Jahrhundert sind noch weitere fünf Editionen des Bielschen Werkes bekannt (Paris 1514, Lyon 1519, 1527, 1532, Brixen 1574). Diese letzteren wurden jedoch von den modernen Herausgebern nicht berücksichtigt. Eine weitere, von J. J. Moser erwähnte Basler Ausgabe aus dem Jahre 1588 scheint verschollen zu sein.

Gleichfalls verloren ist das Autographon der Vorlesung Biels, das Moser noch 1718 in der Bibliothek des Tübinger Martinusstiftes gesehen hatte. Zu dem I. Buch des Collectorium sind indes drei handschriftliche Fassungen erhalten, die jedoch frühere, der druckreifen Fassung vorausgehende, Stadien der Vorlesung Biels widerspiegeln (Hs. Mc 194 der Universitätsbibliothek Tübingen, fol. 1–97v; fol. 98r–138v; Hs 756 der Universitätsbibliothek Gießen). In Gießen befindet sich außerdem eine Handschrift der Bücher II und III aus dem Jahre 1488/89 (Hs. 734). Hinzu kommt eine Handschrift des II. Buches, die in der Stadtbibliothek Trier aufbewahrt wird (Hs. 934 [944]). Die erwähnten Handschriften zum I. Buch geben für die Entstehungsgeschichte des Werkes wertvolle Aufschlüsse (Introductio, p. XXXIf). Im Gegensatz zu den Herausgebern neige ich eher zu der Vermutung, daß der gesamte Text der Hs. Mc 194 der Universitätsbibliothek Tübingen von W. Steinbachs Hand geschrieben ist. Zu diesem Codex wird (Introd. p. XXVI) angemerkt: „unde provenierit ignoratur“. Es ist indes zu vermuten, daß er wie die Handschriften der Paulus-Kommentare Steinbachs zur Bibliothek des Martinusstiftes gehörte und mit dieser im Jahre 1776 in die Universitätsbibliothek gelangte (vgl. H. Widmann, Tübingen als Verlagsstadt, Tübingen 1971, 9, Anm. 32, und meine Beschreibung der Tübinger Steinbach-Handschriften in BWKG 72, 1972, 14–39; ebd. 32).

Mit Rücksicht auf den modernen Leser haben sich die Herausgeber entschlossen, den Text der heute üblichen lateinischen Orthographie anzupassen (Introd. p. XXXIV). Von seiten der germanistischen und romanistischen Philologie werden neuerdings gegen eine derartige „Modernisierung“ der lateinischen Orthographie ernste Bedenken geäußert, und das mit Recht. Das Mittellateinische und insbesondere das Latein des Spätmittelalters hat ein eigenes Sprachkolorit, das auch in der Schreibweise zum Ausdruck kommt. Für die sprachgeschichtliche Erforschung des Lateinischen sind diese Dinge jedenfalls von Bedeutung. So läßt sich z. B. an der Schreibweise u. a. feststellen, wie weit bei einem spätmittelalterlichen theologischen Autor bereits humanistische Einflüsse vorliegen. Für die philologische Forschung, die solchen Fragen nachgehen will, sind Textausgaben in modernisiertem Latein unbrauchbar. Sie ist damit wieder auf die Handschriften und Frühdrucke zurückgeworfen. Überdies scheint es, daß die Herausgeber doch nicht ganz konsequent verfahren sind: s. z. B. S. 3, Z. 33: canonis missae, aber davor Z. 32: suscepi glebas.

Es soll jedoch hier nicht einem übertriebenen philologisch-historischen Purismus das Wort geredet werden. Gewisse Kompromisse im Interesse der Lesbarkeit sind unumgänglich. So wäre es z. B. unsinnig und für die Lektüre überaus hinderlich (und wohl auch viel zu teuer!), wollte man die zahlreichen Abkürzungen, die freilich ebenfalls für das

spätmittelalterliche Schrift- und Druckbild charakteristisch sind, in einer modernen Edition genau wiedergeben. Das Gleiche gilt für die viel mannigfaltigere und z. T. rein willkürliche Interpunktion jener Zeit. Die Herausgeber haben hier eine glückliche Hand bewiesen, indem sie die Kürzungen durchweg aufgelöst und die Interpunktion modernisiert haben. Der Lesbarkeit und Übersichtlichkeit des Druckbildes dienen auch die Zwischenüberschriften, die in eckigen Klammern beigelegt wurden.

Dagegen hätte man sich besonders in der Gestaltung des Apparates II, der hauptsächlich dem Nachweis der Zitate Biels dient, eine größere Rücksicht auf den Leser gewünscht. Die Herausgeber erklären, daß sie, um eine weitere Ausdehnung der Bände zu vermeiden, auf Zitate der Quellen verzichtet hätten, auch in solchen Fällen, wo Biel die Meinung des angeführten Autors in seinem Sinne zurechtbiegt oder sie nicht richtig verstanden hat. Der Leser wird auf die eigene Lektüre der Quellen verwiesen (Introd. p. XXXVI). Im Blick auf solche Benutzer, die Quellenwerke überhaupt nicht oder nur in begrenztem Umfang zur Hand haben, hätte sich vielleicht doch eine Zwischenlösung zwischen allzu ausführlichen Zitaten und bloßer Stellenangabe finden lassen müssen, so daß insbesondere bei wichtigen Zitaten der ursprüngliche Zusammenhang im Apparat deutlich würde. Ich denke hier etwa an die vorzügliche Lösung, die Theobald Freudenberger in den beiden zuletzt vorgelegten Bänden der Akten des Concilium Tridentinum (VI, 2, Freiburg Br. 1972 und VI, 3, Freiburg Br. 1974) gefunden hat.

Ein Mangel des Apparates II ist zweifellos auch, daß auf die Heranziehung der älteren Autorenausgaben gänzlich verzichtet wurde. Der Rez. möchte allerdings an diesem Punkt nur eine sehr zurückhaltende Kritik üben, denn er ist sich wohl bewußt, daß eine konsequente Nachprüfung der Zitate auch an den alten Ausgaben die Fertigstellung einer Edition um weitere Jahre, wenn nicht Jahrzehnte, verzögern müßte. Dennoch würde sich auch hier vielleicht eine Kompromißlösung anbieten, indem man sich etwa mit den wichtigsten der älteren Ausgaben begnügen könnte. So weist z. B. das Autoren-Verzeichnis nur die Bekker'sche Aristoteles-Ausgabe nach, während Biel sicherlich zeitgenössische lateinische Aristoteles-Ausgaben benutzt hat, deren Text oft erheblich voneinander und von den modernen Editionen abweicht. Man wüßte auch gern, welche (handschriftlichen oder gedruckten) Augustinus-Ausgaben Biel benutzt hat. Dies wäre vor allem wichtig für den Nachweis der pseudoaugustinischen Schriften, die in den modernen Editionen nicht in gleicher Vollständigkeit zu finden sind (auch nicht in Mignes Massengrab!) wie etwa in der, allerdings erst nach Biels Tod erschienenen, großen Basler Augustinus-Ausgabe von 1504/1506. Eine genaue Durchsicht der entsprechenden Handschriften- und Inkunabelbestände der Gießener Universitätsbibliothek und der Stadtbibliothek Trier könnte hier vielleicht weiterhelfen. In ersterer befindet sich z. B. noch Biels Handexemplar der Summa theologica des Thomas von Aquin. Man möchte wünschen, daß in einem abschließenden Registerband einige Nachträge in dieser Richtung zu lesen wären.

Für den Nachweis der Zitate aus dem Sentenzenkommentar des Heinrich Totting von Oyta haben die Herausgeber die Handschrift Clm 17468 der Bayerischen Staatsbibliothek München benutzt (die Signatur ist Introd. p. XXXIX falsch angegeben). Ich vermute jedoch, daß Biel die Pariser Sentenzen-Vorlesung Oytas benutzt hat, die im Cod. lat. 15895 der Bibliothèque Nationale Paris (früher Bibliothèque de Sorbonne 688) erhalten ist. Der von den Herausgebern herangezogene Codex enthält wohl – wie die gleichfalls auf das Jahr 1389 datierte Handschrift Clm 8867 und die auf das Jahr 1398 datierte Handschrift Clm 18364 der Bayerischen Staatsbibliothek – Quaestiones zu den Sentenzen, die in eine spätere Zeit, vermutlich in die der Wiener Wirksamkeit Oytas gehören. (Die Münchner Handschrift Clm 5590 enthält dagegen den vor 1371 abgefaßten Prager Sentenzenkommentar Oytas.)

Die von Albrecht Locher in ciceronianisches Latein gegossene Introductio liest man mit Vergnügen, allerdings auch mit leisem Zweifel, ob eine lateinische Einleitung heute noch der Benutzbarkeit, vor allem durch Studierende, dienlich sei. (Albrecht heißt übrigens auf Lateinisch nicht „Albrechtus“, sondern: „Albertus“).

Im übrigen kann man die Herausgeber, die beide Mitglieder des Tübinger evangelisch-theologischen Fachbereiches sind, zu diesem ersten Band nur beglückwünschen und ihnen für ihre Mühe, um die älteste (katholische) „Tübinger Schule“, die zugleich die letzte große Theologenschule des Mittelalters war, wieder ins Bewußtsein zu heben, danken. Dem weiteren Verlauf des Unternehmens gelte ein herzliches „Prospere procede!“

Würzburg

Helmut Feld

Garcia-Villoslada, Ricardo: Martin Lutero. Bd. I: El fraile hambriento de Dios; Bd. II: En lucha contra Roma. — Madrid: La Editorial catolica 1973. VIII, 582 S.; VIII, 587 S. (Biblioteca de Autores Cristianos) Lw. Pes. 950.—

Seit der Arbeit von Hartmann Grisar, *Martin Luthers Leben und sein Werk* (Freiburg 1926), ist in Deutschland keine katholische Lutherbiographie mehr erschienen. Ein Ersatz bietet die groß-angelegte „Reformation in Deutschland“ von Joseph Lortz, die aber — bei aller Bedeutung, die Lortz der Gestalt Martin Luthers für die Geschichte der Reformation beimißt („Luther ist die Reformation, die deutsche Reformation ist Luther“) — keine Luther-Biographie ist und sein will. Angesichts dieses Mangels kann man es nur dankbar begrüßen, wenn neuestens Ricardo Garcia-Villoslada, Professor für Kirchengeschichte an der Gregoriana und hervorragender Kenner der Geistesgeschichte des 15. und 16. Jahrhunderts, uns eine zweibändige Luther-Biographie geschenkt hat. Seine Vertrautheit mit der deutschen Reformationsgeschichte hat er während seiner historischen Studien in München grundgelegt und in den langen Jahren seiner Lehrtätigkeit in Rom ausgebaut, nicht zuletzt seine Kenntnis der modernen reformationsgeschichtlichen Fragestellungen in einer Reihe von Untersuchungen zur Geistesgeschichte des 16. Jh. und durch eine Fülle von einschlägigen Rezensionen reformationsgeschichtlicher Literatur unter Beweis gestellt.

Die Luther-Biographie von Garcia-Villoslada erfüllt alle wissenschaftlichen Voraussetzungen. Eine Überprüfung der verarbeiteten Literatur zeigt, daß ihm kaum ein wichtiger Beitrag zur neueren Lutherforschung entgangen ist; selbst die erst während der Drucklegung erschienene Festschrift für August Franzen: „Von Konstanz nach Trient“ (Paderborn 1972) konnte er noch verwerten.

In der Einleitung des 1. Bandes gibt der Vf. einen Überblick über die Lutherdeutung seit dem 16. Jahrhundert bis zu den Untersuchungen über Leben und Werk Martin Luthers der letzten Jahre. Ausgehend von Luthers Autobiographie, schildert er das Lutherbild seiner frühen Anhänger, die Luthersicht der protestantischen Orthodoxie, des Pietismus und der Romantik und skizziert die wichtigsten modernen Lutherbiographien. Nach einem Überblick über Luthers Kindheit und Jugend berichtet er über die geistige Situation in Erfurt 1501–1505 während Luthers Studienzeit, die Jahre seines Kloster Eintritts bis zur Primiz, für die Villoslada das Datum 3. April angibt und gleichzeitig auf die Ansicht hinweist, daß sie am 27. Februar stattgefunden habe.

Weitere Kapitel behandeln Luthers Lehrtätigkeit in Erfurt und Wittenberg. Bei der Darstellung von Luthers Romreise verwertet Villoslada u. a. auch die Arbeit von R. Weijenborg, *Neuentdeckte Dokumente im Zusammenhang mit Luthers Romreise* (1957) und die neue Arbeit über den Augustinergeneral Aegidius von Viterbo von J. W. O'Malley, *Giles of Viterbo on Church and Reform* (1968).

Luthers Promotion, seine Lehrtätigkeit in Wittenberg, seine Kommentare zur Heiligen Schrift und sein „Turmerlebnis“ finden eine eingehende Würdigung. Bei der Behandlung des Ablassstreites und der 95 Thesen geht er auch auf die Diskussionen über die Thesenveröffentlichung Martin Luthers ein, wobei er den Argumenten von Iserloh und Honselmann, daß ein Thesenanschlag in das Reich der Legende gehört, zustimmt. Er erwähnt auch den umstrittenen Brief Leos X. an den späteren Augustinergeneral Gabriel della Volta vom 3. Februar, in dem der Papst diesen aufgefordert haben soll, dafür Sorge zu tragen, daß Luther keine neue Glaubenslehre vortrage. Von dem Brief fehlt jedoch jegliche Überlieferung. Weder im Vatikanischen Archiv noch im Archiv der Augustiner in Rom noch bei Staupitz und Luther findet sich eine Erwähnung dieses Papstbriefes.

In der Beurteilung des Heidelberger Konventes übernimmt Villoslada die Ansicht von W. Borth, *Die Luthersache* 39ff., daß Staupitz Anfang März Luther über die in Rom gegen ihn eingeleiteten Schritte unterrichtete und ihn gleichzeitig aufforderte, das Kapitel der Kongregation in Heidelberg zu besuchen. Staupitz habe darauf hingewiesen, daß der schnellste Weg zur Verhinderung des drohenden Ketzerprozesses der auch von den Ordensoberen gewünschte Widerruf sei. Aber diese angebliche Erklärung von Staupitz findet in den Quellen keine Stütze. Luther hat nicht — wie Borth meint — in seinem Brief vom 31. März 1518 an Staupitz einen Widerruf abgelehnt. Diese Ansicht beruht vielmehr auf einer Überinterpretation des erwähnten Lutherbriefes, dessen Adressat nicht einmal feststeht. M. E. wird man nicht sagen können, daß Staupitz einen eindeutigen Befehl des Ordensgenerals völlig ignoriert hat, da ein solcher Befehl überhaupt nicht vorlag.

Luther konnte vielmehr ungestört am Konvent seines Ordens in Heidelberg teilnehmen. Eingehend schildert Villoslada das erfolgreiche Auftreten Luthers in Heidelberg und macht mit seinen dort vertretenen Thesen vertraut.

Auch die Aussagen des jungen Luther über das Papsttum finden bei Villoslada eine sachgerechte Würdigung. Die Stimme des Papstes galt bekanntlich damals für Luther noch als die Stimme Christi. Die Auseinandersetzung Luthers mit Tetzel, der Fortgang des Lutherprozesses, das Verhör Luthers durch Cajetan auf dem Reichstag zu Augsburg und Luthers Appellationen werden von Villoslada unter Verwertung der neuesten Literatur dargelegt. Die Wertung der Reformationsschriften Luthers, die Veröffentlichung der Bannandrohungsbulle „Exsurge Domine“, der Bannbulle gegen Luther vom 3. Januar 1521 und die Schilderung der Ereignisse auf dem Reichstag zu Worms 1521 beenden den 1. Band.

Luthers Kampf gegen Rom erörtert Villoslada im 2. Band. Darin behandelt er u. a. die Themenkreise: Luther auf der Wartburg, Luthers Eingreifen in Wittenberg gegen den linken Flügel der Reformation, Luthers abfällige Urteile über Papst Hadrian VI. und Clemens VII., seine Kontroversen mit Erasmus von Rotterdam, Luthers Stellung im Bauernkrieg und seine Heirat. Der weitere Fortgang der reformatorischen Bewegung wird anschaulich geschildert. Hingewiesen sei nur auf die Darlegungen Villosladas über das Marburger Religionsgespräch zwischen Luther und Zwingli, die *Confessio Augustana* und die *Confutatio*. Über den Reichstag zu Augsburg wären zu ergänzen die Arbeiten von V. Pfnür, *Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535* (Wiesbaden 1970), ferner E. Honée, *Die Vergleichsverhandlungen zwischen Katholiken und Protestanten im August 1530: Quellen und Forschungen* 42/43 (1963); ders. *Die römische Kurie und der 22. Artikel der Confessio Augustana: Nederlands archief voor Kerkgeschiedenis* 50 (1969/70). Für den Text der *Confutatio* verweise ich auf die noch ungedruckte Freiburger Theol. Habilitationsschrift von H. Immenkötter, die einen kritischen Text der *Confutatio* enthält und eingehend auf die Entstehungsgeschichte der *Confutatio* eingeht. Einen Teil seiner Forschungsergebnisse hat Immenkötter bereits veröffentlicht in: *Um die Einheit im Glauben. Die Unionsverhandlungen des Augsburger Reichstages im August und September 1530.* (Münster 1973) (vgl. ThRv 71, 1975, 39).

In seinen weiteren Kapiteln behandelt Villoslada den Schmalkaldischen Bund, die Nuntiatur des Vergerio, die Religionsgespräche und die vielen literarischen Aktivitäten Luthers. Eine abschließende Würdigung des Reformators beendet das inhaltsreiche Werk, das weithin den heutigen Stand der katholischen Lutherforschung wiedergibt.

Leider ist die Zahl der Druckfehler nicht gering, so daß ein Einzelnachweis zu weit führen würde.

Inzwischen wäre eine Reihe weiterer Literatur zu ergänzen. Über Julius Pflug nenne ich nur die Arbeiten von V. Pollet, über Erasmus haben neuestens G. B. Winkler, *Erasmus von Rotterdam und die Einleitungsschriften zum Neuen Testament* (Münster 1974); W. Hentze, *Kirche und kirchliche Einheit bei Desiderius Erasmus von Rotterdam* (Paderborn 1974) neuere Forschungsergebnisse vorgelegt. Für die Religionsgespräche bietet die Arbeit von R. Braunisch, *die Theologie der Rechtfertigung im Enchiridion des Johannes Gropper* (Münster 1974) neues Material.

Wer sich an der Lutherbiographie von Villoslada informiert, wird das Werk bereichert aus der Hand legen. Es füllt eine echte Lücke in der Lutherforschung aus. Vf. verdient den Dank der reformationsgeschichtlichen Forschung.

Freiburg i. Br.

Remigius Bäumer

Wagner, Harald: An den Ursprüngen des frühkatholischen Problems. Die Ortsbestimmung des Katholizismus im älteren Luthertum. — Frankfurt/Main: Josef Knecht 1973. XIV, 339 S. (Frankfurter Theologische Studien, Bd 14) kart. DM 42.—

Keiner der Reformatoren beabsichtigte eine Spaltung der Kirche. Ihre Absicht war stattdessen, die Kirche zu reformieren und zu restaurieren. Die Entwicklung ging jedoch in einer anderen Richtung, die Kirchenspaltung wurde zu einer Tatsache. Die reformatorischen Kirchenväter kannten sehr wohl die schon bestehende Spaltung zwischen dem westlichen und östlichen Teil der Kirche, doch bestand ein wichtiger Unterschied: Im Gegensatz zu den reformatorischen Kirchen konnten die beiden katholischen Kirchen des Ostens und Westens den Anspruch erheben, die Kontinuität mit der Urkirche beibehalten zu haben. Von daher erhob sich die Frage, ob nicht die „neuen“ Kirchenbildungen mangelnder Kontinuität bezichtigt werden konnten. Vertrat nicht die römisch-katholische Kirche die Kontinuität, während die reformatorischen Kirchen den Anspruch, Nachfolger der ursprünglichen Kirche zu sein, nicht erheben konnten? Den reformatorischen Theologen lag daran, das Gegenteil nachzuweisen: Die eigentliche Kontinuität bestehe in den

reformatorisches Kirchen, deren bewußte Absicht es sei, vergessene biblische Wahrheiten zu beleben, während die römisch-katholische Kirche eine abgefallene Kirche sei.

Mit „Frühkatholizismus“ wird der Anfang einer Abirrung von der Kirche in der Bibel und im Urchristentum bezeichnet. W. möchte aufzeigen, wie einige typische Vertreter der lutherischen Theologie während dreier Jh.e sich die Entstehung und das Wesen des Katholizismus gedacht haben.

Da nach dem Vf. der historische Verstehenshorizont abhängig ist vom Gegenwartshorizont, ist es notwendig, den Hintergrund und die Voraussetzungen des Geschichtsschreibers zu kennen. Nicht nur der vergangene Katholizismus, sondern erst recht der zeitgenössische Katholizismus spielt eine wichtige Rolle für die Inangriffnahme und Bewältigung des vorgelegten Problems. Die Richtigkeit dieser Theorie wird bestätigt, wenn man die Darstellung der vier lutherischen Vertreter über die Entstehung und das Wesen der katholischen Kirche liest. Sie zeigen untereinander große Differenzen, trotz ihres gemeinsam reformatorischen Ausgangspunktes.

Die Magdeburger Zenturien – ein Gemeinschaftswerk mehrerer anonymen Vf., aber im höchsten Grad geprägt von dem Geist des Gnesiolutheraners Matthias Flacius Illyricus, obschon seine genaue Beteiligung unbekannt ist –, hrsg. in den Jahren 1559–1574, bilden die erste zusammenhängende Schilderung der Kirchengeschichte vom lutherischen Standpunkt aus. Die These des Werkes ist, daß die katholische (= römische) Kirche von der urchristlichen Gemeinde abgefallen ist, wie sie nach der gnesiolutherischen Auffassung in der Bibel hervortritt.

Der Gegenwartshorizont der Zenturiatoren wirkt sich auf die Beurteilung der Lehre der Urgemeinde und ihrer Organisation aus. Die von den Zenturiatoren erfaßte neutestamentliche Theologie ist die lutherische Lehre. Die Mitte der ntl Verkündigung, die *justificatio impii*, wurde von den lutherischen Reformatoren wieder ans Licht gebracht. Die wahre Kirche, die nur dort besteht, wo das Wort der Rechtfertigung verkündet wird und die Sakramente im biblischen Sinne verwaltet werden, existiert nur in den ersten Jh.en und in der Reformation.

Die katholische Kirche ist demgegenüber in steigendem Maße von Verfall betroffen, der in „Deformation und Depravation des rechtfertigenden Gotteswortes als Folge selbstverschuldeter Verschließung vor diesem Wort“ besteht. Der Satan (Antichrist) ist der Urheber dieses Verfalls, aber er bedient sich der „cooperatores“, die mit ihren falschen Lehren die Menschen vom rechten Weg der Lehre abbringen. Schon während des zweiten Jh.s begann es mit einer falschen Lehre vom freien Willen des Menschen, die unmittelbare Auswirkungen auf die Erbsünden- und Satisfaktionslehre mit sich brachte, indirekt auch auf die Sicht der Rechtfertigung. Im 7. Jh. erreichte der Verfall seinen Höhepunkt. Der Antichrist trat nun in Doppelgestalt von Papst und Muhammed auf. In erster Linie jüdische, aber auch heidnische Gebräuche drangen in die Kirche ein und verdrängten das Wort, das den Menschen rechtfertigt und die Kirche schafft. Während dieser dunklen Jh.e bis 1500 überlebte die wahre Kirche nur in einzelnen Zeugen. Die Aussagen hierüber sind jedoch sehr sparsam, das Interesse richtet sich auf die lutherische Kirche als die legitime Nachfolgerin der Urgemeinde in Lehre, Verfassung und Kult. In der Darstellung der Zenturiatoren ist die Zuverlässigkeit der Bibel und der ältesten christlichen Zeit nicht in Frage gestellt. Die Urgemeinde, wie sie in der Hl. Schrift hervortritt, ist unbestrittene Richtschnur. Reformation heißt Rückbeziehung auf die Lehre Jesu und der Apostel und damit Überwindung der Papstkirche.

Als berechtigte Kritik gegen die Zenturiatoren kann man sagen, daß sie die Geschichte von einer bestimmten Sicht her auslegen, der die geschichtliche Unberechenbarkeit und Vielfalt ein- und untergeordnet werden. Ein wirkliches Hören auf die Geschichte ist nicht gegeben. Der Kirche wird genau gesehen keine ernstzunehmende geschichtliche Dimension zuerkannt. Der Verfall ist ein Lehrabfall von der biblischen Wahrheit, die eigentlich die gnesiolutherische Lehre ist. Die Kirchengeschichte ist von sehr bestimmten Voraussetzungen geschrieben, die der Darstellung die Prägung eines Zirkelbeweises gibt. Was man sehen wollte, hat man auch entdeckt.

Die Verfallstheorie erscheint in verschärfter Form bei dem Radikalpietisten Gottfried Arnold in seinen beiden kirchengeschichtlichen Arbeiten „Die erste Liebe der Gemeinde Jesu Christi“ (1692) und „Die unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie“ (1699–1700). Aber die Sicht ist hier eine völlig andere. Die Beurteilung geschieht von einem pietistischen Bezugsrahmen aus. Der Katholizismus bedeutet einen Abfall von der pietistisch aufgefaßten Urgemeinde.

Die Urgemeinde war nach Arnold eine Versammlung der Wiedergeborenen aus und unter dem Kreuz. Gottesfurcht, Hoffnung, Seligkeit, Gnade, heiliger Geist prägten das Leben der neugeborenen Christen. In der Urgemeinde gab es weniger Zeremonien als vielmehr Gottesfurcht, weniger Äußerliches als Innerliches, weniger eingebilddete Weisheit als tätigen Glauben. Der Unterschied zwischen Priester und Laie existierte

dort nicht. Auch war das Gottesverhältnis nicht durch die Sakramente vermittelt, sondern es bestand ein direktes, persönliches Gottesverhältnis. Alles geistliche Tun ruhte auf Führung und Kraft des heiligen Geistes und wurde von dorthin bestimmt.

Ein Glied im Verfall war die Einführung von Monoepiskopat und Papstmacht, ein anderes die Einführung von neuen Lehren, Zeremonien und Sakramenten. Wann der Verfall genau eintrat, sagt Arnold nicht, aber im Vergleich zu den Zenturiatoren ist der Zeitpunkt vor datiert. Eine endgültige Grenze ist die konstantinische Regierung, als die Kirche in das römische Reich einverleibt wurde. Der Verfall des *mysterium pietatis* tritt im Leben, Leiden und Lehre der Christen hervor. Der Weg zur Volkskirche wie überhaupt zahlenmäßiges Wachstum sind Momente des Verfalls. Die früher verfolgte Kirche verfolgt jetzt die, die sich weigern, die Konzilsbeschlüsse und neue Lehren anzunehmen. Großes Gewicht wird auf die Feststellung eines sittlichen Verfalls gelegt. Die röm.-kath. Kirche wird in schwarzen Farben geschildert. Hinter dem Abfall stehe der Teufel, der Satan selbst. Er sei es, der das Geheimnis der Bosheit im kirchlichen Leben zustandebringt.

Zusammen mit und in der abgefallenen Kirche lebt die wahre Gemeinde weiter als eine verfolgte Minderheit. Sie besteht aus den wiedergeborenen Menschen, die ihren Glauben in einen rechten Lebenswandel umsetzen. Nun beginnt ernstlich die Vorstellung von einer unsichtbaren Gemeinde innerhalb des Luthertums. Die Gegensätze für Arnold waren die unsichtbare, unorganisierte, überkonfessionelle Gemeinde der Wiedergeborenen und die verfaßten organisierten Volkskirchen. Die Grenzlinie ging zwischen einem reinen Christentum und einem verfallenen Christentum. Arnold beurteilte die Kirchengeschichte von seinem radikalpietistischen Ausgangspunkt aus. Als eine Folge davon bestand der Gegensatz zwischen echtem und falschem Christentum auch innerhalb des Luthertums, das sich in seiner Struktur kaum von der römischen Kirche unterschied. Die Urgemeinde wurde als eine unorganisierte Bruderschaft ohne Verfassung und Lehre aufgefaßt. Daß dieses Bild nicht mit der ntl Wirklichkeit übereinstimmte, war Arnold nicht bewußt. Aber sein Bild von der Urgemeinde hat im hohen Maße die Auffassung der späteren Zeit geprägt und dazu beigetragen, daß man in der katholischen Kirche eine schwere Abirrung vom ntl Ideal der Kirche sah.

Mit dem Tübinger Theologen Ferdinand Christian Baur (1792–1860) nimmt der Autor einen schnellen Schritt in die moderne Zeit, welche sich in Baur's historisch-kritischer Bibelauffassung und Bibelkritik zeigt. Die Vorstellung von einer göttlichen Offenbarung in der Bibel ist nun verschwunden. Die biblischen Schriften reflektieren eine Geschichte und sind selbst Ausdruck für die Entwicklung des Christentums von seinem Ursprung bis zur röm.-kath. Form. Das hat eine kritische Beurteilung des Alters und Ursprungs der ntl Schriften zur Folge. Baur weist auf die Unterschiede zwischen den ntl Schriften hin.

Sie sind geprägt von der Persönlichkeit und Theologie ihrer Verfasser und man muß sie verstehen als Argumente in einer Debatte zwischen verschiedenen Fraktionen innerhalb des Urchristentums, deren Existenz historisch belegt ist in Paulus' Auseinandersetzung mit den Parteien in Korinth (11 Kor 1,12ff). Das Johannesevangelium ist, wie Baur meint, nicht nur bedeutend jünger als die Synoptiker, sondern auch von einem ganz anderen Geist und einer anderen Theologie geprägt. Von demselben späten Zeitpunkt datieren die Pastoralbriefe, die nach Baur nicht von Paulus stammen. Bemerkenswert spät ist auch die Apg (entstanden zwischen 130 und 140). Sie spiegelt den Versuch wider, die Gegensätze zwischen den zwei ursprünglichen Gruppierungen auszugleichen, dem universalistischen Christentum bei Paulus und dem judaisierenden Partikularismus bei Petrus.

Das Vorhandensein dieses ursprünglichen Gegensatzes ist ein wichtiger Zug in Baur's Denken und eine Folge seiner Beeinflussung durch Hegel. Baur glaubte, daß er von rein historischen Ausgangspunkten aus arbeitete. „Mein Standpunkt ist mit einem Worte der rein geschichtliche, auf welchem es einzig darum zu tun ist, das geschichtlich gegebene, soweit es überhaupt möglich ist, in seiner reinen Objektivität aufzufassen.“ Aber für ihn wie auch für Hegel war die Geschichte die dialektische Entwicklung der Idee. Ein Ereignis wird historisch in dem gleichen Maße, wie es vermag, die ihre Zeit bewegendenden Ideen zu ergreifen. Um die Geschichte des Christentums verstehen zu können, muß man darum die grundlegende Idee des Christentums und ihre Entwicklung kennen.

Das Christentum ist seinem Ursprung nach universalistisch, im Gegensatz zum jüdischen Partikularismus. Der Unterschied zwischen Universalismus und Partikularismus geht auf Jesu Selbstbewußtsein zurück. Jesus vertrat selbst den Universalismus durch den Begriff des Menschensohnes, aber er benutzte auch die jüdische, partikularistische Messiasvorstellung. Die Gegensätze zwischen den beiden Tendenzen erklärt die älteste Geschichte des Christentums, wie sie im NT erhalten ist.

Paulus war der einzige von allen Aposteln, der den Universalismus des Christentums erkannte. Er begriff, daß das Christentum eine selbständige, vom Judentum abweichende Religion ist. Der Christ weiß um seine Gemeinschaft und Einheit mit Gott (die die grundlegende Vorstellung des Christentums ist) und ist somit an nichts Äußeres, Sinn-

liches, Materielles, Relatives, Beschränktes, Endliches gebunden. Die Alternative zu dem paulinischen Universalismus war der Versuch, das Christentum als eine Fortsetzung des Judentums zu betrachten.

Der Katholizismus bedeutet die Versöhnung dieser gegensätzlichen Tendenzen, die in verschiedenen Parteien hervortraten. Anzeichen von solchen Ausgleichsversuchen findet man schon im Hebräerbrief und der Apostelgeschichte, aber der Kompromißprozeß ist erst in der katholischen Kirche verwirklicht. Zu dem Zeitpunkt und in dem Maße, wie sich dem Bewußtsein der Christen die Notwendigkeit auferlegt, die beiden Positionen zu versöhnen unter Ausschaltung der Extreme, entsteht Kirche, und zwar als katholische Kirche. Der Prozeß wird vollendet zwischen 130 und 170, der Entstehungszeit der katholischen Kirche. Ohne den paulinischen Universalismus wäre die katholische Kirche nicht denkbar, aber als Produkt ist sie Folge der Vereinigung zwischen Paulinismus und Judentum.

Für Kritik und Zeitbestimmung der ntl Schriften hat der dialektische Gegensatz zwischen Universalismus und Partikularismus die größte Bedeutung, aber für die Geschichte der Dogmen und Kirchenverfassung spielt die Idee des Christentums von der Einheit Gottes mit dem Menschen die entscheidende Rolle. Im Katholizismus ist sie nicht vollständig verwirklicht, das geschieht zuerst im Protestantismus, wo sie sich auf eine innerliche, persönliche Weise gestaltet, im Gegensatz zu der äußerlichen Form in der katholischen Kirche. Der Ausdruck hierfür ist die unmittelbare Abhängigkeit des Menschen von Gott ohne kirchliche Vermittlung. Von Baur's Standpunkt aus ist der Katholizismus ein Glied in der Entwicklung der Idee von der Kirche. Das höchste und endgültige Stadium bildet der Protestantismus in der Bedeutung von einem dogmenfreien und entwicklungsmöglichen Christentum, in welchem der paulinische Universalismus wieder zur vollen Entfaltung kommen kann.

Baur beabsichtigte, eine geschichtliche Schilderung von der Entstehung und Entwicklung des Katholizismus zu geben, ebenso von der Entstehung der ntl Schriften. Wie Hegel stellt Baur die Religion unter die Philosophie. Die Religionsphilosophie tritt an die Stelle der Theologie. Bei Baur bleiben nur Reste von der ursprünglichen reformatorischen Verfallstheorie. Der Katholizismus ist ein notwendiges Glied im Entwicklungsprozeß des göttlichen Geistes, in dem der dogmenfreie Neuprotestantismus den Höhepunkt ausmacht.

Mit Albrecht Ritschl (1822–1889) wird die Beurteilung der röm.-kath. Kirche wieder verschärft.

Nach Adolf von Harnacks Urteil war Ritschl ein bestimmter „protestantischer, d.h. antikatholischer Theologe von einer Schärfe und Entschiedenheit, wie wir solche seit Flacius, Chemnitz und den Tagen der altprotestantischen Orthodoxie nicht mehr erlebt haben“. Die ablehnende Haltung beruhte nicht darauf, daß Ritschl von neuem die Verfallstheorie aufgriff. In der gleichen Art wie Schleiermacher bestimmte er das Wesen des Katholizismus als unterschiedlich vom Wesen des Christentums, das Ritschl mit seinem eigenen Christentumsverständnis gleichsetzte. Seiner bekannten Auffassung nach gleicht das Christentum einer Ellipse mit zwei Brennpunkten: Erlösung und Reich Gottes. Ausgangspunkt in der christlichen Religion ist die Stiftung des Reiches Gottes und die Erlösungstat Christi, Gottes Reich ist das gemeinsame Endziel für alle Christen. Die Erlösungstat Christi befreit die Menschen dazu. Der Katholizismus ist seinem Wesen nach eine Perversion dieser beiden Brennpunkte des Christentums dadurch, daß er auf der einen Seite Kirche und Reich Gottes identifiziert, und auf der anderen Seite die Rechtfertigungslehre verdreht. Die tiefste Ursache der Verdrehung liegt in der gestörten Darstellung des Verhältnisses Mensch-Gott innerhalb des Katholizismus.

W. hat eine imponierende Arbeit geleistet. Die Darstellung wird von großer Objektivität und vom Willen, ihren Gegenstand zu verstehen, geprägt. Die Kritik des Autors ist sachlich begründet und von der Absicht getragen, das Verständnis für die behandelte Sache zu vermehren. Verschwunden ist die konfessionelle Polemik, die den Meinungsaustausch zwischen den Konfessionen früher in hohem Maße verdarb. Ein Beispiel davon gibt die bei W. angeführte harte Diskussion zwischen Baur und Möhler im 19. Jh. Was man diskutieren kann, ist die Auswahl der für das Luthertum typischen Vertreter.

Daß Baur eine zentrale Stellung einnimmt, ist unbestreitbar. Mit seiner historisch-kritischen Bibelauffassung setzt er eine Grenze in der Geschichte der evangelischen Theologie. Seine von Hegel beeinflusste Lehre hat einen inneren Zusammenhang, der ihr ein großes allgemeines Interesse verleiht, wie historisch begrenzt er auch vom modernen Standpunkt aus erscheinen mag. Aber Baur hat außerdem die Auswahl der übrigen Vertreter der lutherischen Kirchengeschichtsschreibung beeinflusst. Ritschl war Schüler von Baur, brach aber später mit seinem Lehrer. Die Auseinandersetzung zwischen ihnen wird auf eine sehr interessante Weise beleuchtet und gewertet. Abgesehen von seiner Beziehung zu Baur nimmt Ritschl eine zentrale Position in der Theologie des 19. Jhs ein und verteidigt seine Stellung, wenn man im Rahmen des 19. Jhs bleiben will. Dasselbe kann man vielleicht nicht im gleichen Maße von Gottfried Arnold sagen, der mit seiner radikalpietistischen

Einstellung kaum eine Hauptlinie innerhalb des Luthertums repräsentiert. In gewisser Weise gilt dieselbe Kritik dem imponierenden Werk der Magdeburger Zenturien. Daß gerade diese als Vertreter der Anschauung des älteren Luthertums aufgenommen sind, mag darauf beruhen, daß gerade Baur ihnen einen großen Platz in den „Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung“ gibt. In der jetzigen Lage wäre es gleich oder besser motiviert gewesen, auf Melancthon zurückzugehen, der eine bedeutend zentralere Stellung innerhalb des Luthertums einnimmt als Flacius und die von ihm abhängige gnesiolutherische Theologie in den Magdeburger Zenturien. Melancthons Geschichtsauffassung ist leicht zugänglich in Peter Fraenkels großem „Testimonia patrum“ (1961), das nicht beachtet ist in dem an und für sich imponierenden Literaturverzeichnis des Autors. Mit einigen Variationen wäre das Bild von dem reformatorischen Geschichtsverständnis dasselbe geblieben.

W.s große und gedankenreiche Arbeit ist ein Ausdruck für die neue Bereitschaft zu einem Dialog zwischen den Konfessionen. Das Problem von Entstehung und Wesen des Katholizismus jenseits der Konfessionen rein historisch zu lösen ist eine sehr schwere, vielleicht unlösbare Aufgabe. Aber klarzulegen, welche Faktoren die Beurteilung beeinflusst haben, kann zu einem wachsenden Verstehen beitragen. Das Werk der Einigung der Konfessionen kann wahrscheinlich nur getan werden nach mühsamer historischer, theologischer und philosophischer Kleinarbeit. Als ein Glied in dieser Bestrebung wird W.s Buch mit großer Zufriedenheit sehr willkommen geheißen.

