INHALTSVERZEICHNIS

I. Verzeichnis der Mitarbeiter

Andresen, Carl, Dr., Prof., Göttingen 110
Angenendt, Arnold, Dr., Prof., Toronto 150
Auer, Johann, Dr., Prof., Sinzig 248, 463, 474
Augustijn, C., Dr., Prof., Amsterdam 33, 115
Bartz, Wilhelm, Dr. theol., Prof., Trier 44
Bauer, Johannes B., Dr., Prof., Graz 194, 200, 454
Bäumer, Remigius, Dr., Prof., Kirchzarten 286, 351, 466, 469
Baumgartner, Jakob, Dr., Prof., Fribourg 242
Bayer, Oswald, Dr., Prof., Bochum 401
Becker, Petrus, Dr., Trier 471
Becker, Winfried, Dr., Dietersheim 117
Beinert, Walther, Dr., Prof., Bochum-Weitmar 136, 397
Berger, Klaus, Dr. theol., Heidelberg 22
Berger, Rupert, Pfarrer, Dr. theol., Bad Tölz 52
Beskow, Per, Dr., Doz., Lund (Schweden) 382
Biemer, Günter, Dr., Prof., Freiburg i. Br. 120
Biser, Eugen, DDr., Prof., Würzburg 443
Boyens, Armin, Dr., Hofheim 396
Brandl, Manfred, DDr., Braunau (Österreich) 472
Brosch, Josef, Dr. theol., Dr. jur., Prof., Aachen 41
Brox, Norbert, Dr., Prof., Regensburg 24
Cavallin, Hans C.C., Dr., Doz., Sala (Schweden) 278, 380, 382
Congar, Yves, Dr., Prof., Paris 127
Couto, Filipe, J., Dr., Paderborn 404
Crouzel, Henri, Dr., Prof., Toulouse (Frankreich) 462
Cullmann, Oscar, DDr., Prof., Basel-Paris 377
Dautzenberg, Gerhard, Dr., Prof., Gießen 488
Dikow, Joachim, Dr., Münster 492
Dumas, André, Dr., Prof., Paris 43
Egenter, Richard, Dr., Prof., München 137
Eid, Volker, Dr., Prof., Bamberg 318, 407
Eising, Hermann, Dr., Prof., Münster 96, 183
Emeis, Dieter, Dr. theol., Dr. rer. nat., Prof., Münster 54, 155, 236, 410, 413
Ermecke, Gustav, Dr., Dr., Prof., Witten 142, 235, 317, 406, 483, 485, 490
Escribano-Alberca, Ignacio, Dr., Prof., Bamberg 415
Feil, Ernst, Dr., Prof., Nienberge 138
Feld, Helmut, DDr., Würzburg 213
Fink, Josef, Dr., Prof., Münster 195, 197, 287
Finkenzeller, Josef, Dr., Prof., München 126
Fischer, Balthasar, Dr., Prof., Trier 208
Forster, Karl, Dr., Prof., Augsburg 320
Frank, Karl Suso OFM, Dr. theol., Prof., Freiburg i. Br. 26
Frankemölle, Hubert, Dr., AkORat, Münster 272, 456
Fuchs, Albert, DDr., Prof., Linz 20
Galot, Jean, Dr., Prof., Rom 46
Ganoczy, Alexandre, DDr., Prof., Würzburg 480, 482
Ganzer, Klaus, Dr., Prof., Würzburg 108
Gatz, Erwin, Dr., Priv.Doz., Rom 118
Gerken, Alexander OFM, Dr., Prof., Münster 223, 303
Gnilka, Joachim, Dr., Prof., München 454
Goerdt, Wilhelm, Dr., Prof., Münster 502
Görg, Manfred, Dr., Dr., Prof., Bamberg 368
Grabner-Haider, Anton, Dr., Graz 416
Greschat, Martin, Dr., Prof., Münster 114, 215
Groß, Heinrich, Dr. theol., Prof., Regensburg 16
Guggenberger, Alois, Dr., Prof., Gars (Inn) 230
Haas, Reimund, Lic. theol., Bochum 361
Hagemann, Ludwig, Dipl. Theol., Osnabrück 58
Hagemeyer, Oda OSB, Dr. theol., Beverungen 72, 89, 160, 292, 420, 421, 508
Hahn, Ferdinand, Dr., Prof., Hochheim 281
Hahn, Viktor, Dr., Prof., Hennef 290
Hauser, Richard, Dr., Prof., Heidelberg 130, 297
Herrmann, Horst, Dr., Prof., Münster 147
Hödl, Ludwig, Dr., Prof., Bochum-Weitmar 159, 212
Hofmann, Rudolf, Dr. theol., Prof., Freiburg i. Br. 48
Holz, Harald, Dr., Prof., Münster 223
Horn, Stephan, Dr., Prof., Regensburg 229
Horst, Ulrich, Dr., Prof., Bornheim-Walberberg 392, 467
Hülsbusch, Werner, Dr., Münster 393
Iserloh, Erwin, Dr., Prof., Münster 119
Jaspert, Bernd, Dr., Prof., Treisbach 384
Kaiser, Matthäus, Dr., Prof., Regensburg 144
Kaiser, Philipp, Dr., Prof., Paderborn 193
Khoury, Adel-Theodor, Dr., Prof., Münster 245, 326, 327, 414
Kienecker, Friedrich, Dr. theol., Dr. phil., Prof., Paderborn 68
Kilian, Rudolf, Dr., Prof., Augsburg 99
Kleinheyer, Bruno, Dr., Prof., Regensburg 385
Klenk, G. Friedrich, Dr., Ohlstadt/Obb. 59
Knoch, Otto, Dr. theol., Prof., Passau 45, 185
Köhler, Joachim, Dr., Tübingen 217
Kottje, Raymund, DDr., Prof., Augsburg 460
Kramer, Hans, Dr., Priv.Doz., Bochum 491
Kremer, Jacob, Dr., Prof., Wien 1, 105, 106, 190
Krömer, Alfred, Dr., Dr., Freiburg i. Br. 220
Krückeberg, Edzard, Dr., Münster 300
Kuhn, Rudolf, Dr., Priv.Doz., München 419
Lais, Hermann, Dr., Prof., Dillingen 309
Lanczkowski, Günter, Dr., Prof., Heidelberg 247
Langemeyer, Bernhard, Münster 301
Lengeling, Emil J., Dr., Prof., Münster 151, 241, 321
Leroy, Herbert, Dr., Prof., Augsburg 103
Löning, Karl, Dr., Prof., Münster 107, 189, 372, 373
Lohfink, Norbert, Dr., Prof., Frankfurt 93
Lohse, Bernhard, Dr., Prof., Hamburg 33
Loretz, Oswald, Dr. theol., Prof., Münster 13, 16, 185, 270, 271, 451
Maas-Ewerd, Theodor, Dr., Priv.Doz., Münster 240, 413
Menne, Ferdinand W., Dr. phil., Münster 49
Michel, Otto, Dr. theol., Prof., Tübingen 17
Mödlhammer, Johann W., Dr., Prof., Salzburg 475, 477
Möller, Joseph, Dr., Prof., Augsburg 228
Molitor, Hansgeorg, Dr., Priv.Doz., Tübingen 391
Moll, Helmut, Dr., Köln 201, 305, 387, 388
Müller, Gerhard, Dr., Prof., Erlangen 394
Müller, Hubert, Dr., Dr., Würzburg 313
Müller, Hans-Peter, Dr., Prof., Münster 14
Mußner, Franz, Dr., Prof., Regensburg 380, 459
Nell-Breuning, Oswald von, Dr., Prof., Frankfurt 235
Neuser, Wilhelm H., Dr., Prof., Münster 116
Ott, Ludwig, Dr., Prof., Eichstätt 157
Padberg, Rudolf, Dr., Prof., Bochum 239, 324
Pesch, Rudolf, Dr. phil., Dr. theol., Prof., Frankfurt 22, 101, 187
Pfnür, Vinzenz, Dr., AkORat, Münster 32, 364
Piegsa, Joachim, Dr., Prof., Mainz 50
Platzeck, Erhard-W., Dr. phil., Prof., Mönchen-Gladbach 64
Pottmeyer, Hermann J., Dr., Prof., Bochum 124
Raab, Heribert, Dr., Prof., Fribourg 108
Raabe, Felix, Dr., Bonn 295
Rauscher, Anton, Dr., Prof., Augsburg 294, 295, 409
Rese, Martin, Dr., Doz., Münster 375
Riedlinger, Helmut, Dr. theol., Prof., Freiburg i. Br. 31, 132
Rolinck Eberhard, Dr., Gauting 122, 124
Ruff, Wilfried, DDr., Göttingen 237
Rusche, Helga, Dr., Münster 336
Sabisch, Alfred, Dr., Bochum-Wiemelshausen 218
Schaeffler, Richard, Dr., Prof., Bochum-Querenburg 327
Scharbert, Josef, Dr., Prof., München 184, 271, 449, 450
Scheffczyk, Leo, Dr., Prof., München 265, 402
Schelkle, Karl Hermann, Dr. theol., Dr. phil., Prof., Tübingen 18, 286
Schieffer, Rudolf, Dr., München 28
Schiffers, Norbert, Dr. theol., Prof., Regensburg 38, 299, 400, 473
Schneider, Gerhard, Dr., Prof., Bochum-Querenburg 99
Schüller, Bruno, Dr., Prof., Münster 140
Schumacher, Joseph. Dr., Münster 134
Schweizer, Eduard, DDr., Prof., Zürich 373
Schweizer, Harald, Dr., Ravensburg 367
Senftle, Alexander, Dr., Prof., Koblenz 411
Steinkamp, Hermann, Dr., Prof., Münster 325
Stockmeier, Peter, Dr. theol., Prof., München 29, 112, 149
Stuiber, Alfred, Dr., Prof., Bochum-Querenburg 289
Stupperich, Robert, Dr. theol., Dr. phil., Prof., Münster 35
Sudbrack, Josef SJ, Dr. theol., München 69, 334
Suttner, Ernst Chr., Dr., Prof., Wien 234
Thum, Beda, Dr., Prof., Salzburg 487, 500
Treziak, Heinz, Regensburg 505
Valasek, Emil, Dr., Münster 209
Verweyen, Hansjürgen, Dr. theol., Prof., Essen 40, 65, 177, 223, 417, 497
Vorgrimler, Herbert, Dr., Prof., Münster 303, 404
de Vries, Wilhelm, Dr., Prof., Rom 203
Weber, Christoph, Dr., Düsseldorf 219
Weber, Dietmar, Dipl. Theol., Essen 156
Weigand, Rudolf, Dr., Prof., Würzburg 494
Weiß, Bardo, Dr., Prof., Mainz 390
Welte, Bernhard, Dr., Prof., Freiburg i. Br. 226
Wiedenhofer, Siegfried, Dr., Sinzing 213, 311
Wieh, Hermann, Münster 54
Wilkens, Gerhard, Dr., Nunhem-Haden (Niederlande) 411
Willeke, Bernward H., Dr., Prof., Würzburg 246
Ziegler, Walter, Dr., Regensburg 35