Uppsala

Holsten Fagerberg

Schäfer, Philipp: Kirche und Vernunft. Die Kirche in der katholischen Theologie der Aufklärungszeit. — München: Max Hueber 1974. XXVIII, 290 S. (Münchener Theologische Studien. II. Syst. Abt. Bd 42) br. DM 44.—

Es scheint eine ziemlich verbreitete Tendenz von heute zu sein, Autoren, die in einen schlechten Ruf gekommen sind, wieder zu Ehren zu bringen. Hier (in einer Habilitationsschrift der kath.-theol. Fakultät der Münchener Universität) geht es um die sogenannte Aufklärungstheologie, die mehr oder weniger das gesamte 18. Jahrhundert umfaßt, und sie verdient es ohne jeden Zweifel, daß sie unvoreingenommen, auch ihren objektiven Werten gemäß, zur Behandlung gelangt. Viele Theologen müssen dabei zu Wort kommen, und es ist keiner darunter, der als führend und maßgebend für die anderen angesehen werden könnte. Dazu erschwert noch der eine Umstand die Arbeit, daß es weitgehend an monographischen Darstellungen mangelt, zumal da das vom Vf. gestellte Thema „Kirche und Vernunft“ mancherlei Einzelangaben und Ausblicke einschließt.

Der Aufbau der Untersuchung ist nicht chronologisch geordnet, wie es wohl zu erwarten gewesen wäre, sondern systematisch. Das macht es nicht leicht, die Aussagen über einen bestimmten Autor zusammenzustellen, weil man sie an verschiedenen Orten suchen muß. Andererseits ist damit schnell eine Übersicht der Gesamtheologie zu gewinnen. Die Gliederung des umfangreichen Stoffes erfolgt nach diesen Gesichtspunkten: I. Die Kirche in der Einheit von Vernunft und Glaube (11–37), II. Die Kirche als Vertretung der Autorität der Offenbarung (39–80), III. Der Protest der aufgeklärten Vernunft gegen die Autorität (81–102), IV. Die Kirche im Spannungsfeld von Vernunft und Glaube (103–151), V. Die Kirche in der Kritik am Rationalismus (153–295), VI. Die Kirche als Vermittlerin der christlichen Lehre und Darstellung des Heiles (207–268). Zum Abschluß des Ganzen sind die Ergebnisse in einer nicht gerade kurzen Übersicht zusammengefaßt (269–290). Auch die Liste der besprochenen Autoren ist, was sich indes kaum vermeiden ließ, recht lang: Eusebius Amort, Hermann Schollinger, Martin Gerbert, Dominikus Schram, Felix Anton Blau, Benedikt Maria Werkmeister, Benedikt Stattler, Sigismund Storch, Matthias Schönberg, Simeon Schwarzhuber, Stephan Wiest, Beda Mayr, Ildefons Schwarz, Bernardin Bauer, Theologia Wirceburgensis (Ignaz Neubauer, Heinrich Kilber), Engelbert Klüpfel, Patriz Benedikt Zimmer, Marianus Dobmayr, Franz Oberthür, Ulrich Peutingen. Das sind aber nur die Theologen, die besonders hervorgehoben werden. Wenn eine Unterteilung versucht sein soll, so wäre am ehesten eine solche zwischen Jesuiten, Exjesuiten und ihnen nahestehenden Theologen einerseits und Benediktinern und Augustinern andererseits denkbar.

Von den zahlreichen Einzelergebnissen könnten hier viele einen Platz finden. Das wichtigste ist wohl folgendes: „Zimmer und Klüpfel lassen sich in der Einleitung zur Dogmatik noch von der Auseinandersetzung mit dem Rationalismus bestimmen und erweisen die Kirche als Lehrerin des Glaubens, aber sie nehmen auch als erste Theologen in dieser Zeit die Lehre von der Kirche in die Dogmatik auf... In der starken Betonung der Sittlichkeit, wie sie sich in der Glückseligkeitsmoral und in der Lehre von der

Autonomie des Sittlichen aussprach, wird von diesen Theologen (Schwarz, Senestrey) im Übergang zur Romantik der Vorrang der Religion herausgestellt. Diese Wende deutet sich bei Klüpfel und Zimmer schon in der Einleitung zur Dogmatik an. In der Übernahme augustinischer Theologie gewann die Erlösungslehre in Klüpfels Dogmatik größere Bedeutung. Das Christentum wurde nicht mehr so sehr als Religion der Sittlichkeit, sondern vor allem als Erlösungsreligion verstanden... Dieses veränderte Verständnis der Religion ließ die Kirche nicht mehr als Lehr- und Erziehungsanstalt zu einem sittlichen Leben, das zur Glückseligkeit führt, sondern zuerst als Raum erscheinen, in dem der Mensch Erlösung und Heil erfährt. Die Kirche konnte und mußte im Zusammenhang mit der Erlösungslehre betrachtet werden" (283f). Das ist gut gesagt und verdient allgemeine Zustimmung.

Auch dem mag man beipflichten, daß der Einfluß Bellarmins und seines kontroverstheologischen Kirchenbegriffs für lange Zeit die Ausbildung einer mehr dogmatischen Ekklesiologie hintangehalten hat. Aber das zusammenfassende Urteil am Schluß (269f) macht den Eindruck einer voreingenommenen Konstruktion, die zudem kaum durch die vorausgehenden Darlegungen gerechtfertigt erscheint: „Da im Jesuitenorden Bellarmin vor allen anderen als Kontroverstheologe geschätzt wurde, gewann seine Sicht der Kirche Anerkennung und Einfluß. In der Übernahme seines Begriffs der Kirche wurde der Zusammenhang, in dem er diesen Begriff bildete, meist nicht mehr beachtet. Zum anderen wurde die Scholastik bei den Jesuiten in einer in molinistische Richtung gehenden Interpretation aufgenommen. Auch die Fragen um die ‚analysis fidei‘, die den Zugang zur Wirklichkeit des Glaubens vom Subjekt oder besser vom Ichbewußtsein her sucht, werden mit dieser spanischen Scholastik übernommen. So erhielt die Jesuitenscholastik einen rationalistischen Zug, der sich in der polemischen Herausstellung des ‚lumen naturale‘ und der ‚natura pura‘ gegenüber den Jansenisten verstärkte“ (mit Berufung auf K. Eschweiler, Die zwei Wege der neueren Theologie, Augsburg 1926). In Wirklichkeit war die Jesuitentheologie des 18. Jahrhunderts nicht besser, aber auch nicht weniger gut als die übrige Theologie ihrer Zeit, und der Molinismus, der übrigens im Orden nicht allgemein war, hat kaum etwas mit der Behandlung der Kirche zu tun. Das Fehlen einer dogmatischen Ekklesiologie war ziemlich allgemein bei den Theologen der Vorzeit zu beobachten, wenn man von den Spaniern absieht, die sich meist eingehend mit den einschlägigen Themen befaßten; so hat z. B. Franz Suárez SJ schon einen einigermaßen befriedigenden Kirchentraktat, allerdings noch im Zusammenhang mit der Besprechung des Glaubens. Zuletzt sei noch angemerkt, daß das Urteil über die „Theologie Wirceburgensis“, die nach Scheeben „in gleicher Weise das positive Element berücksichtigt und in würdiger Weise die alte Theologie in Deutschland abschließt“ (Dogmatik I, nr. 1103), keineswegs dem Wert des Werkes gerecht wird (162–164). Alle diese Aussagen sollen jedoch die Verdienste von Klüpfel und Zimmer nicht herabsetzen, die erst der dogmatischen Betrachtung der Kirche zum Siege verholfen haben, und das hat der Verf. klar herausgestellt.

Die etwa vorhandenen Verbindungslinien zwischen den einzelnen Autoren sind nicht aufgewiesen, und das wohl mit Recht, weil jeder von ihnen fast selbständig für sich steht. Dagegen ist den Beziehungen zu der deutschen Philosophie (Kant, Fichte, Schelling), die die der polemischen Auseinandersetzung, aber gelegentlich auch die der methodischen Übernahme waren, Aufmerksamkeit geschenkt. Ob sich nicht auch etwas Ähnliches für das Verhältnis zu der protestantischen Neologie des 18. Jahrhunderts erweisen ließe, oder handelt es sich dabei nur um Parallelererscheinungen? Vf. spricht nirgends davon. Die Aufnahme von Rationalisten wie Blau und Werkmeister in eine katholische Darstellung ist vermutlich nur der Vollständigkeit wegen geschehen, während eine Verbindung der deutschen Theologie mit der französischen nur bei Amort hervorgehoben wird, was die Frage aufwirft, ob nicht dergleichen auch bei anderen Autoren vorlag.

Frankfurt (Main)

Johannes Beumer

Brandl, Manfred: Marx Anton Wittola (1736–1797). Seine Bedeutung für den Jansenismus in deutschen Landen. – Steyr: Verlag Wilhelm Ennsthalter (1974). 144 S. Lw.

Vf. (Jg. 1942), Dr. phil., derzeit im Seelsorgsdienst, erweist sich zunächst hinsichtlich seiner Themenstellung (dann aber auch in seinen Konklusionen S. 127ff.) als Schüler des Josephinismus-Spezialisten Ferdinand Maas S. J. Stofflich gelingt es ihm, durch

enorme Bibliothekskennntnis ein detailliertes Spektrum der theologischen à la mode – Literatur und spätaufklärerischen Publizistik der einschlägigen Länder Westeuropas so zu präsentieren, daß der zünftige Kirchenhistoriker die Mühe einer längeren Beschäftigung mit der 144-Seiten-Schrift nicht bereuen wird. Bereits die barocken Buchtitel dieser schreibfreudigen Zeit des Antibarock sind vielsagend und ein Vergnügen. Schon durch die diesbezüglich geleistete Bestandsaufnahme regt hier Vf. zu künftigen Forschungen an. So werden die Mönchssatire des Sarastro-Modells Ignaz von Born (79), „im Jahre des Lichts“ an die Dunkelmänner seiner Zeit gerichtet, wie auch viele andere derartige Titel nicht allgemein bekannt sein.

Die Frage ist nur, ob das verhältnismäßig reiche Material auch mit der entsprechenden Mühe geistig verarbeitet wurde. Es geht hier vor allem um die Konklusionen S. 127–130. Der Leser ist froh, die an sich problematischen Werturteile wie „fromm“, „intolerant“, „zum klerikalen Establishment gehörig“, „fortschrittlich“, „reaktionär“, „theologisch oberflächlich“, „staatshörig“ u. a. erst am Schluß der Arbeit zu lesen. Ich möchte auch die mögliche Richtigkeit dieser Schlußfolgerungen nicht bestreiten. Sie würden sich jedoch als solche erübrigen und überzeugender wirken, wenn sie sich aus der Präsentation der Quellen unmittelbar ergeben hätten. Nebenbei bemerkt: zu S. 131 würde ich mich nicht mit dem Vf. wundern, daß eine gewisse schmalzige Frömmigkeit mit Intoleranz Andersdenkenden gegenüber zusammengeht. Hier zeigen doch die Quellen offensichtlich Mechanismen, die, so scheint es, dem Menschen angeboren sind.

Das vernichtende Schlußurteil über Wittola wirkt deshalb schablonen- und fast schülerhaft, weil es anstelle eines wünschenswerten „Farbebekennens“ in Wirklichkeit doch einem Verzicht auf historische Motivation gleichkommt. Auf diese Weise entsteht das Bild von Monstren oder von Heiligen, nicht aber von Menschen aus Fleisch und Blut. Vf. nennt Wittola den „ersten josephinischen Publizisten“ (129). Damit ist die Frage des literarischen Ausdrucksmittels und folglich eines neuartigen gesellschaftlichen Machtinstruments gegeben, dem man größere Aufmerksamkeit schenken müßte. Das kritische Journal, die literarische Gazette, das kirchenpolitische Tratschblatt determinieren als eigentümliche Medien dieses 18. Jhdts. auch die entsprechenden Inhalte. Ähnlich atmen auch die Flugschriften der Reformationszeit nicht immer den Geist theologischer Tiefe und Abgeklärtheit.

Brauchbarer als Werturteile wie „fortschrittlich“ und „reaktionär“ (128) wären motivgeschichtliche Akzente gewesen, mit denen man Erscheinungen wie den „bürgerlichen Gehorsam“ oder die „kirchliche Disziplinargewalt des Landesfürsten“ in ihrem verfassungsgeschichtlichen Kontext und den damit verbundenen staatskirchlichen Problemen skizziert hätte.

Ähnliches gilt für die theologischen Reformtopoi in den Schriften Wittolas (121ff). Wichtiger als die Tatsache immer wiederkehrender Themen wie Primat, Bibel, Ehre, Priestertum, Zölibat, Fastengebot u. a. wäre ihre zeitgenössische Verankerung und ihre Motivgeschichte in der Reformtradition gewesen. Für eine strenggenommen „literargeschichtliche“ Betrachtungsweise, die Vf. im Untertitel vindiziert, hätte die Analyse der entsprechenden literarischen Inhalte schon einen zentraleren Platz einnehmen müssen. Selbst wenn diese Themen und Inhalte nicht so ausschlaggebend sind, geht es doch wohl um die geistige Physiognomie eines „Reformkatholizismus“ der Art des Propstes Wittola. Den diesbezüglichen Begriff Eduard Winters lehnt Vf. (127) ab. Nur meine ich, daß es sich hier wieder um eine theologische, bzw. religions- und konfessionskritische Wertung dessen handelt, was man von Generation zu Generation als „Reform“ versteht. Mir scheint es jedoch möglich, gewisse Charakteristiken zu erarbeiten, welche die Wintersche Kategorie durchaus rechtfertigen: etwa den Willen zur Abschaffung bestehender Formen mit den verschiedensten Mitteln der Macht, den Hang zum Rigorismus, zur „kleinen Herde“, die Geneigtheit zur Schwarzmalerei und zum Aufbauen von Feindbildern (106) u. a., die Simplifikation, den Appell an die Emotionen mehr als an die Urteilsfähigkeit der Leser, den Hang zur Demagogie u. a.

Aus dem Gesagten ergibt sich weiter ein Kompositionsproblem. Vielleicht hätte Vf. das ganze besser noch als Biographie aufziehen sollen. Die literarischen Produkte Wittolas hätten dann in der Lebensbeschreibung entsprechend verankert werden können, wohl auch die große Zahl seiner Gegner und Freunde, der Kirchenmänner, Aufklärer und Jansenisten, derer, die er persönlich kennt, von denen er Kunde hat und von denen Vf. eine Einflußnahme vermutet. Vf. hätte sich dadurch zahlreiche Über-

schneidungen, namentlich im Kapitel VI (93ff) ersparen können. Das „Literargeschichtliche“ beschränkt sich im wesentlichen auf die allerdings höchst instruktive Schilderung der literarischen Umwelt Wittolas. Das ist aber nur ein schmaler Aspekt von Literaturgeschichte.

Methodisch geht Vf. Wege, die sein Lehrer Alphons Lhotsky seinen Schülern gewiesen hat, nämlich die Bestände alter Bibliotheken als primäre Quelle zur Erforschung der Geistigkeit einer Zeit zu benützen. Diesen Weg gegangen zu sein, darf man dem Vf. als Verdienst anrechnen.

Vf. gelingt es, wie es scheint, eindeutig zu zeigen, daß Wittola und damit weite Kreise des österreichischen Aufklärungskatholizismus dezidierte Bindungen zum eigentlichen Jansenismus der Niederlande und Frankreichs hatten. Trotzdem hätten die Stimmen namentlich der französischsprachigen Forschung eingebracht werden müssen. Die stellen ja bekanntlich in Frage, daß es begrifflich sinnvoll sei, „Jansenismus“ (im Sinne der kurialen Polemik des 19. Jh.) als Schlagwort für alle möglichen analogen Bestrebungen in anderen Ländern als den genannten zu verwenden. Eine diesbezügliche Begriffsklärung ähnlich wie die bekannte über Katholische Reformation und Gegenreformation von Hubert Jedin hätte dem packenden Material deutliches Profil gegeben.

Übrigens vermißt der Leser etwas die Auseinandersetzung mit Aufklärungs- und Josephinismusforschung überhaupt. Man fragt sich bei der Lektüre, ob das Verständnis und die Auswertung des Materials über das Wittola- und Aufklärungsbild des Spätromantikers Sebastian Brunner, des Wittola-Nachfolgers bei der Wiener Kirchenzeitung, hinausgeht oder nicht.

Vf. möge die ausführliche Rezension seiner Schrift als Zeichen für ihren Wert verstehen, jene aber vielleicht auch zum Anlaß nehmen, sich bei seinen künftigen, bereits angekündigten Arbeiten nicht durch unjosephinische Übereilung treiben zu lassen. Gut! Ding braucht Weile!

Regensburg

Gerhard B. Winkler

Nicholaus Ludwig Count von Zinzendorf, Bishop of the Church of the Moravian Brethren: **Nine Public Lectures on Important Subjects in Religion**. Preached in Fetter Lane Chapel in London in the Year 1746. Translated and edited by George W. Forell. — Iowa City: University of Iowa Press 1973. XXXII, 140 S. Ln US \$ 6.95

Diese Ausgabe ist ein bedeutsames Zeugnis für das „renewed interest in Zinzendorf in the English-speaking world“ (S. IX). Daß sie aus Amerika kommt, dessen Brüdergemeinschaften bis auf die Jahre der persönlichen Wirksamkeit Zinzendorfs dort zurückgehen, ist besonders zu begrüßen. Wiedergegeben sind die „Neun Öffentlichen Reden über wichtige in die Religion einschlagende Materien“, die Zinzendorf August/Oktobre 1746 in London gehalten und mit einem Vorwort zum Druck befördert hat. Diese Wahl des Herausgebers, G. W. Forell, ist sicher richtig gewesen, haben wir in diesen Predigten doch ein eindrucksvolles Kompendium dessen, was Zinzendorf wollte, ebenso wie ein typisches Beispiel seiner Lehrtätigkeit, allerdings in der zugespitzten Redeweise jener 40er Jahre (Zinzendorf spricht selbst von der „Neuigkeit der Ausdrücke“ und der Möglichkeit der Verwunderung „über den freimütigen Vortrag solcher Paradoxe“). Die Thematik der Reden ist charakteristisch: in der ersten führt Zinzendorf aus, „daß das Gebet zum Vater Jesu Christi von niemand als Kindern Gottes gebetet werden könne“, in der zweiten wird „von dem einfältigen Sinn und von der großen Idee“ des Herrengebets gesprochen (hier liegt der Text des Vaterunsers zugrunde, sonst machen die gewählten Schriftstellen manchmal einen sekundären Eindruck), in der dritten „Von dem eigentlichen Zweck der Predigt“, in der vierten „Von dem seligmachenden Glauben“, in der fünften wird die Frage erörtert, „was einen beim Glauben eigentlich so selig mache“. Die sechste steht unter der Überschrift „Daß es eine Seligkeit und ein Glück ist, eine Menschenseele zu sein“, die siebente spricht „Von dem wesentlichen Charakter und Lebensumständen eines Christen“, die achte „Von der Seligkeit der aufrichtigen und geraden Herzen“, die neunte darüber, „was uns eigentlich vor aller Furcht, Gefahr und Schaden sicher stellen kann“.

Zugrundegelegt ist der fotomechanische Nachdruck in Band VI der Ausgabe der „Hauptschriften“ von Beyreuther/Meyer (1963), wobei die Übersetzung (die ich im einzelnen natürlich nicht zu beurteilen vermag) der Vorlage durch die hinzugefügten Anmerkungen überlegen ist. Der Band ist durch die ausführliche Biblio-

graphie (hier z. B. Aufführung der frühen Ausgaben der Schriften Zinzendorfs in englischer Sprache) wie durch die Einleitung Forells auch über den englischsprachigen Bereich hinaus von Bedeutung. Nach einer Übersicht über die Wertung Zinzendorfs in Deutschland von Herder bis Karl Barth (kann man aber wirklich sagen: „The most influential German theologian between Luther and Schleiermacher was Nicholas Ludwig Count von Zinzendorf“? VII) folgt eine – wichtige – Behandlung der Beziehungen Zinzendorfs zu Wesley und Mühlenberg, und zwar mit Abdruck der zentralen Dokumente. Es wäre sehr erfreulich, wenn dieser Band die Bestrebungen verstärkte, die in Deutschland auf eine kritische Ausgabe Zinzendorfs gerichtet sind, und die Arbeiten daran beschleunigen würde. Denn so verdienstvoll die Ausgabe von Beyreuther/Meyer ist, weil sie die nicht selten mühsame Beschaffung der in ihr wiedergegebenen Originaldrucke erübrigt (zu den sechs Bänden der „Hauptschriften“ von 1962/63 wurde 1964–1966 noch eine Ergänzungsreihe von 9 Bänden hinzugefügt, ein Beweis für Erfolg wie Notwendigkeit des Unternehmens), sie bedeutet doch nur einen einstweiligen Behelf.

Münster

Kurt Aland

Wegbereiter heutiger Theologie. Johannes von Kuhn. Hrsg. und eingeleitet von Heinrich Fries. — Graz, Wien, Köln: Styria 1973. 351 S. Lw. DM 25.80

Der Herausgeber der Reihe *Wegbereiter heutiger Theologie* (vgl. ThRv 68, 1972, 222), Heinrich Fries, legt mit der Auswahl aus den Werken Johannes von Kuhns nun selbst einen Bd in der Reihe vor. Diesen darf man als ein geglücktes Beispiel für das ansehen, was die ganze Reihe beabsichtigt. Sie will durch aus dem Werke eines Autors jeweils in historischer Reihenfolge dargebotene Texte die Kenntnis wichtiger Grundgedanken der Theologie des 19. Jh.s offenhalten. Gleichzeitig aber soll dem Leser ein selbständiges und kritisches Urteil ermöglicht werden.

Eine Auswahl aus dem reichen und vor allem sehr dichten Werk des neben Staudenmaier bedeutendsten Dogmatikers der 2. Generation der Katholischen Tübinger Schule zu erstellen, war nicht leicht. Um den systematischen, auf Zusammenhang angewiesenen Charakter der Texte Kuhns nicht zu zerstören, hat Fries deshalb relativ wenige Texte ausgewählt, diese aber möglichst vollständig gebracht. Die Anthologie beginnt mit zwei Ausschnitten aus dem 1. Teil des berühmten, programmatischen Aufsatzes Kuhns „Über den Begriff und das Wesen der spekulativen Theologie und (oder) Philosophie“ (1832), der darzulegen unternimmt, „daß eine apriorische Philosophie irrtümlich ist“ (Theol. Quartalschrift 1832, 270). Der junge Kuhn findet hier bereits zu der These, die geschehnde Geschichte sei fundierend für Denken wie Glauben. Aufgrund dieses Seinsverständnisses wird ihm „spekulative Theologie“ möglich, – ein Programm der fides quaerens intellectum, das heute erneut genauer zu bedenken wäre.

Die Anthologie bringt sodann wichtige Teile des Aufsatzes, in dem sich Kuhn mit David Friedrich Strauß und dessen „Leben Jesu“ auseinandersetzt, und macht schließlich eine ganze Reihe von Stücken aus der Theologischen Quartalschrift und der Kuhnschen Dogmatik zugänglich, die zentrale Fragen sowohl der heutigen Fundamentaltheologie wie der Dogmatik verhandeln. Unter diesen Stücken ist auch der Text, mit dem sich Kuhn einerseits von Schleiermacher abgrenzt und andererseits Feuerbachs gerade eben erschienenen „Wesen des Christentums“ einer scharfen Kritik unterzieht.

Man wird von allen Texten, die Fries abgedruckt hat, sagen dürfen, daß die in ihnen angesprochenen Fragen heute nach wie vor aktuell sind. Gerade die Lektüre der sehr sauber durchdachten und klar formulierten Texte Kuhns zusammen mit der Lektüre der von Fries jeweils in der Einleitung zu den einzelnen Stücken erstellten kritischen Differentialdiagnose lehrt sehen, was im Glaubensverständnis unverzichtbar ist und worin inzwischen eine Zukunft eröffnende schöpferische Überlieferung erfolgt ist. Im Grunde müßte jeder systematische Theologe alle Texte des geschichtlichen Glaubensverständnisses, mit denen er umgeht, so lesen. Er müßte sie einerseits als geschichtliche Texte ganz ernst nehmen und sie zugleich differentialdiagnostisch neben andere geschichtliche Zeugnisse des Glaubensverständnisses, vornehmlich aber neben die Theologie der Gegenwart stellen. Nur so wird er zu einem wirklich denkenden Vermittler der Überlieferung.

Die ganze Anthologie wird eingeleitet durch eine Biographie, in der Fries die Stationen des Lebens Kuhns, die zugleich Stationen der dornenreichen Theologiegeschichte des 19. Jh.s sind, knapp und treffend darstellt. Ein zweites Kapitel der Einleitung würdigt die Bedeutung und

Wirkung Kuhns. Auch hier gelingt es Fries ausgezeichnet, das für eine erste umfassendere Information Entscheidende zuverlässig herauszuarbeiten.

Augsburg

Bernhard Casper

Biogostawiony Maksymilian Kolbe. Wybór Pism, przygotował do druku. Komitet redakcyjny pod kierunkiem O. Joachima Romana Bara OFMConv. [Der selige Maximilian Kolbe. Ausgewählte Schriften, vorbereitet zum Druck von einem Redaktionskomitee unter der Leitung von Joachim Roman Bar]. — Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1973. 664 S., 5 Bildtafeln; Lw. Zł 150.—

In einer großartigen Dokumentation, die in ihrer äußeren Gestaltung als mustergültig zu bezeichnen ist, wird eine Auswahl Briefe, geistlicher Notizen, Tagebücher und größerer, z. T. bereits gedruckter Artikel des seligen P. Maximilian Kolbe OFMConv. (1894–1941) vorgelegt. Grundlage für diese Publikation der 268 Briefe ist eine nahezu 1000 Originalbriefe aus der Feder P. Kolbes umfassende Sammlung des Archivs des Klosters Niepokalanów. Nur einzelne Stücke sind (Foto-)Kopien und als solche ebenfalls der erwähnten Sammlung entnommen. Auch die anderen publizierten Materialien sind, wenn auch nicht alle im Original, so doch wenigstens in kopialer Überlieferung, im Archiv Niepokalanów zu finden.

Die Briefe aus den Jahren 1912 bis 1941 sind an folgende Adressaten gerichtet: 23 an seine Mutter, 19 an seinen Bruder Josef, 59 an seine Vorgesetzten, an Ordensobere und je ein Brief an Papst Pius XI., an den Erzbischof von Gnesen, Kardinal Hlond, und an den Erzbischof von Warschau, Kardinal Karkowski, 50 an seine Ordensbrüder in cumulo, 96 an einzelne Ordensbrüder und 21 an sonstige Personen. Ein Teil dieser Briefe (30) liegt bereits im Druck vor (vgl. ThRv 68, 1972, 397). Unter ihnen jener letzte Brief in deutscher Sprache (hier jedoch nur in polnischer Übersetzung) an seine Mutter aus dem Lager Auschwitz wenige Wochen vor seinem Tod geschrieben, in welchem der eindrucksvolle Satz enthalten ist: „Gott ist in jedem Orte und denkt mit großer Liebe über alle und alles“.

Ohne Zweifel sind diese Briefe, in denen P. Kolbe nicht nur seine eigene Lebenssituation schildert, sondern als Freund und Seelsorger beratend und helfend in die Geschehnisse anderer eingreift, wichtige Bausteine zur Biographie des Seligen. Man wünschte sich, daß gerade diese Briefe durch Übersetzung dem deutschen Publikum zugänglich gemacht würden, damit man gegenüber „erbaulichen“ und „einseitigen“ Darstellungen und Vorstellungen, wie sie gelegentlich bei uns grassieren, die Möglichkeit der Korrektur hätte. Inwieweit Aufzeichnungen von Exerzitien und geistliche Tagebücher zum Verständnis der Person des Schreibers etwas einbringen, sei dahingestellt. Diese Aufzeichnungen müssen wohl im Kontext der „römischen“ Spiritualität (P. Kolbe hatte in Rom seine Ausbildung erfahren) gelesen werden. Sie zeigen allenfalls, wie sich eine starke Persönlichkeit einer schemenhaften Frömmigkeit nicht entziehen kann. Die Tagebücher sind hauptsächlich auf Reisen entstanden (z. B. Romaufenthalt 1918/19, Reise nach Rom, Lourdes, Lisieux, Straßburg, Augsburg, Würzburg 1930, Aufenthalte in der Mission, in Japan und China in den Jahren 1930/33). Sie enthalten sehr kurze Notizen; vielleicht könnte man in ihnen Gedächtnisstützen für spätere Aufzeichnungen sehen.

Die Artikel sind, sieht man von einigen Arbeiten des Schülers Kolbe aus den Jahren 1907/09 und 1918 zu naturwissenschaftlichen und technischen Problemen ab, Wiedergaben von Vorträgen oder Beiträgen in Zeitschriften und Kalendern, welche alle fast ausschließlich der Propaganda der Militia Immaculatae, einer von ihm 1917 in Rom gegründeten marianischen Apostolatsvereinigung, dienen. In seiner Fülle enthält dieses Material nicht nur Elemente des theologischen und asketischen Denkens P. Kolbes, sondern es reflektiert auch den Stil der Frömmigkeit jener, die im Einflußbereich P. Kolbes standen.

Verantwortlich für die Auswahl der Schriften zeichnet ein Redaktionsstab unter der Leitung von Joachim Roman Bar. In der Einleitung gibt er Rechenschaft über die Grundlagen der vorliegenden Edition und über die redaktionelle Bearbeitung. Eine Chronologie zum Leben P. Kolbes, die über den 14. August 1941 hinaus bis zum Jahre 1972 auch die wichtigsten Daten der Verehrung des Seligen festhält, und ein solide gearbeitetes Personenregister erleichtern die Benützung dieses für die Kolbe-Forschung wichtigen Buches.

Tübingen

Joachim Köhler

Zeitgeschichte in Lebensbildern. Aus dem deutschen Katholizismus des 20. Jahrhunderts. Hrsg. von R. Morsey. — Mainz: Matthias-Grünwald (1973). 320 S., 21 Bildseiten DM 28.—

Angesichts des auch innerhalb des deutschen Katholizismus festzustellenden Traditionsschwundes möchte dieser Bd mit 21 Biographien von Georg Kardinal Kopp († 1914) bis Romano Guardini († 1968) das Interesse an der Geschichte wachhalten oder verstärken. Im Gegensatz zu ähnlichen Sammlungen von Lebensbildern führender katholischer

Persönlichkeiten mit vielfach apologetischer Tendenz will der vorliegende Band „kritische Akzente“ setzen und die Ergebnisse der Forschung auswerten. Neben Kardinal Kopp, Graf Hertling, Peter Spahn und Felix Porsch, die den Übergang von der Kulturkampfzeit in das Wilhelminische Reich verkörpern, sind vor allem Persönlichkeiten behandelt, die den Schwerpunkt ihrer Tätigkeit vor 1933 haben. So fehlen Frauen wie Helene Weber und Christine Teusch, aber auch Konrad Adenauer, deren Wirksamkeit mehr der Epoche nach 1945 zugeordnet ist. Den bedeutendsten Vertretern dieser Jahre soll ein eigener Band gewidmet sein.

Der Kulturkampf, der „Gewerkschafts-“ und „Zentrumsstreit“, der Erste Weltkrieg mit dem revolutionären Umbruch vom November 1918 und dem nach 1919 anschließenden „Verfassungskrieg“ um die innere Annahme des Weimarer Staates haben das Leben der in diesem Band behandelten Persönlichkeiten geprägt. Der Herausgeber hat allein sieben Biographien verfaßt.

Der Absicht, dazu beizutragen, „den Anteil deutscher Katholiken an der Bewältigung konkreter Zeit- und Sachaufgaben im ersten Drittel dieses Jhs richtig einzuschätzen und die Leistung von 21 seiner prominentesten Vertreter sachgerechter und unbefangener zu würdigen“, ist vollauf genügt.

Münster

Erwin Iserloh

Marxismus-Christentum. Hrsg. von Helmuth Rolfes. — Mainz: Grünewald (1974). 334 S. (Grünewald-Materialbücher 6) Sn. DM 32.—

Dieser Sammelband bietet Material zur Marxinterpretation und Marxismusdiskussion und darüber hinaus eine Erörterung mehrerer zwischen Marxismus und Christentum strittiger Probleme.

Walter Kern entfaltet den Weg von Feuerbach über Marx und Engels zu Lenin und stellt die Frage nach einem „Marxismus ohne Atheismus“. Die etwa von der Frankfurter Schule vertretene These einer solchen Möglichkeit weist Kern als unwissenschaftlich ab.

Helmuth Rolfes stellt die Entwicklung des Jesusbildes von Marx bis heute dar. Bloch sieht Jesus „mit den Augen des kommunistischen Manifests“ als politischen Revolutionär, der den metaphysischen jüdischen „Despotiegott“ durch reine Diesseitigkeit ablöst und statt des „Oben“ nur ein „Vorne“ als diesseitige Zukunft kennt. Für Bloch ist Gott nur „hypostasiiertes Ideal des in seiner Wirklichkeit noch ungewordenen Menschseins“, was Rolfes wohl zu Recht als „Absetzung Gottes zugunsten des Menschen“ bezeichnet. — Anders wertet Gardavsky Jesus gerade nicht als Sozialrevolutionär, sondern im Ernstnehmen der urspr. jüdischen Gottesvorstellung, wobei es Jesus um ein Transzendieren des jeweiligen Menschen gehe. — Ähnlich ist Jesus für Machovec die Fortsetzung des jüdischen Monotheismus mit dem Anspruch Gottes an den Menschen zum Handeln, und gerade so kein Sozialrevolutionär. Aber auch für Machovec geht es nicht um Gott, sondern um den Menschen. — Kolakowski sieht vom Glauben Jesu an Gott ab und stellt als von bleibender Gültigkeit für die abendländische Kultur fünf von Jesus vertretene „allerheiligste Werte der Menschen“ heraus.

Als Marxismuskennner bekannt geht Rupert Lay den im Marxismus immer wieder auftauchenden Wiederbelebungen christlicher Ketzernach, womit in modischer Weise der Marxismus als eine christliche Sekte interpretiert werden soll. An Gestalten wie Joachim von Fiore, Johann Hus und Thomas Müntzer zeigt Lay das Gekünstelte und die wissenschaftliche Unmöglichkeit solcher Deutungen auf.

Werner Post (durch seine „Kritik der Religion bei Karl Marx“ 1969 hervorgetreten) behandelt in scharfsinniger Analyse die Theorie-Praxis-Konzeption im Marxismus, besonders die Frage, wie „Vernunft Wirklichkeit werden“ kann bzw. ob „die Destruktion des Bestehenden schon identisch sei mit der Konstruktion des Kommenden“. Der Marxismus hat auch in der Frankfurter Schule seine hegelianische Herkunft nicht überwunden, weshalb Post fragt, ob sich „aus dem Wandel ökonomischer Gegebenheiten auch ein Wandel für die ideologiekritischen Bestimmungen ergeben“ müsse. Die jüngste Marxinterpretation (Pariser Schule, Althusser u. a.) sieht den Humanismus als bürgerliche Kategorie an und behauptet die Strukturen als die gesellschaftsbestimmenden Kräfte.

Dem geht Marcel Xhaufflaire nach, indem er aufzeigt, wie Althusser von einem „Anti-Humanismus“ bei Marx spricht, wozu auf Marx' Ablehnung aller christlichen und humanistischen Liebe und Barmherzigkeit und auf den von Marx erwirkten Ausschluß des Philanthropen Kriege und des Christen Weiting aus der Liga der Kommunisten verwiesen wird. Nicht eine innere Motivation, sondern allein die Aufhebung des Privateigentums bringt nach Marx eine soziale Ordnung. Deshalb warnt Xhaufflaire vor Anpassungskonzessionen, die sich „unter dem Banner des Humanismus oder als Bekenntnis zu einer absoluten Zukunft der Geschichte“ in die Marxismusdiskussion eingeschlichen haben.

Mit großer Sachkunde faßt Gesine Schwan (bekanntgeworden durch: „Die Gesellschaftskritik von Karl Marx“, 1974) das Problem „Freiheit“ an. Sie arbeitet heraus, wie die im älteren Marxismus nur negativ bewertete liberale (individuumorientierte) Freiheitskonzeption von einigen Neomarxisten nur noch als unzureichend kritisiert wird,

so daß sich etwa bei Kolakowski schon eine Synthese Marxschen und liberalen Freiheitsbegriffes abzeichnet.

Den Komplex Gegenkultur-Kulturrevolution-Religion spricht Ferdinand W. Menne unter besonderer Berücksichtigung Chinas an. Die gegen die „westliche“ Kultur gerichtete Gegenkultur tritt mit dem Anspruch des „Progressiven“ und mit den Wertmaßstäben „verändernd“, „anti-autoritär“ und „jugendlich“ an. Aber auch bei aller Progression entsteht „Leiden im Namen des Neuen“. Die Ratlosigkeit der marxistischen Anthropologie angesichts unvermeidbaren Leidens und der Sinnfrage müßte ein Zugehen auf Religion auslösen, aber diese wird als nicht kreativ und nur als sozioökonomisches Phänomen gesehen.

Mit der „materialistischen Geschichtsauffassung“ als dem Zentralproblem befaßt sich Peter Ehlen. Mit Recht kritisiert er, daß es unmöglich sei, die materiellen Bedingungen geistigen Lebens auch als dessen Produzenten auszugeben, und weist darauf hin, daß auch die materielle Basis (das Sein) erst durch bewußtes Wollen als eine geistige Leistung zustandekomme. Auch sei es ein Vorurteil, die Vielfalt des Lebens aus nur einem Prinzip (Basis) zu erklären.

Im wesentlichen um Blochs „Prinzip Hoffnung“ geht es im Beitrag von Ursula Pasterk: „Die Utopie vom Reich der Freiheit“. Bloch ersetzt den persönlichen, dem Menschen gegenüberstehenden („metaphysischen“) Gott durch das vor dem Menschen als Zukunftsziel auf Erden liegende „Reich“. Dann ist der Satz Blochs möglich: „Nur ein Atheist kann ein guter Christ sein.“ Dem alten Marxismus mit seiner deterministischen Geschichtsphilosophie von den Produktivkräften als alleinigem Fortschrittsmotor setzt Bloch das „Prinzip Hoffnung“ als die Zukunft herbeiführende Kraft entgegen. Die Utopie als Entwurf einer Zukunft ist eine Art messianischer Eschatologie. Das „Transzendieren“ ist für Bloch nur ein Überschreiten der Gegenwart in eine, natürlich nur-diesseitige, Zukunft. Dem Tod kann auch Bloch (ähnlich wie Marx) nur den billigen Trost der „kommunistischen Sache“ geben, eine nach Pasterks Meinung verdrückliche und fatale Art des Atheismus, womit jedoch ein billiger christlicher Trost nicht entschuldigt wird.

Kuno Füssel macht in seinem Beitrag „Fortschritt und Leiden“ darauf aufmerksam, daß Marx Fortschritt nicht nur technisch oder ideologisch, sondern gesellschaftlich als „Selbstverwirklichung des Menschen“ versteht. Unter Heranziehung der Theorien von W. Benjamin, Th. W. Adorno und J. Habermas konzidiert Füssel, daß es auch eine Form des Leidens gibt, „die dadurch nicht abgeschafft werden kann, daß man die Verhältnisse ändert“. Als letzte Bestimmung des Fortschritts ergibt sich „die Verringerung menschlichen Leidens“.

Im Rahmen theologischer Entwürfe als Kritik oder Adaption des Marxismus handelt Ferdinand Kerstiens von der Hoffnung als grundlegender theologischer Kategorie. Die verbreitete vorurteilige Alternative diesseitiger und „metaphysischer“ Hoffnung bricht er auf. „Die innerweltliche Zukunft ist nicht Konkurrent der erhofften Zukunft, sondern ihre Vermittlung und Ort ihrer Einübung.“

Ludwig Rütli stellt die Intention und Arbeitsweise der „politischen Theologie“ vor, die das Politische als den „umfassenden Interpretationshorizont“ wertet. Die in der christlichen Botschaft akzentuierte Freiheit wurde durch das praktische Verhalten der Kirchen oft desavouiert. Christen und Kirchen müssen heute eine Solidarität mit den Leidenden verwirklichen, um mit ihrer Botschaft glaubwürdig zu sein. Insbesondere ist heute auf die Grenzen des Wachstums, die Lage in der dritten Welt und die Ausbeutung der Natur zu achten.