II. Verzeichnis der Abhandlungen und Übersichten

Kremer, J.: Entstehung und Inhalt des Osterglaubens. Zur neuesten Diskussion 1–14

Hagemeyer, O.: Die Regula Benedicti in der neueren Forschung 89–94
Verweyen, H.: Neubesinnung auf Albert Camus 177–182
Scheffczyk, L.: Zur Diskussion über Küngs „Christ sein" 265–270
Bäumer, R.: Konziliarismus auf dem Tridentinum? Die Hintergründe der Trienter Konzilskrise 351–362
Biser, E.: Theologischer Kategorienwechsel. Zum Eingangsband von Hans Urs von Balthasars ‚Theodramatik' 441–450

III. Verzeichnis der besprochenen Schriften

Acham, K.: Analytische Geschichtsphilosophie 416
Adam, A.: Sinn und Gestalt der Sakramente 241
Akten Kardinal M. von Faulhabers 1917–1945. Bd I. Bearb. von L. Volk 35
Aland, K.: Hilfsbuch zum Lutherstudium 32
Alberti Magni. De unitate intellectus, hrsg. von A. Hufnagel. De XV problematibus, hrsg. von † B. Geyer. Problemata determinata, hrsg. von J. Weisheipl. De facto, hrsg. von P. Simon 157
Alsup, J.E.: The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel Tradition 278
Die Antike im Umbruch. Hrsg. von St. Otto 29
Anz, W.: Idealismus und Nachidealismus 497
Askese und Mönchtum in der alten Kirche. Hrsg. von K. S. Frank 384
Atheismus in der Diskussion. Hrsg. von H. Lübbe und H.-M. Saß 401
Badstübner, E.: s. Sachs 419
Bäumer, R.: Die Erforschung der kirchlichen Reformationsgeschichte seit 1931 33
ders.: s. Franzen 108
Balthasar, H.U. von: Der antirömische Affekt 130
ders.: Theodramatik I 443
Barth, G.: Das Gesetzesverständnis im Matthäusevangelium. In: G. Bornkamm u. a., Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium 273
Bartholomäus, W.: Evangelium als Information 10
Baumert, N.: Täglich sterben und auferstehen 190
Beilner, W.: Jesus ohne Retuschen 45
Beinert, W.: Die Kirche – Gottes Heil in der Welt 132
Die Benediktus-Regel. Hrsg. von B. Steidle 292
Theologische Berichte. Hrsg. von J. Pfammatter und F. Furger. Bd 4 48
Biel, G.: Collectorium circa quattuor libros Sententiarum 213
Bienert, W.: Der überholte Marx 50
Bilanuik, P.B.T.: The fifth Lateran Council (1512–1517) and the Eastern Churches 466
Binder, K.: Konzilsgedanken bei Kard. Juan die Torquemada O.P. 469
Bischoff, B. / Taeger, B.: Johannis Mantuani in Cantica Canticorum 31
Biser, E.: Glaubensverständnis 220
Bitter, St.: Die Ehe des Propheten Hosea 390
Bohemia Sacra. Hrsg. von F. Seibt 209
Borchert, E.: Die Trinitätslehre des Joh. de Ripa 463
Braunisch, R.: Die Theologie der Rechtfertigung im Enchiridion (1538) des Johannes Gropper 35
Bron, B.: Das Wunder 40
Brüls, A.: Die Entwicklung der Gotteslehre beim jungen Melanchthon 1518–1535 213
Cavallin, H.C.C.: Life After Death 106
Christen für den Sozialismus. I: Analysen. Hrsg. von D. Sölle und K. Schmidt. – II. Dokumente. Hrsg. von W. Dirks, K. Schmidt und M. Stankoski 409
Clavis Patrum Graecorum. Hrsg. von M. Geerard. Vol. II 28
Coppens, J.: De Mensenzoon-Logia in het Markus-Evangelie 22
Courcelle, P.: Recherches sur Saint Ambroise 290
Cross Jr., F.M. / Freedman, D.N.: Studies in Ancient Yahwistic Poetry 449
Cullmann, O.: Der johanneische Kreis 103
Cunchillos, J.-L.: La Bible. Première Lecture de l'Ancien Testament-I 271
Delbrêl, M.: Gebet in einem weltlichen Leben 72
D'hert, I.: Wittgenstein's Relevance for Theology 500
Demus-Quatember, M.: Est et alia Pyramis 197
Denken im Schatten des Nihilismus. Hrsg. von A. Schwan 228
Denker, J.: Die theologiegeschichtliche Stellung des Petrusevangeliums 200
Diskussion über Hans Küngs „Christ sein". Mit Beiträgen von H.U. v. Balthasar u. a. 265
Für eine neue kirchliche Eheordnung. Hrsg. von P.J.M. Huizing 147
Ehler, D.: Entkonfessionalisierung des Religionsunterrichts 324
Eid, V.: s. Hoffmann 488
Elsässer, A.: Die sittliche Ordnung des Geschlechtlichen 142
Ender, E.: Heilsökonomie und Rechtfertigung 120
Anton Engelbrecht „Abconterfeytung Martin Butzers". Hrsg. von W. Bellardi 33
Enomiya-Lassalle, H.M.: Zen-Meditation 69
Historische und legendarische Erzählungen. Bardtke, H.: Esther. Plöger, O.: Daniel 14
L'eucharistie des premiers chrétiens. Mit Beiträgen von W. Rordorf u. a. 388
Evers, G.: Mission: Nichtchristliche Religionen. Weltliche Welt 242
Exégèse biblique et Judaïsme. Hrsg. von E. Ménard 17
Der Fall Joseph Wittig, fünfzig Jahre danach. Hrsg. von Th. Kampmann und R. Padberg 218
Feil, E.: Die Theologie Dietrich Bonhoeffers 43
Feneberg, W.: Der Markusprolog 187
Fiedler, M.J.: Der Begriff δικαιοσύνη im Matthäusevangelium 274
Flückiger, F.: Die protestantische Theologie des 19. Jh. 497
Frankemölle, H.: Jahwebund und Kirche Christi 276
ders.: Glaubensbekenntnis 193
Franzen, A.: Die Kath.-Theol. Fakultät Bonn im Streit um das Erste Vatikanische Konzil 118
Franzen, A. / Bäumer, R.: Papstgeschichte 108
Freedman, N.D.: s. Cross 449
Frei, H.W.: The Eclipse of Biblical Narrative 194
Friedli, R.: Fremdheit als Heimat 245
Gaar, F.: Das Prinzip der göttlichen Tradition nach Joh. Baptist Frenzelin 124
Ganoczy, A.: Sprechen von Gott in heutiger Gesellschaft 473
Gasque, W.: A History of the Criticism of the Acts of the Apostles 375
Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Hrsg. von H. Marré Bd 9 492
Gethmann-Siefert, A.: Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken M. Heideggers 223
Ginters, R.: Die Ausdruckshandlungen 491
Gläser, R.: Die Frage nach Gott in der Philosophie S.L. Franks 502
Glöckner, R.: Die Verkündigung des Heils beim Evangelisten Lukas 373
Gössmann, E.: Antiqui und Moderni im Mittelalter 212
Goldstein, H.: Paulinische Gemeinde im Ersten Petrusbrief 286
Goppelt, L.: Theologie des Neuen Testaments 18
Gott – Mensch – Universum. Hrsg. von J. Hüttenbügel 297
Gottesdienst am Ort. Hrsg. von U. Seidel und W. Boscheinen 52
Die Grenzen des menschlichen Ethos. Hrsg. von F. Rauh und Ch. Hörgl 407
Greshake, G. / Lohfink, G.: Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit 380
Grillmeier, A.: Christ in Christian Tradition. Vol. I 201
ders.: Mit ihm und in ihm 305
Grom, B.: Methoden für Religionsunterricht, Jugendarbeit und Erwachsenenbildung 413
Grün, A.: Erlösung durch das Kreuz 480
Gründel, J.: Die zehn Gebote in der Erziehung 406
Häring, B.: Sünde im Zeitalter der Säkularisation 318
Häussling, A.A.: Mönchskonvent und Eucharistiefeier 150
Hammer, F.: Selbsttötung philosophisch gesehen 140
Hammer, G.: Profanisierung 122
Handbuch der Erwachsenenbildung. Hrsg. von F. Pöggeler. Bd 4 236
Handbuch der Kirchengeschichte. Hrsg. von H. Jedin. Bd II 26
Praktisch-theologisches Handbuch. Hrsg. von G. Otto 155
Handbuch der Religionsgeschichte. Hrsg. von J.P. Asmussen und J. Laessøe. Bd 3 247
Harnoncourt, Ph.: Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie 151
Hausamman, S.: Buße als Umkehr und Erneuerung von Mensch und Gesellschaft 311
Hauschild, W.D.: Gottes Geist und der Mensch 462
Hauseucharistie. Hrsg. von H. Reifenberg 52
Heinz, H.: Der Gott des Je-mehr 303
Heinzmann, R.: Die Summe „Colligite Fragmenta" des Magister Hubertus 392
Hegel, E.: Die katholische Kirche Deutschlands unter dem Einfluß der Aufklärung des 18. Jh. 472
Hellmann, J.A.W.: Ordo 393
Herrmann, Siegfried: Ursprung und Funktion der Prophetie im alten Israel 450
Hoffmann, P. / Eid, V.: Jesus von Nazareth und eine christliche Moral 488
Holz, H.: Personalität als Wesen und Geschichte 505
Hommes, U. / Ratzinger, J.: Das Heil des Menschen 303
Hubbard, B.J.: The Matthean Redaction of a Primitive Apostolic Commissioning 22