Inacio Almeida berichtet über die lateinamerikanische Theologie und Situation und kommt dabei zu einem ähnlichen „Primat des Politischen“.

Bedauerlich ist der Beitrag von Adolf Holl und Heinz Kniep: „Der politische Jesus“. Am Exempel von Martin Hengels Schrift „War Jesus revolutionär?“ wird die von Hengel mit wissenschaftlichen Argumenten vertretene Erkenntnis von der Gewaltlosigkeit als dem Weg Jesu pamphletartig ironisiert und getreu nach (anachronistischer) marxistischer Dogmatik als Frucht des gesellschaftlichen Eingebundenseins des Universitätslehrers erklärt. Vorurteilsabhängiger als die beiden Autoren kann man wohl kaum vorgehen. Durch Entstellungen, Unterstellungen, Verdrehungen und Konsequenzmacherei lassen die beiden Autoren in gehässiger Verzerrung wissenschaftlicher Wahrheitssuche jegliche Fairneß vermissen und disqualifizieren sich aus der wissenschaftlichen Diskussion, auch wenn sie sich selbst in die Gruppe gesellschaftsbedingter Denker einreihen.

Herbert Vorgrimler zeichnet die Geschichte und Problematik des Dialogs zwischen Christen und Marxisten von den Religiösen Sozialisten bis zur Christlichen Friedenskonferenz und von der Paulus-Gesellschaft bis zur Enzyklika *Populorum Progressio*. Resultate sind: eine Entdämonisierung des Marxismus bei den christlichen und eine größere Aufmerksamkeit auf die Ethik bei den marxistischen Partnern und in der Theologie eine produktive Eschatologie. Eine Koexistenz ist in gemeinsamer Ablehnung von Kapitalismus und Imperialismus möglich, nicht aber bei einer Konvergenztheorie. Vorgrimler meint, daß der 1968 vom Marxismus/Leninismus abgebrochene Dialog dadurch wieder angebahnt werden könne, „daß Christen sich ihres Klassenstandpunktes bewußt werden“, womit er eine Vorleistung nur durch die Christen fordert, wie er überhaupt seine gute Absicht durch unnötige und einseitige Ausfälle um ein gut Teil ihrer Glaubwürdigkeit bringt.

Milan Prucha sieht heute eher die Möglichkeit des gemeinsamen Handelns als des Dialogs und weist auf die Prager Invasion hin sowie auf Garaudys Ausschluß aus der kommunistischen Partei. Als Frucht des bisherigen Dialogs könne immerhin gewertet werden: der „Abschied des Christentums vom Kapitalismus“, aber auch einiges an Wandlung im Marxismus. Der heutige Marxismus befindet sich „keineswegs automatisch auf der Seite des Fortschritts“.

Ein Schlußkapitel „Interpretation und Auswertung“ ist insbesondere für die Bildungsarbeit und die in ihr nötige Beschäftigung mit dem Problemkreis Marxismus/Christentum hilfreich.

Als ganzes ist der Sammelband eine wertvolle Hilfe für alle, die sich oder andere orientieren wollen. Er zeigt der evangelischen Theologie zugleich, wie ernst in der katholischen Theologie, auch und vor allem durch die nachwachsende Generation, die Beschäftigung mit Marx, dem Marxismus und dem Neomarxismus genommen wird, wobei allerdings die eigene Standortbestimmung oft zu kurz kommt. Bei einigen jüngeren Autoren führt das glasperlen-spielartige Jonglieren mit Begriffen, die zu Leerbegriffen abgegriffen sind, gelegentlich zu einer Selbstsicherheit – auch in der Beurteilung Anderer aus Gegenwart und Vergangenheit –, die einem Reifungsprozeß noch offensteht.

Das Buch ist bei kritischer Verarbeitung des Materials für Religionsunterricht und Gemeindearbeit zu empfehlen.

Köln-Frechen

Walther Bienert

Marxisten und die Sache Jesu. Hrsg. von Iring Fetscher und Milan Machovec. – (München/Mainz): Kaiser/Grünwald (1974). 115 S. (Gesellschaft und Theologie. Abteilung: Systematische Beiträge. Nr. 14) Sn. DM 15.–

Zu dem Dialog zwischen Christentum und Marxismus haben die beiden daran wesentlich beteiligten Herausgeber Fetscher und Machovec die Stellungnahmen von acht namhaften Marxisten zum Problem der „Sache Jesu“ in verdienstvoller Weise zusammengestellt. Dabei ist durchweg ein positives Urteil über einen allerdings zurechtgestutzten Jesus, aber ein total ablehnendes gegenüber Christus, Christentum und Kirche festzustellen. Selbst die Bejahung Jesu beschränkt sich für das Formale auf Jesu Einladung an die Entrechteten und im Inhalt auf die Forderung der Nächstenliebe.

Schon Fetscher sieht „die Sache Jesu“ in dem engen Blickwinkel der Dorothee Sölle als „die Veränderung der Welt in Richtung auf die Verwirklichung von Frieden, Liebe und Menschlichkeit“ (8).

Lombardo-Radice meint, den Schwerpunkt des Christentums „in der Menschwerdung Gottes“ zu fassen, die zugleich „Gottwerdung des Menschen“ sei (was für historisch-kritische Forschung aber eine Verfremdung des Christusglaubens ins Griechentum bedeutet), meint dann aber auch, das „Spezifisch-Christliche“ sei „die Betonung der Liebe für diesen und jenen Nächsten“ (20). Doch dürfe diese Nächstenliebe nicht mit dem revolutionären Kampf gleichgesetzt werden, wenn die „christliche Identität“ nicht verlorengehen soll. Das Prinzip der Nächstenliebe sei zwar nicht mit der marxistischen Lehre von der kollektiven revolutionären Menschenbefreiung konform, aber auch nicht unvereinbar.

Roger Garaudy scheint zunächst etwas tiefer zu graben, wenn er vermerkt, daß „der Mensch mehr ist als die Gesamtheit der Bedingungen, die seinen Werdegang bestimmt haben“, und wenn er „die Transzendenz die grundlegende Bestimmung des Menschen nennt“ (24). Aber unter Transzendenz versteht Garaudy dann doch eine Zukunftsimanenz, die nur die Gegenwart transzendiert, eine vom Menschen zu machende Diesseits-Zukunft, die nicht Verheißung, sondern Aufgabe ist (28). Er schließt mit den drei Postulaten: „daß der Mensch eine Aufgabe ist, die wir verwirklichen müssen; daß die Gesellschaft eine Aufgabe ist, die wir verwirklichen müssen; daß schließlich die Auferstehung (damit meint Garaudy das durch revolutionäre Tat Schöpferische) eine Aufgabe ist, die wir erfüllen müssen“ (44). Diese Postulate nennt Garaudy „zugleich biblische, evangelische Postulate“, und gerade das sind sie nicht, weil sie Gott und Gottes Tun ausschließen und alles vom Menschen erwarten.

Für Kofler war Jesus ein „Sektenführer“, dessen Radikalmoral der „totalen Verweigerung“, der „totalen Ohnmacht“ und der rebellischen Anarchie (getreu nach marxistischer Doktrin) in der gesellschaftlichen Lage der Spätantike frustriert und zu einer „metaphysischen und verinnerlichten Erlösungs-idee“ wurde (46f). Dennoch gibt es eine Verwandtschaft zwischen Christus und Marx: den „unbedingten Humanismus“ und die „Verweigerung gegenüber den elenden gesellschaftlichen Verhältnissen“ (52, 59). Der gravierendste Unterschied ist nach Kofler darin zu sehen, daß die (nach Marx'scher Theorie) in der Gesellschaft begründete „Entfremdung“ des Menschen vom Christentum in einen Seinszustand infolge Sündenfalls transponiert wurde und demzufolge die „Erlösung ins Metaphysische“ verlegt wurde (60).

Konrad Farners Beitrag ist der am schwächsten begründete, aber in seiner Weise für das Gespräch doch typische. Farners meint, Jesus sei „der Revolutionär schlechthin“, er entwerfe „Verhaltensweisen“ und kenne „keinen persönlichen, richtenden, festgefügteten Gott“, sondern „nur den Menschen“ (62f). Weil Jesu Protest und Liebesforderung nicht nachvollziehbar waren, so meint Farners, mußte dieser Wein „gepantscht“ werden, d. h. Jesus wurde in den Christus umgewandelt und seine Forderungen für das konkrete Diesseits wurden in Verheißungen eines abstrakten Jenseits umfunktioniert. Farners meint, dieses „Opium“, diese „Kirche“, seien im Gefolge Jesu dann doch immer wieder beiseitegeschoben worden (64), etwa durch Marcion (der aber in Wirklichkeit eine erste konsequente dualistische metaphysische Erlösungslehre durchsetzte und die erste strafforganisierte Kirche gründete), die Montanisten (die aber in Wirklichkeit ihr konkretes Armutsideal aus ihrer asketischen Jenseitshoffnung nährten), Hus und die Hussiten (die aber in Wirklichkeit auf Gottes wunderkräftigen Eingriff aus dem Jenseits warteten) u. a. So einfach ist es doch nicht, daß man bei Jesus nur den Protest und eine Liebesethik, bei den Christen aber nur das „Opium“ finden kann. Farners erhofft sich eine „Entwicklung zu Jesus hin“, die von Marxisten und revolutionären Christen bewirkt werden soll (65). Aber dies würde wohl nur zu einem verkümmerten Jesus führen. Ist das von Farners gezeichnete Jesusbild nicht doch nur ein zum Gerippe entäußertes Wunschbild, wie Jesus sein muß, wenn er in die marxistische Doktrin passen soll?

Leszek Kolakowski würdigt Jesus (positiv, aber nur) in seiner Bedeutung für die europäische Kultur, wobei er die eschatologische Botschaft Jesu bewußt ausklammert. Dann verbleiben nach Kolakowski fünf Regeln Jesu: „Aufhebung des Gesetzes zugunsten der Liebe“, Aufhebung der Gewalt, ein Menschenbild des nicht allein vom Brot lebenden Menschen, Aufhebung der Idee des auserwählten Volkes und Erkenntnis vom Elend der menschlichen Existenz. Diese Werte sind nicht Alleinbesitz der Kirchen, sie sind in die Kulturgeschichte eingegangen. Darum sei es lächerlich, „Jesus abzuschaffen“ (83). Diese Werte müßten vielmehr auch in den Kirchen dominant werden. „Unabhängig von dieser Hoffnung können Person und Lehre Jesu Christi aus unserer Kultur weder beseitigt noch ungültig gemacht werden, soll die Kultur weiter existieren und sich fortbilden“ (84).

Milan Machovec geht von der (mit der einzigen Ausnahme Lenin) wohl zutreffenden Tatsache aus: „nie hat irgendein Marxist die sogenannte ‚Sache Jesu‘ – d. h. die mit der Person Jesu direkt verknüpften sittlichen Aufrufe – für absolut schlecht und restlos schädlich gehalten (85).“ Doch schon damit reduziert leider auch Machovec, die Sache Jesu auf Jesu sittliche Aufrufe, ohne deren Basis, den Glauben an Gott, einzubeziehen. Immerhin hat Machovec den Mut, nicht nur dem Christentum seine Irrwege in der Kirchengeschichte der Vergangenheit vorzuhalten, sondern auch den Vulgär-Marxismus unter die kritische Lupe zu nehmen. Wenn jedoch Machovec dem Marxismus „geschichtlich höhere Methoden der Nächstenliebe“ zuerkennt als „das christliche Almosenspenden“ sie darstellt (91), so erkennt er, daß es im Christentum auch andere Bewährungen der Nächstenliebe gibt als nur das (immerhin auch beachtenswerte) Almosenspenden, und daß aus christlicher Nächstenliebe gesellschaftsordnende Forderungen und Kräfte erwachsen können und erwachsen sind, die – wenn auch in zeitgeschichtlich bedingter Erkenntnis und Verwirklichung – die Gesellschaftsstrukturen durchdringen. Erfreulicherweise bezieht Machovec auch „das Leben und Sterben Jesu“ in die „Sache Jesu“ ein, jedoch nur als ein Eintreten Jesu mit seinem Leben für die von ihm vertretene Sache, so wie auch ein Marxist für seine Sache sterben kann (100f). Er schließt mit dem Gedanken: „es gibt nämlich heute auch viele ‚atheistische‘ Formen des Opiums... Ich würde den Untergang der Religion als solcher nicht bedauern. Aber falls ich in einer Welt leben sollte, die die ‚Sache Jesu‘ absolut vergessen könnte, dann möchte ich gar nicht mehr leben...“ (102). – Auch angesichts von Machovecs Würdigung der „Sache Jesu“ fragt es sich, ob denn Vergebung, Kommen des Reiches Gottes, innere Umkehr der Menschen, unmetaphysische Transzendenz und Gott so ganz aus der „Sache Jesu“ entfernt werden dürfen. Man denke nur an den Beginn von Jesu Auftreten mit dem Ruf zur Umkehr und zum Glauben an die Frohbotschaft vom Kommen des Gottesreiches; oder an Jesu Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe, dessen zweiter Teil ohne den ersten seiner Lebenskraft beraubt wäre; oder an die Gleichnisse vom verlorenen Sohn und vom Schalksknecht, die doch zentral etwas von Vergebung verkündigen; oder an die Gleichnisse vom jüngsten Gericht, die nicht nur Nächstenliebe fordern, sondern in die Verantwortlichkeit vor Gott stellen.

Branko Bošnjak geht mit sauberer philosophischer Begriffsklärung an das „Dilemma: Jesus – Marx“ heran. Allem Philosophieren legt er den Begriff des „Seins“ zugrunde; eines Seins, das „keine Ursache außer sich“ hat (105). Daraus folgert er, daß hier für „die theistische These von Gott als dem Ursprung und Schöpfer der Welt“ kein Raum ist. Weil der Marxismus als Philosophie nicht außerhalb des Seins geht, läßt sich „keine einzige theistische These über das Problem des Kosmos, der Welt und des Lebens in die marxistische Auffassung... einbringen“. Jenseits und Eschatologie sind „menschliche Illusion“ (105). „Das Jenseits besteht nicht“ (107). „Die Idee des Christentums konnte in Wirklichkeit 2000 Jahre lang nicht erreichen, daß ein Christ den

anderen nicht ausgebeutet hätte, obwohl er im Namen Gottes sprach“ (111). Das gilt aber mutatis mutandis auch vom Kommunismus. Bošnjak übersieht, daß beide eine Lehre von der Zukunft (Eschatologie) haben und erst in dieser Zukunft eine Verwirklichung des Zieles erreichbar ist, sei dies nun Humanismus oder Gottesreich (einschließlich Humanismus) oder was auch immer. So sieht Bošnjak sich genötigt zu folgern: „Auf dem Gebiet der Idee und des Ideologisierens wird dieser Unterschied dauernd bleiben, und hier gibt es keine gemeinsame Lösung“ (113). Aber im „gesellschaftlich-historischen“ Bereich könnten ein „revolutionäres Christentum“ und der Marxismus „zusammenarbeiten“, wenn die Bibel „detheokratisiert“ und von der „Transzendenz“ befreit würde (114). Praktisch fordert Bošnjak damit ein Festhalten des Marxismus an seiner Lehre, aber einen Verzicht des Christentums auf einige Wesenskomponenten.

Zusammenfassend läßt sich zu dem ganzen Büchlein sagen: Es bleibt eben doch wissenschaftlich eine Fehlinterpretation, die „Sache Jesu“ als eine Sache ohne Gott zu behandeln. Jesus ist nicht ohne seinen Gottglauben sachgerecht darzustellen; man erhielte und erhält andernfalls nur einen pervertierten Torso, den man sich nach Bedarf zurechtschneiden kann. Was würden wohl die Marxisten sagen, wenn die Christen die „Sache des Karl Marx“ ohne dessen Lehre vom Menschen zeichnen würden?

Auch ist zu fragen: War denn die Sache Jesu wirklich so düftig, daß man sie nach marxistischer Ideologie zurechtstutzen und dann als dem Marxismus inhaltsnahe oder geschwisterlich bezeichnen müßte? Es wäre der Sache hilfreich gewesen, wenigstens einen historisch-kritischen Wissenschaftler zu Worte kommen zu lassen, der sagen dürfte, wie nach dem heutigen Forschungsstand die „Sache Jesu“ aussieht. Erst dann ist ein fruchtbarer Dialog zum Thema „Marxisten und die Sache Jesu“ wissenschaftlich vertretbar.

Köln-Frechen

Walther Bienert

Arts, Herwig SJ: Moltmann et Tillich. Les fondements de l'espérance chrétienne. Préface de Roger Mehl. – Gembloux: Éditions J. Duculot (1973). 178 S. (Recherches et Synthèses, Section d'Oecuménisme, II) kart.

Der Titel der Arbeit von H. Arts läßt einen Vergleich der Theologie Moltmanns mit der Tillichs erwarten, eine kritisch abwägende Untersuchung, die die Beiträge beider Theologen zu einer christlichen Theologie der Hoffnung miteinander konfrontiert und in den Zusammenhang der theologischen Diskussion stellt. Diese Erwartung bestätigt sich nicht. Es handelt sich hier um eine Kritik der Tillichschen Geschichtstheologie von der Position Moltmanns her, ohne daß die letztere in Frage gestellt und die von ihre ausgelöste Debatte berücksichtigt wird. Innerhalb des damit abgesteckten Rahmens ist dieses Verfahren allerdings durchaus ergiebig, denn in der Tat zeigt sich Tillichs Geschichtstheologie im Licht der Moltmannschen einer Korrektur bedürftig.

Die Darstellung der Theologie Moltmanns ist an dessen Auseinandersetzung mit Bultmann, Pannenberg und Barth orientiert. Von dem Hintergrund der bei diesen drei Theologen entwickelten unterschiedlichen Offenbarungsbegriffe und der damit zusammenhängenden verschiedenen Konzeptionen von theologischer Hermeneutik und Eschatologie wird Moltmanns Position abgehoben: Offenbarung als Verheißung, die in Differenz zur gegenwärtigen Realität bringt, deren Verifikation in der Zukunft liegt; theologische Hermeneutik als politische Hermeneutik, die Erfahrungen der Vergangenheit durch eine aus der Erwartung der Zukunft Gottes motivierte gegenwärtige Praxis verstehbar macht; Eschatologie als Rede von der Zukunft Christi, die Geschichte in Gang bringt.

An Tillichs Geschichtstheologie wird dagegen ihre Konzentration auf den Kairos, den gegenwärtigen Augenblick, hervorgehoben, in dem Offenbarung und Erlösung als fragmentarische und antizipatorische Überwindung der Entfremdung erfahren werden. Die Erfahrung des „Ewigen im Jetzt“ wird bei Tillich zum zentralen Inhalt der eschatologischen Symbole, der futurische Charakter eschatologischer Aussagen zum Aussagemodus präsentischer Eschatologie.

A. versteht diese verschiedenen Interpretationen christlicher Eschatologie als alternativ. Auch sein abschließender Vergleich der Lösungen verschiedener theologischer Probleme bei Moltmann und Tillich konstatiert weitgehend gegensätzliche Positionen: Offenbarung, die Hoffnung begründet (Moltmann) – oder Hoffnung, die Offenbarungserfahrung ermöglicht (Tillich); Offenbarung, die als Verheißung dem Menschen seine Entfremdung vom zukünftigen Sein bewußt macht – oder Offenbarung, die, als erlösende Kraft im Hier und Jetzt erfahren, die Entfremdung vom eigentlichen Sein fragmentarisch überwindet; Eschatologisierung der Geschichte durch die Erwartung einer transzendenten Zukunft – oder durch die Erfahrung des jede Gegenwart

transzendierenden Sinnes der Geschichte; Christologie als Grund der Hoffnung – oder Christologie als Antwort auf die Frage nach Erlösung, als Funktion der Soteriologie; Kirche als „Exodusgemeinschaft“ der auf die Zukunft Gottes Hoffenden – oder als „Geistgemeinschaft“ der die Gegenwart Gottes Erfahrenden.

Die scharfe Entgegensetzung der beiden Theologien läßt ihre Unterschiede sehr deutlich werden, verhindert aber den Versuch einer fruchtbaren Verbindung. Zwar sieht A. durchaus, daß Moltmann und Tillich sich einig sind in der „praktischen Absicht“ ihrer Theologien: beide wollen geschichtliches Engagement in der Gegenwart als Konsequenz der christlichen Hoffnung provozieren. Es entgeht A. jedoch, daß beide Theologien nicht alternative Entwürfe sind, sondern sich gegenseitig korrigieren und ergänzen. Tillichs Geschichtstheologie kann als kritische theologische Geschichtstheologie in praktischer Absicht verstanden werden, die nach der Möglichkeit des Entfremdungs Überwindenden geschichtlichen Handelns fragt. Sie hat ihren Kern in einer Theologie des Kairos, die die Chance einer aus christlicher Hoffnung motivierten Praxis darin sieht, die konkreten Möglichkeiten jeder geschichtlichen Situation zur Überwindung von Entfremdung wahrnehmen und realisieren zu können. Das „Noch-nicht“ der eschatologischen Zukunft droht dabei auf das bloße Überholtwerden jeder Gegenwart und ihrer Möglichkeiten durch die neuen Möglichkeiten der Zukunft reduziert zu werden. Hier kann Moltmanns Theologie korrigierend wirken, indem sie zeigt, daß Zukunft in der christlichen Eschatologie nicht nur ausstehende Zukunft (futurum), sondern auch ankommende Zukunft der Verheißung (adventus) ist, die die Gegenwart zur vorrückenden Frontlinie zwischen dem entfremdenden Alten und dem erlösenden Neuen der Zukunft Gottes macht. Tillichs Theorie einer die Entfremdung fragmentarisch aufhebenden christlichen Praxis könnte umgekehrt Moltmanns futurische Eschatologie davor bewahren, die Differenz zur gegenwärtigen Realität, in die uns die christliche Hoffnung bringt, so sehr zu betonen, daß die konkreten, begrenzten und vergänglichen Möglichkeiten dieser Gegenwart nicht mehr erkannt und ergriffen werden können, weil sie nicht mehr als das „Schon“ der Erlösung wahrgenommen werden.

Gauting

Eberhard Rolinck

Neumärker, Dorothea: Josef L. Hromádka. Theologie und Politik im Kontext des Zeitgeschehens. – (München/Mainz): Kaiser/Grünwald (1974). 304 S. (Gesellschaft und Theologie, Abt. Syst. Beiträge Nr. 15) Sn. DM 28.–

Eine Besprechung dieses Buches in der „Neuen Zürcher Zeitung“ vom 12. 2. 1975 von Max Schoch endet mit den Sätzen: „Hier ist weder die Konfession Luthers noch Calvins noch Thomas' von Aquin, hier ist eine neue Christusverehrung auf dem Plan. In der Gestalt von Hromádka's Theologie hat sie alle Züge eines unheilvollen Schwärmertums.“ In der gleichen Besprechung heißt es vorher: „Hromádka ist ohne Zweifel ein ernster Christ gewesen“, aber dann: „Dieses Christentum Hromádka's kann den Kommunismus religiös verklären. So wurde der Theologe ein Anwalt der sowjetischen Innen- und Außenpolitik.“

Dieses verzerrte Bild H.s – das im übrigen weitgehend das Bild ist, das man sich innerhalb und außerhalb der Kirche vom Wirken H.s gemacht hat, wird durch das Buch Neumärkers restlos entlarvt. Und zwar nicht durch eine Apologetik, sondern dadurch, daß Vf. es unternimmt, ohne Aufspaltung der Persönlichkeit H.s nach theologischen und politischen Kategorien einfach zu erzählen, wie ein an der Geschichte leidenschaftlich engagierter Christ theologisch vom Liberalismus zu einer immer stärker werdenden christologischen Ausrichtung des Denkens geführt wird und in unlösbarer Verbindung damit auch seiner politischen Positionen. H. läßt sich nicht aufspalten nach politischen oder theologischen Schemata: das macht ja gerade das Einzigartige dieses Zeugen Jesu Christi aus.

Grundaussagen über die Theologie H.s: Alle sogenannten Gegebenheiten dieser Welt sind durch die Erscheinung Christi, durch Gottes Eintritt in die Welt in Christus zerstört. Theologie ist nicht abstraktes Reden von Gott, sondern Theologie will helfen „daß wir uns total und leibhaftig seinem Evangelium ausliefern“. Dieses Evangelium redet uns an, indem es spricht „zu bestimmten Menschen, an einem bestimmten Ort und in einem bestimmten Augenblick“. Es geht um die Beziehung zwischen Himmel und Erde und diese Beziehung macht „Jesus Christus zum bewegenden Element der Weltgeschichte“.

Hier also ist H.s tiefe Anteilnahme am Geschehen in der Geschichte verankert. Dieser Ausgangspunkt bewirkt seine Vorurteilslosigkeit und seine Offenheit gegenüber der russischen Revolution von 1917. Wer seine Rede auf der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam 1948 – deren Grundentwurf Vf. ausführlich wiedergibt – gehört hat, weiß, warum er vor der in den Kirchen der Ökumene spürbaren festen Verankerung im kalten Krieg warnt. Er redet nicht schwärmerisch vom Osten und vom Sozialismus, aber er ruft die Christen auf, das Geschehen im Osten ernst zu nehmen. Bei der Machtübernahme in der CSSR durch die Kommunisten 1948 ruft er sein eigenes Volk auf, diese als Ergebnis der Fehlleistungen des früheren Regimes zu akzeptieren und die neue Wirklichkeit positiv formen zu helfen „durch das, was unsere Seele im Glauben fest macht“. In der gleichen Stellungnahme (März 1948) redet er die neuen Herren an auf ihre Verantwortung „vor dem Volk, vor der Geschichte und vor dem ewigen Richter“ (S. 121). Er richtet an die neue Obrigkeit fünf Forderungen, die er als Masaryks Erbe bezeichnet: „Persönliche Integrität, Achtung vor dem einzelnen Menschen, Aufrichtigkeit und Ehrenhaftigkeit, sittliche Reinheit im Privatleben, verantwortungsvolle Freiheit“, und sieht die Aufgabe des tschechischen Volkes darin, „zur politischen und geistigen Mittlerin zwischen Ost und West zu werden“ (a.a.O.). Den Westen redet er ebenfalls an: „Es gibt keine „a priori“-Schlüsselstellung des westlichen Denkens“, auch wenn es sich als christlich versteht. Das a priori liegt ganz woanders, es liegt in Gottes versöhnendem Handeln am Menschen. „Mit Christus können wir in alle Verlegenheiten gehen“. Niemand, der in der Christlichen Friedenskonferenz mitgearbeitet hat, wird sich nicht an die immer wiederholte Mahnung H.s erinnern: „Wir müssen bei allem, was wir erörtern, in die Tiefe der menschlichen Existenz hinabsteigen.“

Neumärker macht deutlich, wie diese Ausgangspunkte seines Denkens H. die Unbefangenheit und den Wahrheitsmut gaben, die man immer wieder bei ihm feststellen konnte. Auch in verzweifelter Situation blieb er der Mensch der hartnäckigen Hoffnung.

Das wird nun von der Vf. in einzelnen Kapiteln näher ausgeführt: während der Gastprofessur H.s in der amerikanischen Emigration, nach der Rückkehr in die CSSR bei der Regierungsübernahme durch die Kommunisten, durch seine politischen Stellungnahmen von 1948–1975. Vf. prüft dann im einzelnen auch immer erneut die theologische Entwicklung H.s. Besonders aufschlußreich sind dabei die Kapitel „Welche Traditionen der Theologie greift H. für seine Ekklesiologie jeweils auf“ und in dem Kapitel „Differenz oder Synthese von Kirche und Gesellschaft“. H. bleibt immer konkret. Dazu gehört sein ständiger Rückgriff auf die Entwicklung der Theologie in der hussitischen Kirche, verbunden mit der jeweiligen politischen Situation. Josef Smolik, der jetzt H.s Lehrstuhl innehat, sagt: „Hromádka ist ohne Prag undenkbar“. In diesen Rahmen gehört die Beziehung H.s zu dem Humanisten Thomas G. Masaryk, mit dem H. in ständigem Dialog stand, und seine Betonung der Notwendigkeit ständigen Dialoges mit den Nichtchristen. Alle hier erwähnten Kapitel sind auch für die gegenwärtige Situation unserer eigenen Kirche von Bedeutung.

Interessant wäre in diesem Zusammenhang eine Weiterführung dieses vorliegenden Werkes in einer zweifachen Richtung. Es wäre zum ersten wichtig, das Verhältnis H.s zu Karl Barth weiter zu untersuchen. Die wachsende theologische Nähe ist unverkennbar. Beide Theologen waren miteinander persönlich befreundet, – trotz einer Reihe von offen gebliebenen Fragen. Noch wichtiger wäre eine ausgearbeitete Analyse der von H. gehaltenen Predigten. Man möchte die Vf. des vorliegenden Buches ermutigen, sich auch an diese Arbeit zu machen. Das, was ihr in dem vorliegenden Band m. E. hervorragend gelungen ist, ist, in großer Sachlichkeit und Behutsamkeit das Bild eines Zeugen Jesu Christi wiederzugeben, dessen Theologie nicht von der Politik bestimmt war, der aber glaubwürdig als Christ politische Konsequenzen aus dem Hören auf die Stimme Jesu Christi zu erkennen suchte und für das Erkannte eintrat – ohne Menschenfurcht, aber getrost und getragen von der Erfahrung der geduldigen Liebe Gottes zu den Menschen.

Bremen

Heinz Kloppenburg

Heggebacher, Othmar: Geschichte des frühchristlichen Kirchenrechts bis zum Konzil von Nizäa 325. – Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag (1974). XXIX, 251 S. br. sfr 35.–

Das vorliegende Werk des Bamberger Kirchenrechtlers vermag der gegenwärtigen Diskussion um das kirchliche Amt und den Wert und die Neugestaltung des kirchlichen Rechts wertvolle Dienste zu leisten. Vf. geht davon aus, daß „die Auseinandersetzung mit dem geschichtslosen Menschen der Gegenwart eine vertiefte Einsicht in die Grundlegung und die Grundlagen des Kirchenrechts verlangt“ (VII). Aus den langjährigen Vorstudien des Vf.s sind bereits mehrere einschlägige Veröffentlichungen über das Recht der christlichen Frühzeit erwachsen. Darüber hin-

aus konnte er sich auch auf die Ergebnisse vieler Einzeluntersuchungen anderer Forscher stützen, die vor allem in den letzten Jahrzehnten in zunehmendem Maße verfassungsrechtlichen Problemen der frühen christlichen Zeit Aufmerksamkeit gewidmet haben.

In einem ersten Abschnitt (1–35) werden die Grundlagen dargestellt. Nach der Vorstellung der Quellen wird nach der Stellung der Kirche im römischen Reich und nach dem Ursprung der Kirche und des Kirchenrechts gefragt. Dabei stehen bereits verfassungsrechtliche Fragen im Vordergrund. Drei weitere Abschnitte wenden sich ausdrücklich der Verfassung der Kirche zu. Auf drei Ebenen werden die Ortskirche (36–95) mit dem Bischof und den übrigen Amtsträgern sowie dem Verhältnis von Kirchengliedern und Amtsträgern und dem Verhältnis von Amt und Charisma, Kirchenbezirke und Synodaltätigkeit (96–123) und Primat und Gesamtkirche (124–151) untersucht. In dem fünften Abschnitt (152–190) wird die Ordnung der Gnadenmittel behandelt. Es folgen vier Abschnitte über die Bindung an kirchliche Glaubens- und Sittennormen (191–208), das Kirchenvermögen (209–220), den Rechtsschutz (221–224) und Normen für den außerkirchlichen Bereich (224–235). Im zehnten Abschnitt (236–241) wird der Ertrag für die nachfolgenden Jahrhunderte zusammengefaßt. Ein Sachverzeichnis und ein Autorenregister schließen das Werk ab.

Von den neueren Untersuchungen über den Ekklesia-Begriff her überholt Vf. mit Recht den Dualismus von zwei sich gegenüber- und entgegenstehenden Richtungen, „der paulinisch-charismatischen Kirchenlehre und der autoritativ gerichteten jerusalemischen Gemeinde“ (S. 25f). Bei der Frage nach den ntl. Grundlagen der Hierarchie (27–35) wird vorschnell der Begriff der Hierarchie im Sinn einer Abstufung des kirchlichen Amtes eingeführt. Dabei wäre wohl zu unterscheiden: Zu Lebzeiten der Apostel ergab sich eine selbstverständliche Abstufung zwischen diesen und ihren Mitarbeitern. Die verschiedenen Bezeichnungen für diese in den ntl. Schriften müssen dagegen nicht notwendig im Sinn einer Abstufung verstanden werden, sondern können ebensogut Schwankungen in der Benennung wie in der Abgrenzung verschiedener Aufgabenbereiche ausdrücken. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint auch die Streitfrage, ob das „nichtbischöfliche Priestertum“ in apostolischer Zeit aus dem Bischofsamt ausgegliedert oder ob nach dem Tod der Apostel das Presbyterkollegium im Sinn der monarchischen Episkopalverfassung ergänzt wurde, in einem neuen Lichte. Die Presbyter, oder wie sie sonst heißen mögen, sind je nach den Bedürfnissen in den einzelnen Gemeinden in verschiedenen Aufgabenbereichen Helfer der Apostel. Solange und soweit die Leitung der Gemeinde mehr oder weniger in der Hand der Apostel liegt, bedarf es nicht eines Nachfolgers in dessen alle Aufgabenbereiche umfassendem Amt (vgl. auch S. 37f). Dies schließt nicht aus, daß Bischöfe als Nachfolger der Apostel in einer bestimmten Gemeinde Presbyter für eingeschränkte Aufgabenbereiche bestellten, wobei die Aufgabenzuweisung im Einzelfall wiederum je nach den Bedürfnissen in der Gemeinde verschieden und auch in einem anderen Umfang erfolgen konnte, als es durch die Apostel geschehen war. S. 30 hält es Vf. für fraglich, ob in der Bestellung der sieben Männer nach Apg. 6,1–6 „die Anfänge des späteren Diakonates zu finden sind, da ihre Stellung über die der späteren Diakone hinausgehen scheint“. An anderer Stelle aber spricht er fraglos „von der Bestellung von sieben Diakonen (Apg. 6,3ff)“ (74). Auch hier bestätigt sich, daß die Apostel Helfer eingesetzt haben, die je nach den Bedürfnissen in den Gemeinden Anteil an ihrer Amtsvollmacht erhielten, ohne daß dadurch ein für allemal feste „Amtsstufen“ geschaffen worden wären (vgl. S. 34).

Die Unterscheidung von Jurisdiktion und sakramentaler Weihe wird in der alten Kirche vergebens und zu unrecht gesucht (186). In der untersuchten Periode war es selbstverständliche Überzeugung, daß die Bestellung zum Bischof und zu anderen kirchlichen Ämtern durch Ordination geschah (54). Das „ordinari“ wird auch von den Jungfrauen und Witwen ausgesagt (67). Es stiftet daher nicht geringe Verwirrung, daß Vf. überaus häufig und ganz unbekümmert von Weihen, Weihengewalt, Jurisdiktion und ähnlichen Begriffen spricht. Dabei wäre es gerade in diesem Bereich dringend vonnöten, die Ursprünge des kirchlichen Amtes in eine klare und sachgerechte Begrifflichkeit zu fassen. Dies ist keineswegs nur eine Frage der Terminologie, wie jedermann weiß, der die heillose Sprachverwirrung und die daraus erwachsene Verdunklung des Sachverhalts kennt. Ähnlich unbekümmert spricht Vf. auch wiederholt von Irregularitäten, obwohl er S. 83 Anm. 3 ausdrücklich feststellt, daß die Bezeichnung „irregularitas“ frühestens in der Summa des Rufinus (1157/1159) begegnet.

Von den Ergebnissen verdienen besonders hervorgehoben zu werden: Bereits in apostolischer Zeit gibt es eine Vielfalt von Formen der Ordnung, ohne daß dadurch die Einheit des Glaubensbekenntnisses gestört wurde. Auch die Technik der rechtlichen Formulierung setzt sehr früh ein und ist im Nizänium voll entwickelt (236), noch bevor die Kirche unter den Einflußbereich des

römischen Staates und des römischen Rechts gerät. Erst unter diesem Einfluß dringen im vierten Jahrhundert zusätzliche Elemente monarchischer Verfassung aus dem Staatsdenken in die Kirche ein, so daß dadurch die grundlegende Struktur der Brüderlichkeit und der Kollegialität teilweise überlagert wird (237). „Vom Einfluß eines aristotelisch geprägten Naturrechts auf das Kirchenrecht ist in dieser Periode kaum etwas zu bemerken“ (239).

Es ist ein Gewinn, das Buch zu lesen. Es gewährt einen Überblick über die Geschichte des frühchristlichen Kirchenrechts, ohne sich in den Einzelheiten zu verlieren, aber auch ohne diese zu sehr zu vernachlässigen.

Regensburg

Matthäus Kaiser

Herrmann, Horst: Ein unmoralisches Verhältnis. Bemerkungen eines Betroffenen zur Lage von Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. – Düsseldorf: Patmos (1974). 160 S. kart. DM 18.–

Der Vertreter des katholischen Kirchenrechts an der Universität Münster meint viel mehr, als der Titel erwarten läßt: er ist nicht nur reißerischer Anwalt der Thesen über das Verhältnis von Staat und Kirche, wie sie die FDP zuletzt beim Bundesparteitag am 1. Oktober 1974 vorgelegt hat, sondern zugleich lautstönender Moralpauker für die in die Irre gegangene „Altkirche“. Die Kirche müsse eine ganz andere werden, eine radikal christliche, keineswegs weltliche, besitzstandsichernde Kirche, ohne Ansprüche und Vergünstigungen in der Gesellschaft, ja ohne Recht, Besitz, Macht (68,85). H. stellt das „Prinzip des grundsätzlichen Verzichts auf kirchlichen und weltlichen Besitz jeder Art“ auf (97). Ungesichert müsse die Kirche sein (54), damit sie ihre „kritische Freiheit“ gewinne (85); echt werde sie nur in ihrer Kenose (88), vorbildhaft nur in Verlust und Ohnmacht (90). Leiden sei die „Grundbefindlichkeit der Kirche“ (86). Kriterien der wahren Kirche seien das „kenotische Syndrom“, das „Gesamt an Entäußerung“ (86), ebenso wie öffentliche Schulbekenntnisse ob der „verzögerten Glaubens- und Rechtsentwicklungen“ und des dadurch verursachten Leides von Millionen von Mitchristen (40). Die Kirche habe der Gesellschaft gegenüber eine kritische, nicht eine legitimierende Aufgabe (17), müsse sich aber „in die Vorgegebenheiten einer ... pluralistischen Gesellschaft“ einfügen und aufhören, ein „prinzipiell antidemokratischer Faktor in der Gesellschaft“ zu sein (44,63). Kummer macht dem Vf. das „Problem des Klerus“ (44,60), er gibt nur „völlig abgewandelten Formen des geistlichen Amtes eine echte Überlebenschance“, nämlich dem „biblisch aufgefächerten Dienst ...“, welcher „... offen für alle sich anbietenden Charismen ... weder Einschränkungen in Bezug auf das Geschlecht (Ausschluß der Frau vom geistlichen Amt!) noch auf die Lebensform (Zölibat), weder in Bezug auf die Vorbildung noch auf den Haupt- bzw. Nebenberuf machen muß“ (118f). Die Volkskirche müsse von der Gemeindegemeinde abgelöst werden (60f).

Aus diesen und diversen anderen Positionen kommt H. zu seinen Forderungen: das Reichskonkordat von 1933 sei zu revidieren, am besten aufzukündigen (48), die Staatsleistungen an die Kirche seien abzuschaffen (134ff), die Militärseelsorge als Institution sei aufzugeben (121ff), die theologischen Fakultäten dürfen jedenfalls nicht fünfte Kolonne der Amtskirche sein (131), aus der Kirchensteuer solle ein Mandatssteuer werden, die jeder Bürger zu zahlen hat mit dem Recht, ihre Verwendung für kirchliche oder wohltätige oder entwicklungshelferische Zwecke zu bestimmen (145).

Der Verfasser will noch viel mehr, aber er ist im Denken und Ausdruck oft so unklar, daß man nicht dahinter kommt, was ihm außer Schimpf, Herabwürdigung und Besserwisseri noch vor-schwebt.

Nun braucht man Kritik an der Kirche nicht übelnehmen. Über all das kann man reden. Nur eines kann man nicht: so darüber reden, wie H. es tut. Er ist ja schließlich Professor, nicht Gazettenskribent. Dafür einige Gründe:

1. H. eifert, ständig mit „zuviel Schaum vor dem Mund“ (Südd. Zeitung 1975 n. 175 S. 8), für die Moral. Harte Verdikte schleudert er gegen die Unmoral der „Altkirche“, auch „Systemkirche“ (47), „Machtkirche“ (44) genannt, ohne in der Fülle seiner Unterstellungen, Sarkasmen, Lieblosigkeiten selbst Moral zu respektieren. Was ist bei ihm nicht alles unmoralisch? Das Verhältnis der Kirche zum Staat in der Bundesrepublik (124), weil es nur der „Absicherung einiger Großsektoren“ dient (16) und „eine versteckt morbide-amoralische Grundsituation widerspiegelt“ (77), ein Verhältnis, das als „unmoralisch-unverantwortlich“ cha-

rakterisiert wird (98); – das Reichskonkordat, „dessen ... prinzipielle Amoralität, was Herkunft, Form und Inhalt betrifft, ihresgleichen sucht“ (49); es rechtfertigen zu wollen ist unfair, wenn nicht gar „typisch deutsch-amoralisch“ (55) – das altkirchliche System in welchem die kirchliche Führerschaft „lebendige Menschen, teuer erkaufte Christen“, zum „bloßen Gegenstand seiner Lenkung“ herabwürdigt (27); – die „Großkirche“, solange sie nicht „von einigen ihrer Lebenslügen Abschied zu nehmen bereit ist“, z. B. von ihrem Totalabsorptionsanspruch (33); – „die innerkirchlichen Systeme, welche in sich fast durchgängig menschenunwürdig sind und jeder Reform in Richtung auf eine nur halbwegs passable Menschengemäßheit verschlossen bleiben müssen“ (73); – die „Ungeheuerlichkeiten im Gefolge der prinzipiellen Verknüpfung von gepflegter Unwissenheit und geforderter Geduld“, mit welcher das kirchliche Gouvernementum die „Basis“ von den Entscheidungsprozessen fernhält und zu Fügsamkeit bringt (120); – die Altkirche, in der eine „Meute von Spätklerikalen“, „prinzipielle Nichtdemokraten“, anderen die Demokratie lehren wollen, die eigene „Basis“ aber entmündigen (150). Erst nach Überwindung der amoralischen Vergangenheit der Altkirche erwachsen nach H. die spezifisch kirchlichen Chancen: das Evangelium wird eine Botschaft, die das Gewissen verunsichert, nicht bloß einfach „asketisch-leidverklärend“ Trost bietet, – die Kirche wird wieder die ursprünglichen Worte entdecken, wie z. B. das Wort „Verzicht“, – die theologische Wissenschaft wird nicht mehr einfache Lösungen anbieten, sondern eine „gesellschaftskritisch-befreiende Instanz“ werden, – ein pädagogisch verantworteter Religionsunterricht wird durch sein „gesellschaftliches Engagement an der Demokratisierung der Schule“ mitarbeiten, – möglicherweise kommt es sogar zu einer „prinzipiell neuen Moral“, die pluralistisch ausgerichtet, „nicht mehr einem feudalistischen Ordnungsdenken verhaftet“ ist, sondern auf den Ergebnissen aller Wissenschaften, nicht nur den beschränkten der Schultheologie, gründet und etwa die Formen einer „der Wandlung verpflichteten ... Veränderungsethik“ annehmen wird, diametral der bisherigen Statusmoral entgegengesetzt (159). Diese neue Moral wird dann „all die Absicherer und Besitzstandswahrer der Altkirche mit ihren Wohlstandssorgen einfach stehen“ lassen (160).

Wenn schon von Moral die Rede ist, sollte der bibelfeste Vf. nie vergessen, welcher Unterschied zwischen brüderlicher Zurechtweisung und der Aberkennung moralischer Qualitäten besteht.

2. Das eben ist es: H. bietet keine wissenschaftliche Darlegung, sondern eine Schmähchrift. Dafür Beispiele: Die „in Behörden und Wissenschaft Herrschenden“ halten das Kirchenvolk „mit augenzwinkernder Kameraderie nach innen, mit weinerlichen Kulturkampfpapieren nach außen“ in Unwissenheit (9); – kirchliche Amtsträger gerieren sich öffentlichkeitswirksam, „schon um an ihrem Image zu polieren“ (11); – das Gouvernantensystem der Bischöfe ist eine „Depravation biblischer Hirten Sorge“ (22), die sich in der Besserwisseri der Lehramts-träger von Fulda (26) zeigt, von H. offenbar der „quantité négligeable der Mächtigen in der Altkirche“ (74) zugerechnet; – die Kleriker sind die „Besserwisser im Beamtentum“ (21), die einen „beinahe exklusiven Anspruch auf den Erbbesitz des Geistes“ erheben (118). Im Widerstand gegen die „seit langem denkentwöhnte Schultheologie“ (36, auch 85) muß der „Dunstkreis des Lehramts“ durchbrochen werden (19); denn trotz des Anspruchs auf zeitlose Gültigkeit sind allzu viele Entscheidungen nur das „verfestigte Ergebnis einer Adaption an Vergangenes, ... Reflex auf bestimmte Sektoren der menschlichen Gesamtwirklichkeit“ (42). Die Kirche hat sich „derart mit staatlichen Instanzen verschwägert ... , daß sie nicht wenigen als eine Kirche der Staatsanwälte und Gerichtsvollzieher ... erscheinen mag“ (17); – in die Schar derer, „die mitarbeiten wollen am Bild des neuen Menschen in der neuen Gesellschaft“, kann sie sich nicht einreihen (46); – zu Unrecht beansprucht sie ein Wächteramt; – hinsichtlich der Sittlichkeit ihrer Verfassung rangiert sie hinter dem Grundgesetz der BRD (72). Bezeichnungen wie „Hl. Vater“ und „Ewige Stadt“ sind „längst skandalös“ (65). „Wer sieht heute noch im Vatikan oder im Petersdom etwas anderes als Monumente einer für die Kirche nur traurig zu nennenden Epoche?“ H. fragt sich, ob die Kirche nicht drauf und dran sei, zum „Grab Gottes“ zu werden (66). Die Personalunion von geistlichem Diener und weltlichem Souverän im Papst hat „das Petrusamt wie seine Träger in Mißkredit gebracht“ (77). Das Vatikanum II war auch nur „wieder eine strikt klerikal strukturierte und von den theologisch-priesterlichen Professionalisten beherrschte Versammlung“ (71). Die „gottgewollte Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien“ verstößt in Deutschland gegen den Verfassungsgrundsatz der Gleichheit und ist einzig noch den binnenkirchlichen Seminarvorstellungen und „dem Denkhorizont ihrer Vertreter“ angemessen (131).

Ironisch gesteht H. wiederholt seine Böswilligkeit (9, 11, 30, 48, 52, 54, 85, 97, 104, 106, 135, 149), auch seine Unwissenschaftlichkeit (149) ein. Dem ist nicht zu widersprechen. Seiner Behauptung, die deutsche Ortskirche verstoße durch ihre „Revisionsmüdigkeit und -unfähigkeit ... schlichtweg gegen die guten Sitten“ (53), muß erwidert werden, daß er als Priester und Wissenschaftler gegen die guten Sitten verstößt, wenn er genüßlich als „Nestbeschmutzer“ kokettiert (125) und fortdauernd unbelegte Behauptun-

gen aufstellt. Über Literaturnachweise ist H. erhaben. Ein Wissenschaftler aber muß es einfach belegen, wo die Fuldaer Bischofskonferenz in einer Verlautbarung „evangelische Geistliche und deren politische Tätigkeit ...“ zu disqualifizieren sucht (11), – wo man in der Bundesrepublik mit „Schadenfreude auf die italienischen, spanischen und portugiesischen Konkordatszustände“ hinweist (59), – wer denn die Vertragstreue der BRD bezweifelt (59f), – wo „jedes Jota des Reichskonkordats“ verteidigt und lautstark Kulturkampfpapieren in der Kirche erhoben werden (60), – wer von der Führungsschicht seine eigenen Privilegien als Bestandteile des wahren Glaubens ausgibt (62), – wo Argumentationen „lustig-unverfroren ... zwischen Bekenntnis und Juristereien“ hin- und hergehen (63), – wer denn welche Privilegien als „im Wesen der wahren Kirche ... angelegte und deswegen unverzichtbare Eigenrechte“ betrachtet (100), – wer denn in der Frage der geistlichen Kleidung „die Eschatologie bemüht“ (116), – wer behauptet, daß „mit dem Verzicht auf Privilegien“ das Amt als solches falle (118), – wer denn das ist, an dessen Argumentationsniveau in Kirchensteuerfragen H. Anstoß nimmt (147). Schließlich kann ein Professor nicht dauernd irgendwelche Namen zitieren (z. B. 50, 52, 54, 74, 80, 81, 108, 112, 120), ohne dem Leser durch Angabe der Fundorte Gelegenheit zu geben, die Zitate zu verifizieren. Wissenschaftlich seriös ist das alles nicht.

3. Es würde zu weit führen, auf alle Unrichtigkeiten und tendenziösen Entstellungen des Verfassers einzugehen. Beispielhaft sei nur auf die unreife und irreführende Stellungnahme zum Reichskonkordat von 1933 eingegangen (bs. 56ff, 114ff). Es ist ja klar, daß ein vor 42 Jahren unter damaligen politischen Verhältnissen entstandenes Reichskonkordat in manchen Punkten überholt ist und novelliert werden könnte. Es steht im Reichskonkordat manches, was vom Grundgesetz ebenso garantiert ist, wie z. B. die Bekenntnis- und Religionsfreiheit (Art. 1 RK), Verkehrsfreiheit innerhalb der Bekenntnisangehörigen (Art. 4), Sicherung des kirchlichen Eigentums (Art. 17), des Religionsunterrichts in den öffentlichen Schulen (Art. 21) usw. Ist es deshalb im Konkordat überflüssig? Als 1933 das Konkordat geschlossen wurde und die Weimarer Reichsverfassung ohnedies bald nichts mehr galt, hat man erlebt, daß die vertragliche Sicherung der religiösen Grund- und Freiheitsrechte zusätzlich zu den Garantien der Staatsverfassung einen guten Sinn hat. Es ist außerdem unredlich, es so hinzustellen, als würde dem katholischen Geistlichen durch das Reichskonkordat eine besondere Rechtsstellung zugewiesen, so daß H. fragt, ob es überhaupt noch eine andere Berufsgruppe gebe, die „ähnliche völkerrechtlich abgesicherte Privilegien“ genieße (115). Nun weiß doch H. ganz genau, daß Art. 5 RK im wesentlichen deckungsgleich mit StGB §§ 167, 196 ist, der allen Religionsdienern, auch nichtkatholischen, den gleichen Schutz gewährt. Ebenso wenig stellen Art. 6 (s. GVG § 34 Abs. 1 Ziff. 6, BGB §§ 1784, 1888), Art. 8 (s. ZPO §§ 811 Ziff. 7, 8, 850 Abs. 1), Art. 9 (s. ZPO §§ 383, 385, StPO §§ 53, 53a), Art. 10 (s. StGB 132a Abs. 3) Sonderrecht für kath. Geistliche dar, wie H. vorspiegeln möchte (115), sondern entsprechen staatlichen Regelungen für die Geistlichen überhaupt. Wiederholt macht sich H. Kummer um die Stellung des Apostolischen Nuntius als Doyen des Diplomatischen Korps gemäß Schlußprotokoll zu Art. 3 RK (102, 104), die auf das Wiener Rangreglement vom 21. 11. 1815 zurückgeht und doch eher Sorge der Diplomaten als der Wissenschaftler sein könnte. Die „minutiöse Regelung der Ausbildung“ der Geistlichen in Art. 14 RK (115) ist doch keine kirchliche Privilegierung, sondern augenscheinlich im Interesse des Staates erfolgt. Die „halbwegs dunkle Vorschrift über die Mitwirkung von Bischöfen bei der Übernahme eines staatlichen Amtes durch einen Geistlichen (Art. 7)“ ist im Bereich der heutigen Gesellschaft für niemanden anstößig, der einem Dienstvorgesetzten noch irgendwelche Mitwirkung bei der Verwendung seines Untergebenen außerhalb seines Bereichs zuerkennt. Der wiederholt von H. erhobene Vorwurf, die Kirche habe das Verbot der politischen Tätigkeit von Geistlichen gemäß Art. 32 RK nicht zur Durchführung gebracht, ist völlig unberechtigt (51, 57, 59f), weil diesbezüglich nicht der Hl. Stuhl, sondern primär die damalige Reichsregierung im Zugzwang war, die gemäß Schlußprotokoll zu Art. 32 „bezüglich der nichtkatholischen Konfessionen gleiche Regelungen betreffend parteipolitischer Betätigung“ hätte veranlassen müssen; dies aber ist niemals geschehen, so daß es zu einer Ungleichstellung der katholischen Geistlichen gekommen wäre, wenn der Hl. Stuhl, wie H. wünscht, gehandelt hätte. Warum H. sich überhaupt erregt, nachdem er die Bestimmung selbst für obsolet hält und Interesse an parteipolitischer Tätigkeit zeigt (60), gehört zu den Rätseln, die er massenweise aufgibt. Deswegen weil H. andere Vorstellungen von der Organisation der Militärseelsorge hat als Art. 27 RK, ist noch lange kein Grund, so bössartig von „Instrumentalisierung der Religion“, „inniger Verbindung von Kaserne und Altar“, „Identität von Militär und Seelsorge“ zu sprechen und Militär und Kirche als „konnatural“ zu verdächtigen (122, 124, 126).

4. Der Rezensent müßte noch die bei einem Professor enttäuschende Behauptung unter die Lupe nehmen, er habe „spezifisch christliche Vor-

bedingungen der Sittlichkeit" (45) und halbe allgemeine und spezielle Moral dargelegt (149) und den „Vorentwurf einer kirchlichen Handlungstheorie" (48) unterbreitet – H. hat nämlich gar nichts davon getan. Man müßte noch auf die Gespaltenheit eingehen, daß hier einer Abstand der Kirche vom Staat will, aber trotzdem die Politiker auffordert, sich um die Interna dieser Kirche zu kümmern, an der so viele Mitbürger leiden (31), insbesondere um das „spezifisch katholische Defizit in Sachen Demokratie (32); weil es um das Gemeinwohl gehe, werde man „noch so manche innerkirchliche Auseinandersetzung an den Staat und seine Einrichtungen herantragen müssen" (33); das staatliche und gesellschaftliche Gegenüber muß mobilisiert werden, „um vielleicht auch von dieser Seite Schützenhilfe in innerkirchlichen Auseinandersetzungen um die Demokratie zu erhalten" (111). Also: Zurück zu Joseph II.! Wie Gehässigkeit doch blind machen kann! Man müßte die weitere Gespaltenheit diskutieren, daß H. zwar eine Bindung der theologischen Wissenschaft an die Kirche bejaht (126f), aber für die Gegenwart behauptet, die Theologie habe „die Reste ihrer Freiheit ... an einige nicht der Wissenschaft Verpflichtete abgetreten" (127), und seinen theologischen Kollegen vorwirft, nicht wenige davon verstanden sich „als fünfte Kolonne der Amtskirche" (131). Man müßte der Lehre dieses Professors auf den Grund gehen, daß es „keine allgemein verbindlichen Maximen politischen Tuns" gebe (40) und man sich angesichts der „legitimen Vielfalt von Theologien und politischen Handlungstheorien" (41) nur partiell mit der Kirche identifizieren müsse (34–41). Man müßte auch noch auf die ungenießbare Stilistik des Vf. eingehen, in der er seine Komplexe und Aggressionen abreagiert.

Es ist enttäuschend, wie hier manch ernsthafte Frage mit Emotion und Gepolter, nicht mit Sachverstand und nüchtern abgehandelt wird. H. fragt, was denn „eigentlich die Kirche ... von einer Gewerkschaft unterscheidet" (55, 77). Ganz einfach: jede Gewerkschaft würde sich von einem Funktionär, der sie derart schlecht macht, fristlos trennen; so liberal kann keine der von H. glorifizierten demokratischen Institutionen sein wie die von ihm geschmähte „Altkirche".

München

Audomar Scheuermann

Kühn, Oskar/Weier, Joseph: Kirchenrecht. – Stuttgart/Düsseldorf: Kohlhammer/Schwann (1974). 188 S. (Schaeffers Grundriß des Rechts und der Wirtschaft. Abt. II: Öffentliches Recht, Bd 33) Sn. DM 24.80

Ein solchermaßen durchgängig ärgerliches Buch wie das vorliegende gibt es glücklicherweise nur selten zu rezensieren. Erstaunlich bleibt nur der Mut der Verlage, für ein derartiges Machwerk, welches sich durch dürftigste Literaturangaben, überholte (Ex-ams-) Darstellungsweise und das Fehlen jeglicher theologischer Ansätze schlechthin auszeichnet, noch ein irreführendes Vorwort zu übernehmen, das davon spricht, das Buch solle „dazu beitragen, das Verständnis für das Wesen und die Aufgaben der Kirchen in Staat und Gesellschaft zu fördern und zu vertiefen" (5). Schlicht gesagt, das genaue Gegenteil ist der Fall: wer etwa das Gefasel über die „katholische Kirche" (9) ernst nimmt, kann nur noch Verständnis für Kirchengegner haben; wer die Selbstbestätigungen zum Thema „Staat – Kirche" liest (166ff), kann nur über so viel politische Naivität staunen; wer die vorgetragene „Theologie" (9, 14, 16, 59, 63 ...) für bare Münze nimmt, muß an den nachkonziliaren Entwicklungen geradezu irre werden. Im übrigen strotzt das Buch von Flüchtigkeiten und Halbwahrheiten, die sich selbst auf so knappem Raum häufen. Man erlasse dem Rezensenten Einzelheiten und Zitate (er hat sie gesammelt!) und erlaube ihm nur noch die Bemerkung: wer „Kirchenrecht" auf diese Weise unters Volk bringt, handelt nicht nur theologisch naiv, sondern einfach unverantwortlich.

Münster

Horst Herrmann

Reding, Marcel: Die Struktur des Thomismus. – Freiburg: Rombach (1974). 140 S. (rombach hochschul paperback, Bd 69) Sn. DM

Das Wesen des Thomismus wurde schon wiederholt beschrieben; bekannt sind die Darstellungen von E. Gilson („Le Thomisme". Paris 1945) und von P. G. M. Manser („Das Wesen des Thomismus". Freiburg/Schw. 1949). Zur 700-Jahr-Feier des Todes des Thomas von Aquin († 1274) analysierte der bekannte Religionsphilosoph (an der Freien Universität Berlin) M. Reding für eine breitere philosophisch interessierte Hörerschaft „die Struktur des Thomismus". Im Unterschied zur Erforschung der ursprünglichen Wege und Ziele des thomasischen Denkens blicken Untersuchungen über den Thomismus auf die Wirkungsgeschichte: Thomas im Gespräch mit den Philosophen des

ausgehenden Mittelalters und der Neuzeit. In einer wirkungsgeschichtlichen Perspektive verschwinden manche Nuancen und innere Differenzen thomasischer Begriffe sowie deren Ausformung und Entwicklung in den verschiedenen Schriften des Thomas; aber es werden durchgehende Strukturen des Denkens aufgedeckt, die sich gleichermaßen bei vielen anderen Denkern wiederfinden, nicht nur bei den Thomas-Interpreten Capreolus (14 Jh.), Cajetan de Vio und Sylvester v. Ferrara (15./16. Jh.), Johannes B. Gonet (17 Jh.) und anderen, sondern auch bei sonstigen scholastischen und klassischen Philosophen, Johannes Duns Scotus, Wilhelm Ockham, G. W. Leibniz, I. Kant u. a. Mit diesen umgreifenden Strukturen werden eine geschichtliche Landschaft und ein geistiger Lebensraum erschlossen, in denen „Geist und Buchstabe" des Thomas von Aquin lebendig blieben. Diese bleibende, lebendige Kraft des Denkens ist sehr viel mehr als nur die Repetition von bestimmten Lehrmeinungen. Eine solche Beschreibung der Strukturen des Denkens ist grundsätzlich auch offen für zusätzliche ergänzende Ausführungen und also auch offen für kritische Ausstellungen, aber diese Offenheit ist nicht Schwäche, sondern Stärke einer wirkungsgeschichtlichen Darstellung.

Nach einer kurzen einleitenden Orientierung skizziert M. Reding die wissenschaftsgeschichtlichen, soziologischen und politischen Bedingungen, die Methoden und philosophisch-theologischen Zielsetzungen und Leistungen des Denkens von Thomas von Aquin. In der gebotenen Kürze konnten die jüngsten Forschungen über die griechisch-lat., arabisch-lat. und hebräisch-lat. Traditionen in den Schriften des Thomas nicht voll berücksichtigt werden; der Charakter des „säkularen" Denkens des Thomas wird zutreffend angesprochen. – Als 1. Strukturelement des Thomismus analysiert M. Reding die Erkenntnistheorie, näherhin die Entsprechung und Spannung („Identität und Differenz") von Wahrnehmung und Denken, material-erkennbarem und intellektual-erkennendem Sein, an sich Verständlichem und für uns Verständlichem. Auch in einem gewandelten Metaphysikverständnis strukturieren diese Elemente die Erkenntnistheorie des Duns Scotus, Wilhelm Ockham und auch die Kritik I. Kants. – Ein anderes wesentliches Strukturelement des Thomismus wird mit den metaphysischen Grundbegriffen umschrieben: der Begriff des Seienden und die Analogie des Seins, Materie und Form, Akt und Potenz, Wesenheit und Sein, Schöpfung und Teilhabe. Die Bedeutung dieser Grundbegriffe kommt bei allen Philosophen in der Deutung des Begriffes des Seienden zur Entscheidung. Thomas verstand ihn vom „actus essendi" her, Duns Scotus vom Formalen und G. W. Leibniz vom Möglichen her. Nach Thomas ist das Sein im Umgreifenden seiner Entäußerung Gleichnis des schöpferischen Geistes Gottes; nach Duns Scotus hat das Seiende auch seine naturalen Gründe, und G. W. Leibniz formulierte das Prinzip vom zureichenden Grund. – Ein weiteres Strukturelement des Thomismus sind die göttlichen Ideen, Ausdruck und Offenbarung der Fülle und des Reichtums des schöpferischen Geistes Gottes. In der spätscholastischen und neuzeitlichen Lehre von den „possibilia" bzw. von den „ewigen Wahrheiten", wie sie etwa von Duns Scotus und später von G. W. Leibniz vertreten wurde, kann der kundige Forscher eine neue Version des alten Thomas der „göttlichen Ideen" erkennen. – Die alles begründende und umfassende schöpferische Idee ist die Weisheit Gottes, die M. Reding als letztes Strukturelement benennt. Sie wird im Thomismus als Konstitutiv der Schöpfungsordnung und von der neuzeitlichen Philosophie als solches der Geschichte betrachtet.

Redings „paperback" will ein Arbeitsbuch sein, das die kritische Überprüfung der vorgetragenen Thesen geradezu fordert. Dazu dient auch ein Textanhang „zum Problem der Analogie ... des Seinsbegriffs" mit einer Auswahl von schwer zugänglichen Texten; ferner fügte der Autor einige Literaturhinweise „zum Weiterstudium" an. In diesen Hinweisen vermißt man aber wie in der ganzen Arbeit eine Bezugnahme auf den sogenannten Transzendentalthomismus, wie er von der Löwener Schule initiiert und von K. Rahner und seinen Schülern fortgeführt wurde. Daß der Thomismus längst seine Sozialphilosophie entwickelt hat und eben daran ist, seine Politologie und Geschichtsphilosophie zu erarbeiten, hätte noch mehr Beachtung verdient. Diese oder ähnliche Rückfragen an den Autor beweisen aber zugleich, daß das Arbeitsbuch zum Weiterfragen anhält. Gelegentliche Druckfehler (z. B. S. 16 Anm. 3 oder S. 30 Z. 10 v. o.) stören nicht; störend wirkt aber die freie Wiedergabe von Lehrmeinungen ohne Stellenangabe (vgl. S. 11 u. 39 über des Duns Scotus Lehre von den „Erstheiten"). Und freie popularisierende Eindeutigkeiten (z. B. S. 31 des Beinamens „Quidort" = „Schläfer" des Magisters Johannes, der vorzeitig entschlief, d. h. starb [„qui-dort"] oder des Begriffes „sociale" [animal] = „gesellig", S. 94) tragen nichts zum eigentlichen Verständnis bei.

Bochum

Ludwig Hödl

Heck, Erich: *Der Begriff religio bei Thomas von Aquin*. Seine Bedeutung für unser heutiges Verständnis von Religion. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1971. XXVIII, 308 S. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, NF Heft 21–22) kart. DM 32.–

Von Karl Barth stammen die berühmten Worte: „Religion ist Unglaube; Religion ist eine Angelegenheit, man muß geradezu sagen: die Angelegenheit des gottlosen Menschen“ (zit. S. 20). In der Religion redet der Mensch, anstatt zu hören, nimmt sich etwas, anstatt sich etwas schenken zu lassen. Der Landsmann Barths, C. G. Jung, schreibt in seinen „Erinnerungen, Träumen und Gedanken“ (62), er verstehe Religion „als etwas, was Gott mit mir tut; sie ist ein Akt Seinerseits, dem ich einfach ausgeliefert bin, denn Er ist der Stärkere“. Zwischen diesen Extremen steht heute der Begriff der Religion, wobei Religionssoziologie, -psychologie, -philosophie des Spektrum der Ansichten ins Unüberschaubare erweitern. Für den Theologen ist es daher nicht leicht, zu einem fundierten, der neuzeitlichen Kritik gerecht werdenden Religionsverständnis zu gelangen. Um das „religionslose Christentum“ ist es zwar stiller geworden. Die Alternative „religiöses Sich-Abwenden von der Welt“ oder „unbedingtes Interesse für den anderen“ (J. A. T. Robinson) wird heute weitgehend als zu eng erkannt. Um so dringender ist aber eine positive Neubesinnung auf das Verhältnis von Religion und Christentum.

Hier leistet die Arbeit von Heck wertvolle Hilfe. Das Vorhaben des Vf. ist es, zu untersuchen, „was die thomanische Bestimmung (der Religion)... innerhalb der heutigen katholischen Theologie zu leisten vermag angesichts der massiven Einebnung des Wortes Religion in der dialektischen Theologie wie auch der globalen Ausweitung desselben in der allgemeinen Religionswissenschaft“ (240). Vf. bietet daher keine historisch-genetische Untersuchung der religio bei Thomas, sondern versucht, möglichst vollständig die zeitgenössische Diskussion mit Thomas zu konfrontieren. Ein Hindernis für diesen Dialog ist das abschreckende scholastische Korsett von Quästionen, Artikeln, Objectionen, in dem die mittelalterliche Theologie steckt. Im Hauptteil seiner Arbeit – einem ausführlichen Kommentar der wichtigsten Texte der *Summa theologiae* über die religio (55–192) – bemüht sich Vf., dieser Schwierigkeit zu begegnen, indem er aus den scholastischen Objectionen Einwände neuzeitlicher Philosophen und Theologen herauszuhören versucht, um so eine Brücke zur gegenwärtigen Problematik zu schlagen. Dabei ist es unvermeidlich, daß die Darstellungen dieser Einwände oft sehr summarisch ausfallen. Im Thomas-Kommentar bietet Vf. zahlreiche Parallelstellen aus dem Werk des Aquinaten und arbeitet sorgfältig die Stellung der religio im Gesamtbau der theologischen Summe heraus.

Was bei Thomas immer neu überrascht, ist die Höhe seiner Schau und zugleich der Reichtum seiner phänomenologischen Darstellung. Thomas stellt die religio von Anfang an in die große Ordnungszusammenhänge hinein. *Ordo* ist wohl ein Kernwort seiner Theologie. Alles Geschaffene steht in einer umfassenden Ordnung, die von Gott ausgeht und in der alles auf Gott hingeeordnet ist. Religio hat zu tun mit dem eigensten Ort des Menschen in dieser Schöpfungsordnung. Als freies, vernunftbegabtes Wesen geschieht seine Hinordnung auf Gott nicht ohne religere, ohne freigewolltes Sich-Zurückbinden an den göttlichen Ursprung, nicht ohne reeligere, Wiedererwählen des göttlichen Zieles. Diese Sicht ist dem stark von der reformatorischen Problematik geprägten modernen Religionsverständnis nur schwer zugänglich. Bezeichnend ist die vom Vf. zitierte (125) Äußerung H. Thielikes: „... für das reformatorische Denken (zeigt) die Welt eine totale gegenseitige Durchdringung von Schöpfung und Sünde, die es verbietet, den gefallenen Äon noch von Schöpfungsordnungen bestimmt zu sehen und von hier aus zu der naturrechtlichen Illusion eines hierarchischen Kosmos zu kommen.“ Hier müßte m. E., mehr als es Vf. tut, angesetzt werden, um die Wurzeln etwa der Barthschen Religionskritik zu fassen. Ist die Schöpfungsordnung von der Sünde zutiefst korrumpiert, dann kann die religio, so sie als Beziehung des Menschen zu Gott gesehen wird, nur als Anmaßung der Kreatur gegenüber dem transzendenten Gott erscheinen. Um den Begriff Religion zu retten, bleibt dann nur die Möglichkeit, sie als ein dem Menschen passiv widerfahrendes Überwältigtwerden von Gott zu verstehen (vgl. H. Volk, Die Kreaturauffassung bei Karl Barth, S. 229–239).

Nun zählt aber nach Thomas gerade die religio zu den Werken (*operationes*) des Menschen, und zwar zu den ihm eigensten. Im Gegensatz zu Barth sieht Thomas in diesem Tun des Menschen keine Anmaßung der sündigen Kreatur, sondern die gottgewollte Ausrichtung allen Tuns auf das höchste Ziel des Menschen. Der Mensch kann sich auf Gott beziehen, da Gott ihn nicht erst in der Erlösung, sondern von der Schöpfung her dazu ermächtigt hat (70). Aus dieser Befähigung erwächst dem Menschen eine Verpflichtung, die zu erkennen er in der Lage ist und der zu entsprechen er sich frei entscheiden kann. Nach Thomas gehört somit religio wesentlich zum Menschen; sie ist nicht ein erhabenes Gefühl des Numinosen, sondern die Antwort auf eine klare „Rechtslage“ (75): Alles ist Gott zu eigen, der Mensch schuldet sich daher ganz und gar Gott. So sehr die religio Tun des Menschen ist, der Gott seinen Dank und seine Hingabe bezeugt, so sehr ist es klar, daß dieses Tun immer nur Antwort auf das vorgängige Tun Gottes ist.

Von daher wird verständlich, warum Thomas die religio im Rahmen der Tugend der Gerechtigkeit behandelt, der es darum geht, dem anderen das Geschuldete zu erstatten. Die Eingliederung der religio in den klassischen Rahmen der 4 Kardinaltugenden hat zahlreiche Kontroversen ausgelöst, die Vf. übersichtlich referiert (193–239) und in die er selber mit seinem Beitrag eintritt (240–259). So sei es gestattet, hier auf diesen Beitrag kritisch einzugehen, auch wenn es sich auf den ersten Blick um „scholastisches Schulgezwänk“ zu handeln scheint.

Die Behandlung der religio innerhalb der *iustitia* ist in der Neuzeit immer wieder auf Unbehagen gestoßen: tut diese Unterordnung der Würde der religio nicht Abbruch? Hierzu ist vorab festzustellen, daß Thomas selber den Plan seiner *Summa* nicht verabsolutiert (vgl. S. 222f), sondern ihn als den am ehesten dem *ordo disciplinae* der Theologie entsprechenden betrachtet (Ia prol.). Auch darf bei diesen Überlegungen nie der schlichte mnemotechnische Aspekt seines Bauplans vergessen werden – Thomas schreibt ja für die *incipientes* (ebd.). Ein häufiges Mißverständnis ist es, die Qualifikation der religio als *Virtus annexa* (Nebentugend) der Gerechtigkeit als ein Werturteil zu verstehen, während damit nur ausgesagt ist, daß die religio mit der *iustitia* die Bewandnis gemeinsam hat, einem anderen das Schuldige zu erweisen. Da dieser andere Gott ist, ist die religio die überragendste moralische Tugend, auch wenn sie im Tugendsschema als „Nebentugend“ aufscheint.

Jedes Schema hat etwas Beschränktes, Unzulängliches. Freilich sind in jedem auch theologische Grundeinstellungen impliziert. Anstatt eines bloß apologetischen Festhaltens am thomanischen Schema muß auf die Gründe eingegangen werden, die gegen es vorgebracht werden. Vf. zählt eine Reihe solcher Einwände auf, wobei nicht immer klar wird, ob er sie sich zu eigen macht (S. 53, 86, 115f, 136, 240f u. a.). Man wird kaum ernst nehmen können, was ein Zeitgenosse als „biblisches“ Schema dem aristotelisch-thomistischen Schema entgegensetzt, daß nämlich „Glaube und Hoffnung die Beziehung des Menschen zu Gott, die Liebe dagegen die Beziehung zum Mitmenschen“ betreffen – in welchem Falle wohl in der *visio* nur die Beziehung zum Mitmenschen bliebe (zit. – zustimmend? – S. 241, Anm. 242)?

Schwerer wiegt bereits der häufig vorgebrachte Einwand, Thomas subsumiere unter den aristotelischen Gerechtigkeitsbegriff die völlig andere Wirklichkeit der christlichen Rechtfertigung (S. 223f). Dieser Einwand vergißt, daß Thomas die Rechtfertigung – und wie sollte es anders sein? – nicht unter den Werken der sittlichen Tugenden behandelt, sondern im Traktat über die Gnade.

Der Mensch wird nicht durch die religio gerechtfertigt, sondern allein aus Gnade. Die religio, und das ist das Provokante am thomanischen Aufbau, gehört zu den freien Taten des Menschen; freilich bedarf sie zu ihrer vollen Gestalt der *caritas*, die nach Thomas die Präform aller Tugenden ist (IIaIIae q 24 a), und dies kann nur die rechtfertigende Gnade wirken. Bei aller Eigenständigkeit ist die religio innerlich auf den *ordo caritatis* ausgerichtet (226–228).

Hinter diesem Einwand steht ein noch gewichtigerer, der fast schon zum selbstverständlichen Schlagwort geworden ist: Thomas betone zu sehr eine statisch-naturrechtliche Sicht gegenüber einer personal-heilsgeschichtlichen (86, 136). Wir haben schon auf den grundlegenden Antwortcharakter der religio hingewiesen, den gerade die Eingliederung in die *iustitia* deutlich macht. Freilich kann man bei der in der religio Gott gegebenen Antwort noch nicht im vollen Sinn von einem heilsgeschichtlichen Vorgang sprechen. Erst wenn Gott sich offenbarend mitteilt, beginnt Heilsgeschichte. Erst in der gnadengewirkten *caritas* wird es möglich, auf Grund von Gottes Selbstmitteilung „eine Freundschaft mit Gott zu begründen“ (IIaIIae q 24 a 1), und das heißt doch, in eine personal vollzogene Geschichte mit Gott einzutreten. Hier liegt m. E. gerade die Bedeutung der thomanischen Systematik: die religio wird nicht überbewertet, sie ist immer nur menschliches Tun, wenn auch dessen Höhepunkt! Sie ist daher angelegt auf eine Übersteigerung durch die die Heilsgeschichte eröffnende *caritas*. Die Tragweite dieser Sicht für eine Theologie der nichtchristlichen Religionen, deren Eigenständigkeit und zugleich Ausgerichtetheit auf die Heilsgeschichte, liegt auf

der Hand. Andererseits zeigt die betonte Eigenständigkeit der religio gegenüber der Gnadenordnung, daß das Christentum nicht die religio einfach beseitigt, sondern sie zu ihrer vollen Gestalt bringt. Auch hier ist offensichtlich, welche Bedeutung diese Feststellung für die heutige Frage nach dem „religiösen Element“ im Christentum (Kult, Ritus, Sakralität) hat.

Aus Unterbeugen an der „Unterordnung“ der religio unter die iustitia hat man seit Suárez immer wieder versucht, der religio eine Stellung zwischen den 3 göttlichen und den 4 Kardinaltugenden anzuweisen, ja die École française hat sie sogar z. T. über die göttlichen Tugenden gestellt. Wenn Vf. sich auch nicht klar äußert, so scheint er doch der Lösung des Suárez zuzuneigen (213–216). M. E. ist diese Herauslösung der religio aus dem das sittliche Leben des Menschen umfassenden Rahmen der Kardinaltugenden ein Indiz für einen tiefgreifenden Wandlungsprozeß: Bei Thomas und seinen Zeitgenossen hat die religio ihr Bürgerrecht inmitten des sittlichen Lebens. Sie gehört wesentlich zur sinngerechten Entfaltung des menschlichen Lebens. Vf. charakterisiert treffend die thomanische Sicht: „Religion haben“ bzw. „religiös sein“ ist ursprünglich nicht eine Sache der übernatürlichen Gnadenschenkung, sondern die Angelegenheit der sittlichen Lebensgestaltung“ (98). Erst mit der allmählichen Herauslösung des Gottesbezugs aus dem Gefüge des menschlichen Handelns kann es dazu kommen, daß von einem „normalen Leben“ gesprochen wird, zu dem die Religion als etwas „qualitativ Neues“ hinzukommen kann (218). Dergestalt vom „normalen Leben isoliert, droht die Religion Gefühlssache zu werden, eine Privatangelegenheit, abgesondert von dem tiefen sozialen Bezug, der in der thomanischen Einordnung in die iustitia deutlich wird. Für Thomas wäre eine religionslose Ethik letztlich unmenschlich.

So sei die Frage gestattet, ob das vom Vf. intendierte „Neuverständnis des Begriffes Religion gemäß Thomas von Aquin“ (240) nicht eher dahin zielen sollte, den Gesamtentwurf des Thomas – bei all seiner Kontingenz – zu nehmen wie er ist und dessen tiefen theologischen Implikationen nachzuspüren. Dies dürfte für die theologische Neubestimmung auf die religio fruchtbarer sein als die zum Teil etwas gezwungenen Versuche, die subtile Architektonik der Summa umzubauen.

Ungeachtet dieser Kritik leistet die Arbeit H. Hecks den wertvollen Dienst, Mißverständnisse zu beseitigen. Die thomanische religio ist nicht eine bloße „Werk-tugend kultischer Frömmigkeit“ (S. XXVI), eine „pure Ableistung religiöser Pflichten in einem sakralen Bereich“ – eine solche Auffassung wäre eine Karikatur der Religion, wie sie faktisch wohl kaum anzutreffen ist.