Hübner, H.: Politische Theologie und existentiale Interpretation 482
Hummel, R.: Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium 273
Hungs, F.-J.: Theologische Erwachsenenbildung als Lernprozeß 410
Ibañez Arana, A.: El Levitico 184
Iserloh, E.: Die soziale Aktivität der Katholiken im Übergang von caritativer Fürsorge zu Sozialreform und Sozialpolitik 295
ders.: Verwirklichung des Christlichen im Wandel der Geschichte 108
Jaros, K.: Die Stellung des Elohisten zur kanaanäischen Religion 183
Jaubert, A.: Approches de l'Evangile de Jean 377
Jedin, H.: Die Erforschung der kirchlichen Reformationsgeschichte seit 1876 33
ders.: Geschichte des Konzils von Trient. Bd IV 351
Jerwell, J.: Luke and the People of God 372
Joest, W.: Fundamentaltheologie 38
Jüngel, E.: s. Ricoeur 300
J. A. Jungmann. Ein Leben für Liturgie und Kerygma. Hrsg. von B. Fischer und H. B. Meyer 413
Kaczynski, R.: Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomus 149
Kahlefeld, H.: Der Brief nach Philippi 336
Kannengießer, Ch.: Foi en la résurrection – résurrection de la foi 105
Kasper, W.: Jesus der Christus 46
Ein katholischer Katechismus. Hrsg. von G. J. Dyer 397
Deutscher Katholizismus und Revolution im frühen 19. Jahrhundert. Hrsg. von A. Rauscher 117
Kaufmann, G. D.: La Question de Dieu aujourd'hui 400
Keel, O.: Die Weisheit spielt vor Gott 16
Khoury, P.: Islam et Christianisme 58
Kimmerle, H.: Die Gottesfrage im konkreten Theorie-Praxis-Zusammenhang 417
Kirche und Katholiken in der Bundesrepublik. Hrsg. von E. Golomb 320
Die Kirche in der Sicht der Christenheit des Ostens und des Westens. Hrsg. von H. Madey 234
Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert. Hrsg. von G. Schwaiger 219
Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon. Hrsg. von F. W. Bautz 286
Kirschbaum, E.: Die Gräber der Apostelfürsten 195
Klein, W.: Teilhard de Chardin und das zweite Vatikanische Konzil 230
Klostermann, F.: Gemeinde – Kirche der Zukunft 54
Kluxen, W.: Ethik des Ethos 317
Koch, H. G.: s. Wohlmuth 361
Kohlenberger, H.: Similitudo und ratio 159
Kolping, A.: Der „Fall Küng" 269
Der Koran. Hrsg. von R. Paret 327
Krahl, H.: Der sozialerzieherische Aspekt franziskanischer Geistigkeit 411
Kremer, J.: Pfingstbericht und Pfingstgeschehen 107
Kremer, K.: Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin 248
Küng, H. / Lapide, P.: Jesus im Widerstreit 459
Kuhnigk, W.: Nordwestsemitische Studien zum Hoseabuch 451
Labbé, Y.: Humanisme et Theologie 65
Lang, B.: Frau Weisheit 185
Lapide, P.: Ist das nicht Josephs Sohn? 459
ders.: s. Küng 459
Leipold, H.: Missionarische Theologie 301
Léon-Dufour, X.: Dictionnaire du Nouveau Testament 454
Leuze, R.: Die außerchristlichen Religionen bei Hegel 327
Lexikon der christlichen Ikonographie. Hrsg. von W. Braunfels. Bde V–VII 287
Linde, G.: Das Problem der Gottesvorstellung im Werk von Albert Camus 68
Lohfink, G.: Die Sammlung Israels 373
ders.: s. Greshake 380
Lohmann, Th.: Euthanasie in der Diskussion 140
Lohse, E.: Grundriß der neutestamentlichen Theologie 185
de Lubac, H.: Quellen kirchlicher Einheit 404
Maas, W.: Unveränderlichkeit Gottes 24
MacInnes, D. E.: Religionspolitik im kommunistischen China 246
Magne, J.: Sacrifice et Sacerdoce 387
ders.: Tradition apostolique sur les charismes et Diataxeis des saints apôtres 385
Mancini, J.: Theologia ideologia utopia 415
Manselli, R.: La religion populaire au moyen-âge 391
De Margerie, B.: Le Christ pour le monde 229
Maria im Geheimnis der Kirche. Catholica 29 (1975) Heft 2/3 136
Marlé, R.: Parler de Dieu ajourd'hui 299
Di Méglio, J.: Antireligiosität und Kryptotheologie bei Albert Camus 177
Merendino, R. P.: Das deuteronomische Gesetz 93
Merklein, H.: Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief 281
Merli, D.: Fiduccia e fede nei miracoli evangelici 20
Meßner, J.: Ethik und Gesellschaft 235
The mind of Eriugena. Hrsg. von J. J. O'Meara und L. Bieler 460
Möller, J.: Die Chance des Menschen – Gott genannt 223
Müller, A.: Werdestufen des christlichen Bekenntnisses 44
Das Mysterium und die Mystik. Hrsg. von H. Sudbrack 420
Naturrecht in der Kirche. Hrsg. von F. Böckle und E.-W. Böckenförde 138
Nedoncelle, M.: Intersubjectivité et Ontologie 226
Neuhaus, G.: Studien zu den poetischen Stücken im 1. Mackabäerbuch 16
Neumann, H.: s. Sachs 419
Nordlander, A.: Die Gottebenbildlichkeit in der Theologie Helmut Thielickes 402
Nuntiaturbericht aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken. Die Kölner Nunitatur, Bd IV, 1. Bearb. von K. Wittstadt 394
Osborn, E. F.: Justin Martyr 110
Pesch, R.: Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu 1
ders.: s. Vögtle 2
Pesch, R. / Zwergel, H. A.: Kontinuität in Jesus 455
Piegsa, J.: Freiheit und Gesetz bei F. X. Linsenmann 490
Pompey, H.: Fortschritt der Medizin und christliche Humanität 237
Pottmeyer, H. J.: Unfehlbarkeit und Souveränität 127
Prinz, F.: Kirche und Arbeiterschaft 294
Raffelt, A.: Proseminar Theologie 361
Rahner, K. / Thüsing, W.: Christologie 12
Rahner, K.: Schriften zur Theologie XII 404
Ratzinger, J.: s. Hommes 303
Reetz: Das Sakramentale in der Theologie Paul Tillichs 123
Die Regel des Magister oder die Regel der heiligen Väter. Hrsg. von A. Ohlmeyer 292
Reiner, H.: Die Grundlagen der Sittlichkeit 406
Ricoeur, P. / Jüngel, E.: Metapher 300
Rodriges, M. A.: A Cátedra de Sagrada Escritura na Univerzidada de Coimbra 467
Röer, H.: Heilige – profane Wirklichkeit bei P. Tillich 475
Roggen, H. A.: Berufen zu Dienst und Gemeinschaft 160
Rossi, L.: Morale familiare 483
Rüther, B.: Krankenhaus und Politik 156
Rüthling, A.: Negativität bei Albert Camus 177
Ruf, A. K.: Grundkurs Moraltheologie 235
Ruppert, R.: Lebendige Liturgie – ein Lernprozeß der ganzen Gemeinde 240
Sabisch, A.: Die Bischöfe von Breslau und die Reformation in Schlesien 217
Sachs, H. / Badstübner, E. / Neumann, H.: Christliche Ikonographie in Stichworten 419
Saier, O.: „Communio" in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils 144
Sand, A.: Das Gesetz und die Propheten 272
Schäfer, K.: Familienfeiern im Gottesdienst 52
Schauf, H.: Das Leitungsamt der Bischöfe 313
Scheffczyk, L.: Einführung in die Schöpfungslehre 474
Schellenberger, B.: Katholische Jugend und Drittes Reich 295
Schenke, L.: Der gekreuzigte Christus 101
Scherer, G.: Reflexion – Meditation – Gebet 508
Schillebeeckx, E.: Jesus het verhaal van een levende 3
Schilling, H.: Niederländische Exulanten im 16. Jahrhundert 116
Schmid, H. H.: Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie 13
Schmidt, P.: Maria – Modell der neuen Frau 134
Schmitt, A.: Entrückung – Aufnahme – Himmelfahrt 99
Schmitz, J.: Gottesdienst im altchristlichen Mailand 321
Schmöle, K.: Läuterung nach dem Tode und pneumatische Auferstehung bei Klemens von Alexandrien 289
Schnackenburg, R.: Das Johannesevangelium. 3. Teil 454
Schnarr, H.: Modi essendi 64
Schürmann, H.: Jesu ureigner Tod 99
Schüttler, G.: Die Erleuchtung im Zen-Buddhismus 414
Alfred Schütz: Das Problem der Relevanz. Hrsg. von M. Zaner 49
Schütz, J.: Anatomy of Apostolic Authority 380
Schupp, F.: Vermittlung im Fragment 3
Schweizer, H.: Elischa in den Kriegen 368
Schwinge, G.: Bibliographische Nachschlagewerke zur Theologie und ihren Grenzgebieten 364
Seebaß, H.: Biblische Hermeneutik 271
Religiöse Sozialisation. Hrsg. von M. Arndt 325
Steinkamp, H.: Gruppendynamik und Demokratisierung 411