Wertvolles zur Korrektur eines solchen Religionsbildes bietet „die phänomenologische Entfaltung des Begriffes religio“ (138–192), besonders der Abschnitt über das Gebet (150–160), dem die gegenwärtige Neubestimmung auf Meditation und Gebet wichtige Anregungen (und auch Kritiken) entnehmen könnte: etwa die Betonung des notwendigen Vernunftanteils im Gebet (151f) oder die der Leib-seelischen Ganzheitlichkeit des Gebets (158) oder schließlich der für das ganze religio-Verständnis entscheidende Hinweis, daß Beten ein kooperatives Teilnehmen am Werk der göttlichen Vorsehung ist (159f).

Bedenkt man die Tragweite dessen, was Vf. über die religio bei Thomas von Aquin beibringt, so wird man sich seiner kritischen Frage an die religionskritische Theologie anschließen, nämlich „ob man mit der Verwirrung und Verketzerung des Begriffs nicht schließlich doch die im Wort aufbewahrte Sache selbst deprimieren und negieren will“ (S. XXVII)?

Fribourg / Schweiz

Christoph Schönborn

Deuser, Hermann: Sören Kierkegaard. Die paradoxe Dialektik des politischen Christen. Voraussetzungen bei Hegel. Die Reden von 1847/48 im Verhältnis von Politik und Ästhetik. – (München/Mainz): Kaiser/Grünwald (1974). 256 S. (Gesellschaft und Theologie, Abt. Systematische Beiträge 13) kart. DM 28.50

Der Untertitel dieses Buches unterstellt für das Kierkegaardsche Werk eine geradezu wesentliche politische Relevanz, die dem auch nur halbwegs Informierten einigermaßen fraglich vorkommen muß – es sei denn, man sehe diese in den unvermeidlichen Nebenwirkungen einer von Hause aus unpolitischen literarischen Aktivität. Diese Seite an K. aber ist längst kritisch gewürdigt und z. T. mit Recht scharf kritisiert worden, verständlicherweise unter besonderem Bezug auf die bei K. dominierende Kategorie des „Einzelnen“ und die für sein Denken fundamentalen Existenziale der „Innerlichkeit“ und des „Paradox“. So fragt es sich denn nun,

* Siehe vor allem Th. W. Adorno: Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen. Mit zwei Beilagen, 3. erw. Aufl. Frankfurt a. M. 1966; G. Lukács: Kierkegaard. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1. Jg. (1953), S. 286–314; F. Mouty: Zum Rechtsdenken bei Kierkegaard, Diss. Saarbrücken 1969; J. Brechtken: Die Dominanz der Praxis im Christlichen. Dargestellt am Beispiel Sören Kierkegaard. In: Tijdschrift voor Filosofie, 36. Jg. (1974), S. 61–77.

wie die politische Dimension bei K. neuerdings zu reklamieren und auszuweisen wäre.

D. beginnt seine Interpretation, eine „offene, reflektierte Interpretationsbewegung“, die den „Denkzusammenhang der Wahrheit Kierkegaards“ um der Aktualität der eigenen, also der vorliegenden Arbeit von D. willen, besonders zu berücksichtigen hätte, im 1. Hauptteil (27–107) mit der Bestimmung des Paradoxbegriffs nach Maßgabe des berühmten Denkprojekts in K.s bedeutendster philosophisch-theologischer Schrift, den „Philosophischen Brocken“ von 1844. Hier aber sind nun eigentlich kaum noch Lorbeeren zu gewinnen, es scheint in der K.-Forschung schon längst alles abgeklopft: das Denkspiel mit der logischen Hypothese des Christlichen gegenüber dem Sokratisch-philosophischen Wahrheitsdenken, also die Erdichtung des absolut bedeutsamen „Augenblicks“ für die heilsgeschichtliche Zeitauffassung, diese in ihren Konsequenzen für die christliche Gottesidee (Inkarnation) und die Anthropologie (Sünde – Glaube – Gnade), vor allem aber in bezug auf die antilogische „Logik“ des ganzen christlichen Glaubens selbst, der sich theoretisch nur als „Grenzbegriff“ bestimmen und auf der praktischen Seite nur als leidenschaftlich-subjektive Existenzform „vermitteln“ läßt. Auch D. kann und will da nichts Neues mehr nachreichen, nicht einmal in bezug auf die „Vorgeschichte“, die bekanntlich in K.s Urfahrung der „unauflösbaren Dialektik“ bei seinem Vater zu fixieren ist und in der elementaren „Widerspruchssituation“ seiner eigenen Verlobungsgeschichte. Gleiches gilt auch für den ersten theologischen Nachweis der Paradoxkategorie: in K.s eigenwilliger Deutung der alttestamentlichen Abraham-Geschichte in seiner Schrift „Furcht und Zittern“ von 1843, die das Isaak-Opfer nur sehen kann als im „Glauben“ gerechtfertigte Suspension des Ethischen als des Allgemeingültigen. Ähnliches für den anthropologischen Nachweis in den ästhetisch-literarischen Analysen der ersten Hauptschrift „Entweder – Oder“, wo der Widerspruch, die Dialektik, als vorgegeben fundamentale Lebenswirklichkeit zum Ausdruck gebracht ist: als „unglückliche Liebe“ etwa und als Grundmotiv entsprechender künstlerischer Werke in Literatur und Musik. Selbst in dem, was D. die „Paradoxfunktionen“ nennt, gemeint sind „Gedanken- und Sprachbildungen, die das Paradox vertreten“, also etwa das „Absurde“, „Angst“ und „Verzweiflung“, „Nachfolge“ usw. (42ff), entspricht das meiste dem geläufigen K.-Bild, mit Sicherheit aber dem kritisch reflektierten. Zudem hält sich die Arbeit hier so eng in den Grenzen von Darstellung und Wiedergabe, daß selbst ein in seinen metaphysischen Voraussetzungen so problematischer Begriff wie der des Absurden („Das Absurde ist, daß die ewige Wahrheit in der Zeit geworden ist...“) nicht weiter hinterfragt ist (44), ein Begriff aber, in dessen paradoxaler Einssetzung von „ewig“ und „zeitlich“ die ganze K.sche „Paradoxchristologie“ begründet ist, an der ihrerseits wieder die ganze K.sche Daseinsdeutung selbst hängt. Kurz: Vom Einstieg her, so scheint es wenigstens, müßte diese neue Studie doch eigentlich eher enttäuschen – wenn dies nicht alles nur Vorspiel wäre für das Eigentliche, für das, was als Einlösung des Titelvorsprechens in Frage kommen könnte.

Dazu aber gibt es nun auf S. 77 schon eine erste, wenn auch zunächst beiläufig scheinende Bemerkung, die dem Ganzen jedoch eine alles weitere Interesse voll beanspruchende Wende gibt. D. analysiert dort im Rahmen der sog. Paradoxfunktionen u. a. die Redenform, deren Vorzug gerade in bezug auf die Mitteilung des Paradox ja darin besteht, daß sie als existenzielle Mitteilungsform „zwischen Denkanstrengung und wirklichem Lebensvollzug zu verlaufen“ geeignet sei (72) – und D. stellt fest, daß diese erstrangige Mitteilungskategorie bei K. eine geradezu erschreckende sozial-politische Implikation aufweist: eine „dunkle Stelle reaktionärer Soziallehren“ sei zu fixieren, nämlich: „auch das Sozialproblem sollte erbaulich integriert werden. Der Geringe oder Elende hat vor Gott aus seiner Ärmlichkeit keinen Schaden, es schadet ihm nichts...“, wo es ihm dazu hilft, die Stille zu finden.“ Und D. fährt fort: „Ob für diese Ahnungslosigkeit, mit der das Gottesverhältnis alles Weltliche als gleichgültig überbietet, konservativer Hochmut verantwortlich ist, soll jetzt noch nicht entschieden werden, denn Kierkegaard blieb an diesem Thema bis zuletzt“ (77).

Nun sollte man meinen, so oder so wäre die Sache doch schnell zu erledigen. Wie auf der einen Seite in der totalen Fixierung des religiösen Bewußtseins auf die innerlich-irrationale Paradoxalität die Ursache für diese verbreitete christliche Fehlleistung zu suchen wäre, so ließe sich auf der anderen Seite in Adorns schroffer Bemerkung, K. verteidige so die „krasseste soziale Unmoral... mit der verstockten Naivität eines Klassenstandpunktes“ (bei D. S. 77, Anm.

166), auch gleich das passende Endurteil dazuliefern. Doch ganz anders hier bei D. Er mahnt dort gleich zur Vorsicht, K.s mangelnde Einsicht in die sozialen Bedingungen „unkritisch unter dem reaktionären Etikett zu belassen“. Also dann – man wird sehen, ob dies gerechtfertigt ist und inwiefern Adornos hartes Urteil zu korrigieren wäre.

D. bringt dazu nun unter dem Thema „Dialektik des Paradox“ (83ff) gleich eine Art Probe aufs Exempel seines Deutungsprojekts. Danach komme hier bei K. eine Dialektik ins Spiel, eine Dialektik in Form einer „dialektischen Gegenbewegung gegen das Bestehende“ in Kirche, Staat und Gesellschaft, gewissermaßen als in die real-objektive Welt des Menschen hineinwirkende Kehrseite des Paradoxes, als real-praktische Konsequenz der innerlich-theoretischen Paradoxentdeckung. D. sieht diese Entwicklung sogar ganz manifest in Einzelheiten von K.s geistiger Biographie, wenn er meint: „Je schärfer Kierkegaard vom Denkprojekt (der ‚Philosophischen Brocken‘, Anm. v. Vf.) bis zur ‚Einübung im Christentum‘ und darüber hinaus das christliche Paradox faßt, desto näher kommt er dem eigenen Angriff auf die Staatskirche“ (84). Und folglich: „Die Kontinuität des Angriffs zum Gesamtwerk muß nicht mehr bewiesen werden. Die in den Begriffen Dialektik und Paradox verzahnte Abhängigkeit stellt das Interpretationskriterium dieser Arbeit dar“ (S. 87).

Es ist also hier schon klar, was D. somit im Auge hat: Nicht die oben konstatierte sozialpolitische „Naivität“ wäre das Kriterium, wonach die reale, praktische und so auch politische Relevanz des Kierkegaardschen Christentums zu bewerten wäre, sondern vielmehr ausgerechnet die scheinbar aus dem ersten großen Rahmen fallende kritisch-polemische Aktivität gegen Ende seines Lebens, die wegen ihrer harten Aggressivität und offenen Bosheit gegenüber dem Bestehenden bisher – soweit es um den „eigentlichen“ K. ging – kaum recht zur Kenntnis genommen, ja gerade um des „eigentlichen“ Willen eher verdrängt worden ist. In der Tat – eine kühne These: Das Paradox als der eigentliche Anlaß einer in die gesellschaftliche Wirklichkeit hineinwirkenden Theologie, gerade die extremste Innerlichkeitskategorie als Prinzip einer – ausgerechnet politischen Theologie, einer Theologie des politischen Kampfs, der den entsprechenden Kampflärm ausdrücklich mit einschließt, wo es bei K. heißt: „Wenn das Burgtor der Innerlichkeit lange verschlossen gewesen ist und endlich geöffnet wird, so bewegt es sich nicht lautlos wie eine Zwischentür, die in Angeln geht“ (aus „Der Augenblick“, bei D. S. 86). Doch weiter: Das Eigentliche bei D. besteht nun aber nicht einfach in einem grob-oberflächlichen Hineinweben des anderswo erhobenen Grundmusters der politischen Theologie – auch D. kann nicht daran vorbei, daß K. das Politische für sich eigentlich ausdrücklich abgelehnt hat (er spricht deshalb von K.s „doppelsinnigem“ Verhältnis zur Politik, S. 92), auch D. kann nicht daran vorbei, daß ein entsprechender theologisch-politischer „Sinn“ des K.schen Werkes nur „gegen Kierkegaards offiziellen Wortlaut“ denkmöglich wäre (D. muß deshalb eine „direkte politische Folgerung“, wie sie anderswo versucht wurde, etwa bei Mouty, s. oben Anm., in K.s Namen verwerfen, S. 92) – vielmehr: das Eigentliche in D.s Interpretation besteht nun erst in dem, wonach die ganze Sache K.s „im dialektischen Zusammenhang von Paradox und Dialektik“ zu thematisieren sei, kurz: in der „dialektischen Interpretation“ (92f).

Was heißt das, so ist zu fragen, wenn so die einfache politisch-theologische Konklusion vermieden werden soll, aber offenbar auch das unreflektierte Registrieren von K.s „doppelsinnigem“, also widersprüchlichem Verhältnis zum Politischen?

Um dies recht zu zeigen, geht D. im 2. Hauptteil seiner Studie (108ff) zunächst von K. weg zu Hegel und d.h. zurück zu „Kierkegaards Voraussetzungen“, um dort die Sache der Dialektik zu studieren, als Sache des „Gegenspielers“ selbst und dann als solche, wie sie K. dort erfahren, kritisiert und selbst auch rezipiert hat: in seiner „Paradox-Bildung“ nämlich. D. betitelt diesen großen 2. Teil bezeichnenderweise mit „Dialektik als Aufhebung der Religion“. Nun ist das Ergebnis: nach Hegel verstehe sich die Wahrheit im ganzen, auch die Wahrheit des Christentums, als Sache eines absoluten, nach „oben“ sich entfaltenden Prozesses, genauer: als Endresultat dieses (weltgeschichtlich umfassenden und dominant geistigen) Prozesses, für den das Dialektische konstitutiv ist und in dem (in bezug auf K. wichtig!) das Religiöse, die „Transzendenzwahrheit der Religion“, nur ein philosophisch-begrifflich noch zu überholendes Vorstadium darstelle, ja doch eigentlich auch nicht neu. Deshalb die Frage: Was will D. damit in bezug auf K.? Antwort: D. will und kann so zeigen, daß und wie die Hegelsche Dialektik und ihre absolute Vermittlung mit Fug und Recht kritisiert und überholt werden müssen: weg von der bloßen Vernunftdialektik und hin zu einer Dialektik der Liebe, gerade so, wie bei K. von Hegel her und gegen Hegel gedacht, wie D. zeigt: in seiner zentralen Idee vom menschgewordenen Gott, aus Liebe zum Menschen inkarnierten Gott, deren Dialektik freilich hinter der absoluten Vermittlung weit zurückbleibt: als „sperrige Dialektik“ des Paradox, wie D. es formu-

liert (S. 158). Und D. will so vor allem zeigen, wie diese „Revolution“ der nicht eingeholten, nicht einholbaren Dialektik gerade im Nachvollzug der K.schen Version dieser Dialektik, des Paradox nämlich, die „Vermitteltheit des gesellschaftlichen Ganzen“ einfordert, oder schlichter: „welche Folgen Hegels Religionsphilosophie denn für die Theologie in der Gesellschaft haben kann, die den Geist, die allgemeine Versöhnung, nicht stattfinden läßt“ (S. 170f).

Was ist dazu zu sagen? Zunächst einmal hat D. recht: In diesem philosophisch-theologischen Topos liegt der Ansatzpunkt zu einer fundamentalen Praxeologie, hier steckt die eigentliche Sache der Praxis (wie D. zunächst eher zurückhaltend anmerkt, S. 158, Anm. 32), hier auch der berechtigte Ansatz zu einer theologisch motivierten politischen Praxeologie. Nur fragt es sich sofort: welche? und zuvor in einer K.-Interpretation vor allem schon: Gibt es diese Konsequenz auch bei K. selbst, und wie sieht diese aus? Hier aber ist doch von Hause aus alles mehr fixiert als D.s Interpretationsrichtung offenhalten will. K.s „Praxis“ bleibt doch so oder so – und zwar ausdrücklich reflektiert – in der Innerlichkeit der Glaubensexistenz stecken. Die einzige objektiv „reale“ und damit auch wirklich geschichtsmächtige Praxis ist die „Praxis“ Gottes, die sein Glaube einfach voraussetzt, und dies auch noch nach einer ganz und gar konservativ-orthodoxen Theologie und Christologie, wie D. selbst feststellt (216) – eine „Praxis“ also, wie sie in der einmaligen Heils- und Liebes-„Tat“ Gottes, theologisch gesprochen: in der Inkarnation manifest geworden ist. Ansonsten gibt es bei K. nur das aus der Enttäuschung über das faktische Christentum geborene Korrektiv-Engagement, nicht aber eine originäre christliche Praxeologie, erst recht keine von echt politischer Relevanz. Ein Indiz dafür liegt gerade in dem von D. so lang und breit berufenen „politischen“ Engagement des „Angriffs“ auf das Bestehende. Hier gibt es allenfalls „den Umschlag der paradoxen Innerlichkeit gegen die immer geschmähte Politik“, soweit hat D. recht (181), aber eben nur einen „Umschlag“, wo der prinzipiell vorgezogene Glaube der Innerlichkeit seine reine Innerlichkeit faktisch nicht mehr aufrechterhalten kann – mehr aber auch nicht. Entgegen seinem Ansatz und seinem ganzen theologischen Programm ist K. nur deshalb nach „außen“ gegangen und „objektiv“ geworden, weil seinem innerlichen Paradoxchristentum die innerweltlich-politisch angepaßte „Christenheit“, wie er es nennt, entgegenstand. Hier steht also „innerliches“ Christentum gegen „äußerliches“, n. K. also „falsches“ Christentum, nicht aber praxeologisch-praktisches Christentum an sich gegenüber der in Praxis, gar in politischer Praxis zu verwandelnden Wirklichkeit der Welt. Im Idealfall, wenn es das im Sinne K.s eigentliche Christentum gegeben hätte und gäbe, hätte das K.sche Paradox-Christentum sozial-politisch nicht das Geringste zu tun gehabt und nicht das Geringste zu tun, ganz im Sinne der oben bereits fixierten sozial-politischen „Ahnungslosigkeit“. Das aber heißt: Das Bemerkenswerte bei K. liegt nicht darin, daß er auf Grund seiner Paradoxchristologie trotz Innerlichkeitsfixierung auch noch „politisch“ aktiv wird bzw. „politische“ Aktivität (wenn auch in Spannung zum Ersteren, zum Innerlichen) zuläßt, sondern darin, daß K. selbst gegen seine Theorie und gegen seinen Willen schon im Gedanken des Paradox selbst, also in seiner realistischeren, weil auf die reale Existenz bezogenen Version der Hegelschen Dialektik, das Hinausgehen müssen ins Objektive geradezu implizit mitgedacht hat. Hier scheint G. Lukács mit seiner fundamentalen Kritik recht zu behalten, wenn er im Vergleich von K. und Marx meinte, Marx gewinne mit seiner Hegelkritik die „wahre, objektive Dialektik“, K. aber bei aller „subjektiven Ehrlichkeit“ nur eine „falsche, irrationale“ (bei D. Anm. 65, S. 99).

Zum Schluß aber noch ein Wort zum (christologisch fundierten) Paradox selbst, das D. so, wie es bei K. konzipiert ist, zum wesentlichen Ausgangspunkt seiner „politischen Hermeneutik“ nimmt. Es ist doch bezeichnend, daß D. diese für K.s Sache zweifellos grundlegende und zentrale Kategorie einfach wie selbstverständlich zum Ausgangspunkt für sein Eigenes nimmt, daß er ausgerechnet diesen Gegenstand, der doch schon vom Augenschein her („das Ewige wird zeitlich“) eine ganz und gar metaphysisch-gegründete Konstruktion darstellt, über das Maßnehmen an Hegels Dialektik hinaus nicht weiter in die Kritik nimmt. Hier aber dürfte doch J. Moltmann eher richtig liegen, der – offenbar unter D.s Bedauern – gerade diesen Punkt bemängelt, wenn er feststellt: „Diese zum ewigen Paradox erstarrte Dialektik ist das Zeichen der Romantik und aller romantischen Theologie“ (Theologie der Hoffnung, S. 153f, bei D. Anm. 67, S. 99). Es scheint: Auch D.s geistreicher und gelehrter Versuch kommt trotz aller Gegensteuerung aus der Tendenz einer politischen Hermeneutik an diesem Faktum letztlich nicht vorbei. D. hat ja vielleicht recht, daß „das Paradox mehr sagt, als K. ihm zugestehen wollte“ (S. 181, Anm. 31). Nur: K. selbst hat es eben nicht zugestanden und nicht zugestehen wollen und nicht zugestehen können.

So ist der 3. Teil der Arbeit, „Dialektik als Paradox. Kierkegaards Reden 1847 und 1848“ (184–242), der nach dem zuvor versuchten und gelungenen Aufweis, daß die Sache der Hegelschen Dialektik im K.schen Paradox besser aufgehoben sei, nun ebendie Aktualität einer entsprechenden politisch-praktischen Relevanz der paradoxen Dialektik bei K. auch schon „vor“ dem „Angriff“ auf das Bestehende demon-

strieren will, doch sehr fragwürdig. Er kann im Grunde auch nur zeigen, daß das K.sche Paradox dialektisch vermittelt ist („Dialektik als Paradox“, S. 227) und daß diese paradoxale Dialektik gegenüber der spekulativen Dialektik jetzt den „wesentlichen Einwand der Konkretion in der handelnden Praxis“ erheben läßt (228). Diese „Praxis“ aber bleibt leider auch hier subjektiv-privat, sie kommt als real-objektive Praxis nur „indirekt“ zur Sprache (238).

Trotzdem: Deusers Buch gehört zu der Handvoll theologischer Bücher des letzten Jahres, die den Druck wirklich wert sind. Mit dieser Interpretation ist die Sache K.s in gründlicher Reflexion auf ein ganz neues Gleis gesetzt – und jetzt wohl endgültig auf das richtige. Von jetzt an kann sich keine Spielart von Existenzialismus und auch kein irrational motiviertes oder „fromm“ apolitisches Christentum mehr leichtfertig auf K. berufen. Von jetzt ab steht auch von K. her und über ihn hinaus nur noch die real-objektive Dialektik zur weiteren Debatte. Dies ist die eigentliche (gut nachvollziehbare) Logik von Deusers Buch.

Nürnberg

Josef Brechtken

The Dura-Europos Synagogue: A Re-evaluation (1932–1972). Hrsg. von J. Gutmann. – (Missoula): (University of Montana) (1973). 190 S., 17 Tafeln (Religion and Arts, 1 [ed. American Academy of Religion, Soc. of Biblical Literature]) kart. US \$ 4.50; Mitgliederpreis \$ 3.50

Spätantikes Judentum und frühchristliche Kunst. Hrsg. von U. Schubert. – Wien: 1974. 86 S., 16 Abb. (Studia Judaica Austriaca, Bd 2) kart.

Fast genau vierzig Jahre nach der epochemachenden Ausgrabung der Synagoge von Dura Europos am Euphrat im Frühwinter 1932 fand in Los Angeles im September 1972 ein Symposium des International Congress of Learned Societies for the Study of Religion unter der Leitung des damaligen Ausgrabungsleiters Clark Hopkins statt. Die Beiträge liegen nunmehr, von J. Gutmann herausgegeben, gedruckt vor. Für den christlichen Archäologen sind sie von besonderer Bedeutung, insofern sie neues Licht werfen auf die Frage nach dem Ursprung der christlichen Malerei. Vergleicht man etwa Henry F. Pearsons frühen und vielfach noch tastenden „Guide to the Synagogue of Dura-Europos“ (Beyruth 1939; die Synagoge wurde 1936 im Nationalmuseum von Damaskus aus den abgelösten Tempera-Wandbildern – nicht Fresken, wie man immer wieder liest – rekonstruiert) über die Arbeiten etwa von C. Kraeling, E. Goodenough, Ann Perkins, Kurt Weitzmann, C. O. Nordström etc. hinweg mit dieser neuen Arbeit, so rekapituliert man die Vielfalt der Hypothesen und Interpretationen, erkennt aber nicht minder auch die immer noch ungelösten Fragen und Probleme.

Zur Einleitung gibt C. Hopkins eine eindrucksvolle Schilderung der Grabungen selbst und all ihrer Umstände. Von besonderer Bedeutung ist sodann der Beitrag von R. Brilliant/Columbia University. Er ist im Augenblick sicher der beste Kenner dieser Materie; von ihm werden auch in Kürze die im „Dura Final Report“ noch ausstehenden „Paintings“ publiziert werden. Er analysiert kurz, aber sehr prägnant die bisher vorgetragenen Theorien. Ihm ist zuzustimmen, wenn er Dura nicht – wie bisher oft – in den Kontext römischer Provinzialkunst stellt, sondern einer „hybridized semitic-iranian base“ (29). Alldings haben besonders D. Schlumberger und G. Rodenwaldt auf die Vielfalt und die Differenzierungen des „parthischen“ Elements hingewiesen. Die in Aussicht gestellte ausführliche Publikation wird man mit Interesse erwarten dürfen. – Ein besonderes Problem war es von jeher, in welcher Weise sich unverkennbare formale wie ikonographische Auswirkungen Duras erklären lassen, da die Gemälde doch nur kurze Zeit sichtbar waren, um dann im Perserkrieg zunächst unter einer Trockenziegelböschung zur Verstärkung der Stadtmauer zu verschwinden und dann endgültig vom Sand zugeweht zu werden. M. L. Thompson geht der Frage nach möglichen Vorbildern und besonders hypothetischen Vorlage-Büchern (model and pattern-books) nach, die vermutlich eher als sonstige monumentale Bildprogramme und mesopotamische oder ostsyrische Synagogen (Kraeling), illuminierte Handschriften (Weitzmann), Malereien in Privathäusern, Sepulchralkunst oder auch mythologische Entlehnungen (Goodenough: Eliyah als Dionysos; die Pharaonentochter als Aphrodite-Anahita etc.) für die Ausbreitung der in Dura auftretenden Bildmotive in Frage kommen. Es ist klar, daß die Durener Gemälde wegen der rein zufälligen Erhaltung für uns besonders impressiv sind; Ausgangspunkt, „Gründungsurkunden“ sind sie keineswegs. Sie stehen – als relativ bescheidene, provinzielle und abgeleitete Monumente – in einer sie übergreifenden

Traditionskette, die freilich nicht so einfach zu fassen ist. Die Argumente von Frau Thompson sind aber sicher höchst erwägenswert. B. Goldmann geht in einer gründlichen Überschau der Kostümkunde (des Orients in der römischen Zeit) der Frage nach, wie weit aus der verschiedenen Art der Bekleidung (draped and tailored costumes) Schlüsse aus der Herkunft der Einzelmotive gezogen werden können. Auch, ob aus der Tracht der einzelnen Personen Folgerungen zu ziehen sind. Er ist eher vorsichtig (64), weit vorsichtiger als Goodenough in seiner symbolischen und mystischen Ausdeutung. Er glaubt eher an einen gewissen Eklektizismus, der die Maler bei der Benutzung ihrer „prototype illustrations“ leitete.

Der Beitrag von A. Seager über die jüngst ergrabene und noch unpublizierte Synagoge von Sardes ist architekturgeschichtlich höchst interessant, wenn er auch letzten Endes für das Bildprogramm wie die Architektur von Dura nicht viel beitragen kann. Ich habe diese Grabungen im vorletzten Jahr an Ort und Stelle intensiv studiert und muß bekennen, daß ich mit sehr viel mehr Fragen als Erkenntnissen und Bestätigungen fortgegangen bin, ebenso nach dem Studium der wegen des Ausbruchs des 1. Weltkrieges unzulänglich publizierten und daher zu wenig beachteten Synagoge von Delos im letzten Jahr. Die Typisierungen in der Sekundärliteratur sind offensichtlich zu grob, Verallgemeinerungen wären noch viel exakter nachzuprüfen und zu rektifizieren. Bei mir verstärkt sich immer mehr der Eindruck, daß die Vermutung des jüngst verstorbenen Asher Hiram (hier speziell bei Synagogen im Heiligen Land) zutrifft, daß das Einflußgefälle seit dem 4. Jh. nicht nur jüdisch-christlich, sondern auch und oft viel stärker christlich-jüdisch ist, was keineswegs verwundert, wenn man die Diskriminierung des Judentums schon seit konstantinischer Zeit in Betracht zieht. Seagers Bericht ist wertvoll als ein Beitrag zur Geschichte der synagogalen Architekturgeschichte, doch einer eben sehr viel anderen als Dura; denn Differenzen sind weit größer als die Übereinstimmungen. M. Avi Yonah wendet sich in einem gut fundierten Beitrag recht kritisch gegen Goodenoughs Trennung von „mystic and normative elements“ angesichts der Durener Malerei. An vielen ikonographischen wie religionsgeschichtlichen Momenten weist er zahlreiche Überinterpretationen nach. – Im letzten Beitrag schließlich geht der Herausgeber J. Gutmann nochmals dem Bildprogramm der Synagoge nach und skizziert die divergenten Deutungen der Darstellungen. Höchst bemerkenswert scheint mir da besonders der Hinweis (gestützt etwa auf jüngere christliche Bildprogramme wie in S. Vitale/Ravenna u. a.), daß man neben der künstlerischen Ausformung die liturgische Komponente im Auge zu behalten habe. Er verweist z. B. auf den Hymnus b. Avodah Zarah 24b zur Tora-Przeession und entsprechende Bildmotive innerhalb der Synagoge; ferner auf die religionsgeschichtlich interessanten Wandlungen in der Wertung des ursprünglich rein profanen Zweckbaus der Synagoge – besonders nach dem endgültigen Verlust des Tempels mit seinen kultischen Opfern – zu einer Art „templum interim“, worauf ich schon vor Jahren hingewiesen habe. Auf diese Aufwertung scheinen mir ferner auch die Darstellung der Tempel-Menorah oben auf dem Nischenblock und das offenbar nachgebildete Parochetvelum (von dessen Zugkordeln oben am Mauerblock Schleifspuren erhalten sind) hinzuweisen. Beides, Leuchter mit der ewigen Lampe (Ner Tamid) und Tempelvorhang, kamen eigentlich und ursprünglich nur dem Jerusalemer Tempel zu. Auf die Spiritualisierung der alten Tempel-Opfer weist wohl auch die Darstellung des Isaakopfers hin, zumal der Vorsehungsgedanke aufklingt in dem angebundenen Widder, den Gott als Ersatz-Opfer schon längst bereit gehalten hatte. Die liturgische Perspektive der Interpretation scheint mir auf jeden Fall ergiebiger als die mystische, die Goodenough anspricht. Man müßte gerade ihr noch nachgehen. Leider finde ich nirgends die von A. Hiram 1965 auf dem Trierer Kongreß für christliche Archäologie (Kongreß-Akten I, 551–558) ausgesprochene Vermutung aufgegriffen, daß die Durener Synagoge möglicherweise von gar nicht so orthodoxen „Minäern“ (Schemone Esre 12) benutzt worden sein könnte, die im Achtzehn-Gebet ausdrücklich verwünscht werden. Denn auf einen vom allgemeinen Brauch des Judentums abweichenden Ritus könnte auch die in Dura kaum oder nur geringfügig durchgeführte Geschlechtertrennung hinweisen: Die Frauen, die offenbar durch die kleinere Eingangstür in der NW-Ecke eintraten, befanden sich sonst im gleichen Raum wie die Männer. Sonst war die Trennung vermutlich doch sehr streng: In Delos hat man – in jüngerer Zeit – eine sehr massive Trennmauer durch die Synagoge gezogen! Sonst verwies man Frauen wohl gelegentlich auf die Emporen oder Galerien als Gynaikeien (obwohl diese vermutlich auch wieder nicht so zahlreich waren, wie in der Literatur oft angeführt ist: jüngste statische Vermessungen durch A. Hiram haben erwiesen, daß sie in Rekonstruktionen der galiläischen Synagogen durchwegs zu streichen sind, womit R. Raves Herleitung der Emporen christlicher Basiliken von Synagogen hinfällig wird). Jedenfalls sind noch unendlich viele Fragen um Dura und dessen Architektur wie malerischen Schmuck ungelöst. Ich bekenne freimütig, daß ich in meiner Jugend Generalisierungen auch eher zuneigte, heute aber sehr viel vorsichtiger geworden bin. Die Unähnlichkeiten unter den Bauten sind meist größer als die Ähnlichkeiten, so daß Typisierungen fast unmöglich sind.

Statt der selected bibliography hätte ich mir eine möglichst umfassende gewünscht, gerade in einem solchen Band, der gewissermaßen ein einstweiliges Fazit ziehen möchte. Ähnliches gilt vom Register. Die 16 Tafeln sind dem hilfreich, der die Final reports oder Goodenoughs Corpus nicht zur Hand hat.

Eine weitere wichtige Veröffentlichung geht in jüngster Zeit der Frage der Tradierung jüdischer und christlich-jüdischer Bildprogramme nach: Der sorgfältig gearbeitete Katalog der sehr eindrucksvollen Ausstellung „Spätantikes Judentum und frühchristliche Kunst“ in Eisenstadt/Burgenland (Mai–Juli 1974), die vom Verein „Österreichisches jüdisches Museum in Eisenstadt“ in Zusammenarbeit mit dem Judaistischen Institut Kurt Schuberts/Wien veranstaltet war. Großformatige Repro-Farbbilder der Katakomben an der Via Latina in Rom und der Synagoge von Dura waren mit vermutlich abhängigen Werken zusammengehängt, so daß Einflüsse und Parallelen deutlich ins Auge sprangen. So war die Ausstellung nicht nur für ein breiteres Publikum didaktisch gut angelegt, sondern auch – speziell durch den Katalog – für den Fachikonographen höchst instruktiv, zum Teil geradezu frappierend. Wenn mich auch gelegentlich nicht alles direkt überzeugte (der Katalog selbst weist freimütig und redlich auf mögliche bloße Hypothesen hin) und z.B. manche formale Bildtektonik durchaus unbeeinflusst neu gefunden worden sein kann, so sind die Grundaussagen der Ausstellung kaum mehr zu bezweifeln.

Sie stützen ganz offensichtlich die Annahme von patternbooks, möglicherweise auch die von parallelen monumentalen Synagogenausmalungen. Vielfigurige Szenen wie der Durchzug durch das Rote Meer oder der Triumph des Mardochai scheinen – so U. Schubert – kaum für die Buchmalerei konzipiert, eher die 4 zu einem Zyklus zusammengesetzten Bilder der Kindheit des Mose. Es müßten also mehrere Mal- und Vorlagen-Traditionen nebeneinander bestanden haben, vom Maler und Auftraggeber eklektisch zusammengebunden. Die formale wie ikonographische Überlieferung läßt sich bis in die (wenigen erhaltenen) mittelalterlichen jüdischen Buchminiaturen nachweisen. Nach Ursula Schubert fallen Ägypten und der Westen als Entstehungsraum dieser unter dem Einfluß rabbinischer Schriftauslegung formulierten jüdischen Kunst endgültig aus. Wegen der griechischen und aramäischen Bild-Tituli vermutet sie eine Provinz, in der beide Sprachen gleichmäßig in Gebrauch waren. Wegen des gelegentlich durchscheinenden hellenistischen Stileinflusses möchte sie Antiochia (nebst Umland) als Entstehungsort und Ausgangspunkt dieser jüdischen Kunst annehmen. Dem würde ich mindestens nicht widersprechen: Es ist bekannt, daß Antiochia am Orontes einmal wegen seines volkreichen „jüdischen Viertels“, dann – ab dem 2. Jh. nach Chr. – seit der Wiederbesiedlung des Hinterlandes (Syria I) mit der Monokultur des Ölbaums und der zahlreichen aus den Ostprovinzen zugewanderten Landarbeiterschaft (nach Victor Schultzes höchst zutreffendem Wort) „eine hellenistische Insel im aramäischen Meer“ war. Die Architekturgeschichte Zentralsyriens bestätigt das.

Ein weiteres wichtiges Ergebnis der Ausstellung war die nunmehr kaum bezweifelnde Abhängigkeit einzelner christlicher Bildwerke – speziell des Alten Testaments – von jüdischen Vorbildern: Zahlreiche Details christlicher Darstellungen erklären sich nicht aus dem Gebrauch der Schrift schlechthin, sondern nur aus der rabbinischen Tradition. Daraufhin ist zunächst die Malerei der neu entdeckten Katakomben an der Via Latina in Rom (die sog. „Ferrua-Katakomben“) aus dem 4. Jh. erfolgreich untersucht. Themen wie Darstellungweise unter dem Einfluß von den bisher bekannten Katakombenbildern, so daß ein neuer, eben von jüdischen oder judaisierenden Vorbildern abhängiger Neu-Import angenommen werden darf. Diese vom Rabbinatum hergeleitenden Einflüsse sind dann weiterverfolgt sowohl in Handschriften (vom Ashburnham-Pentateuch des 6./7. Jhs. über die Grandval-Bibel des 9. Jhs. und zahlreiche andere, bereits hochmittelalterliche Codices bis zur kastilianischen Bibel des Herzogs von Alba) wie Wandmalereien und -mosaiken (Exodus-Kapelle in El Baghawat d. 4. Jhs., Maria Maggiore, noch in Monreale und in der Vorhalle von San Marco/Venedig) und kunstgewerblichen Arbeiten (Paliotto im Dom von Salerno um 1100).

Für Dura bringt U. Schubert zur Interpretation der Bilder ein bisher in diesem Umfang noch nicht gekanntes talmudisches Material und erweist sich so als gleich gute Judaistin wie Ikonologin. Insgesamt scheint mir, daß die „normative elements“ doch erheblich zahlreicher sind als man bisher gelegentlich annahm. – Auch – scheint mir – wäre an eine Stützung für Gutmanns Annahme der liturgischen Relevanz der Bilder zu denken: Die Mardochai-Darstellung (S. 39f) für das Purim-Fest, eventuell auch das Wasserwunder des Moses (S. 43f) für das Wassergußopfer des 2. Tages der Sukkot.

Von besonderem Interesse ist wiederum der Aufweis der Verwandtschaft von Motiven in Dura mit späteren christlichen und jüdischen Werken der Malerei (67–89), bis ins Mittelalter hinein. Der Nachweis scheint mir in fast allen Fällen gelungen und zwingend.

Das Literaturverzeichnis ist sehr reichhaltig. Die oben angezeigte Arbeit (ed. Gutmann) ist noch nicht ausdrücklich verwertet. Möglicherweise könnte auch die Habil-Schrift von Hans Bietenhard, Die himmlische Welt im Urchristentum und Judentum (WUNT, 2), Tübingen 1951, nützlich und hilfreich sein. Auch in A. Stüber, Refrigerium interim (Theophaneia, 11; Bonn 1957) fänden sich noch wichtige Hinweise.

Die beiden hier angezeigten Werke von Gutmann und Schubert scheinen mir außerordentlich wichtig für die weitere Diskussion in der Frage der jüdischen und frühchristlichen Ikonographie, ihrer Entstehung sowohl wie ihrer Beeinflussungen.

Wien

Johannes H. Emminghaus

Das Papsttum in der Diskussion. Hrsg. von G. Denzler. – Regensburg: Pustet (1974). 150 S. kart. DM 13.80

Das vorliegende kleine Bändchen will nach den Worten des Herausgebers einen Beitrag leisten zur Erforschung der Grundlagen und der Geschichte des Phänomens Papsttum. Der erste Beitrag von P. Hoffmann ist ein Nachdruck aus der Festschrift für Schnackenburg. C. Andresen behandelt die Legitimierung des päpstlichen Primatsanspruchs in der alten Kirche. Über die Stellung des Papstes im Verständnis der Konzilien von Konstanz und Basel handelt G. Denzler. Vereinfachend glaubt er, bei den mittelalterlichen Kanonisten und Theologen von einer konziliären Konzeption sprechen zu können. Seine Ausführungen sind an manchen Stellen zu berichtigen. Nur einige Beispiele: S. 55 muß es heißen 1415 statt 1515. S. 56 Jean Petit war kein Franziskaner. S. 59 über die Einberufung des Konzils von Pavia-Siena wären die Denzler sicher bekannt, aber von ihm nicht zitierten Arbeiten seines ehemaligen Münchener Kollegen W. Brandmüller zu erwähnen. Zu S. 64: der in Pisa gewählte Papst wurde nicht allgemein als der rechtmäßige Papst anerkannt. Diese Anmerkungen mögen genügen.