Stierle, B.: Capito als Humanist 114
Stiernon, D.: Konstantinopel IV 203
Stolle, V.: Der Zeuge als Angeklagter 189
Stylianopoulos, Th.: Justin Martyr and the Mosaic Law 382
Taeger, B.: s. Bischoff 31
Umstrittenes Täufertum 1525–1975. Hrsg. von H. J. Goertz 215
Old Testament from Criticism. Hrsg. von J. H. Hayes 367
Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament. Hrsg. von W. Beyerlin 270
Theologie zwischen Anpassung und Isolation. Hrsg. von H. Siemers 473
Thierfelder, J.: Das kirchliche Einigungswerk des württembergischen Landesbischofs Theophil Wurm 396
Thomas von Auquin im philosophischen Gespräch. Hrsg. von W. Kluxen 223
Thüsing, W.: s. Rahner 12
Trillhaas, W.: Ethik 485
Trilling, W.: Das wahre Israel 273
Tyciak, J.: Theologie der Anbetung 421
Umfrage unter Priesteramtskandidaten. Hrsg. von G. Schmidtchen 494
Unterkircher, F.: Die Glossen des Psalters von Mondsee (vor 788) 208
Valore et attualitá del Sacramento della Penitenza. Hrsg. von G. Pianazzi und A. M. Triacca 126
Veldhuis, R.: Realism versus Utopianism? 487
Venetz, H.-J.: Der Glaube weiß um die Zeit 382
Vögtle, A. / Pesch, R.: Wie kam es zum Osterglauben 2
Vogt, H. J.: Das Kirchenverständnis des Origenes 112
Walker, R.: Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium 273
Wegbereiter heutiger Theologie. F. A. Staudenmaier. Hrsg. von P. Hünermann 41
Wege der deutschen Camus-Rezeption. Hrsg. von H.-R. Schlette 177
Neue Wege für Religionsunterricht und Katechese. Hrsg. von W. Nastainczyk 239
Weippert, H.: Die Prosareden des Jeremiabuches 96
Weissenberger, P. A.: Die Schottenabtei St. Jakob zu Würzburg und die Fürstabtei St. Gallen/Schweiz 471
Weltreligionen im Religionsunterricht. Hrsg. von P. Antes und G. Biemer 326
Winkler, G. B.: Erasmus von Rotterdam und die Einleitungsschriften zum Neuen Testament 115
Wittschier, St.: Paul Tillich 477
Wörterbuch der Christlichen Ethik. Hrsg. von B. Stoeckle 137
Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. von J. Ritter u. a. 59
Wohlmuth, J. / Koch, H. G.: Leitfaden Theologie 361
Wrede, G.: Unio Mystica 334
Zeitgeschichte in Lebensbildern. Hrsg. von R. Morsey. Bd II 119
Ziegenaus, A.: Umkehr, Versöhnung, Friede 309
Zwergle, H. A.: s. Pesch 455

IV. Personennachrichten (incl. Habilitationen und Promotionen)

de Almeida Cunha, Rogério 512
Arens, Eduardo 514
Aregui, José 512
Aurelio, Tullio 512
Banffy, Eszter, Gabriella 513

Baumeister, Theofried 510
Baumgartner, Alois 511
Bischlager, Johann 513
Bohlen, Reinhold 509
Borghes de Pinho, José Eduardo 512
Breuss, Josef 510
Broch, Thomas 513
Burri, Josef 514
Busse, Ulrich 512

Castillo L., Fernando 512
Cramer, Winfried 510

Delia, Carmel Charles 514
Doering, Valentin 514
Dommann, Fritz 509

Engling, Clemens 512

Feldmann, Erich 512
Figl, Johann 513
Fraijo, Manuel 513
Friemel, Erich 514
Funk, Aloys 513

Garcia Mateo, Rogelio 513
Gasser, Albert 514
Gegenfurtner, Wilhelm 512
Gelsi, Giancarlo 513
Glatzel, Norbert 510
Gleixner, Hans 512
Gramer, Wolfgang 513
Gross, Walter 509
Grulich, Rudolf 513
Gubler, Marie-Louise 514

Hamm, Heinrich 511
Hansen, Richard 512
Haßlberger, Bernhard 511
Havener, Ivan 511
Heinz, Andreas 513
Heinz, Hermann-Josef 511
Heizmann, Winfried 510
Hirner, Alfred 514
Hörmann, Werner 510
Hofer, Peter 514
Hopfenbeck, Albert 511
Hoppe, Rudolf 511
Hossfeld, Frank-Lothar 512

Irsigler, Hubert 511

Jaroš, Karl 510
Jenne, Ulrich 511

Kehl, Medard 514
Kertelge, Karl 509
Kleber, Karl-Heinz 509
Köster, Friedrich 511
Kolencherry, Antony 514
Kraus, Georg 513

Lange, Josef 514
Leimgruber, Stephan 511
Leinweber, Josef 509
Lenzenweger, Josef 509
Loersch, Sigrid 511
Löser, Werner 511
Lona, Horacio 513

Maas-Ewerd, Theodor 509
Manke, Hubert 512
Mann, Josef 514
Manser, Josef 510
Mardiatmadja, Bernhardus Soebrata 514
Maritz, Heinz 511
Marquardt, Günther 514
Mette, Norbert 512
Meyer, Maria, Sr. Regina Pacis 512
Mixa, Walter 510
Mödlhammer, Joh. Werner 510
Müller, Erich 511
Müller, Paul Gerhard 510
Neuner, Peter 511
Nestor, Navarro Barrera 513
Noemi Callejas, Juan Alejandro 512
Nouwens, Lambert 514

Obronczka, Joachim 512
Ort, Barbara 513

Peukert, Helmut 512
Pietsch, Roland 513

Reil, Georg 513
Reisinger, Ferdinand 514
Renöckl, Helmut 513
Roch, Matthias 514
Rodriguez A., Eduardo 512
Roßmann, Heribert 510
Rundstuck, Josef 513

Schaller, Claude 514
Schneider, Jan Heiner 512
Schnider, Franz 510
Schnorrenberger, Gerhard 513
Scholten, Bernhard 510
Schwab, Wolfgang 511
Seibrich, Wolfgang 513
Seitz, Marianne 514
Seng, Ulrich 510
Senjak, Zoran 511
Sharp, Donald 513
Socha, Hubert 509
Storck, Günther 511
Stütz, Michael 511
Suttner, Christoph 509

Tamandl, Adolf 514
Terricabras, Joseph-Maria 512
Tischler, Reimund 513
Tremblay, Réal 512
Trinko, Johann 514
Trzaskalik, Friedrich 514
Tukay, Heinrich 512
Tuscher, Franz 511

Ulbert, Walter 514
Ulbricht, Heinz 511

Vass, George 509

Wachtler, Hans 514
Wagner, Harald 509
Waldenfels, Johannes 510
Wallner, Alfred 513
Weber, Wilfried 513
Weigand, Peter 511
Weimar, Peter 509
Weiß, Rudolf 511
Wilkens, Gerard Th. A. 512
Wögerbauer, Leopold 514

Zapp, Hartmut 509
Zeller, Dieter 509

V. Theologische Bibliographie

Zusammengestellt von Dr. Erwin Gotenburg, Münster,
unter Mitarbeit der Institute und Seminare des Fachbereichs Kath. Theologie
der Universität Münster 73–88, 161–176, 249–264, 337–352, 423–438, 515–528.

4767 p. gal. 35 Bm V

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 1 **1976** **72. Jahrgang**

Jacob Kremer: Entstehung und Inhalt des Osterglaubens . . . . . Spalte 1

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 13

H. H. Schmid: Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie (O. Loretz)
Historische und legendarische Erzählungen. Bardtke, H.: Zusätze zu Esther. Plöger, O.: Zusätze zu Daniel (H. P. Müller)
O. Keel: Die Weisheit spielt vor Gott (O. Loretz)
G. O. Neuhaus: Studien zu den poetischen Stücken im 1. Makkabäerbuch (H. Groß)
Exégèse biblique et Judaisme. Édité par J. E. Ménard (O. Michel)
L. Goppelt: Theologie des Neuen Testaments. 1. Teil. Jesu Wirken in seiner theologischen Bedeutung (K. H. Schelkle)
D. Merli: Fiducia e fede nei miracoli evangelici (A. Fuchs)
J. Coppens: De Mensenzoon-Logia in het Markus-Evangelie (R. Pesch)
B. J. Hubbard: The Matthean Redaction of e Primitive Apostolic Commissioning (K. Berger)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 24

W. Maas: Unveränderlichkeit Gottes (N. Brox)
Handbuch der Kirchengeschichte. Hrsg. von H. Jedin. Bd II: Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen. Erster Halbband: Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon (K.S. Frank)
Clavis Patrum Graecorum. Volumen II: Ab Athanasio ad Chrysostomum, cura e studio Mauritii Geerard (R. Schieffer)
Die Antike im Umbruch. Hrsg. von St. Otto (P. Stockmeier)
B. Bischoff/B. Taeger: Johannis Mantuani in Cantica Canticorum et de Sancta Maria tractatus ad comitissam Matildam (H. Riedlinger)
K. Aland: Hilfsbuch zum Lutherstudium. Bearbeitet in Verbindung mit E. O. Reichert und G. Jordan (V. Pfnür)
H. Jedin: Die Erforschung der kirchlichen Reformationsgeschichte seit 1876. R. Bäumer: Die Erforschung der kirchlichen Reformationsgeschichte seit 1931 (B. Lohse)
Anton Engelbrecht „Abconterfeytung Martin Butzers" (1546). Hrsg. v W. Bellardi (C. Augustijn)
R. Braunisch: Die Theologie der Rechtfertigung im Enchiridion (1538) des Johannes Gropper (R. Stupperich)
Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917–1945. Bd 1: 1917–1934. Bearbeitet von L. Volk (W. Ziegler)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 38

W. Joest: Fundamentaltheologie (N. Schiffers)
B. Bron: Das Wunder (H. Verweyen)
Wegbereiter heutiger Theologie. Franz Anton Staudenmaier. Hrsg. und eingeleitet von P. Hünermann (J. Brosch)
E. Feil: Die Theologie Dietrich Bonhoeffers (A. Dumas)
A. Müller: Werdestufen des christlichen Bekenntnisses (W. Bartz)
W. Beilner: Jesus ohne Retuschen (O. Knoch)
W. Kasper: Jesus der Christus (J. Galot)

Moraltheologie, Sozialwissenschaften . Sp. 48

Theologische Berichte. Hrsg. von J. Pfammatter u. F. Furger. Bd 4: Fragen christlicher Ethik (R. Hofmann)
A. Schütz: Das Problem der Relevanz (F. W. Menne)
W. Bienert: Der überholte Marx (J. Piegsa)

Liturgiewissenschaft, Pastoraltheologie Sp. 52

Hauseucharistie. Hrsg. von H. Reifenberg (R. Berger)
K. Schäfer: Familienfeiern im Gottesdienst (R. Berger)
Gottesdienst am Ort. Hrsg. von U. Seidel u. W. Boscheinen (R. Berger)
F. Klostermann: Gemeinde – Kirche der Zukunft Bd 1, 2 (D. Emeis / H. Wieh)

Religionswissenschaft, Philosophie . . Sp. 58

P. Khoury: Islam et Christianisme (L. Hagemann)
Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. von J. Ritter (G. F. Klenk)
H. Schnarr: Modi essendi (E. W. Platzek)
Y. Labbé: Humanisme et théologie (H. Verweyen)
G. Linde: Das Problem der Gottesvorstellungen im Werk Albert Camus (F. Kienecker)
H. M. Enomiya-Lassalle: Zen Meditation (J. Sudbrack)

Hinweis . . . . . Sp. 72

M. Delbrêl: Gebet in einem weltlichen Leben (O. Hagemeyer)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 73

Entstehung und Inhalt des Osterglaubens
Zur neuesten Diskussion

Von Jacob Kremer, Wien

Der Ursprung des im Neuen Testament bezeugten Glaubens „Jesus ist auferstanden" ist „bei Jesus selbst zu suchen", in dem „Glauben, den er [vor Ostern] gestiftet hat", und nicht in nachösterlichen, dem heutigen Menschen kaum verständlichen Erscheinungen; auf solche läßt sich „verzichten": Das ist der nicht ganz neue, aber doch in neuer Weise begründete Diskussionsvorschlag von R. Pesch, der eine lebhafte Diskussion ausgelöst hat[1]. Am ausführlichsten geht darauf A. Vögtle ein und prüft die Argumente seines Schülers mit bewundernswerter Akribie (11–131)[2]. Pesch stellt im selben Buch dieser kritischen Erörterung leider keine ins einzelne gehende Replik gegenüber, sondern nur „Materialien und Bemerkungen zu Entstehung und Sinn des Osterglaubens" (135–184), die seinen Standpunkt im wesentlichen bestätigen sollen,

[1] R. Pesch, Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein Diskussionsvorschlag. ThQ 153 (1973) 201–228, bes. 221, 226. Im selben Heft der ThQ 153 (1973) nahmen dazu Stellung: W. Kasper, Der Glaube an die Auferstehung Jesu vor dem Forum historischer Kritik, 229–241; K. H. Schelkle, Schöpfung des Glaubens?, 242–243; P. Stuhlmacher, „Kritischer müßten mir die Historisch-Kritischen sein", 244–251; M. Hengel, Ist der Osterglaube noch zu retten?, 252–269; R. Pesch bringt selbst noch eine Stellungnahme zu den Diskussionsbeiträgen, 270–283. Vgl. ferner H. Küng, Zur Entstehung des Auferstehungsglaubens, ThQ 154 (1974) 113–117; ders., Christsein, München 1974, 359–371; A. Schmied, Auferstehungsglaube ohne Ostererscheinungen?, Theol. d. Geg. 17 (1974) 46–51; W. Breuning, Aktive Proexistenz – Die Vermittlung Jesu durch Jesus selbst, TrThZ 83 (1974) 193–213; H. W. Bartsch, Der Ursprung des Osterglaubens, ThZ 31 (1975) 16–31; A. Stock, Wirbel um die Auferstehung. Diakonia 6 (1975) 187–192. A. Kolping, Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu, MüThZ 26 (1975) 56–69.
(Seitenangaben zu dem Namen Pesch beziehen sich auf den angeführten Beitrag, ebenso werden die übrigen angeführten Titel in der Regel nur mit dem Autorennamen zitiert.)

[2] A. Vögtle/R. Pesch, Wie kam es zum Osterglauben. – Düsseldorf:

- 9. APR. 1976
Gd 128.4°

ebenso wie zwei Kapitel in dem Buch „Kontinuität in Jesus“[3]. Wie sehr die von Pesch vorgetragene Hypothese dem Trend (Vögtle) heutiger Theologie entspricht, zeigen u. a. die verwandten Deutungen von F. Schupp[4] und E. Schillebeeckx[5]. Trotz der einhelligen Ablehnung der Argumentation Peschs seitens der Exegeten wird die Diskussion über die von ihm neu aufgeworfene Frage, die nicht nur die Fachexegese angeht, weitergehen. Um in Verbindung mit anderen Veröffentlichungen[6] darüber zu informieren und zur Klärung des Problems beizutragen, soll hier der Ort der Diskussion, die hermeneutische Problematik, der Stellenwert der Hauptargumente und die fundamentaltheologische Relevanz aufgezeigt werden. Dabei ist vor allem zu fragen, ob sich Entstehung und Inhalt des Osterglaubens überhaupt voneinander trennen lassen.

1. Ortsbestimmung der Diskussion. Unter Theologen, die sich einer kritischen Untersuchung der biblischen Aussagen über die Auferstehung Christi nicht verschließen, besteht kein Zweifel daran, daß heute selbst die Ausdrücke „auferstanden“ bzw. „auferweckt“ und „erschienen“ einer Interpretation bedürfen, damit sie nicht in einem mythologischen Sinn mißverstanden werden (Rückkehr eines Toten in diese Welt; Auftreten des Auferstandenen nach Art eines sterblichen Menschen)[7]. Im großen und ganzen zeichnen sich schon seit längerem zwei Erklärungstypen ab.

Eine schematisierende und deshalb vereinfachende Gegenüberstellung (in Weiterführung von Vögtle, 27ff) ist insofern berechtigt, als sie den Blick für die Beurteilung der einzelnen Auslegungen schärft.

1.1. Hinsichtlich der Interpretation von „auferstanden“ bzw. „auferweckt“[8] betonen die meisten Exegeten, die sich in diesem Punkt weithin in Einklang mit der traditionellen Auslegung wissen, die Tatsächlichkeit und Wirklichkeit der Auferweckung als eines von Gott gewirkten Handelns an dem Gekreuzigten selbst, wodurch diesem eine neue Existenzweise zuteil wurde. Dabei versuchen sie, der Einzigartigkeit des Geschehens Rechnung zu tragen, indem sie betonen, daß es die Dimensionen unserer Welt transzendiere und darüber nur in analoger bzw. metaphorischer Weise gesprochen werden kann.[9]

Ihnen gegenüber stehen die Forscher, die sich mit einer solchen Erklärung nicht zufrieden geben. Sie sehen in den Wörtern „auferstanden“ bzw. „auferweckt“ nicht nur eine analoge oder metaphorische Sprechweise, sondern Chiffren für etwas völlig anderes: „Bedeutsamkeit des Kreuzestodes Jesu“ (Bultmann); ein „Interpretament“ dafür, daß „die Sache Jesu weiter geht“ (Marxsen)[10]; eine „axiologische Aussage“ (Schupp, 31), „Ausdruck des gläubigen Bekenntnisses zur eschatologischen Bedeutung Jesu, seiner Sendung und Autorität, seiner göttlichen Legitimation angesichts seines Todes“ (Pesch, 226). Dabei entsteht nicht selten zumindest der Eindruck, daß ein österliches Handeln Gottes an Jesus Christus völlig offen bleiben muß oder gar auszuschließen ist.[11] Pesch selbst, dessen Darlegung mitunter im Sinne einer Leugnung jeglicher Faktizität der Auferstehung interpretiert wurde, wehrt sich gegen eine derartige Fehlinterpretation.[12] Bei der skizzierten Gegenüberstellung darf nicht übersehen werden, daß die Grenzen zwischen beiden schematisierend dargestellten Auslegungstypen fließend sind.

1.2. Betreffs der Interpretation von „erschien“, die ausschlaggebend für die Diskussion über die Entstehung der Osterbotschaft ist und darum im Mittelpunkt der neuesten Diskussion steht, lassen sich ebenfalls zwei Erklärungstypen aufzeigen, und zwar in etwa parallel zu den beiden skizzierten Auslegungen von „auferstanden“. Die mehr traditionelle Exegese rechnet damit, daß der Terminus „er erschien“ ein tatsächliches Erlebnis der Jünger bezeichnet, das für den Ursprung der Osterbotschaft wesentlich ist. Früher (besonders in der neuzeitlichen Apologetik) wurde es unter dem Einfluß einer unkritischen Auslegung von Joh 20,25–27 und Lk 24,38–43 als ein sinnlich wahrnehmbares, objektivierbares

Patmos 1975. 184 S., kart., DM 23,80 – Die Beiträge von Vögtle sind eine Neufassung seiner Aufsatzreihe, Wie kam es zur Artikulierung des Osterglaubens? BZ 14 (1973) 231–244; BZ 15 (1974) 16–32. 102–120. 174–197. (Die Seitenangaben zum Namen Vögtle beziehen sich auf das Buch.)

[3] R. Pesch - H. A. Zwergel, Kontinuität in Jesus. Zugänge zu Leben, Tod und Auferstehung. – Freiburg – Basel – Wien: Herder 1974. 144 S., kart., DM 15,80.