Mit größerer Freude liest man den sachkundigen Beitrag von G. Müller. Hier zeigt sich der Kenner der Materie. Informativ ist auch der Artikel von M. Seybold: Unfehlbarkeit des Papstes – Unfehlbarkeit der Kirche. E. Weinzierl wiederholt ihre Thesen über die päpstliche Autorität im 20. Jahrhundert. Den Abschluß bildet der Aufsatz von U. Valeske, Papsttum und die Ökumene, der nicht immer ökumenischen Geist und Verständnis offenbart.

Freiburg i. Br.

Remigius Bäumer

Reckinger, François: Wird man morgen wieder beichten? – (Kevelaer): Butzon und Bercker (1974). 210 S. DM 22.–

Vf. wendet sich nicht an Forscher, sondern leistet Seelsorgern und Religionslehrern „u.U. direkte Dienste für die Gestaltung eines Vortrags oder einer Unterrichtsreihe“. Es wird darum in erster Linie die geschichtliche Entwicklung der Beichte dargestellt. Die Sachinformationen werden aber immer wieder mit gut überlegten, ernst zu nehmenden pastoraltheologischen Beobachtungen und Anregungen durchbrochen. Vf., der sich streng an die tridentinische Lehre über die Notwendigkeit der Beichte hält, kann aufgrund einer originellen, ausführlich dargelegten Lehre über die Sünde vorschlagen, daß im Fall von wirklich „schweren“ Sünden der Lossprechung eine Bußperiode vorschickt werde. Der Antrag, der das mancherorts schon eingeführte Katechumenat für getaufte Heiden weiter entwickelt, verdient ernsthafte Überlegung.

Rom

Zoltán Alszegehy

Flessemann - van Leer, Ellen: Rechenschaft über den Glauben. Fragen und Antworten für Gruppenarbeit und Selbststudium. – Göttingen: Ehrenfried Klotz Verlag im Verlag Vandenhoeck & Ruprecht (1974). 165 S. (Dienst am Nächsten, Bd 3) kart. DM 19.80

In einer sorgfältigen Übersetzung aus dem Niederländischen liegt mit diesem Buch auch aus dem Bereich der reformierten Kirchen ein Versuch vor, den christlichen Glauben für Erwachsene zu verantworten und Fragen, wie sie unter diesen Erwachsenen ausgesprochen werden oder noch öfter unausgesprochen bleiben, zu beantworten. In der Absicht wie in der Sprache ist eine Nähe zum sogenannten Holländischen Katechismus deutlich zu spüren. Doch ist die Anlage dieses Glaubensbuches noch stärker an traditionellen systematischen und biblischen Traktaten orientiert. Die neueren Aussagen werden vor dem Hintergrund früherer Lehrtradition profiliert. Der Leser merkt den Zusammenhang mit Gesprächen, in denen Menschen in der Kirche selbst um einen Glauben bemüht sind, der für sie Bedeutung hat und vor dem Denken gerechtfertigt werden kann. Mit Menschen, die „draußen“ stehen, würde noch anderes zu besprechen sein und müßte auch über das hier Angesprochene noch anders gesprochen werden.

Osnabrück

Dieter Emeis

Habilitationen im akademischen Jahr 1974/75

Bonn:

Dr. theol. Norbert Trippen, Köln, am 4.6.1975 für das Fach Mittlere und Neuere Kirchengeschichte: „Theologie und kirchliches Lehramt im Konflikt. Auswirkungen der päpstlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 in Deutschland“ (Hegel, Breuning).

Freiburg i.Br.:

Dr. theol. Herbert Immenkötter, Freiburg, am 28.11.1974 für das Fach Mittlere und Neuere Kirchengeschichte: „Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530“ (Bäumer, Iserloh).

Dr. theol. Reinhard Braunisch, Freiburg, am 12.12.1974 für das Fach Mittlere und Neuere Kirchengeschichte: „Johannes Gropper. Briefwechsel 1529–1547“ (Bäumer, Lohr).

Peter Fiedler, Freiburg, für das Fach Biblische Einleitungswissenschaften und Neutestamentliche Exegese: „Jesus und die Sünder“ (Vögtle, Deissler).

München:

Dr. theol. Walter Groß, Hildesheim, am 23.7.1975 für das Fach Altes Testament: „Form und Funktion. wayyiqtol für Gegenwart? Ein Beitrag zur Syntax poetischer althebräischer Texte“ (Richter, Scharbert).

Münster:

Dr. theol. Arnold Angenendt, Münster, am 4.7.1975 für das Fach Mittelalterliche und Neuere Kirchengeschichte: „Taufe und Politik im frühen Mittelalter“ (Iserloh, Kötting).

Tübingen:

Dr. theol. Dietmar Mieth, am 15.11.1974 für das Fach Theologische Ethik: „Dichtung, Glaube und Moral. Der Beitrag der Dichtung zur Konstituierung ethischer Modelle. Mit paradigmatischer Textinterpretation zum Tristanroman Gottfrieds von Straßburg und zu den Josephromanen Thomas Manns“ (Auer, Korff).

Würzburg:

Dr. theol. Siegfried Hertlein OSB am 13.2.1975 für das Fach Missionswissenschaft: „Wege christlicher Verkündigung. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung aus dem Bereich der katholischen Kirche Tansanias. 1. Teil“ (Willeke, Zerfuß).

Dr. theol. Peter Weimar, Aachen, am 24.7.1975 für das Fach Alttestamentliche Exegese: „Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch“ (Schreiner, Müller).

Dr. jur. can. Hubert Müller, Osnabrück, am 17.7.1975 für das Fach Kirchenrecht und kirchliche Rechtsgeschichte: „Der Anteil der Laien an der Bischofswahl. Ein Beitrag zur Geschichte der Kanonistik von Gratian bis Gregor IX.“ (Weigand, Ganzer).

Innsbruck:

Dr. theol. Raymund Schwager SJ am 18.7.1975 für das Fach Dogmatik und Fundamentaltheologie: „Jesusnachfolge“ (Kehl, Kern).

Salzburg:

Dr. theol., Dr. med. Miran Vodopivec, Innsbruck, am 15.1.1975 für das Fach Moralphilosophie im Grenzgebiet der Humangenetik: „Der bedrohte Mensch“ (Rehrl, Gastager).

Wien:

Isnard Wilhelm Frank OP am 14.4.1975 für das Fach Kirchengeschichte: „Der antikonkiliaristische Dominikaner Leonhard Huntepichler“ (Loidl, Pritz).

Georg Peter Braulik OSB am 2.6.1975 für das Fach Altes Testament: „Psalm 40 und der Gottesknecht“ (Kornfeld, Kremer).

Doktor-Dissertationen im akademischen Jahr 1974/75

Bochum:

Hubert Fischer, Essen: „Die Schrift des Salvian von Marseille „An die Kirche““ (Stuiber, Lenzenweger).

Friedrich Diedrich, Paderborn: „Die Anspielungen auf die Jakob-Tradition in Hos 12,1–13,3 – Ein literaturwissenschaftlicher Beitrag zur Exegese früher Prophetentexte“ (Ruppert, Görg).

Bonn:

Stefan Schmitz: „Sprache, Sozietät und Geschichte bei Franz Baader“ (Jorissen, Breuning).

Hanspeter Heinz, Köln: „Der christologische Ansatz Hans Urs von Balthasars“ (Breuning, Jorissen).

Kurt-Peter Gertz, Köln: „Joseph Turmel (1859–1943). Ein theologiegeschichtlicher Beitrag zum Problem der Geschichtlichkeit der Dogmen“ (Jorissen, Breuning).

Agnes Fischer-Wilbert: „Die Universität von Paris im Prozeß gegen Johanna von Orléans“ (Stasiewski, Gatz).

Johannes P. Floß, Aachen: „Jahwe dienen – Göttern dienen. Terminologische, literarische und semantische Untersuchung einer theologischen Aussage zum Gottesverhältnis im Alten Testament“ (Botterweck, Zimmermann).

Klaus Kliesch, Berlin: „Das heilsgeschichtliche Credo in den Reden der Apostelgeschichte“ (Zimmermann, Botterweck).

P. Klaus Obermeier OP: „Die Gestalt des Paulus in der lukanischen Verkündigung. Das Paulusbild der Apostelgeschichte“ (Zimmermann, Botterweck).

Heinz-Josef Fabry, Aachen: „Die Wurzel שור in der Qumranliteratur. Zur Semantik eines Grundbegriffes“ (Botterweck, Zimmermann).

Georg Hintzen: „Die neuere Diskussion über die eucharistische Wandlung. Versuch einer Darstellung und kritischen Würdigung“ (Jorissen, Breuning).

Freiburg i.Br.:

Xaver Pfister, Basel: „Pascals Weg zu Gott. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Erfahrung“ (Welte, Hemmerle).

Bernhard Bruns, Hildesheim: „Ehescheidung und Wiederheirat im Fall von Ehebruch“ (Mosiek, Fürst).

Michael Albus, Köln: „Die Unterscheidung des Christlichen nach Hans Urs von Balthasar“ (Hemmerle, Lehmann).

Hermann Gedeon, Freiburg i.Br.: „Religion als Unterrichtsfach der höheren Schule“ (Biemer, W. Müller).

Ewald Vienken, Aachen: „Der Einheitsgedanke beim jungen Kuhn“ (Hemmerle, Riedlinger).

Klaus Kienzler, Freiburg i.Br.: „Religionsphilosophische Implikate des Sprechens von Auferstehung. – Eine Untersuchung zu R. Bultmann, G. Ebeling und W. Pannenberg“ (Hemmerle, Lehmann).

Werner Finzer, Freiburg i.Br.: „Das Vater-Leitbild und seine Bedeutung für die religiöse Erziehung im Kindes- und Jugendalter“ (Knauber, Biemer).

John Joseph Doherty CSSR, USA: „The Communication of the Christian Message in a secularized Society“ (Biemer, Lehmann).

Jorge Gaya-Estelric, Spanien: „Estructuras del Pensar Luliano. Los correlativos en la formacion conceptual del discurso“ (Riedlinger, Lohr).

Joseph Thomas Lienhard SJ, USA: „Paulinus of Nola and Early Western Monasticism“ (Frank, Bäumer).

Mainz:

Paul Picard, Mainz: „Zölibatsdiskussion im katholischen Deutschland 1780–1830“ (Ziegler, Brück).

Wolfgang Tinnefeldt, Mainz: „Ekstasis der Liebe und Einfaltung des Glaubens. Eine Untersuchung zur Frage nach Einheit und Mitte christlicher Wahrheit bei H. U. v. Balthasar“ (Schmitz, Schneider).

München:

Bernhard Dieckmann, Paderborn: „Welt und Entwicklung in der Theologie Rudolf Bultmanns“ (Fries, Finkenzeller).

Konrad Baumgartner, Passau: „Die Seelsorge im Bistum Passau zwischen barocker Tradition, Aufklärung und Restauration“ (Feifel, Schwaiger).

Paul Wehrle, Freiburg i. Br.: „Orientierung am Hörer – Die Homiletik in den Lehrbüchern der kath. Aufklärungspastoral und ihre Bedeutung für die Homiletik heute“ (Feifel, Hubensteiner).

Otmar Rieß, München und Freising: „Die Abtei Weltenburg zwischen Dreißigjährigem Krieg und der Säkularisation 1626–1803“ (Schwaiger, Hubensteiner).

Vito Arnaldo Di Chio SDB: „Die Korrelationsmethode in der religiösen Erwachsenenbildung der Gegenwart“ (Feifel, Fries).

Paul Schrodtt: „Das Problem des Ursprungs des Dogmas in der neueren Theologie“ (Scheffczyk, Finkenzeller).

Josef Renker, Bamberg: „Christliche Ehe im Wandel der Zeit. Zur Ehelehre der Moraltheologie im deutschsprachigen Raum in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts“ (Gründel, Egenter).

Hermann Wohlgasch, Augsburg: „Hoffnung angesichts des Todes. Das Todesproblem bei Karl Barth und in der zeitgenössischen Theologie des deutschen Sprachraums“ (Fries, Finkenzeller).

Dr. iur. can. Peter Storr, München und Freising: „Die Sozialversicherung der Ordensleute und Priester der katholischen Kirche“ (Scheuermann, Walf).

Theodor Seidel, München und Freising: „Texte, Einheiten und Formen in Jeremia 27–29. Eine literaturwissenschaftliche Studie“ (Richter, Abfal).

Heinz Marquart, München und Freising: „Matthäus Fingerlos (1748–1817). Leben und Wirken eines Seminarregenten in der Aufklärungszeit“ (Schwaiger, Hubensteiner).

Dirk Evers OFM: „Sittlichkeit im Wort-Feld der Begegnung. Versuch einer struktur-dialogischen Begründung von Sittlichkeit, ausgehend von der Pneumatologie Ferdinand Ebners und der Strukturontologie Heinrich Rombachs“ (Gründel, Fries).

Rainer Schanne, Speyer: „Sündenfall und Erbsünde in der Spekulativen Theologie“ (Scheffczyk, Finkenzeller).

Münster:

Heinrich Plock, Osnabrück: „Feier der Versöhnung und des göttlichen Lebens. Zur Theologie der Liturgie und ihrer heilsgeschichtlichen Begründung im Systemdenken Franz Anton Staudenmaiers“ (Lengeling, Hünermann).

Karl Josef Rivinius SVD: „Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler und die Infallibilität des Papstes. Ein Beitrag zur Unfehlbarkeitsdiskussion auf dem ersten Vatikanischen Konzil“ (Iserloh, Weber).

Manfred Becker-Huberti, Münster: „Die Tridentinische Reform im Bistum Münster unter Fürstbischof Christoph Bernhard von Galen, 1650–1678. Ein Beitrag zur Geschichte der Katholischen Reform“ (Herrmann, Schröer).

Konrad Deufel, Freiburg i. Br.: „Kirche und Tradition. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Wende im 19. Jahrhundert am Beispiel des kirchlich-theologischen Kampfprogramms P. Joseph Kleutgens SJ mit zahlreichen, bisher unveröffentlichten Dokumenten“ (Hünermann, Vorgrimler).

Rainer Peters OP: „Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht“ (Metz, Vorgrimmler).

Heinrich Ludwig, Münster: „Die Kirche im Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung. Soziologische und theologische Fragen nach dem gesellschaftlichen Ort der Kirche“ (Weber, Metz).

Inácio Strieder SJ: „Die Bewertung der Leiblichkeit in den Hauptbriefen des Apostels Paulus und in seiner Kulturwelt“ (Gnilka, Thüsing).

Hans Josef Wilting, Essen: „Der Kompromiß als theologisches und als ethisches Problem. Ein Beitrag zur unterschiedlichen Beurteilung des Kompromisses durch H. Thielicke und W. Trillhaas“ (Schüller, Weber).

Ewald Berning, Osnabrück: „Kirche und Planung. Die Frage nach der theologischen Relevanz von Theorie und Praxis außerkirchlicher Planung“ (Exeler, Steinkamp).

Kunibert Füssel, Münster: „Die sprachanalytische und wissenschaftstheoretische Diskussion um den Begriff der Wahrheit in ihrer Relevanz für eine systematische Theologie“ (Rahner, Metz).

Dieter Niemczyk, Osnabrück: „Konkupiszenz und Entfremdung. Untersuchungen zum Problem einer historischen Anthropologie in der Theologie“ (Metz, Vorgrimmler).

Norbert Jäger, Münster: „Die Heilsmöglichkeit der Nichtchristen und die Notwendigkeit der Mission. Das zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der Theologiegeschichte“ (Vorgrimmler, Iserloh).

Heinz Jürgen Wirz, Osnabrück: „Die ‚Natur der Sache‘ als dynamisches Erkenntnisprinzip kanonistischer Rechtsfortbildung. Eine rechtsphilosophische Untersuchung“ (Herrmann, Vorgrimmler).

Gottfried Bitter CSSp: „Erlösung. Die religionspädagogische Problematik eines zentralen theologischen Begriffs“ (Exeler, Vorgrimmler).

Luis Gurdin, Bozen/Brixen: „Die Dritte Welt als Problem der theologischen Erwachsenenbildung“ (Exeler, Emeis).

Ludwig Hagemann, Osnabrück: „Der Kur'an in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues“ (Khoury, Iserloh).

Brendan Lovett SSC: „On the relationship between religious and non-religious uses of language“ (Hünermann, Metz).

John May, Münster: „Die Funktion der Rede von der Einheit der Menschheit in den neueren Dokumenten der Katholischen Kirche und der Ökumenischen Bewegung. Ein Versuch zu Anspruch und Leistung der Sprache der Ökumene“ (Lengsfeld, Schmidt).

Marlies Mügge, Hildesheim: „Reconciliatio cum ecclesia. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung über den ekklesiologischen Aspekt des Bußsakramentes“ (Rahner, Herrmann).

Alfred Schreiber, Münster: „Die Gemeinde in Korinth. Versuch einer gruppendynamischen Betrachtung der Entwicklung der Gemeinde von Korinth auf der Basis des ersten Korintherbriefes“ (Gnilka, Steinkamp).

Regensburg:

Karin Bommes: „Das Verständnis des Martyriums bei Ignatius von Antiochien“ (Ratzinger, Brox).

Cornelio del Zotto, S. Francesco della Vigna Venezia C.: „La teologia dell' immagine in San Bonaventura“ (Ratzinger, Auer).

Joseph Fessio SJ: „The Origin of the Church in Christ's Kenosis. The Ontological Structure of the Church in the Ecclesiology of Hans Urs von Balthasar“ (Ratzinger, Mußner).

Michael Hoffmann, Bamberg: „Theologie, Dogma und Dogmenentwicklung im theologischen Werk Denis Petaus“ (Ratzinger, Auer).

Hans Jochen Jaschke, Osnabrück: „Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche. Eine Studie zur Pneumatologie bei Irenäus von Lyon im Ausgang vom altchristlichen Glaubensbekenntnis“ (Ratzinger, Brox).

Hermann-Josef May CSSR: „Marquard von Lindau OFM († 1392): ‚De reparatione Hominis‘“ (Auer, Staber).

Dr. Peter Kuhn: „Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung (Talmud und Midrasch)“ (Groß, Goldberg).

Dr. Theo Schäfer: „Das Priesterbild im Leben und Werk des Origenes“ (Ratzinger, Brox).

Flavio Siebeneichler CP: „Catolicismo popular – Pentecostismo – Kirche. Religion in Lateinamerika“ (Schiffers, Welte).

Werner Stenger, Trier: „Der Christushymnus 1 Tim 3,16b“ (Mußner, Brox).

Trier:

Josef Steilen, Schalkmehren/Daun: „Der Begriff ‚Paradox‘ – Eine Begriffsanalyse im Anschluß an Sören Kierkegaard“ (Lorscheid, Weier).

Tübingen:

Johannes Sang-Tai Shim, Suwon/Korea: „Glaube und Heil. Eine Untersuchung zur Theorie von den ‚Anonymen Christen‘“ (Kasper, Küng).

Thomas Michael Looe, San Francisco: „Liberal Catholicism – Reform Catholicism – Modernism: A Contribution to a New Orientation in Modernist Research“ (Seckler, Reinhardt).

Thomas Riplinger, Chicago: „An American Vision of the Church. The Church in American Protestant Theology 1937–1967“ (Küng, Seckler).

Bernhard Lang, Rottenburg: „Frau Weisheit. Drei Gedichte aus dem ‚Buch der Sprichwörter‘“ (Haag, Rüger).

Philip J. Rosato SJ: „Karl Barths Theologie des Heiligen Geistes: Gottes noetische Realisierung des ontologischen Zusammenhangs zwischen Jesus Christus und allen Menschen“ (Kasper, Küng).

Würzburg:

Johannes Meier, Paderborn: „Der priesterliche Dienst nach Johannes Gropper (1503–1559). Der Beitrag eines deutschen Theologen zur Erneuerung des Priesterbildes im Rahmen eines vortridentinischen Reformkonzeptes für die Praxis der kirchlichen Seelsorge“ (Ganzer, Langgärtner).

Heinrich Meyer OSA: „Die Frage des Menschen nach Gott und Welt inmitten seiner Geschichte. Versuch einer kritischen Bestimmung der denkerischen Position Karl Löwiths“ (Biser, Kaiser).

Helmut Bürklin, Essen: „Ein Gott für Menschen – Blaise Pascals Entwurf einer christozentrischen Anthropologie“ (Biser, Ganoczy).

Graz:

Franz Artner, Graz-Seckau: „Ehre und Notwehr. Die Notwehrtötung bei ehrverletzenden Angriffen nach der Lehre katholischer Moraltheologen des 16.–18. Jahrhunderts“ (Bruch, Schwendenwein).

Franz Dopf, Linz: „Die aufgehobenen Gotteshäuser des oberen Innviertels“ (Amon, Schwendenwein).

Ferdinand Haas, Linz: „Der Ebracher Psalter und seine Interpretationen. Eine Studie zur Geschichte der frühmittelalterlichen Psalmenexegese“ (Sauer, Schödl).

Dr. phil. Manfred Brandl, Linz: „Die Theologische Fakultät Innsbruck 1773–1790 im Rahmen der kirchlichen Landesgeschichte“ (Amon, Schwendenwein).

Johann Pabst, Graz-Seckau: „Das Gottesbild bei Bertolt Brecht – Ein Beitrag zur heutigen Gottesfrage“ (Gruber, Asveld).

Innsbruck:

Josef Engstler: „Kulturell-ästhetische und gesellschaftlich-ethische Interpretamente von Wirklichkeit bei Theodor W. Adorno. Ein kritischer Beitrag zur Moraltheologie“ (Rotter, Morel).

Klaus Müller SJ: „Theologie als Theorie der Gegenwart. Die theologische Relevanz der Geschichtsphilosophie Ernst Troeltschs“ (Schupp, Kern).

Hubert Puchberger, Linz: „Die Universalitätsstruktur des Alten Testaments und ihr Einfluß auf die Lehre von der Katholizität der Kirche“ (Kern, Gamper).

Walter Raberger, Linz: „Schöpfung als Problemfigur: Zur Artikulation einer Sinnprämisse in der Bewältigung ambivalenter Wirklichkeit bei DtJes 45,7“ (Schupp, Gamper).

Lothar Müller: „Politische Ethik in der Industriegesellschaft“ (Rotter, Morel).

Kiyoshi Watabe: „Die konstruktive Ethik der Erlanger Schule“ (Richter, Kern).

Pouilly Mensdorff SM: „Religiosität im Wandel. Wandlungssymptome am Kirchen- und Priesterbild seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil – Eine funktionale Analyse“ (Sbandi, Morel).

Fernandez de Arroyabe: „Die Verwirklichung des Menschen in den philosophischen Schriften Senecas. Versuch einer christlichen Auseinandersetzung“ (Rotter, Richter).

Rolf-Dietrich Pfahl SJ: „Haftung ohne Verschulden als sittliche Pflicht“ (Rotter, H. B. Meyer).

Reinhold Baerenz, Würzburg: „Das Gewissen – Prägung durch Gruppennormen? Sozialpsychologische und moraltheologische Perspektiven“ (Rotter, Satura).

Martin Hasitschka SJ: „Traditionsgeschichtliche Einordnung der synoptischen Berichte von der Versuchung Jesu“ (Kehl, Gamper).

Markus Mairitsch, Klagenfurt: „Ignaz Thanner (1770–1856). Christliche Philosophie im Übergang von kritischer zu idealistischer Philosophie“ (Coreth, Muck).

Doan van Tran, Dalat: „Nihilisme de Nietzsche Essai sur la metaphysique nietzscheenne“ (Coreth, Muck).

Salzburg:

Gerhard Holotik, Salzburg: „Ansätze zu einer zeitgemäßen Spiritualität nach dem II. Vatikanum“ (Rehrl, Griesl).

Friedrich Reiterer, Salzburg: „SDQ bei Deuteroseja. Aussage und Vergleich mit der Tradition“ (Füglister, Siedl).

Michael Ernst, Salzburg: „Die Worte Jesu im Markusevangelium. Eine Untersuchung ihrer Verwandtschaft mit religionsgeschichtlich vergleichbaren Texten“ (Beilner, Füglister).

Dr. phil. Bernhard Wenisch, Salzburg: „Empfangen durch den Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria“ (Holböck, Lapple).

Peter Wind, Salzburg: „Das wahre Priestertum. Eine theologisch-geschichtliche Untersuchung zu Ambrosius von Mailand“ (Holböck, Hermann).

Wien:

Stephan Cichy, Kattowitz: „Opfervorbereitung im Lichte der Gabengebete in den ältesten römischen Sakramentarien“ (Emminghaus, Greshake).

Benedykt Cierznia, Wien: „Aktion und Kontemplation bei Johannes v. Kreuz“ (Hörmann, Weismeyer).

Alois Gamper OSB: „Die anthropozentrisch orientierte Verkündigung der ‚Letzten Dinge‘ in der Aufklärung“ (Müller, Klostermann).

Gerhard Hartmann: „Die Totenbeschwörung im Alten Testament“ (Kornfeld, Kremer).

Ernst Kallinger, Wien: „Das Korrespondenzblatt für den katholischen Klerus Österreichs“ (Loidl, Weiler).

Wilfred Ludger Lang CanR: „Das Zusammen von Gott, Welt und Mensch in Teilhard de Chardin's Essai ‚L'élément universel‘“ (Pritz, Vorleicher).

Rudolf Pacik: „Der Kirchengesang in der liturgischen Erneuerung Pius Parschs“ (Emminghaus, Loidl).

Norbert Rodt, Wien: „Kirchenbauten in Wien 1945–1973“ (Loidl, Emminghaus).

Louis Bosmans, Wien: „Msgr. August Schaurhofer. Ein großer Sozialpolitiker“ (Loidl, Weiler).

Wilhelm Bruners, Aachen: „Die Reinigung der zehn Aussätzigen und die Heilung des Samariters Lk 17,11–19“ (Kremer, Kornfeld).

Maria Riebl: „Die Deutung des Todes Jesu durch Matthäus“ (Kremer, Kornfeld).

Johann Schinner, Wien: „Breitensee. Vom Dorf zur Großstadt-stadtpfarre“ (Loidl, Dardett).

Friederike Valentin: „Pater Adolf Innerkofler (1872–1942)“ (Loidl, Emminghaus).

Herbert Benno Wutti OSB: „Die Stellung der Sozialdemokratischen Partei Österreichs (1889–1934) zur Frauenfrage“ (Weiler, Loidl).

Fribourg (Schweiz):

M.-Majella Gaudreau: „Mysticism and Image. The twofold aspect of divinizing Grace in Saint John of the Cross's reformation of a man to the image“ (Nicolas, de Franch).

Werner Heierle SJ: „Kirchliche Stellungnahmen zu politischen und sozialen Fragen“ (Pförtner, Corecco).

Guido Vergauwen OP: „Absolute und endliche Freiheit. Schellings Lehre von Schöpfung und Fall“ (O'Neill, Secretan).

Michael Winter: „Ben Sira in Syriac“ (van Damme, Barthélemy).

John Kevin Coyle OSA: „Augustine's ‚De moribus ecclesiae Catholicae contra Manicheos‘. A Study of the work and its sources“ (Perler, van Damme).

Beat Zuber, Chur: „Die früheste Jahwereligion. Ihre Darstellung von J. Wellhausen bis S. Hermann kritisch beleuchtet“ (Keel, Schenker).

Benedito Ferraro, Brasilien: „A significação política e teológica da morte de Jesus à luz de Novo Testamento“ (de Oliveira, Trémel).

Dalto Caram, Brasilien: „Violencia na sociedade contemporânea“ (de Oliveira, Lucchini).

Brian Nolan, Dublin: „The Christology of Matthew I–II in its gospel setting“ (Spicq, Venetz).

Filippo Natale Appendino, Milano: „Turismo e pastorale della comunità“ (Müller, Vitalini).

Daniel Reynal de St.-Michel OSB: „Théologie de la Liturgie des heures. Le nouvel office divin de l'Eglise romaine“ (Baumgartner, Vitalini).

J.-Pierre Renard OP: „La désignation et la formation des prédicateurs dans l'Ordre des Prêcheurs d'après les constitutions contemporaines de S. Dominique (1216–1221)“ (Vicaire, Siegwart).

Giovanni Vassalli OP: „Von der Entfremdung zur Hoffnung. Ein Versuch über die Glaubwürdigkeit des Religiösen bei Mittelschülern“ (Müller, Schüepf).

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

- Essays in honour of Anton Charles Pegis. Ed.: J. Reginald O'Donnell. — To: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1974. 395 p.; hfl 49,50.
 Raffelt, Albert: Proseminar Theologie. Einführung in das wissenschaftliche Arbeiten und in die theologische Buchkunde. Mit e. Vorw. v. Karl Lehmann. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1975). 175 S. = Theologisches Seminar; kart. DM 16,50.
 Schwinge, Gerhard: Bibliographische Nachschlagewerke zur Theologie und ihren Grenzgebieten. Systematisch geordnete Auswahl. — Mdn: Verl. Dokumentation 1975. 232 S.; Pp. DM 40,—.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

- Bible bibliography 1967–1973: Old Testament. The book lists of the Society for Old Testament Study. Ed. by Peter R. Ackroyd. — Oxf: Blackwell 1974. X, 505 p.; £ 10,—.
 Lang, Bernhard: *Frau Weisheit*. Deutung einer biblischen Gestalt. — Düs: Patmos-Verlag (1975). 204 S. = Patmos-Paperback; DM 19,80.
 McDermott, John Michael, SJ: The biblical doctrine of *κρίσις*. — BZ, N.F. XI, 1975, 64–77. 219–233.
 Perrin, Norman: The interpretation of a biblical symbol. — JR LV, 1975, 348–370.

2. Altes Testament

- Vruchten van de uithof. Studies opgedragen aan H. A. Brongers ter gelegenheid van zijn afscheid (16 mei 1974). — Utr: Theolog. Instituut 1974. 170 blz.; hfl 9,50; p. 5–6: Biografie van de voornaamste geschriften van H. A. Brongers; [cont.] p. 7–27: Doeve, J. W.: De tien-veken-Apokalyps (1 Henoch 93:1–10; 91:12–17) een Qumrandocument; p. 28–36: Frankena, R.: «Dit zij een teken»; p. 37–48: Hulst, A. R.: Over de betekenis van het woord *sōd*; p. 49–57: Kooij, A. van der: David, «het licht van Israel»; p. 58–70: Kunne, K. H.: Schrift en traditie in de Oosters-orthodoxe theologie. Een terreinverkenning; p. 71–87: Leeuwen, C. van: De heilsverwachting bij Amos; p. 88–99: Maarsingh, B.: Het ius talionis en 1 Kon. 21:19b; p. 100–119: Mussies, G.: When do Graecisms prove that a Latin text is a translation?; p. 120–133: Te Stroete, G. A.: Van Henoch tot Simon. Israels geschiedenis in de «Lof der vaderen» van Sirach 44,1–50,24; p. 134–144: Vriezen, Th. C.: Oude en jongere Joodse commentaren op Ex. 3:21v en verwante verzen (11:2v; 12:35v); p. 145–157: Zandee, J.: Das Alte Testament im Lichte der Ägyptologie.
 Miskotte, Kornelis Heiko: Der Gott Israels und die Theologie. Ausgewählte Aufsätze ... Übers. von Heinrich Stoevesandt u. Hans-Jörg Weber. — Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. 1975. 216 S.
 Feuillet, André: Etudes d'exégèse et de théologie biblique. III: Ancien Testament. — P: Gabalda 1975. 523 p.; F 120,—.
 Halbe, Jörn: Das Privileg Jahwes: Ex 34,10–26. Gestalt und Wesen. Herkunft und Wirken in vordeutonomischer Zeit. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1975. 571 S. = FRLANT CXIV; br. DM 92,— [Diss., Kiel]
 Globe, Alexander: The muster of the tribes in Judges 5 11e–18. — ZAW LXXXVII, 1975, 169–184.
 Mosis, Rudolf: Ez 14, 1–11 — ein Rufer zur Umkehr. — BZ, N.F. XIX, 1975, 161–194.
 Habel, Norman C.: The book of Job. Commentary. — (Lo: Cambridge Univ. Pr. (1975). X, 240 p. = The Cambridge Bible commentary. New English Bible; paper £ 2,20.
 Snaith, John G.: Ecclesiasticus or the Wisdom of Jesus son of Sirach. Commentarv. — (Lo: Cambridge Univ. Pr. (1974). X, 271 p. = The Cambridge Bible commentary. New English Bible; paper £ 2,95.
 Hasel, Gerhard F.: The identity of «The saints of the Most High» in Daniel 7. — Bibl LVI, 1975, 173–192.
 Rücker, Heribert: Die Begründungen der Weisungen Jahwes im Pentateuch. — Lpz: St. Benno-Verlag 1973. XXXI, 165 S. = Erfurter theologische Studien XXX; M 19,10.
 Clements, R. E.: Prophecy and tradition. — Oxf: Blackwell 1975. 104 p. = Growing points in theology; paper £ 2,25.
 Fohrer, Georg: Die Propheten des Alten Testaments. Bd III: Die Propheten des frühen 6. Jahrhunderts. — Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1975. 237 S.; kart. DM 28,—.
 Carley, Keith W.: Ezekiel among the Prophets. A study of Ezekiel's place in prophetic tradition. — Lo: SCM Press (1975). X, 112 p. = Studies in biblical theology II, 31; £ 2,80.
 Becker, Joachim: Wege der Psalmenexegese. — Stu: KBW Verlag (1975). 141 S. = Stuttgarter Bibelstudien LXXVII; kart. DM 12,80.
 Prato, Gian Luigi: Il problema della teodicea in Ben Sira. Composizione dei contrari e richiamo alle origini. — R: Biblical Institute Pr. 1975. XXXIV, 455 p. = Analecta biblica LXV; Lire 17 000.
 Höffken, Peter: Warum schwieg Jesus Sirach über Esra? — ZAW LXXXVII, 1975, 184–202.
 Wilson, Robert R.: The Old Testament genealogies in recent research. — JBL XCIV, 1975, 169–189; p. 190–200: Hauser, Alan J.: The

«Minor Judges». A re-evaluation; p. 201–217: Newsome, James D., Jr.: Toward a new understanding of the Chronicler and his purposes; p. 218–234: Collins, John J.: The court-rites in Daniel and the development of Apocalyptic.

- Jongeling, Bastiaan: Een Aramees Boek Job uit de bibliotheek van Qumrân. — Amst: Ton Bolland 1974, 154 blz. = Exegetica. Oud- en Nieuwtestamentische studiën. N.R. III; hfl 13,90.
 Beltz, Walter: Die Kaleb-Traditionen im Alten Testament. — Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1974). XII, 155 S. = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament V, 18; kart. DM 32,—.
 García Trapiello, J., OP: La oración bíblica del Antiguo Testamento. — Studium XV, 1975, 125–150.

3. Neues Testament

- Rousseau, François: La structure de Marc 13. — Biblica LVI, 1975, 157–172.
 Wanke, Joachim: Die Emmauserzählung. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 24, 13–35. — Lpz: St. Benno-Verlag 1973. XVIII, 193 S. = Erfurter theologische Studien XXXI; kart. DM 20,60.
 Nellesen, Ernst: Tradition und Schrift in der Perikope von der Erwählung des Matthias (Apg 1, 15–26). — BZ, N.F. XI, 1975, 205–218.
 Güting, Eberhard: Der geographische Horizont der sogenannten Völkerliste des Lukas (Acta 2, 9–11). — ZNW LXVII, 1975, 149–169.
 Adinolfi, Marco: Il velo della donna in 1 Cor. 11, 2–16. — RBibl XXIII, 1975, 147–173.
 Martin, Francis: The image of Shepherd in the Gospel of St. Matthew. — Science et esprit XXVII, 1975, 261–301.
 McLaughy, Lane C.: The fear of Yahweh and the mission of Judaism: A postexilic maxim and its early christian expansion in the parable of the talents. — IBL XCIV, 1975, 235–245; p. 246–255: Kingsbury, Jack Dean: The title «Kyrios» in Matthew's gospel.
 The minor agreements of Matthew and Luke against Mark, with a cumulative list. Ed. by Frans Neirynck. In collaboration with Theo Hansen and Frans van Segbroeck. — Lv: University Press (1974). 330 p. = BiblThL XXXVII; FB 800.
 Radermakers, Jean: La Bonne Nouvelle de Jésus selon saint Marc. Vol. I: Texte. Vol. II: Lecture continue. — Brux: Institut d'Etudes Théologiques 1974. 79 p.; 445 p.; FB 490.
 Koch, Dietrich-Alex: Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums. — B, NY: de Gruyter 1975. XI, 217 S. = ZNW, Beih. XLII; Lw. DM 90,— [Diss., Göttingen]
 Radl, Walter: Paulus und Jesus im lukanischen Doppelwerk. Untersuchungen zu Parallelmotiven im Lukas-Evangelium und in der Apostelgeschichte. — Bern, Ffm: Lang 1975. 460 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 49; sfr 56,30 [Diss., Bochum]
 März, Klaus-Peter: Das Wort Gottes bei Lukas. Die lukanische Worttheologie als Frage an die neuere Lukasforschung. — Lpz: St. Benno-Verlag 1974. XX, 109 S. = Erfurter theologische Schriften XI.
 Purvis, James D.: The Fourth Gospel and the Samaritans. — NovT XVII, 1975, 161–198.
 Mastin, B. A.: A neglected feature of the christology of the Fourth Gospel. — NTSt XX, 1, 1975, 32–51.
 O'Grady, John F.: Individualism and Johannine ecclesiology. — Biblical theology bulletin V, 1975, 227–261.
 Collins, Raymond F.: The image of Paul in the Pastors. — LavThPh XXXI, 1975, 147–173.
 Segalla, Giuseppe: Gli orizzonti della speranza in s. Paolo. — SP XXI, 1974, 5–27.
 Jésus? De l'histoire à la foi. Conférences publiques par les professeurs de la Section des études bibliques à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal. Auteurs: Léonard Audet [e. a.] — Montr: Fides (1974). 220 p. = Héritage et projet IX.
 Stanton, G. N.: Jesus of Nazareth in the New Testament preaching. — (Lo: Cambridge University Pr. (1974). XI, 207 p. = Society for New Testament studies. Monograph series XXVII; £ 4,90.
 Dahl, Nils Alstrup: The crucified Messiah and other essays. — Minneapolis, Minn.: Augsburg Publ. House (1974). 190 p.; \$ 2,95.
 Alsop, John E.: The post-resurrection appearance stories of the gospel tradition. A history-of-tradition analysis. With text-synopsis. — Stu: Calwer Verlag (1975). 307 S., Beil.: Text-Synopsis = Calwer theologische Monographien A, 5; kart. DM 28,— [Diss., München]
 Moiola, Giovanni: La ricerca cristologica oggi (domande del dogmatico al biblista per individuare un ambito comune di ricerca). — RBibl XXII, 1974, 113–123; p. 125–138: Krejčí, Josef: Cristologia preevangelica; p. 139–154: Segalla, Giuseppe: Metodologie di accostamento al pensiero cristologico neotestamentario; p. 155–181: Segalla, Giuseppe: Preesistenza, incarnazione e divinità di Cristo in Giovanni (Vg e IGv); p. 183–235: Randellini, Lino: L'inno di giubilo: Mt. 11, 25–30; Lc. 10, 20–24; p. 237–256: Vivian, Angelo: Cristologia dei giudeo-cristiani.
 Müller, Ulrich B.: Die Geschichte der Christologie in der johanneischen Gemeinde. — Stu: KBW Verlag (1975). 79 S. = Stuttgarter Bibelstudien LXXVII; kart. DM 12,80.
 Frizzi, Giuseppe: La soteriologia nell'opera Lucana. — RBibl XXIII, 1975, 113–145.
 Cochrane, Arthur C.: Eating and drinking with Jesus. An ethical and biblical inquiry. — Phil: Westminster Pr. (1974). 208 p.; \$ 9,—.
 McHugh, John: The mother of Jesus in the New Testament. — Lo: Darton, Longman and Todd (1975). XLVIII, 510 p.; £ 10,—.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

- Florovsky, Georges: Collected works. II: Christianity and culture. — Belmont, Mass.: Nordland Publ. Comp. (1974). 245 p.; \$ 9,95.