[4] F. Schupp, Vermittlung im Fragment. Überlegungen zur Christologie. Hg. v. d. Fakultätsvertretung der Hochschülerschaft an der theol. Fakultät der Universität Innsbruck, Innsbruck 1975. bes. S. 30–37.

[5] E. Schillebeeckx, Jesus het verhaal van een levende, Brugge [3]1975, 310ff; die Darlegung von Schillebeeckx über die Entstehung der Osterbotschaft rief scharfen Widerspruch hervor, worauf Schillebeeckx der 3. Auflage die Seiten 528a–e beifügte. Vgl. ders., Ons heil: Jezus' leven of Christus de verrezene? Tijdschr. v. Theol. 13 (1973) 145–166; und T. J. van Bavel, Verrijzenis: Grondslag of object van het geloof in Christus? Tijdschr. v. Theol. 13 (1973) 133–144.

[6] Außer den Anm. 30, 31 und 41 zitierten Veröffentlichungen von Ammassari, Alsup, Bartholomäus und Schoonenberg bes. E. Dhanis (Hg.), Resurrexit. Actes du Symposion international sur la Résurrection de Jésus (Rome 1970). – Rom: Liberia editrice Vaticana 1974. XVI und 766 S., br., Lire 18 000. In diesem Band finden sich Referate, denen jeweils ein englisches oder französisches Resumée beigefügt ist, von B. M. Ahern, J. Blinzler, R. E. Brown, E. Dhanis, J. Dupont, F. Festorazzi, A. Feuillet, J. Guitton, J. Jeremias, J. Kremer, M.-J. Le Guillou, X. Léon-Dufour, C. M. Martini, D. Mollat, C. Pozo, J. Schmitt, K. Schubert, A. Scrima und ein von G. Ghiberti zusammengestelltes umfangreiches Répertoire bibliographique (1920–1973) 643—766. An den wiedergegebenen Diskussionen, beteiligten sich noch B. Rigaux, F. Mußner, A. Vögtle u. a. Die unterschiedlichen Beiträge und Diskussionen vermitteln einen guten Einblick in die Problematik „Auferstehung“, wie sie heute innerhalb der katholischen Welt behandelt wird (Jeremias und Scrima waren als Vertreter anderer Kirchen anwesend). Der von A. Vögtle gehaltene Vortrag über den Ursprung und die ältesten Formulierungen der Osterbotschaft wurde leider nicht abgedruckt, liegt aber in bedeutend erweiterter Fassung in dem Buch vor (Anm. 2). Für die neueste Diskussion sind vor allem beachtenswert: J. Coppens (Glorification et attente de Jésus), J. Jeremias (Die älteste Schicht der Osterüberlieferungen), J. Kremer (Zur Diskussion über das leere Grab), K. Lehmann (Das Wesen der Erscheinungen), C. M. Martini (L'apparizione agli Apostoli in Lc 24,36–43), X. Léon-Dufour (L'apparition du Résuscrité à Paul), J. Dupont (Le Ps 110,1 dans le Nouveau Testament), J. Schmitt (Le ‚Milieu' littéraire de la ‚Tradition' citée dans 1 Cor XV, 3b–5), K. Schubert („Auferstehung Jesu“ im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums), E. Dhanis (Résurrection de Jésus et histoire). Einige Beiträge wurden inzwischen bereits anderswo veröffentlicht: Jeremias (= Neutestamentliche Theologie I, Gütersloh 1971, 285–296), Kremer (= ... denn sie werden leben, Stuttgart 1972, 59–84), Lehmann (mit wenigen stilistischen Abänderungen = H. Feld u. J. Nolte (Hg.), Wort Gottes in der Zeit, Düsseldorf 1973, 361–377), Schubert (= Bibel und Liturgie 43, 1970, 25–37).

[7] Hengel (255) bemängelt in seiner heftigen Kritik an Pesch zu Unrecht, daß das Wort „Auferstehung“ in Verbindung mit der Auferstehung Jesu „sich jetzt nur in Anführungszeichen schreiben“ lasse. Vgl. dazu J. van der Veken, Theologische Sprachlogik der Auferstehungsverkündigung, in: U. Gerber und E. Güttgemanns, Linguistische Theologie, Bonn 1972, 176–189, bes. 184ff.

[8] Auf den Unterschied bzw. das für die ersten Leser Gemeinsame dieser Ausdrücke braucht hier nicht näher eingegangen zu werden, ebenso nicht auf den Unterschied zu anderen Artikulierungen des urkirchlichen Glaubens. Vgl. Vögtle (15–24) und bes. J. Lambrecht, De oudste Christologie: verrijzenis of verhoging, Bijdragen 36 (1975) 119–144.

[9] Wie stark diese Auffassung in den Reihen der katholischen Exegeten vertreten wird, zeigen die Vorträge und Diskussionen des 1970 in Rom zum Thema Auferstehung abgehaltenen Symposions (Anm. 6).

[10] Zu Bultmann und Marxsen vgl. J. Kremer, Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi, Stuttgart [3]1970, 98ff; 115ff und 147f (Lit.); ferner G. Friedrich, Die Auferstehung Jesu, eine Tat Gottes oder ein Interpretament der Jünger?, KuD 17 (1971) 153–187 und neuestens L. Goppelt, Theologie des Neuen Testaments I, Göttingen 1975, 279, der auf die Nähe der Auslegung Marxsens zu E. Fuchs und H. Braun aufmerksam macht. Zu dem Einfluß dieser Auslegung vgl. auch Vögtle (29f).

[11] Wie liberale Theologen des 19. Jahrhunderts bestritten, daß „auferstanden“ ein Geschehen meine, so ist z. B. auch in der Erklärung von Marxsen dafür kaum Platz. Schupp (34f) sieht in der „Historisierung“ sogar eine Auffassung, die nicht nur durch die Entmythologisierungskritik, sondern vor allem durch die neuere Religionskritik verboten ist: sie tröstet über den Ernst des Todes hinweg. Bultmann hingegen schließt keineswegs ein Handeln Gottes am Gekreuzigten aus. Vgl. Friedrich, aaO 186, und (unter Berufung auf ein persönliches Gespräch mit Bultmann) Küng, Christ sein, 300.

[12] Vögtle/Pesch (135). Pesch ging in seinem Vortrag auf diese Problematik nur flüchtig ein (226, Anm. 88) und wurde nicht ohne eigene Schuld mißverstanden. Vgl. Schmied (48, Anm. 8). Interpretiert ihn nicht selbst sein Lehrer Vögtle in dem Sinn, daß nach der Erklärung von Pesch „die Jünger ja gerade nicht die Faktizität der Auferweckung Jesu behaupten“ wollten (34, vgl. auch 130)? Breuning hingegen verteidigt Pesch ausdrücklich (195f). Daß für ihn „auferstanden“ nicht nur ein Interpretament ist, sondern auch ein Geschehen bezeichnet, versucht Pesch in seinen Darlegungen über den Tod Jesu aufzuzeigen (s. w. u.).

„Sehen" verstanden.[13] Heute neigen die meisten Exegeten dazu, unter Berücksichtigung der literarischen Eigenart der Osterevangelien, die Erscheinungen als zwar wirkliche, aber doch einzigartige und nicht adäquat zu bestimmende Erfahrungen der Jünger zu deuten (z. B. Lehmann, 297–315).

Nach dem anderen Interpretationstyp ist „er erschien" hingegen mehr ein chiffreartiger Ausdruck. Nach Wilckens und Marxsen, denen sich Schupp anschließt, ist damit ein „Widerfahrnis" bezeichnet, das auf der frühesten Traditionsstufe im Sinn einer Legitimation der Jünger interpretiert und erst später historisiert wurde.[14]. Nach Schillebeeckx handelt es sich um ein Bekehrungserlebnis des Simon Petrus analog zu der Bekehrung des Paulus.[15] Pesch greift die Interpretation von „er erschien" im Sinne einer Legitimationsformel auf und folgert daraus (anders als Wilckens und Marxsen, aber auf der Linie liberaler Exegeten des 19. Jahrhunderts), der Legitimationsformel liege überhaupt kein besonderes Erlebnis zugrunde; der formelhafte Ausdruck „er erschien" gebe also gar keine Auskunft über die Entstehung der Osterbotschaft (216ff).[16]

Auch hier gilt, was oben zu den beiden Weisen der Auslegung von „auferstanden" angemerkt wurde: die beiden Typen stellen keineswegs einfache Alternativen dar. Die Vertreter der traditionelleren Auslegung leugnen z. B. keineswegs (jedenfalls nicht alle), daß bei den Erscheinungen auch ein interpretierendes Moment (das vorösterliche Wissen um Jesus) mitspielte.[17]

Die Ortsbestimmung des Diskussionsvorschlags von Pesch läßt diesen als einen sehr radikalen Vorschlag des neueren Auslegungstypus erkennen. Charakteristisch ist für ihn, daß Pesch einerseits meint, auf Erscheinungen als Ausgangspunkt für den Osterglauben ganz verzichten zu können, andererseits an einem wirklichen Ostergeschehen festhält. Bei einer Betrachtung des neuen Vorschlags im Rahmen der bisherigen Erklärungen drängt sich sofort die Frage auf, ob die von Pesch vorgetragene Interpretation von „er erschien" nicht doch Konsequenzen für die Deutung des Inhalts der Osterbotschaft nach sich zieht. Führt seine Interpretation von „er erschien" im Sinne einer Legitimationsformel nicht notgedrungen zu einer Entleerung der Aussage „auferstanden"? Wie eng Ursprung und Inhalt der Osterbotschaft zusammenhängen, geht u. a. aus einer kurzen Erörterung der Fragestellung und der damit gegebenen hermeneutischen Problematik hervor.