- Meyendorff, John: Byzantine theology: Historical trends and doctrinal themes. — NY: Fordham Univ. Press 1974. 243 p.; \$ 20.—
- Ziegler, Adolf Wilhelm: Religion, Kirche und Staat in Geschichte und Gegenwart. Band III: Das Verhältnis von Kirche und Staat in Amerika. — Mchn: Manz 1974. 317 S.
- Müller, Wolfgang: Der Beitrag der Pfarreugeschichte zur Stadtgeschichte. — HJ XCIV, 1974, 69–88.

2. Gesamte Kirchengeschichte

- Das Papsttum in der Diskussion. Hrsg. von Georg Denzler. — Rgb: Pustet (1974). 150 S.; kart. DM 13,80; [enth. u.a.:] S. 9–35: Hoffmann, Paul: Der Petrus-Primat im Matthäusevangelium; S. 36–52: Andresen, Carl: Die Legitimierung des römischen Primatsanspruchs in der Alten Kirche; S. 53–72: Denzler, Georg: Zwischen Konziliarismus und Papalismus. Die Stellung des Papstes im Verständnis der Konzilien von Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1437); S. 73–101: Müller, Gerhard: Martin Luther und das Papsttum; S. 123–135: Weinzierl, Erika: Zwischen Modernismus und Absolutismus. Die päpstliche Autorität im 20. Jahrhundert.
- Le diocèse de Bourges. Sous la direction de Guy Devailly. — P: Letouzey et Ané (1973). 264 p., 3 cartes = Histoire des diocèses de France.
- Poirier-Coutansais, Françoise: Les abbayes bénédictines du diocèse de Reims. — P: Picard 1974. XV, 554 p., 17 cartes = Gallia monastica I; F 300.

3. Alte Kirchengeschichte

- Clavis Patrum Graecorum. Vol. II: Ab Athanasio ad Chrysostomum. Cura et studio Mauriti Geerhard. — Turn: Brepols 1974. XXII, 685 p. = Corpus christianorum; FB 2850.—
- Aubineau, Michel: Recherches patristiques. Enquêtes sur des manuscrits, textes inédits, études. — Amst: Hakert 1974. XV, 417 p.
- Steigerwald, Gerhard: Das Königtum Mariens in der Literatur der ersten sechs Jahrhunderte. — Marianum XXXVII, 1975, 1–52.
- Catandella, Quintino: Spunti e motivi cristiani nella poesia pagana antica. — VigChr XXIX, 1975, 161–190; S. 191–207: Opetl, Ilona: Die Szenerie bei Juvenius. Ein Kapitel historischer Geographie; S. 208–221: Roncoroni, Angelo: Sul De passione Domini pseudo-lattanziano; S. 222–226: Braswell, Bruce Karl: Kleine textkritische Bemerkungen zu frühchristlichen Hymnen; S. 227–229: Speigl, Jakob: Der Weg eines Pelagiusfragments. E. Dekkers, Clavis (1961) 756 a = Pelagius, Pauluskommentar zu Gal. 5, 14 (Souter II 334, 17–335, 2).
- Mees, Michael: Das Petrusbild nach außerkanonischen Zeugnissen. — ZRGG XXVII, 1975, 193–205.
- Paul, André: Le concept de prophétie biblique. Flavius Josephus et Daniel. — RSR LXIII, 1975, 367–384.
- Étaix, Raymond: Un ancien florilège hiéronymien. — SE XXI, 1972/73, s. Grav 1974, 5–34; p. 35–42: Lemarié, Joseph: A propos des sermons XVIII et XXXIII de Chromace d'Aquilée; p. 43–55: Munier, Charles: La tradition manuscrite de l'Abbrégé d'Hippone et le canon des Écritures des églises africaines; p. 57–70: McClure, Robert: The Greek translation of the «Vita Ambrosii» of Paulinus of Milan; p. 71–80: Bailly, Laurent, OFM: Une traduction latine d'un sermon d'Ephrem dans le Clm 3516; p. 81–107: Betti, Umberto, OFM: Le «Collationes» di Cassiano in un manoscritto della Verna; p. 109–146: Weiss, Jean-Pierre: Valérien de Cimiez et Valère de Nice; p. 147–159: Van Uytenghe, Marie: Éléments évangéliques dans la structure et la composition de la «Vie de saint Séverin» d'Eugippius.
- Stählin, Gustav: Das Bild der Witwe. Ein Beitrag zur Bildersprache der Bibel und zum Phänomen der Personifikation in der Antike. — JAC XVII, 1974, 5–20; S. 21–46: Engemann, Josef: Zu den Apsistituli des Paulinus von Nola; S. 47–63: Speyer, Wolfgang: Zum Bild des Apollonios von Tyana bei Heiden und Christen; S. 64–73: Oppelt, Ilona: Materialien zur Nachwirkung von Augustins Schrift De doctrina christiana; S. 74–90: Daßmann, Ernst: Zur Entstehung des Monepiskopats; S. 91–102: Müller, C. Detlef G.: Von Teufel, Mittagssdämon und Amuletten; S. 103–108: Bracker, Jörgen: Eine Kölner Kameenwerkstatt im Dienste konstantinischer Familienpolitik; S. 109–125: Colpe, Carsten: Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi III; S. 126–146: Fábrega, Valentin: Die chiliastische Lehre des Iakanz. Methodische und theol. Voraussetzungen und religionsgeschichtl. Hintergrund.
- Fischer, Joseph A.: Die ältesten Ausgaben der Patres Apostolici. Ein Beitrag zu Begriff und Begrenzung der Apostolischen Väter. — HJ XCIV, 1974, 157–190.
- Grassi, Joseph A.: Underground Christians in the earliest Church. — Santa Clara: Diakonia 1975. 142 p.; \$ 3,95.
- Zollitsch, Robert: Amt und Funktion des Priesters. Eine Untersuchung zum Ursprung und zur Gestalt des Presbyterats in den ersten zwei Jahrhunderten. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1974). 310 S. = Freiburger theologische Studien XCVII; kart. DM 48.— [Diss., Freiburg/B]
- Pincherle, Alberto: Su Ireneo, Adversus haereses, III, III, 1–2. — RSLR X, 1974, 305–318.
- Peri, Vittorio: Criteri di critica semantica dell'esegesi Origeniana. — Augustinianum XV, 1975, 5–27; p. 29–48: Otranto, Giorgio: La tipologia di Giosuè nel «Dialogo con Trifone ebreo» di Giustino; p. 49–79: Orlandi, Tito: Sull'Apologia secunda (contra Arianos) di Atanasio di Alessandria; p. 81–124: Blanc, C.: Le Commentaire de Héracléon sur Jean 4 et 8; p. 125–167: Cipriani, Nello, OSA: Aspetti letterari dell'Ad Florum di Giuliano d'Eclano; p. 169–200: Vattioni, F.: Tobia nello Speculum e nella prima Bibbia di Alcalá; p. 201–211: Donini, M.: Andreae Cretensi vulgo adscripta homilia «In silentium s. Zachariae» (Par. graec. 304); p. 213–224: Sabugal, S.: La conversión de S. Pablo en Damasco: ¿ciudad de Siria o región de Qumrán?

- Moreschini, Claudio: Il linguaggio teologico di Ilario di Poitiers. — SC CIII, 1975, 339–375.
- Salmona, Bruno: Il filosofare nei luminari di Cappadocia. — Mil: Marzorati (1974). 176 p. = Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia — Facoltà di Magistero dell'Università di Genova XXI; Lire 4000.
- Kannengießer, Charles: Le mystère pascal du Christ selon Athanase d'Alexandrie. — RSR LXIII, 1975, 407–442.
- Cattaneo, Enrico: La religione a Milano nell'età di Sant'Ambrogio. — Mil: Centro ambrosiano di documentazione e studi religiosi 1974. 147 p. = Archivio Ambrosiano XXV; Lire 3000.
- Bels, Jacques: La mort volontaire dans l'œuvre de saint Augustin. — RHR CLXXXVII, 1975, 147–180.
- Van Bavel, T.J.: The evangelical inspiration of the rule of St. Augustine. — DR XCIII, 1975, 83–99.
- Koch, Günter: Strukturen und Geschichte des Heils in der Theologie des Theodoret von Kyros. Eine dogmen- und theologiegeschichtliche Untersuchung. — Ffm: Knecht 1974. VI, 267 S. = Frankfurter theologische Studien XVII; kart. DM 32.— [Habil.-Schrift, Würzburg]
- Goltz, Hermann: Hiera Mesiteia. Zur Theorie der hierarchischen Sozialität im Corpus areopagitico. — Erl: Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des christl. Ostens an der Univ. 1974. 357 S. = Oikonomia. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie IV; br. DM 24.—
- Borias, André: Couches rédactionnelles dans la règle bénédictine. — RBén LXXXV, 1975, 38–55; p. 165–176: Groß, Karl: Der Tod des Hl. Benedictus. Ein Beitrag zu Gregor d. Gr., Dial. 2, 37.
- Croce, Vittorio: Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore. — Mil: Vita e Pensiero 1974. VI, 207 p. = Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore = Studia patristica Mediolanensia II; Lire 9600.

4. Mittelalter und Neuzeit

- Bischof Altfred — Leben und Werk. Hrsg. von Alfred Pothmann. Beitr.: Wilhelm Bettecken [u.a.] — Essen: Ludgerus-Verl. (1974). 248 S.; 17 Abb.; [enth. u.a.:] S. 11–28: Pothmann, Alfred: Altfred — Bischof und Staatsmann. Ein Charakterbild seiner Persönlichkeit; S. 29–64: Honselmann, Klemens: Reliquientranslationen nach Sachsen; S. 65–72: Konermann, Heinrich: Essen — Auxerre. Völkerfreundschaft im Geiste Altfreds; S. 73–94: Honselmann, Klemens: Eine Essener Predigt zum Feste des heiligen Marsus aus dem 9. Jahrhundert; S. 95–108: Reuther, Hans: Der Altfred-Dom zu Hildesheim; S. 109–126: Cohausz, Alfred: Die Verehrung des heiligen Altfred; S. 127–139: Küppers, Leonhard: Der Essener Münsterschatz. Die karolingischen und ottonischen Kunstwerke; S. 141–162: Schröter, Hermann: Stadt und Stift Essen; S. 163–174: Pothmann, Alfred: Die Eisenhütte Neu-Essen. Das Essener Stift zu Beginn des Industriezeitalters an der Ruhr; S. 175–187: Weier, Joseph: Im Zeichen des Kulturkampfes. Die Feier der 1000jährigen Erinnerung an den heiligen Altfred in Essen am 25. August 1878; S. 189–194: Bettecken, Wilhelm: Neue kirchliche Einheit im Industriezeitalter; S. 195–248: Quellen und Urkunden zur Geschichte des Bistums Essen.
- Moorman, John R.: The Franciscans in England. — Lo, Oxf: Mowbray (1974). VI, 122 p.; £ 0,95.

5. Mittelalter

- Contemporary reflections on the medieval Christian tradition. Essays in honor of Ray C. Petry, edited by George H. Shriver. — Durham, N.C.: Duke University Pr. 1974. XV, 279 p.; p. 223–225: Joyce, L. and Donn Michael Farris: Ray C. Petry: a bibliography; [cont. e.a.] p. 3–18: Ritchie, B. Maurice: Preaching and pastoral care in John Tauler; p. 19–38: Mallard, William: Clarity and dilemma: the Forty Sermons of John Wyclif; p. 41–52: White, James F.: Durandus and the interpretation of Christian worship; p. 53–64: Shinn, Gerald H.: The eschatological function of the iconography in the Dresden manuscript of the Sachsenspiegel; p. 67–80: Shriver, George W.: Images of Catharism and the historian's task; p. 81–94: Bond, H. Lawrence: Nicholas of Cusa and the reconstruction of theology: the centrality of Christology in the coincidence of opposites; p. 95–115: Jordan, James: Jacques Lefèvre d'Étaples: principles and practice of reform at Meaux; p. 119–134: Ray, Roger D.: Orderic Vitalis on Henry I: theocratic ideology and didactic narrative; p. 135–158: Zinn, Grover A., Jr.: Historia fundamentum est: the role of history in the contemplative life according to Hugh of St. Victor; p. 159–182: McNeill, John T.: Perspectives on Celtic church history; p. 185–199: Burr, David: Olivi and the limits of intellectual freedom; p. 200–220: Cannon, William Ragsdale: The genesis of the university.
- Millenium Dioceseos Pragensis 973 — 1973. Beiträge zur Kirchengeschichte Mitteleuropas im 9.–11. Jahrhundert. — Wien, Köln, Graz: Hermann Böhlau Nachf. 1974. 126 S. = Annales Instituti Slavici. Veröffentlichungen des Institutum Salisburgo-Ratisbonense Slavicum, Salzburg-Wien-Regensburg VIII; kart. DM 32.—; [enth.:] S. 7–19: Koller, Heinrich: Pannonien im 9. Jahrhundert; S. 20–41: Krumpánzlová, Zdenka: Die Regensburger Mission und der Sieg der lateinischen Kirche in Böhmen im Licht archäologischer Quellen; S. 41–49: Matejka, Ladislav: St. Veit, der Patron Böhmens, im ältesten kirchenslavischen Schrifttum; S. 50–63: Borovi, Josef: Parallelen zwischen der böhmisch-polnischen und der ungarischen Kirchenorganisation; S. 64–72: Zagiba, Franz: Der Kodex 217 der Stiftsbibliothek Heiligenkreuz in Niederösterreich als Quelle zur Kirchengeschichte Böhmens und Mährens; S. 73–94: Huth, Joachim: Die Frühgeschichte der Bistümer Meißen und Prag im Lichte der Bulle «Si semper sunt» vom 2. I. 968; S. 95–110: Mareš, Franz: Wenzel: Die slavische Liturgie in Böhmen zur Zeit der Gründung des Prager Bistums; S. 111–118: Gamber, Klaus: Das Meißnische Aquileas im Raum der bayerischen Diözesen um 800; S. 119–126:

- Zagiba, Franz: „Krls“ und „Christe keinado“ bei der Begrüßung Thietmars als ersten Bischof von Prag i. J. 1076.
- Haugh, Richard: **Photius** and the Carolingians. The trinitarian controversy. — Belmont, Mass.: Nordland Publ. Comp. 1975. 320 p.; \$ 15.—
- Saltman, A.: Pseudo-Jerome in the commentary of Andrew of St. Victor on Samuel. — HThR LXVII, 1974, 195–253.
- Décarreaux, Jean: Normands, papes et moines. Cinquante ans de conquêtes et de politique religieuse en Italie méridionale et en Sicile [Milieu du XI^e s. — début du XII^e]. — P: Picard (1974). 151 p.
- Hartmann, Wilfried: Beziehungen des Normannischen Anonymus zu frühcholastischen Bildungszentren. — DA XXXI, 1975, 108–143.
- Cracco, Giorgio: Pataria: opus e omen (tra verità e autorità). — RSCI XXVIII, 1974, 357–387.
- Schmale, Franz-Josef: Die österreichische Analistik im 12. Jahrhundert. — DA XXXI, 1975, 144–203.
- Jasper, Detlef: Die Papstgeschichte des Pseudo-Liudprand. — DA XXXI, 1975, 17–107.
- Flint, Valerie I. J.: The „Elucidarius“ of **Honorius Augustodunensis** and reform in late eleventh century England. — RBén LXXXV, 1975, 178–189; p. 190–198: ~ The sources of the „Elucidarius“ of Honorius Augustodunensis.
- Grauwen, W. M.: **Norbert** et les débuts de l'abbaye de **Floreffe**. — APræm LI, 1975, 5–23.
- Rupertus Tuitiensis: Commentaria in Canticum Canticorum. Ed. Hrabanus Haacke. — Turnh: Brepols 1974. LX, 192 p. = Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis XXVI; FB 1080.
- Del Grosso, Anna M.: Lazzarino: Società e potere nella Germania del XII secolo, **Gerhoch** de **Reichersberg**. — Fir: Olschki 1974. 365 p. = „Il pensiero politico“. Biblioteca VI; Lire 10 500.
- Kriedte, Peter: Die Herrschaft der Bischöfe von **Włocławek** in Pommerellen von den Anfängen bis zum Jahre 1409. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1974. 412 S. = Veröffentl. des Max-Planck-Instituts für Geschichte XL; broch. DM 78.— [Diss., Göttingen]
- Martin, José Luis: Orígenes de la **Orden Militar de Santiago** (1170–1195). — Barc: Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1974. XXXV, 539 p. = Consejo de Investigaciones Científicas. Institución Mila y Fontanals. Departamento de Estudios Medievales = Anuario de Estudios Medievales. Anejo VI; pes 600.
- D'Alatri, Mariano: Culto dei santi ed eretici in Italia nei secoli XII e XIII. — CollFr XLV, 1975, 85–104.
- Häring, Nikolaus M., SAC: A commentary of the creed of the mass by **Alan of Lille** [O. Cist.]. — ACist XXX, 1974, 281–303.
- Lynch, Joseph H.: Efforts to combat monastic simony in the early thirteenth century. — RBén LXXXV, 1975, 126–163.
- Imkamp, Wilhelm: Sermo ultimus quem fecit Dominus **Innocentius** papa tercius in Lateranensi concilio generali. — RömQu LXX, 1975, 149–179.
- Ruf, Gerhard: Franziskus und Bonaventura. Die heilsgeschichtliche Deutung der Fresken im Langhaus der Oberkirche von San Francesco in Assisi aus der Theologie des Heiligen Bonaventura. — Assisi: Ed. Francescana (1974). 253 S., Abb. als Tafeln im Text 4^e.
- Eßer, Kajetan, OFM: Ein Vorläufer der „Epistola ad fideles“ des hl. Franziskus von Assisi. Cod 225 der Biblioteca Guarnacci zu Volterra. — CollFr XLV, 1975, 5–37; S. 39–84: McEvoy, James: **Robert Grosseteste** and the reunion of the church.
- Hödl, Ludwig: **Albert der Große** und die Wende der lateinischen Philosophie im 13. Jahrhundert. — Virtus politica..., Stu-Bad Canstatt 1974, 251–275; S. 277–306: Schmaus, Michael: Die trinitarische Gottesbebildlichkeit nach **Albert dem Großen**.
- Janssen, Friedrich: Dynamische Heilsexistenz. Die Wachstumsbedingungen der Rechtfertigungsgnade nach Thomas von Aquin im Licht der Theologie der Gegenwart. — Kev: Butzon u. Bercker 1974. 261 S.
- Distelbrink, Balduinus: **Bonaventurae** scripta authentica, dubia vel spuria critica recensita. — R: Istituto Storico Cappuccini 1975. XXIII, 239 p. = Subsidia scientifica Franciscana V; Lire 6000.
- Magrini, Egidio: La metodologia teologica di S. Bonaventura. — StudFranc LXXI, 1974, 29–43; p. 45–77: Manno, Giacomo, OFM: Attualità dell'antropologia teocentrica bonaventuriana; p. 79–91: Doppioni, Lino, OFM: Aspetti sociali della filosofia di S. Bonaventura; p. 93–103: Bertagna, Martino, OFM: Presenze e memorie toscane di S. Bonaventura; p. 109–120: Lambertini, Gastone: Le malattie e le stimmate di S. Francesco; p. 123–175: Randellini, Lino, OFM: Fondamenti biblici e valori teologico-esistenziali delle stimmate di S. Francesco; p. 177–197: Batazzi, Ferdinando, OFM: Le stimmate di S. Francesco nell'insegnamento di un grande maestro, S. Bernardino da Siena; p. 199–250: Cardini, Franco: „Nella presenza del Soldano superbà“. Bernardo, Francesco, Bonaventura e il superamento spirituale dell'idea di crociata.
- Ristori, Vasco: La libertà in San Bonaventura. Non „potestà di scelta“ ma „possessione di sé-in Dio“. — R: Ed. Laurentianum — Ed. Antonianum 1974. 241 p. = Studi e ricerche VI; Lire 3000.
- Kölmel, Wilhelm: Apologia Pauperum. Die Armutslehre Bonaventuras da Bagnoregio als soziale Theorie. — HJ XCIV, 1974, 46–68.
- Bérubé, Camille: Première moisson du centenaire de saint Bonaventura. — CollFr XLV, 1975, 105–127.
- Delcorne, Carlo: Società e pubblico nelle prediche di **Giordano da Pisa**. — RStLR X, 1974, 251–304.
- Piltz, Anders: Prolegomena till en textkritisk edition av magister **Mathias' Homo conditus**. Prolegomenes à une édition critique de l'**Homo conditus** de Maître Mathias de Linköping. — Upps 1974: Almquist & Wiksell. 155 p. = Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Latina Upsaliensis VII; scr 35.— [Diss., Uppsala]
- Houdret, Jean-Philippe: **Palamas** et les Cappadociens. — Istina XIX, 1974, 260–271; p. 272–296: Garrigues, Juan-Miguel: L'énergie divine et la grâce chez **Maxime** le Confesseur; p. 297–328: Nadal, Juan Sergio: La critique par Akindynos de l'herméneutique patristique de **Palamas**; p. 329–338: Le Guillou, M.-J.: Lumière et charité dans la doctrine palamite de la divinisation; p. 339–342: ~: Remarques sur la notion macarienne de „subtilité“; p. 343–349: Kniewasser, M.: Deux homélies inédites du Pseudo-Macaire sur la „subtilité“ physique de l'Esprit. (Trad.)
- Schultze, Bernhard: Grundfragen des theologischen Palamismus. — OstSt XXIV, 1975, 105–135.
- Acta Pataviensia Austriaca. Vatikanische Akten zur Geschichte des Bistums **Passau** und der Herzöge von Österreich (1342–1378). Band I: **Klemens VI. (1342–1352)**. Hrsg. u. eingel. von Josef Lenzenweger. — Wien: Verl. der Österr. Akademie der Wissenschaften 1974. 780 S. = Publikationen des Österr. Kulturinstitutes in Rom II, 4; br. DM 130.—
- Lasie, Dionysius, OFM: De vita et operibus **S. Iacobi de Marchia**. Studium et recensio quorundam textuum. — Falconara M. (Ancona): Biblioteca Francescana 1974. 471 p.; Lire 7500.
- Brosius, Dieter: Breven und Briefe Papst **Pius' II.** — RömQu LXX, 1975, 180–224.
- Piaia, Gregorio: Beato Renano e il **Defensor pacis** agli inizi della Riforma. — SP XXI, 1974, 28–79.

6. Gesamte Neuzeit

- Eijl, Edmond van, OFM: Louvain's faculty of theology during the 15th and 16th centuries. — Louvain studies V, 1975, 219–233; p. 234–251: Roegiers, Jan: The faculty of theology during the Enlightenment (1730–1797); p. 252–263: Blockx, Karel: The faculty of theology in conflict with Erasmus and Luther; p. 264–279: Aubert, Roger: The turn of the century. A turning point for the faculty of theology.
- Hoornaert, E.: Formação do catolicismo brasileiro, 1550–1800. Ensaio de interpretação a partir dos oprimidos. — Petrópolis: Ed. Vozes 1974. 140 p. = Publicações do Centro de investigações e divulgações. Historia da Igreja I.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

- The pursuit of holiness in late medieval and renaissance religion. Papers from the University of Michigan Conference. Ed. by Charles Trinkaus with Heiko A. Oberman. — Lei: Brill 1974. XXII, 509 p. = Studies in medieval and Reformation thought X; hfl 75.—; [cont. e.a.] p. 3–25: Oberman, Heiko A.: The shape of late medieval thought: the birthpangs of the modern era; p. 26–58: Courtenay, William J.: **Nominalism** and late medieval religion; p. 59–65: Davis, Charles T.: **Ockham** and the Zeitgeist; p. 65–66: Kristeller, Paul Oskar: The validity of the term: „Nominalism“; p. 67–92: Ozmert, Steven: Mysticism, Nominalism and dissent; p. 93–102: Cranze, F. Edward: **Cusanus**, **Luther** and the mystical tradition; p. 103–126: Tentler, Thomas N.: The Summa for Confessors as an instrument of social control; p. 126–130: Boyle, Leonard E.: The Summa for Confessors as a genre, and its religious intent; p. 141–176: Galpern, A. N.: Late medieval piety in sixteenth-century Champagne; p. 177–199: Becker, Marvin B.: Aspects of lay piety in early renaissance **Florence**; p. 200–264: Trexler, Richard C.: Ritual in **Florence**: adolescence and salvation in the Renaissance; p. 265–270: Weinstein, Donald: Critical issues in the study of civic religion in renaissance **Florence**; p. 272–293: Strauss, Gerald: Reformation and pedagogy: Educational thought and practice in the Lutheran Reformation; p. 294–306: Spitz, Lewis W.: Further lines of inquiry for the study of „Reformation and Pedagogy“; p. 307–336: Davis, Natalie Zemon: Some tasks and themes in the study of popular religion; p. 339–366: Trinkaus, Charles: The religious thought of the Italian humanists, and the reformers: Anticipation or autonomy?; p. 367–370: Kristeller, Paul Oskar: The role of religion in Renaissance Humanism and Platonism; p. 371–402: Gilbert, Creighton E.: Last Suppers and their refectories (9 fig.); p. 403–406: Olds, Clifton C.: Queries on „Last Suppers and their refectories“; p. 408–440: O'Malley, John W.: Preaching for the Popes; p. 440–443: Kristeller, Paul Oskar: Additional on „Preaching for the Popes“; p. 444–470: McConica, James K.: **Erasmus** and the „Julius“: A humanist reflects on the Church; p. 472–475: Rice, Eugene F., Jr.: The meanings of „Evangelical“; p. 478–482: Arthos, John: The ambiguities of Pope Julius and his Rome; p. 483–496: Cuyler, Louise E.: The imperial motet: Barometer of relations between State and Church; p. 496–502: Lockwood, Lewis: Music and religion in the High Renaissance and the Reformation.
- Jürgens, Heiko: Die Funktion der Kirchenväterzitate in der Heidelberger Disputation **Luthers** (1518). — ARG LXVI, 1975, 71–78; S. 79–92: Lenz, Caroline R. S.: A recently discovered manuscript account of **Luther's** last prayer; S. 93–102: Cole, Richard G.: The Reformation in print: German pamphlets and propaganda; S. 103–141: Holczek, Heinz: Johannes Lindenmaiers Schrift von der Gleichheit des Besitzes; S. 141–151: Dueck, Abe: An unpublished letter pertaining to developments prior to the colloquy between Bucer and Melancthon, December 1534; S. 151–182: Schwarz Lausten, Martin: König Christian III. von Dänemark und die deutschen Reformatoren. 32 ungedruckte Briefe.
- Jobert, Ambroise: De **Luther** à **Mohila**. La **Pologne** dans la crise de la chrétienté 1517–1648. Préface de Karol Górski. — P: Institut d'Etudes Slaves 1974. 483 p., 14 tabl. = Collection historique de l'Institut d'Etudes Slaves XXI; F 70.—
- Ogilvie, Margaret H.: Wessel **Gansfort's** theology of Church government. — NAKG LV, 1975, 125–150.
- Massaut, Jean-Pierre: Critique et tradition à la veille de la Réforme en France. Étude suivie de textes inédits traduits et annotés. — P: Vrin 1974. 239 p. = De Pétrarque à Descartes XXXI.
- Zürcher, Christoph: Konrad **Pelikan's** Wirken in Zürich: 1526–1556. — Zü: Theologischer Verl. 1975. 304 S. = Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte IV; kart. DM 29.—

- Heal, Felicity M.: **Henry VIII** and the wealth of the English episcopate. — ARG LXVI, 1975, 274–299.
- Peter, Rodolphe: Rhétorique et prédication selon Calvin. — RHPH LV, 1975, 249–272.
- Concilium Tridentinum (1545–1563). T. VI: Concilii Tridentini actorum pars tertia. Vol. 3: Summaria sententiarum theologorum super articulis Lutherianorum de sacramentis, purgatorio, indulgentiis, sacrificio missae in concilio Bononiensi disputatis. Coll., ed., ill.: Theobaldus Freudenberger. — Frb/B: Herder 1974. XXXVI, 572 p.
- Hanke, Lewis: All mankind is one. A study of the disputation between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the intellectual and religious capacity of the American Indians. — Illinois: De Kalb 1974. 224 p.; \$ 15.–
- Costello, Frank Bartholomew: The political philosophy of Luis de Molina, S.J. (1535–1600). — R: Institutum Historicum S.J.; Spokane: Gonzaga University Pr. 1974. XXVIII, 242 p. = Bibliotheca Instituti Historici S.J. XXXVIII; Lire 9000.–
- Pavignani, Paola: Tullio Crispoldi di Rieti e il suo Sommario di prediche. — RSCI XXVIII, 1974, 536–562; p. 563–581: Scadutto, Mario: La vita religiosa in Sicilia secondo un memoriale inedito del 1563.

8. Neuere Zeit

- Gonnet, Giovanni: Note sulla storiografia Valdese dei secoli XVI e XVII. — RStLR X, 1974, 335–366; ~: Remarques sur l'historiographie vaudoise des XVIIe et XVIIIe siècles. — Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français CXX, 1974, 323–365.
- Nuntiatuiberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken. Die Kölner Nuntiatu. Band IV/1: Nuntius Atilio Amalteo (1606 September – 1607 September). Bearb. von Klaus Wittstadt. — Mdn, Pad, Wien: Schöningh 1975. LXXXI, 393 S.; kart. DM 92.–
- Van Dijck, L. C., OPraem: L'affaire Raguel et le problème du gouvernement de l'Ordre de Prémontré au XVIIIe siècle. — APraem L, 1974, 171–215; LI, 1975, 37–71.
- Le cardinal des montagnes Etienne Le Camus, évêque de Grenoble (1671–1707). Actes du colloque Le Camus, Grenoble 1971. Ed. J. Godel. — Grenoble: Pr. Universitaires 1974. 281 p. = Etudes Dauphinoises III; F 45.–
- Zeller, Winfried: The Protestant attitude to monasticism, with special reference to Gerhard Tersteegen. — DR XCIII, 1975, 178–192.
- Caffiari, Marina Trincia: Cultura e religione nel Settecento italiano. Giovanni Cristofano Amaduzzi e Scipione de' Ricci. — RSCI XXVIII, 1975, 94–126.
- Walf, Knut: Das bischöfliche Amt in der Sicht josephinischer Kirchenrechtler. — Köln – Wien: Böhlau 1975. VIII, 150 S. = Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht XIII; kart. DM 32.
- Kamerling, J.: De kerkhistoricus Annaeus Ypey (1760–1837). Nuance, vooroordeel en veroordeling. — NAKG LX, 1975, 192–236.
- Betto, Bianca: Papa Rezzomico attraverso le lettere inedite del confessore apostolico. — RSCI XXVIII, 1974, 388–464.
- Nikes, J. H.: Das Stift Geras im Josephinismus. — APraem L, 1974, 119–157; LI, 1975, 72–101.
- Malsch, Sara Anni: The image of Martin Luther in the writings of Novalis and Friedrich Schlegel. The speculative vision of history and religion. — Bern: Lang; Ffm: Lang 1974. 163 p. = European university papers I, 103; sfr 28.–
- Dumas, Jean-Louis: Jansénisme et modernité: J.-B. Bordas-Demoulin. — RevSR XLIX, 1975, 186–201.
- Brandl, Manfred: Marx Anton Wittola. Seine Bedeutung für den Jansenismus in deutschen Landen. — Steyr: Ennsthaler 1974. 144 S.
- Rule, Philip C., SJ: Coleridge's reputation as a religious thinker: 1816–1972. — HThR LXVII, 1974, 289–320.
- Morrish, P. S.: County and urban dioceses: Nineteenth century discussion on ecclesiastical geography. — JEH XXVI, 1975, 279–300.
- Kirzli, Gernot: Staat und Kirche im Bayerischen Landtag zur Zeit Max II. (1848–1864). — Mdn: Wölflle in Komm. 1974. XII, 385 S. = Miscellanea Bavarica Monacensia. Dissertationen zur Bayerischen Landes- und Münchener Stadtgeschichte L = Neue Schriftenreihe des Stadtarchivs München LXVIII; kart. DM 14,80.
- Pritz, Josef: Glauben und Wissen. Ein Versuch zur Lösung des Problems nach Anton Günther. — ZkTh XCVII, 1975, 253–281.
- Larkin, Maurice: Church and State after the Dreyfus affair. The separation issue in France. — (Lo, Basingstoke:) Macmillan (1974). VIII, 294 p., 4 maps; £ 5,95.
- Schmid-Egger, Barbara: Klerus und Politik in Böhmen um 1900. — Mdn: Lerche 1974. 327 S. = Wissenschaftliche Materialien und Beiträge zur Geschichte und Landeskunde der böhmischen Länder XXI; kart. DM 28.– [Diss., Freiburg/B]
- Documentos colectivos del Episcopado Español 1870–1974. Edición completa, preparada por Jesús Iribarren. Presentación del Cardenal Vicente Enrique y Tarancón. — Madr: La Ed. Católica 1974. XI, 561 p. = Biblioteca de autores cristianos CCCXXXV; pes 300.
- Goichot, E.: En marge de la crise moderniste: La correspondance Bremond-von Hügel. Les années critiques (1900–1907). — RevSR XLIX, 1975, 202–233.

9. Neueste Zeit

- The papacy and totalitarianism between the two world wars. Ed. by Charles F. Delzell. — NY [e.a.] Wiley & Sons (1974). VIII, 179 p. = Major issues in history; \$ 10,75.
- Semmler, Kurt: Kirche und Völkerbund. Das Verhalten der evangelisch-reformierten Kirchen der Schweiz gegenüber dem Völkerbund. — Zü: Juris-Verl. 1974. 239 S.; sfr 28.– [Diss., Zürich]
- Muth, Wulfried C.: Carl Muth und das Mittelalterbild des Hochland. — Mdn: Wölflle in Komm. 1974. IX, 429 S., Abb. und Taf. im Text = Miscellanea Bavarica Monacensia. Dissertationen zur Bayerischen

- Landes- und Münchener Stadtgeschichte XLIII = Neue Schriftenreihe des Stadtarchivs München LXI; kart. DM 19,80 [Diss., München]
- Knitter, Paul: Towards a protestant theology of religions. A case of Paul Althaus and contemporary attitudes. — Marb: Elwert 1974. XII, 273 p. = Marburger theologische Studien XI. brosch. DM 64,20 [Diss., Marburg]
- Bonhoeffer, Dietrich: Gesammelte Schriften VI. Erg. Bd 2: Tagebücher, Briefe, Dokumente 1923–1945. Hrsg. von Eberhard Bethge. — Mdn: Kaiser 1974. 669 S.; Lw. DM 48.–
- Van den Berk, M. F. M.: Bonhoeffer, boeiend en geboeid. De theologie van Dietrich Bonhoeffer in het licht van zijn persoonlijkheid. — Meppel: Boom (1974). 322 blz.; hfl 28,50.
- Picinali, Giambattista: Problematica e metodologica teologica di Bonhoeffer in *Sanctorum Communio*. — SP XXI, 1974, 622–657.
- Johnson, Roger A.: The origins of demythologizing. Philosophy and historiography in the theology of Rudolf Bultmann. — Lei: Brill 1974. VIII, 268 p. = Studies in the history of religions XXVII; hfl 68.–
- Reetz, Ulrich: Das Sakramentale in der Theologie Paul Tillichs. — Stu: Calwer Verlag (1974). 152 S. = Calwer theologische Monographien B 2; kart. DM 22.– [Diss., Strassburg. Teildr.]
- Muñoz, Ronaldo: Nueva conciencia de la iglesia en América Latina. — Salamanca: Ed. Sígueme 1974. 394 p. = Materiales I; pes 350.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

- Bibliografía misionaria. Anno XXXVIII, 1974, compil. dal G. Rommerskirchen O.M.I. [e.a.] — R: Pont. Bibl. Missionaria 1975. 267 p.
- Bibliographie von Georg F. Vicedom, zusammengestellt v. Herwig Wagner. — Ev. Mission. Jahrb. VII, 1975, 164–184.
- Towards an indigenous Church in Latin America. — Exchange. Bulletin of Third World Christian Literature, n. XI, Sept. 1975 (Lei), 1–40.
- Carrière, Gaston, OMI: Histoire documentaire de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée dans l'Est du Canada. T. XII: Table analytique. — Ott: Ed. de l'Univ. d'Ottawa 1975. 317 p.
- Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica (CEHILA): Para una historia de la Iglesia en América Latina. I Encuentro latinoamericano de CEHILA, en Quito (1973). — Barc: Ed. Nova Terra 1975. 282 p. = Colección «El sentido de la historia» X.
- Conus, Georges, SMB: L'Eglise d'Afrique au Concile Vatican II. — Immensee: NZM 1975. 57 p. = Schriftenreihe der NZM XXVI; sfr 7,50.
- Gaspar de San Agustín, OSA: Conquistas de las Islas Filipinas (1565–1615). Edición, introducción, notas e índices por Manuel Merino, O.S.A. — Madr: Consejo Sup. de Invest. Cient. 1975. LXIV, 789 p. = Biblioteca «Misionaria Hispanica» XVIII; pes 1000.
- Charbonneau, Herménégilde, OMI: Le réveil des missions protestantes. — Kerygma (Ott) IX, 1975, 1–24.
- Marín León, José María — Luis Armando Galván: Tecnificación administrativa de la acción pastoral. — Bogotá: CELAM 1975. 342 p. = Documentos del CELAM XVIII; \$ 4,30.
- Bockmühl, Klaus: Was heißt heute Mission? Entscheidungsfragen der neueren Missionstheologie. — Gi/Bas: Brunnen-Verl. 1974. 192 S.
- Dussel, Enrique — Gustavo Gutiérrez — Renato Poblete, SJ: Les luttes de libération bousculent la théologie. — P: Ed. du Cerf 1975. 188 p.; F 27.–
- Ortega, Rafael, CM: Aporte bíblico a la teología de la liberación. — Medellín: Teología y Pastoral. Revista del Instituto pastoral del CELAM (Medellín) I, 1975, 139–180.
- Ilogu, E.: Christianity and Ibo Culture. — Lei: Brill 1974. XVI, 262 p.
- Camba, Jesús: Mozambique: la Iglesia ante un proceso revolucionario. — Misiones Extranjeras 1975, 217–292.
- Church and Nationalism in South Africa. Ed. Theo Sundermeier. — Johannesburg: Ravan Press 1975. 152 p.
- Japan Catholic Directory 1975. — Tokio: National Cath. Committee of Japan 1975. 750 p.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

- Morenz, Siegfried: Religion und Geschichte des alten Ägypten. Gesammelte Aufsätze. Hrsg. von Elke Blumenthal und Siegfried Herrmann unter Mitarb. v. Angela Onasch. — Köln, Wien: Böhlau 1975. 652 S., 1 Titelbild, 29 Abb. auf 20 Taf.; Lw. DM 80.–
- Glauben an den Einen Gott. Menschliche Gotteserfahrung im Christentum und im Islam. Hrsg. von Abdoldjavad Falaturi und Walter Strolz. Mit Beitr. von Hamid Algar [u.a.]. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1975). 246 S. = Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica; kart. DM 32.–; [enth. u.a.]: S. 11–21: Balić, Smail: Das Jesus-Bild in der heutigen islamischen Theologie; S. 22–44: Blank, Josef: Das Jesus-Bild in der christlichen Exegese von heute; S. 45–56: Paret, Rudi: Das Verhältnis von Offenbarung und Tradition im Islam; S. 57–84: Schimmel, Annemarie: Der Prophet Muhammad als Zentrum des religiösen Lebens im Islam; S. 85–101: Falaturi, Abdoldjavad: Zeit- und Geschichtserfahrung im Islam; S. 102–116: Schwager, Raymond: Grundzüge christlicher Geschichtsauffassung; S. 117–129: Antes, Peter: Das Verhältnis zu den Ungläubigen in der islamischen Theologie; S. 130–156: Algar, Hamid: Zur Frage des Säkularismus in der islamischen Welt; S. 157–187: Bürkle, Horst: Die Säkularisierung — Ein Thema des christlichen Dialogs mit anderen Religionen; S. 188–202: Gramlich, Richard: Mystische Dimensionen des islamischen Monotheismus; S. 203–227: Schimmel, Annemarie: Schöpfungsglaube und Gerichtsgedanke im Koran und in mystisch-poetischer Deutung.
- Chevalier, Jean: Le Soufisme ou l'ivresse de Dieu dans la tradition de l'Islam. — (P:) Culture Arts Loisirs (1974). 255 p. = Bibliothèque de l'irrationnel et des grands mystères; F 39.–

- Mathewson Denny, Frederik: The meaning of ummah in the Qur'an. — HRel XV, 1, 1975, 34–70.
- Kramisch, Stella: The Indian great goddess. — RHel XIV, 4, 1975, 235–265.
- Ashby, Philip H.: Modern trends in Hinduism. — NY, Lo: Columbia Univ. Pr. 1974. IX, 143 p. = Lectures on the history of religions. N.S. X.
- Herbert, Jean: L'Hindouisme vivant. Sanatana-dharma. — P: Laffont 1975. 270 p. = Aux origines du sacré.
- Jettmar, Karl: Die Religionen des Hindukusch. Mit Beitr. von Schuyler Jones u. Max Klimburg. — Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1975. 525 S., Kt. = Die Religionen der Menschheit IV, 1; Lw: DM 98,—.
- Botto, Oscar: Buddha e il Buddhismo. — (Fossano «Cuneo»:) Esperienze (1974). 242 p. = Maestri di spiritualità. Mondo orientale; Lire 4000.
- Beyer, Stephan: The cult of Tārā: Magic and ritual in Tibet. Vol. I: Hermeneutics. Studies in the history of religions. — Berk: Univ. of California Pr. 1974. XVI, 542 p.; \$ 20,—.
- Bremer, Dieter: Die Epiphanie des Gottes in den homerischen Hymnen und Platons Gottesbegriff. — ZRGG XXVII, 1975, 1–21; S. 22–39: Tschiedel, Hans-Jürgen: Ein Pfingstwunder im Apollonhymnus.
- Tardieu, Michel: Trois mythes gnostiques. Adam, Eros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi II,5. — P: Etudes Augustiniennes 1974. 386 p.; F 120,—.
- Arbol Navarro, Miguel del: Spanisches Funeralbrauchtum unter Berücks. islamischer Einflüsse. Zur Volkskunde und vergleichenden Religionswissenschaft. — Bern: Lang; Ffm: Lang 1974. 172 S. mit 5 Taf. = Europäische Hochschulschriften XIX, 6.