2. Zur hermeneutischen Problematik

2.1. Die unterschiedliche Interpretation derselben Texte dürfte nicht zuletzt mit der Eigenart der Fragestellung und mit den angewandten Forschungsmethoden zusammenhängen. Ein Indiz dafür sind schon die Formulierungen der Fragestellung: „Wie kam es zum Osterglauben?" (Vögtle), „Ursprung des Osterglaubens" (Bartsch), „Entstehung des Glaubens an die Auferstehung" (Pesch), „Entstehung des Auferstehungsglaubens" (Küng). Im Neuen Testament sucht man solche Formulierungen vergebens. Sie sind überdies nicht eindeutig, sondern bedürfen einer näheren Präzisierung, wenn man nicht schon, wie die Diskussion zeigt, wegen unterschiedlicher Auffassung der Fragestellung zu andersartigen Antworten kommen will. Was ist mit „Entstehung des Glaubens an die Auferstehung" bzw. „Osterglauben" überhaupt gemeint? Der Ausdruck „Osterglaube" kann dem üblichen Sprachgebrauch der Theologie zufolge den zu bzw. nach Ostern gesetzten Glaubensakt der Jünger bezeichnen (fides qua creditur) oder auch den Glaubensinhalt, das, was die Jünger zu bzw. nach Ostern glaubten (fides quae creditur).

In der neuesten Diskussion ist mit „Osterglaube" sicherlich der Glaubensinhalt gemeint, wenn dies auch nicht immer ausdrücklich gesagt wird.[18] Dann ist aber die Frage nach dem Ursprung unlöslich mit seinem Inhalt verknüpft. Zur Diskussion steht nicht nur, ob und wie es in den Tagen nach der Kreuzigung zu einem neuartigen Glauben (im Sinne von Glaubensakt) der Jünger Jesu kam, sondern auch, ob dieser „Osterglaube" sich auf ein Geschehen bezieht (das dem Gekreuzigten widerfuhr und diesem eine neue Existenzweise ermöglichte) oder lediglich die schon vor Ostern erkannte einzigartige Stellung Jesu als eschatologischen Gesandten Gottes zum Inhalt hat. Man darf sogar vermuten, daß die Frage nach der Entstehung des Osterglaubens letztlich vor allem gestellt wird, um auf diese Weise Aufschluß über seinen Inhalt zu erhalten.[19] Wenn Pesch argumentiert (210), außer Petrus hätten zumindest alle übrigen schon vor einer ihnen gewährten Erscheinung des Auferstandenen Kenntnis vom „Osterglauben" gehabt, so trennt er damit zu stark den Inhalt einer Glaubensaussage von ihrer Bejahung. Kann ich ohne den Glaubensakt überhaupt eine echte Erkenntnis von dem Glaubensinhalt haben? Gilt hier nicht dasselbe, was Pesch an anderer Stelle schreibt: „Echtes Verständnis des Todes ist nur als Einverständnis möglich" (Pesch/Zwergel, 40, Anm. 6)?

Dem Neuen Testament sind nicht nur die Formulierungen der Fragestellung, sondern auch diese selbst unbekannt. Es gehört zwar zum „Erzählstil" der Ostergeschichten, auf die Frage zu antworten, wie die Jünger zum Glauben an den Auferstandenen kamen[20], doch wird dort über den Ursprung der Osterbotschaft erzählt, um ihre Wahrheit zu verteidigen und den Weg zum Glauben an den Auferstandenen zu weisen. Die moderne Fragestellung hingegen ist einseitig an der Historizität interessiert und möchte nicht nur die Entstehung des Glaubensaktes der Jünger, sondern auch des Glaubensinhaltes historisch-kritisch klären. Die Antwort auf die moderne, der Bibel fremde Frage kann deshalb nicht unmittelbar aus den Texten selbst gegeben werden, sondern nur auf dem Umweg über eine sorgfältige, kritische Prüfung der Texte unter einem ihnen fremden Gesichtspunkt. Darin liegt die Berechtigung, aber auch die Begrenzung jedes neueren Erklärungsversuches; denn eine solche, der ursprünglichen Intention der biblischen Texte fremde Auslegung bzw. Auswertung ist nur möglich, indem viele außertextliche Informationen und Kenntnisse herangezogen, abgewogen und zu Begründungen miteinander verbunden werden (z. B. über die damals üblichen Redeweisen, über die Möglichkeit und Vorstellung von Auferstehung und Erscheinungen, über die Beurteilung des Kreuzestodes, über den vorösterlichen Glauben der Jünger u. ä.). Wer diese hermeneutische Problematik bedenkt, erkennt leicht, wie anfällig jeder Erklärungsversuch für systematische Implikationen ist und wie sorgfältig hier die Grenzen der Forschungsmethoden beachtet werden müssen.[21]

2.2. Wie sehr bei dem Diskussionsvorschlag von Pesch philosophisch/systematische Voraussetzungen mitspielen, geht aus dem von Pesch genannten Ziel seines Vorschlags hervor: eine „Christologie als denkende Bemühung um die Glaubensbedeutung Jesu, ohne daß sie ein unserem Denken nicht mehr akzeptables

[13] Vgl. z. B. A. Lang, Die Sendung Christi, München 1954, 249–251. In der vierten Auflage, München 1967, drückt Lang sich diesbezüglich zurückhaltender aus, z. B. 273. Vgl. dazu die Rezension durch A. Kolping in ThRev 64 (1968) 336–339, bes. 338 und ders., Wunder und Auferstehung Jesu Christi, Bergen-Enkheim a. M. 1969, 36ff.

[14] So zuerst U. Wilckens, Der Ursprung der Überlieferung der Erscheinungen des Auferstandenen, in: W. Joest und W. Pannenberg (Hg.) Dogma und Denkstrukturen, Göttingen 1963, 75f. Zu der Übernahme und Weiterentwicklung dieser Erklärung durch W. Marxsen, dem sich auch Schupp (30) anschließt, vgl. u. a. Kremer, Das älteste Zeugnis, 115ff und 149; außerdem J. Blank, Paulus und Jesus, München 1968, 176ff; K. Lehmann, Auferweckt am dritten Tage, München 1969, 339ff; F. Mußner, Die Auferstehung Jesu, München 1969, 74—80; G. Friedrich, aaO 157ff.

[15] Schillebeeckx (311ff) schließt sich dafür eng an die Darstellungsweise über die Bekehrung des Apostels Paulus an, ohne aber genügend zu bedenken, daß es sich gerade bei den Erzählungen der Apg um eine jüngere und interpretierende Darstellungsweise handelt.

[16] In seinem Beitrag zu dem Buch Vögtle/Pesch konzediert Pesch – es ist dies offenbar die einzige von ihm S. 136 angedeutete Korrektur –, daß der Legitimationsformel u. U. eine legitimierende Erfahrung entspreche; doch sei für diesen Fall anzunehmen, „daß diese Christophanien inhaltlich durch die Bestellung des Petrus als Kephas und die Bestätigung der Zwölf bestimmt waren. Der Glaube an Jesus als den auferweckten/erhöhten Christus wäre dann als Grundlage der Christophanie auf seiten des Simon und der Zwölf eher vorauszusetzen, denn zusätzlich aus dieser Christophanie abzuleiten" (ebd. 156).

[17] Vgl. z. B. Kremer, aaO 122f; B. van Iersel, Die Auferstehung Jesu. Information oder Interpretation, Concilium 6 (1970) 696–720, bes. 701.

[18] Der ursprüngliche Titel der Aufsatzreihe von Vögtle läßt dies deutlich erkennen: „Wie kam es zur Artikulierung des Osterglaubens". Pesch spricht in dem Nachtrag seine Absicht deutlicher aus, wenn er ihn tituliert: „Materialien und Bemerkungen zu Entstehung und Sinn des Osterglaubens".

[19] Anders Breuning (195f). Schupp (31) meint, „die genetische Frage" einfach einklammern zu können.

[20] Pesch (216) bestreitet diesen Tatbestand. Was steht aber Lk 24,13ff und Joh. 20,25ff? Vgl. dazu Hengel (268) und Bartsch (22). Vermutlich versteht P. (vgl. 282f) seine Behauptung in dem Sinn, daß die moderne Fragestellung, wie kam es überhaupt erstmals zur Formulierung „Auferstehung", dort nicht thematisch behandelt wird.

[21] Vgl. dazu F. Hahn, Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus, in: K. Kertelge (Hg.), Rückfrage nach Jesus, Freiburg 1974, 19–77, bes. 58. Pesch erwähnt diese Problematik kurz im Zusammenhang mit den Ausführungen von Lehmann (Vögtle/Pesch 173). Vögtle (34) versucht, Pesch gegenüber den Einwänden von W. Kasper zu verteidigen.

‚theistisch supranaturalistisches Offenbarungs- und Rechtfertigungsschema' zugrunde legen müßte" (227). Dieses Anliegen ist sehr berechtigt, insofern damit eine verbreitete Auffassung zurückgewiesen wird, die Gott nach Art eines von Menschen entworfenen Gottesbegriffes versteht (theistisch) und Offenbarung sowie Heilshandeln Gottes als ein aus der „Überwelt" völlig unvermitteltes Wirken in diese Welt hinein – und zwar als ein objektiv konstatierbares Mirakel – auffaßt (supranaturalistisch). Aus der berechtigten Ablehnung solcher mythischer Vorstellungen folgt aber nicht, daß jedes neue schöpferische Wirken Gottes und dessen Kundgabe ausgeschlossen werden muß. Es entspricht dem Wissen um die Grenzen unseres Erkennens (auch der Naturwissenschaft und der Möglichkeiten menschlicher Sprache), daß wir uns offen halten für ein unsere alltäglichen Erfahrungen übersteigendes Handeln und Offenbaren Gottes, für das uns nicht nur die Vorstellungen, sondern auch die adäquaten Begriffe fehlen. Das gilt für die von Jüngern bezeugten „Erscheinungen" wie für die von ihnen verkündete „Auferweckung" des Gekreuzigten.[22]

Pesch lehnt gewiß den Positivismus des 19. Jahrhunderts ab. Gerät er aber nicht in dessen Nähe, wenn er den Theologen, die der Einzigartigkeit der Erscheinungen und der Auferstehung gerecht werden möchten, vorwirft, sie operierten mit „volltönenden ‚Leer-Formeln'" (210; 221)?[23] Dieser Vorwurf wäre nur unter der (unbeweisbaren) Voraussetzung berechtigt, daß alles klar und eindeutig (clare et distincte) definiert werden kann. Können wir aber über das, was unsere alltägliche Erfahrung transzendiert, anders sprechen als unter Zuhilfenahme von Metaphern und unter ständigem Hinweis darauf, daß uns eine adäquate Terminologie dafür fehlt?