VI. Religionsphilosophie

- Welte, Bernhard: Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1975). 325 S.; Lw: DM 58,—.
- Maas, Wilhelm: Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre. — Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1974. 210 S. = Paderborner theologische Studien I; kart. DM 24,— [Diss., Paderborn. Überarb.]
- Echelberger, Charles: Hume's tacit Atheism. — Religious studies XI, 1975, 19–35.
- Ogiermann, Helmut, SJ: Zur „christlichen Philosophie“ des späten Schelling. — ThPh L, 1975, 321–346.
- Pfeil, Hans: Von Christus zu Dionysos. Nietzsches religiöse Entwicklung. — Meisenheim am Glan: Hain 1975. 218 S.; kart. DM 46,—.
- Pfeiffer, Helmut: Gotteserfahrung und Glaube. Interpretation u. theologische Aneignung in der Philosophie Karl Jaspers. — Tr: Paulinus-Verl. 1975. XI, 293 S. = Trierer theologische Studien XXXII; kart. DM 42,— [Diss., Trier. Gek.]
- Tyrell, Bernard, SJ: Bernard Lonergan's philosophy of God. — (Dublin:) Gill and Macmillan (1974). XIV, 202 p.; £ 4,75.
- Diamond, Malcolm L.: Contemporary philosophy and religious thought. An introduction to the philosophy of religion. — NY [e.a.]: McGraw-Hill (1974). XIII, 450 p.; paper \$ 7,50.
- Rohrmoser, Günter: Die metaphysische Situation der Zeit. Ein Traktat zur Reform des religiösen Bewußtseins. — Stu: Seewald 1975. 132 S. = Seewald-Forum; kart. DM 15,—.
- Die wirkliche Wirklichkeit Gottes. Gott in der Sprache heutiger Probleme. [Hrsg. von] Kurt Krenn. — Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1974. 188 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik N.F. XXX; kart. DM 19,80; [enth.]: S. 11–43: Wildmann, Georg, SJ: Das personale Gottesverständnis als Bedingung der Freiheitsgeschichte; S. 45–59: Fürstenberg, Friedrich: Religiöse Daseinsformen im gesellschaftlichen Wandel; S. 61–76: Schmucker, Josef: Die positiven Ansätze Kants zur Lösung des philosophischen Gottesproblems; S. 77–91: Rombold, Günter: Die Frage nach dem Unbedingten. Ein Beitrag der philosophischen Anthropologie zum Gottesproblem; S. 93–122: Pater, Wim A. de: Rede von Gott; S. 123–141: Buri, Fritz: Gottesglaube und Kausalität; S. 143–158: Pannenberg, Wolfhart: Eschatologie und Sinnerfahrung; S. 159–185: Krenn, Kurt: Der springende Punkt. Kann das vernünftige Denken zur Gotteserkenntnis angehalten werden?
- Oakes, Robert A.: Containment, analyticity, and the ontological argument. — Thomist XXXIX, 1975, 319–331.
- Kane, G. Stanley: The failure of soul-making theodicy. — Intern. Journal for Philosophy of Religion VI, 1975, 1–22; p. 23–39: Davis, Stephen T.: Theology, verification, and falsification.
- McNulty, T. Michael, SJ: Reflections on religious language. — NewSchol XLIX, 1975, 127–139.

VII. Fundamentaltheologie

- Boutin, Maurice: Relationalität als Verstehensprinzip bei Rudolf Bultmann. — Mchn: Kaiser Verlag 1974. 626 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LXVII; Lw: DM 64,—.
- Grundlagen der Theologie — ein Diskurs. [Von] W. Pannenberg, G. Sauter, S. M. Daecke, H. N. Janowski. — Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1974). 128 S. = Kohlhammer Urban-Taschenbücher. T-Reihe DCIII; DM 12,—.
- Klein, Kenneth H.: Positivism and Christianity. A study of theism and verifiability. — The Hague: Nijhoff 1974. XI, 183 p.; hfl 32,50.
- Galama, J. J. K. — A. F. Sanders: Logic, epistemology, and analysis of religious language. A select bibliography. — Gron: Theol. Instituut van de R. U. 1974. 63 p.
- Rasmussen, David M.: Symbol and interpretation. — The Hague: Nijhoff 1974. VI, 101 p.; hfl 20,—.
- Czuma, Hans: Versuch über Rekonstruktion. — ZkTh XCVII, 1975, 127–144.

- Lee, Jung Young: God suffers for us. A systematic inquiry into a concept of divine passibility. — The Hague: Nijhoff 1974. XI, 112 p.
- Dantine, Wilhelm: Jesus von Nazareth in der gegenwärtigen Diskussion. — Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1974). 125 S. = Gütersloher Taschenbücher LXXXV; kart. DM 6,80.
- Rupp, George: Christologies and cultures. Toward a typology of religious worldviews. — The Hague, P: Mouton (1974). XIII, 269 p. = Religion and reason X; hfl 34,—.
- McAfee Brown, Robert: Is faith obsolete? — Phil: Westminster Pr. (1974). 157 p.; \$ 6,50.
- Keil, Günther: Philosophische Grundlegung zu einer Enzyklopädie des Glaubens. — Meisenheim am Glan: Hain 1975. 224 S. = Monographien zur philosophischen Forschung CXLIV; kart. DM 54,—.
- Les mutations de la foi chrétienne. Conférence prononcée à l'occasion des Journées universitaires de la pensée chrétienne, du 25 au 27 octobre 1973, à l'Université de Montréal, par Gregory Baum [e. a.]. — Montr: Fides (1974). 146 p. = Collection Foi et liberté.
- O'Collins, Gerald, SJ: Has dogma a future? — Lo: Darton, Longman & Todd (1975). XIV, 110 p.; £ 1,70.
- Booth, Wayne C.: Modern dogma and the rhetoric of assent. — Chic, Lo: University of Chicago Pr. (1974). XVII, 235 p. = Univ. of Notre Dame Ward-Phillips lectures in English language and literature V; \$ 3,95.
- Watté, Pierre: Structures philosophiques du péché originel. S. Augustin, S. Thomas, Kant. Préface de Paul Ricœur. — Gemb: Duculot (1974). 239 p. = «Recherches et synthèses». Section de dogme V; FB 500.
- Dullaart, Leo: Kirche und Ekklesiologie. Die Institutionslehre Arnold Gehlens als Frage an den Kirchenbegriff in der gegenwärtigen systematischen Theologie. — (Mchn:) Kaiser; Mz: Grünewald (1975). 247 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt.: Systematische Beiträge XVI.
- Altman, Walter: Der Begriff der Tradition bei Karl Rahner. — Bern: Lang; Ffm: Lang 1974. VI, 271, 69 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 34; sfr 44,— [Diss., Hamburg]

VIII. Dogmatik

- Auer, Johann: Die Welt der Schöpfung. — Rgb: Pustet 1975. 576 S. = Kleine katholische Dogmatik III; kart. DM 19,80.
- Schepers, Gerhard: Schöpfung und allgemeine Sündigkeit. Die Auffassung Paul Tillichs im Kontext der heutigen Diskussion. — Essen: Ludgerus-Verl. Wingen (1974). 269 S. = Koinonia. Beiträge zur ökumenischen Theologie und Praxis XII.
- Fischer, Klaus: Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1974). 420 S. = Ökumenische Forschungen II,5; Lw: DM 49,— [Diss., Paris]
- Martelet, G(ustav): L'au-delà retrouvé. Christologie des fins dernières. — (P:) Desclée (1974). 207 p.; FB 290,—.
- Moltmann, Jürgen: Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie. — (Mchn:) Kaiser (1975). 392 S.
- Maggiolini, Sandro: La riconciliazione sacramentale nella Chiesa. — (Brescia:) Queriniana (1974). 311 p.; Lire 4200.
- Moncion, Jean, OMI: L'Église, société hiérarchique selon le II^e Concile du Vatican. — StCan V, 1974, 135–161.
- Seybold, Michael: Unfehlbarkeit des Papstes — Unfehlbarkeit der Kirche. — Das Papsttum in der Diskussion ..., Rgb (1974), 102–122.
- Feneberg, Rupert: Priesterliches Amt in einer missionarischen Kirche. — ZkTh XCVII, 1975, 167–187.
- Martinich, A. P.: Sacraments and speech acts. — Heythj XVI, 1975, 289–303. 405–417.
- Dufort, Jean-Marc: A la rencontre du Christ Jésus. Précis d'eschatologie chrétienne. — P, Tourn: Desclée; Montr: Bellarmine 1974. 250 p. = Hier — aujourd'hui XV; \$ 5,—.
- Sequeri, Pier Angelo: Escatologia e teologia. Infrastrutture concettuale del discorso su "Dio" come "Futuro". — (Venegono Inferiore:) La Scuola Cattolica (1975). XIX, 142 p.; Lire 5000 [Diss., Rom. Teildr.]
- Resurrección de Cristo y de los muertos. Autores: J. L. Orella [e. a.] — Bilbao: Univ. de Deusto; Bilbao: Mensajero 1974. 237 p. = Publicaciones de la Univ. de Deusto. "Teología-Deusto" V; pes 375,—.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

- Ben-Chorin, Schalom: Jüdischer Glaube. Strukturen einer Theologie des Judentums anhand d. Maimonid. Credo. Tübinger Vorlesungen. — Tü: Mohr 1975. 320 S.; kart. DM 27,50.
- Klein, Charlotte: Theologie und Anti-Judaismus. Eine Studie zur deutschen theologischen Literatur der Gegenwart. — Mchn: Kaiser 1975. 148 S. = Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog VI; DM 23,—.
- Judentum und Kirche: Volk Gottes. — (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1974). 205 S. = Theologische Berichte III; kart. DM 29,80.
- Kahle, Wilhelm: Die Erforschung der orthodoxen Kirchen und der Kirchen des Ostens: Teil VIII. — ThRu N.F. XL, 1975, 262–282.
- Zizioulas, John D.: Apostolic continuity and Orthodox theology: towards a synthesis of two perspectives. — VISQ XIX, 1975, 75–108.
- Truth and dialogue in world religions: Conflicting truth-claims. Ed. by John Hick. — Phil: Westminster Pr. (1974). 164 p.; \$ 5,95.
- Appel, Rolf — Herbert Vorgrimler: Kirche und Freimaurer im Dialog. — Ffm: Knecht (1975). 194 S.; lam. DM 24,—.
- Lescauw aet, J., MSC: Consensus over ambt en wijding: een proeve van Anglicanen en Katholieken. — TTh XV, 1975, 269–289; p. 289–290: Summary: Consensus about ministry and ordination.
- Strassberger, Elfriede: Ecumenism in South Africa 1936–1960. — Johannesburg: South African Council of Churches 1974. 295 p.
- [Conférence des Eglises européennes, Genève, Assemblée], 7, 1974, Engelberg: Kreuzwege der europäischen Kirchen. Bericht der 7. Voll-

- versammlung der Konferenz europäischer Kirchen ... - Ffm: Lembeck (1975). 172 S.; DM 12,-.
- Scheffbuch, Rolf: Fragwürdige Ökumene. - Neuhausen (Stu): Hänssler 1974. 95 S. = Telos-Bücher LXXXIV; kart. DM 3,80.
- Ansons, Gunars: Spannung in der Ökumene. Konfrontation zwischen evangelikalen und sozio-politischen Gruppierungen. - LR XXV, 1975, 205-221.
- Valeske, Ulrich: Das Papsttum und die Ökumene. - Das Papsttum in der Diskussion ..., RdO (1974), 136-158.
- Lanne, Emmanuel: Eglises unies ou Eglises sœurs: un choix inéluctable. - Irénikon XLVIII, 1975, 322-342.

X. Moraltheologie

- Wörterbuch christlicher Ethik. Hrsg. Bernhard Stoeckle. - (Frb/B): Herder (1975). 284 S. = Herderbücherei DXXXIII; kart. DM 9,90.
- Roberts, J. Deotis, Sr.: Black theology ethics: A bibliography essay. - Journal of religious ethics III, 1975, 69-109.
- New studies in ethics. (Ed. by William D[onald] Hudson). Vol. I: Classical theories. Vol. II: Modern theories. - (Lo, Basingstoke): Macmillan (1974). VIII, 466 p.; VIII, 503 p.; each vol. £ 5,95.
- Brechtken, Josef: Augustinus Doctor Caritatis. Sein Liebesbegriff im Widerspruch von Eigennutz und selbstloser Güte im Rahmen der antiken Glückseligkeits-Ethik. - Meisenheim am Glan: Hain 1975. 219 S. = Monographien zur philosophischen Forschung CXXXVI; kart. DM 54,- [Diss., Freiburg/B].
- Baird, A. W. S.: Studies in Pascal's ethics. - The Hague: Nijhoff 1975. VIII, 98 p. = Archives internationales d'histoire des Idées. Series minor XVI; hfl 32,50.
- Carney, Frederick S.: On Frankena and religious ethics. - Journal of religious ethics III, 1975, 7-25; p. 27-44: Hauerwas, Stanley: Obligation and virtue once more; p. 45-62: Frankena, William K.: Conversations with Carney and Hauerwas; p. 63-67: Bibliography of the writings of William K. Frankena.
- Tettamanzi, Dionigi: Temi di morale fondamentale. - Mil: Edizioni OR (1975). 244 p.; Lire 3500.
- Kreck, Walter: Grundfragen christlicher Ethik. - Mchn: Kaiser 1975. 350 S. = Einführung in die evangelische Theologie V; kart. DM 34,-.
- Today's moral problems. Ed. by Richard Wasserstrom. - NY: Macmillan; Lo: Collier Macmillan (1975). IX, 498 p.; paper \$ 5,95.
- Craemer-Ruegenberg, Ingrid: Moralsprache und Moralität. Zu Thesen der sprachanalytischen Ethik. Diskussion, Kritik, Gegenmodell. - Frb/B, Mchn: Alber 1975. 198 S. = Reihe praktische Philosophie I.
- Eid, Volker: Befreiende Rede von Gott in der praktizierten Moraltheologie. Zur Überwindung eines autoritären Gottesbildes. - ThQ CLV, 1975, 117-131.
- Charles, Rodger: Christian ethics and the problems of society. Catholic social ethics. The social teaching of the church. Its scriptural origins, historical development and modern context and content. - Tenbury Wells, Worcs.: Fowler Wright Books (1974). VI, 183 p.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

- Van der Straeten, Joseph: Les manuscrits hagiographiques de Charleville, Verdun et Saint-Mihiel avec plusieurs textes inédits. - Brux: Société des Bollandistes 1974. 216 p. = Subsidia hagiographica LVI.
- Regole monastiche antiche. A cura di Giuseppe Turbessi. - (R): Ed. Studium (1974). 487 p. = Testi e documenti IX; Lire 9000.
- Castro, Manuel, OFM: «Legenda prima» de San Antonio, según Fr. Juan Gil de Zamora. - AIA XXXIV, 1974, 551-612.
- Aumann, Jordan, OP: Spiritual theology in the thomistic tradition. - Angelicum LI, 1974, 571-598.
- Wrede, Gösta: Unio mystica. Probleme der Erfahrung bei Johannes Tauler. - Upps. Stö: Almqvist & Wiksell 1974. 294 S. = Acta Univ. Upsaliensis = Studia doctrinae Christianae Upsaliensis XIV; scr 70,-.
- Rodríguez, Isaías, OCD: Autores espirituales españoles 1570-1600. Notas bibliográficas. - RESPIR XXXIV, 1975, 293-343; p. 344-378: Vicente Rodríguez, José, OCD: Cinco cartas inéditas de san Juan de Avila; p. 379-395: Llamas Martínez, Enrique: Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, escritor místico. Su familia y ascendencia genealógica; p. 396-407: Llamas Martínez, Enrique, OCD: Pedro «Gracián» Torres-Alderete, hermano del P. Jerónimo Gracián, autor espiritual; p. 408-427: Rico Seco, Atilano: Una gran batalla en torno a la mística: «Melchor Cano contra Fr. Luis de Granada».
- Holtrop, P. N.: Tussen pietisme en réveil. Het „Deutsche Christentums-gesellschaft“ in Nederland, 1784-1833. - Amst: Rodopi 1975. 311 p.
- Liverziani, Filippo: Dinamismo intellettuale ed esperienza mistica nel pensiero di Joseph Maréchal. - R: Liber 1974. 278 p.; Lire 3000.
- Was ist das Heilige? Hinweise und Fragen nach dem Wesen des Heiligen im und um den heutigen Menschen und praktische Konsequenzen davon für uns Menschen von morgen. Vorträge und Diskussionsbeiträge der 4. Arbeitswoche St. Moritz 1973. Hrsg. von Balthasar Staehelin, Silvio Jenny und Stephanos Geroulanos. - Zü: Ed. Academica (1974). 277 S., 8 Taf. = Engadiner Kollegium; sfr 24,80.
- Häring, Bernhard: Gebet. Gewinn der Mitte. - Graz, Wien, Köln: Styria (1975). 203 S.; Pp. DM 27,-.
- Lefebvre, Georges: Simplicité de la prière. - P: Desclée & de Brouwer (1974). 149 p.; FB 172,-.
- Das Vaterunser. Gemeinsames im Beten von Juden und Christen. Hrsg. von Michael Brocke, Jakob P. Petuchowski und Walter Strolz. Mit Beitr. von Johann Barta [u. a.]. - Frb/B, Bas, Wien: Herder (1974). 285 S. = Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica; DM 28,-.
- Galot, Jean, SI: Le fondement évangélique du vœu religieux de pauvreté. - Greg LVI, 1975, 441-466; p. 466-467: Summary.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

- L'homme manipulé. Pouvoir de l'homme sur l'homme, ses chances et ses limites. Recherches Européennes, Strasbourg, 24-29 sept. 1973, publié par Charles Robert. - Strasb: Cerdic Publ. 1974. 242 p. = Université des sciences humaines de Strasbourg = Annuaire du Cerdic 1975, I = Hommes et Eglise VI; F 50,-.
- Sheppard, David: Built as a City. God and the urban world today. - Lo [e. a.]: Hodder and Stoughton (1974). 480 p. = Hodder Christian paperbacks; £ 1,-.
- Gesellschaft ohne Christentum? Zum Beitrag der Christen für die Erhaltung der Freiheit. Hrsg. von Ulrich Hommes mit Beiträgen von Heinrich Fries [u. a.]. - Düs: Patmos-Verlag (1974). 151 S. = Patmos-Paperback = Schriften der Katholischen Akademie in Bayern LXIX.
- Facélina, Raymond: Théologie en situation. Une communauté chrétienne dans le Tiers-Monde «Algérie 1962-1974». Étude pour le 5^e Colloque du Cerdic, Strasbourg, 7-8 juin 1974. - Strasb: Cerdic-Publ. 1974. 327 p. = Université des sciences humaines de Strasbourg. Annuaire du Cerdic 1974. Hommes et Eglise V; F 70,-.
- Strout, Cushing: The new heavens and new earth: Political religion in America. - NY [e. a.]: Harper & Row (1971). XV, 400 p.
- Heierle, Werner: Kirchliche Stellungnahme zu politischen und sozialen Fragen. Eine Untersuchung über ihre Möglichkeiten und Grenzen anhand v. ausgew. Beispielen. - Bern, Ffm: Lang 1975. 181 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 51; sfr 32,-.
- Iglesia y comunidad política. Comentarios monográficos a cargo de Profesores de la Universidad Pontificia de Salamanca. - Salm: Universidad Pontificia 1974. 247 p. = Bibliotheca Salmanticensis IV, 3.
- Gaede, Reinhard: Kirche, Christen, Krieg und Frieden. Die Diskussion im deutschen Protestantismus während der Weimarer Zeit. - Hbg-Bergstedt: Reich 1975. 129 S.; kart. DM 12,-.
- Zahn, Gordon C.: War and religion in a sociological perspective. - SocComp XXI, 1974, 421-431; p. 433-449: Freund, Julien: La paix selon la foi et selon l'Eglise; p. 451-462: Houtart, François: Les Eglises européennes et la paix. Réflexions sociologiques sur leur engagement et leur pensée; p. 463-472: Eckhart, William: Religious beliefs and practices in relation to peace and justice; p. 473-488: Beemsterboer, Kees: La «Semaine pour la Paix» au Pays-Bas. Action et évaluation; p. 489-502: Bastenier, Albert: Paul VI et la paix. Analyse de sept discours pontificaux.
- Kubbig, Bernd W.: Kirche und Kriegsdienstverweigerung in der BRD. Mit einem Geleitwort von Helmut Gollwitzer. - Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1974). 128 S. = Urban-Taschenbücher. T-Reihe DCVI.
- Shannon, Thomas A.: Render unto God. A theology of selective obedience. - NY, Paramus, Tor: Paulist Pr. (1974). IX, 180 p.; \$ 4,50.
- Vogt, Hermann: Die Kirchen der USA in der Antirassismus-Diskussion. - Civitas XIII, 1974, 177-195.
- Willemsen, Rudolf: Kirche und Rassismus im südlichen Afrika. - JbChrSoz XVI, 1975, 239-312.
- Christentum und Sozialismus. Vom Dialog zum Bündnis. Hrsg. von Dorothee Sölle und Klaus Schmidt. Mit Beitr. von H.-J. Benedict [u. a.]. - Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1974). 160 S. = Urban-Taschenbücher. T-Reihe DCIX; kart. DM 10,-.
- Norris, Russell Bradner: God, Marx and the future. Dialogue with Roger Garaudy. - Phil: Fortress Pr. (1974). XII, 210 p.; \$ 9,95.

XIII. Kirchenrecht

- Vismara, Giulio: Impium foedus. Le origini della "Respublica Christiana". - Mil: Giuffrè 1974. 136 p.; Lire 2200.
- Frommer, Hartmut: Die Erlanger Juristenfakultät und das Kirchenrecht 1743-1810. - Mchn: Claudius-Verl. 1974. 175 S. = Ius ecclesiasticum XXI; kart. DM 38,- [Diss., Erlangen, Nürnberg].
- Derecho canónico. Vol. 1. - Pamplona: EUNSA 1974. 373 p.; pes 400,-; [cont.] p. 15-27: Hera, Alberto de: Bibliografía general; p. 29-73: Viladrich, Pedro J.: El derecho canónico; p. 75-126: Prieto, Alfonso: El proceso de formación del derecho canónico; p. 127-160: Maldonado, José y Fernández del Torco: El derecho canónico y el derecho civil; p. 161-216: Lombardia, Pedro: Estructura del ordenamiento canónico; p. 217-234: Hervada, Javier: La constitución de la Iglesia; p. 235-266: Souto, José Antonio: Teoría de la organización eclesiástica; p. 269-304: Echeverría, Lamberto de: Descripción de la organización eclesiástica; p. 305-348: Mostaza Rodríguez, Antonio: Derecho patrimonial canónico; p. 349-365: Mostaza Rodríguez, Antonio: Regulación del culto divino y del magisterio eclesiástico.
- Dordett, Alexander: Kirche zwischen Hierarchie und Demokratie. - (Wien): Wiener Dom-Verl. (1974). 149 S.; kart. ÖSch 80,-.
- Fuenmayor, Amadeo de: La libertad religiosa. - Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1974. 216 p. = Colección canónica; pes 420.
- Puza, Richard: Die Prüfung fehlerhafter Gesetze im Kirchenrecht. Ein Beitr. z. Problem der Normenkontrolle. - OeAKR XXVI, 1975, 90-119.
- Uccella, Fulvio: Le conferenze episcopali in diritto canonico. - Nap: Jovene 1973. XXIII, 240 p. = Pubblicazioni della Facoltà Giuridica dell'Università di Napoli CXXXVIII; Lire 3800.
- Feliciani, Giorgio: Le conferenze episcopali. - Bol: Società Ed. Il Mulino (1974). 592 p. = Religione e Società. Studi, testi e ricerche di diritto e storia III; Lire 10 000.
- Corecco, Eugenio: Die Lehre der Untrennbarkeit des Ehevertrages vom Sakrament im Lichte des scholastischen Prinzips "gratia perficit, non destruit naturam". - AkKR CXLI, 1974, 379-442.
- Robleda, Olís, SJ: Riflessi romanistici nella definizione canonica del matrimonio. - Greg LVI, 1975, 407-438; p. 438-439: Résumé.
- Antonoli, Rocco Valentino: Le celebrazione del matrimonio in pericolo di morte. Secondo la dottrina e la giurisprudenza canonica e civile e nel progetto di riforma. - Pad: Libr. Gregoriana Ed. (1974). 204 p.; Lire 2500.

Wrenn, Lawrence G.: A new condition limiting marriage. — Jurist XXIV, 1974, 292–315.

Lefebvre, Charles: De recursibus administrativis in iure canonico: lineamenta historica. — MonEcll XCIX, 1974, 197–222.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Muñoz, Vicente, OP: Secularización de sacerdotes y legislación eclesiástica. — Studium XV, 1975, 3–79.

Diemer-Weimann, Erhard: Der Aufstand der Schafe unterbleibt. Zur gegenwärtigen Lage in der kath. Kirche. — Meisenheim (Glan): Hain 1975. 163 S.; kart. DM 39,— [Diss., Köln]

Rollet, Henri: La condition de la femme dans l'église. Ces femmes qui ont fait l'église. — P. Fayard (1975). 338 p.; F 49,—.

Oates, Wayne E.: Pastoral counseling. — Phil: Westminster Pr. (1974). 240 p.; \$ 7,50.

Stadel, Klaus: Buße in Aufklärung und Gegenwart. Buße und Bußsakrament nach den pastoraltheologischen Entwürfen der Aufklärungszeit in Konfrontation mit dem gegenwärtigen Sakramentsverständnis. — Mchn, Pad, Wien: Schönigh 1974. XLVIII, 562 S.; kart. DM 38,— [Diss., Würzburg]

Buße, Bußsakrament, Bußpraxis. Hrsg. von Erich Feifel. — Mchn: Don-Bosco-Verl. 1975. 150 S. = Theologisches Kontaktstudium des Fachbereichs Kath. Theologie der Univ. München III; kart. DM 18,80.

Ziegenaus, Anton: Umkehr, Versöhnung, Friede. Zu einer theologisch verantworteten Praxis von Bußgottesdienst und Beichte. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1975). 324 S.; kart. DM 35,—.

Die Gabe Gottes. Beiträge zur Theologie und Pastoral des Firm-sakramentes. Hrsg. von Paul Nordhues — Heinrich Petri. — Pad: Verl. Bonifacius-Dr. (1974). 234 S., 4 Taf.; kart. DM 16,—.

Frenkle, Norbert J.: Der Traum — Die Neurose — Das religiöse Erlebnis. Konfessionalismus und Religion aus der Sicht einiger analytischer Prozesse. Mit e. Vorw. von Marie-Luise von Franz. — (Zü, Eins, Köln): Benziger Verl. (1974). 107 S.; sfr 14,80.

Religionspädagogik als Wissenschaft. Gegenstandsbereich, Probleme, Methoden. (Hrsg.) Alex Stock. — Zü, Eins, Köln: Benziger 1975. 103 S. = Studien zur praktischen Theologie VII; kart. DM 18,80.

Hummel, Gert: Religiöse Erziehung ohne Religion? — Synopse ... Festschrift für Ullrich Mann ... Dmst 1975, 65–111.

Esser, Wolfgang C.: Studien zur Säkularisierung und Religiosität. Hintergrundanalyse zu einer anthropologisch begründeten Religionspädagogik. — Düs: Patmos-Verl. 1975. 200 S.

Schmidt, Paul, SJ: Theologische Anthropologie und Religionspädagogik. — ThPh L, 1975, 404–415.

Bochinger, Erich: Zum Problem der Sprache im Religionsunterricht. — EvE XXVII, 1975, 306–319; S. 319–333: Güttgemanns, Erhard: Die Bedeutung der Linguistik für die Religionspädagogik; S. 347–357: Dormeyer, Detlev: Textpragmatische Analyse und Unterrichtsplanung zum Gleichnis vom verlorenen Schaf, Lk 15, 1–7; S. 358–369: Hussong, Martin: Theoretisches Defizit — problematische Praxis. Kritische Bemerkungen zur Literatur über Dichtung im Religionsunterricht; S. 370–383: Wolf, Bernhard: Domestizierte Texte. Bedeutung und Funktion moderner Literatur im Religionsunterricht.

Stoedt, Dieter: Religionsunterricht als Interaktion. Grundsätze und Materialien zum evang. RU der Sekundarstufe I. — Düs: Pro-Schule-Verl. 1975. 140 S., graph. Darst. = Edition Erziehung; kart. DM 14,80.

Zerfaß, Rolf: Gemeinde als Thema im Religionsunterricht. Erwägungen zum Zielfelderplan. — KatBl C, 1975, 449–467.

XV. Liturgiewissenschaft (einschl. Kirchenmusik und kirchliche Kunst)

Aldazabal, José: La doctrina eclesiológica del Liber Orationum Psalmodigraphus. Las colectas de salmos del antiguo rito hispánico. — R: Libr. Ateneo Salesiano (1975). 355 p. = Biblioteca di scienze religiose XI; Lire 9500.

Thaler, Anton: Das Selbstverständnis der Kirche in den Gebetstexten der altspanischen Liturgie. — Bern, Ffm: Lang 1975. 228 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 53; sfr 41,— [Diss., Rom]

Schmitz, Josef: Gottesdienst im altchristlichen Mailand. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über Initiation und Meßfeier während des Jahres z. Zt. d. Bischofs Ambrosius († 397). — Köln, Bonn: Hanstein 1975. XXVI, 474 S., 17 Abb. = Theophaneia XXV; Lw. DM 142,— [Diss., Bonn]

Hennig, John: The sources of the martyrological tradition of non-Irish saints in mediaeval Ireland. — SE XXI, 1972/73, sGravh 1974, 407–434.

Reifenberg, Hermann: Der Mainzer Dom als Stätte des Gottesdienstes. Tausend Jahre Liturgie im Koordinatensystem von Kirche und Welt. — Willigis und sein Dom, Mz 1975, 251–330.

Jeske, Hans: Der Kodex Trier 810/1338. Studien zu einer Eifler Plenarhandschrift aus dem Jahre 1464. — Upps: (Almqvist & Wiksell) 1974. 207 S., Abb. im Text = Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Germanistica Upsaliensis XIII; scr 58,— [Diss., Uppsala]

Gusmer, Charles W.: The ministry of healing in the Church of England. An ecumenical and liturgical study. — Great Woking: Mayhew-McCrimmon 1974. 181 p. = Alcuin Club collections LVI; £ 4,50.

Renard, André, OSB: Redécouverte de la prière eucharistique en Suède. — Irénikon XLVIII, 1975, 178–194.

Neunheuser, Burkhard, OSB: Lebendige Liturgiefeier und schöpferische Freiheit des einzelnen Liturgen. Geschichtliche Tatsachen und ihre Bedeutung für heute. — EL LXXXIX, 1975, 40–53.

Richter, Klemens — Manfred Probst — Heinrich Plock: Zeichen der Hoffnung in Tod und Trauer. Ein Werkbuch für die pastoral-liturgische Praxis. — Eins, Zü: Benziger; Frb/B, Wien: Herder (1975). 175 S. = Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst“; kart. DM 19,80.

Husmann, Heinrich: Die melkitische Liturgie als Quelle der syrischen Qanune iaoniae. Melitene und Edessa. — OChP XLI, 1975, 5–56.

Traditionen und Reformen in der Kirchenmusik. Festschrift für Konrad Ameln zum 75. Geburtstag... Hrsg. von Gerhard Schuhmacher. — Kassel [u.a.]: Bärenreiter 1974. 252 S.; kart. DM 42,—; S. 234–245: Bibliographie K. Ameln.

Angerer, Joachim: Die liturgisch-musikalische Erneuerung der Melker Reform. Studien zur Erforschung der Musikpraxis in den Benediktinerklöstern des 15. Jhs. Mit 1 Faltkarte. — Wien: Verl. der Österr. Akademie der Wissenschaften 1974. 176 S. = SAW. Phil.-Hist. Kl. CCLXXXVII, 5 = Veröffentlichungen der Kommission für Musikforschung XV; Ösch 264,—.

Honemeyer, Karl: Thomas Müntzer und Martin Luther. Ihr Ringen um die Musik des Gottesdienstes. Untersuchungen zum „Deutschem Kirchenamt“ 1523. — B: Verl. Merseburger 1974. 119 S., Noten.

Kirschbaum, Engelbert, SJ: Die Gräber der Apostelfürsten St. Peter und St. Paul in Rom. Mit einem Nachtragskapitel von Ernst Dassmann. — Ffm: Societäts-Verl. (1974). 294 S., 69 Tafelbilder und 67 Zeichn.; DM 38,—.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Kurt Aland, 44 Münster, Schaumburgstr. 17b; Prof. Dr. Zoltán Alszegehy SJ, 00187 Rom, Pont. Università Gregoriana, Piazza della Pilotta 4; Prof. Dr. Nicolaas Appel SJ, Ignatiuscollege, Hobbemadade 51, 1007 Amsterdam; Prof. Dr. Remigius Bäumer, 7815 Kirchzarten, Mattenweg 2; Prof. Dr. Johannes Baptist Bauer, A-8010 Graz, Alberstr. 8; Prof. Dr. Johannes Beumer SJ, 6 Frankfurt 70, Offenbacher Landstr. 224; Prof. Dr. Walther Bienert, 502 Frechen, Fridtjof-Nansen-Str. 9; Prof. Dr. Josef Brechtken, PH Erlangen-Nürnberg; Prof. Dr. Bernhard Casper, 89 Augsburg, Hl.-Kreuz-Str. 3, Universität; Prof. Dr. Dieter Emeis, 45 Osnabrück-Atter, Gut Leye; Prof. Dr. Joh. H. Emminghaus, A-3400 Klosterneuburg bei Wien, Schredtgasse 12; Doz. Dr. Holsten Fagerberg, S-75225 Uppsala, Luthagesplanaden 14; Dr. Helmut Feld, 7403 Amerbuch-Entringen, Uhlandstr. 7; Prof. Dr. Joseph A. Fischer, 89 Augsburg, Schwedenweg 7; Prof. Dr. Klaus Ganzer, 87 Würzburg, St.-Benedikt-Str. 6; Prof. Dr. Horst Herrmann, 4401 Albersloh, Königsberger Weg 6; Prof. Dr. Ludwig Hödl, 463 Bochum-Weitmar, Roomersheide 38; Prof. Dr. Harald Holz, 463 Bochum, Haarholzer Str. 30; Prof. Dr. Erwin Iserloh, 44 Münster, Krumme Str. 46; Prof. Dr. Matthäus Kaiser, 8411 Sinzing ü. Regensburg, Minoritenweg 6; Dr. Heinz Kloppenburg, 28 Bremen, Parkstr. 30; Dr. Joachim Köhler, 74 Tübingen, Vöchtingstr. 6; Prof. Dr. Ludwig Ott, 8833 Eichstätt, Am Graben 17; Dr. Eberhard Rolinck, 8035 Gauting, Pfielweg 7; Dr. Helga Rusche, 44 Münster, Nordstr. 45; Prof. Dr. Josef Scharbert, 8 München 70, Pählstr. 7; Prof. Dr. Leo Scheffczyk, 8 München 19, Dall'Armistr. 3a; Prof. Dr. Audomar Scheuermann, 8 München 2, Viktualienmarkt 1; Doz. Dr. Armin Schmitt, 8782 Karlstadt, Schlesierstr. 7; Prof. Dr. Heinrich Schneider, 65 Mainz 1, Kaiserstr. 66; Dr. Christoph Graf von Schönborn OP, A-8010 Graz, Münzgrabenstr. 61; Prof. Dr. Jakob Speigl, 87 Würzburg-H, Karl-Straub-Str. 1; Prof. Dr. Peter Stockmeier, 8 München 70, Cochemstr. 2; P. Inácio Strieder (Brasilien); Prof. Dr. Gerhard B. Winkler, 84 Regensburg, Universität, Universitätsstr. 31; Dr. Josef Zmijewski, 53 Bonn, Noeggerathstr. 10.

Diesem Heft liegen folgende Prospekte bei:

„Konzil und Papst“ des Verlages Ferdinand Schönigh, Paderborn.
„Theologiegeschichte“ des Friedrich Frommann Verlages Günther Holzboog KG, Stuttgart.

Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5% USt. — © Aschendorff, Münster (Westf.), 1975 — Printed in Germany
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.
Schriftleitung: 44 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.

Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.

Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

R