Mit Recht wird heute versucht, das in der Bibel bezeugte außergewöhnliche, wunderbare Wirken Gottes bzw. Christi (soweit es in unsere Welt hineinreicht und diese – wie bei der Auferstehung Christi – nicht gänzlich transzendiert), in Verbindung mit den weltimmanenten Ursachen zu betrachten.[24] Aber selbst wenn sich Gott bei seinem Heilshandeln weltimmanenter Ursachen bedient und nicht selbst die Funktion einer causa secunda wahrnimmt, so folgt daraus noch lange nicht, daß wir die innerweltliche Kausalität eines solchen Handelns Gottes immer aufzeigen können oder gar müssen. Setzt nicht die Erfahrung eines „Wunders" oder einer „Offenbarung" voraus, daß der davon Betroffene durch das, was er erlebt, ins „Staunen" gerät und es als Tat oder Wort Gottes wahrnimmt, eben weil es die alltägliche Erfahrung übersteigt und er den „natürlichen" Zusammenhang nicht sofort durchschaut?

So werden auch, wie G. Lohfink und K. H. Weger vermuten[25], bei den im Neuen Testament bezeugten „Erscheinungen" des Auferstandenen natürliche Ursachen mit im Spiel gewesen sein (z. B. Veranlagung der Jünger, Erinnerungen an Jesus, apokalyptische Erwartungen u. ä.). Vielleicht gelingt es sogar eines Tages, diese näher zu bestimmen. Angesichts des uns zur Verfügung stehenden Quellenmaterials dürfte es aber unmöglich sein, diese im einzelnen zu erkennen oder gar das Wirken Gottes und das der Welt „auseinander[zu]dividieren" (Weger 222; 224); denn die „Zeugen" waren an einer solchen Erklärung in keiner Weise interessiert und geben uns deshalb darüber keine Auskunft. Eine Angabe der natürlichen Kausalität könnte zudem nicht das erklären, was für die Beteiligten das Entscheidende war: die in diesen Phänomenen sich ihnen kundtuende Macht und Person Gottes bzw. Christi; denn diese transzendieren unsere alltäglichen Vergleichsmöglichkeiten und entziehen sich daher dem Zugriff des Historikers. Eine analog zu naturwissenschaftlichen Forschungen angestellte historisch-kritische Untersuchung der „Erscheinungen" auf ihre Ursachen hin bleibt darum vordergründig und geht an dem für die Zeugen Wesentlichen vorbei.[26]

In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, daß die Botschaft „Christus ist auferstanden" engstens mit dem Glauben an Gott zusammenhängt (vgl. 1 Kor 15,34; Apg 26,8).[27] Nach jüdischer und neutestamentlicher Auffassung wird Gott mitunter geradezu dadurch definiert, daß er die Macht hat, Tote lebendig zu machen (Röm 4,17), d. h. er vermag das, was Menschen unmöglich ist und die bekannten Gesetzmäßigkeiten unserer Welt transzendiert. Für die Bibel ist außerdem der Gedanke grundlegend, daß Gott in der Geschichte Israels gehandelt und für die Zukunft ein machtvolles, neues Handeln verheißen hat (vgl. z. B. Jes 43,19; 65,17; Jer 30,18ff). Davon waren die Apostel überzeugt, und getragen von dieser Grundüberzeugung vermochten sie in dem, was sie erlebten, die Macht und Tat Gottes, ja den von den Toten auferweckten Gekreuzigten zu erkennen und zu bezeugen. Ihr allen Zweifeln und Einwänden gegenüber verteidigtes „Zeugnis" vermag darum nur der sachgemäß zu vernehmen, der ihre Grundüberzeugung teilt und offen ist für ein solches Wirken Gottes in Welt und Geschichte. Wer diese Grundüberzeugung nicht teilt (wie z. B. die angeblich voraussetzungslose, aber letztlich positivistische Forschung im 19. Jahrhundert), verschließt sich a priori dem Zeugnis von der Osterbotschaft. So wie ihrem Inhalt wird er auch ihrer Entstehung – beides gehört zusammen – verständnislos gegenüber stehen.

3. Zum Stellenwert der beiden Hauptargumente. Als exegetische Begründung für seinen Diskussionsvorschlag führt Pesch zwei Hauptargumente an, die in der Diskussion allgemein – auch von Vögtle – als unhaltbar zurückgewiesen wurden. Abgesehen von ihren unzureichend begründeten Voraussetzungen sind sie vor allem deshalb nicht stichhaltig – darauf wurde kaum aufmerksam gemacht –, weil Pesch ihnen einen zu hohen Stellenwert zuschreibt und den in der Bibel vorgegebenen Kontext zu wenig beachtet.

3.1. Hauptstütze der exegetischen Argumentation ist für Pesch seine Annahme, die zur Begründung der nachösterlichen Erscheinungen angeführte Wendung ōphthē mit Dativ (1 Kor 15,5–8; Lk 24,34) gebe über eine stattgefundene Erscheinung als Ursprung des Osterglaubens keine Auskunft, da es sich um eine Legitimationsformel handle (217–218). Inwieweit und wie oft ōphthē mit Dativ im Alten Testament lediglich die Begründung einer Legitimation und nicht zumindest auch die Angabe über eine stattgefundene Erscheinung geben will, sei dahingestellt, ebenso, inwieweit es sich bei dieser Wendung überhaupt um eine „Formel" handelt (dazu äußerte sich sehr kritisch Bartsch [20]). Unbestritten ist jedenfalls, daß ōphthē mit Dativ nicht immer nur eine solche Funktion und Bedeutung hat (Vögtle, 39f; Hengel, 264). Dann muß aber bei einer sauberen Exegese von 1 Kor 15,5–8, Lk 24,34 bzw. einer älteren Tradition begründet werden, daß ōphthē mit Dativ dort nicht bloß eine solche Bedeutung u. U. haben konnte, sondern auch tatsächlich und einzig hatte. Das

[22] Dazu besonders die Ausführungen (unter Hinweis auf E. Troeltsch) von Kasper (233ff); vgl. Lehmann (304ff) und jetzt auch J. Reikerstorfer, Das Dilemma der kritischen Theologie. Zur Aufgabenstellung einer kritischen Fundamentaltheologie, ThuGl 65 (1975) 321–336. Sicherlich ist der Hinweis von Friedrich (aaO 185) auf die Grenzen der Naturwissenschaft etwas zu vereinfachend und deshalb der Kritik von Vögtle 12, ausgesetzt. Vögtle geht aber seinerseits nicht näher auf die sehr differenzierte Problematik ein. Während der Drucklegung erschien P. Stuhlmacher, Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie, Göttingen 1975, mit dem aufschlußreichen Kapitel: Historische Kritik und theologische Schriftauslegung 59–127, in dem es u. a. zu der Hypothese von R. Pesch heißt: „Auf der anderen Seite übernehmen junge katholische Exegeten heute recht wahllos die ganz ungesicherten, kritischen Spitzenthesen der protestantischen Bibelwissenschaft und beginnen in einer derart waghalsigen Weise exegetisch zu experimentieren, daß nicht nur im eigenen Lager, sondern auch von protestantischer Seite aus warnender Einspruch erhoben wird" (96f).

[23] Vgl. dazu Stuhlmacher (266), Hengel (266). Vögtle (37) hält diesen Vorwurf für berechtigt, da s. E. „die Quellen keineswegs so bestellt (sind), daß sie die Frage, wie es zur Artikulierung des Osterglaubens kam, in halbwegs eindeutiger Konkretion beantworten ließen" (36). Darin sieht Vögtle den Hauptgrund für den Stand der gegenwärtigen Diskussion (dazu s. w. u.). Vgl. auch Kolping 65.

[24] Vgl. B. Weissmahr, Gottes Wirken in der Welt, Frankfurt 1973. Auf dieses Werk und mehrere Aufsätze weist Pesch nicht zu Unrecht hin, Vögtle/Pesch 141f und 174. Vgl. auch schon Kolping 64f und in seiner früheren Arbeit: Wunder und Auferstehung Jesu Christi 49.

[25] G. Lohfink, Extreme Theologie oder radikale Erneuerung des Glaubens? Zu einem neuen Buch von H. Küng, Herder Korrespondenz 28 (1974) 539–542, bes. 541f; K. H. Weger, Auferstehung. Zumutung oder Fundament des Glaubens, StdZ 193 (1975) 219–227.

[26] Wenn es der Psychologie in Zukunft einmal gelingen sollte, zu erklären, warum Herr X gerade Frau Y und nicht Frau Z ausgerechnet zu diesem und zu keinem anderen Zeitpunkt liebgewann, so wäre doch wohl mit einer solchen Erklärung noch lange nicht das erfaßt, was die Liebe zwischen diesen beiden Personen für diese selbst bedeutet. Sicherlich würden die beiden Liebenden die psychologischen Erklärungen für unangemessen betrachten.

[27] Vgl. dazu bes. Lehmann (297f), den Pesch in seinem Beitrag zu Vögtle/Pesch (172f) diesbezüglich zitiert. Pesch greift zwar die von Lehmann daraus gezogene Folgerung betreffs der Grenzen der historisch-kritischen Methode auf, schränkt diese aber bezeichnenderweise ein, indem er schreibt: „Sie [die historische Methode] kann nach der Entstehung des Osterglaubens fragen, aber nicht den Sinn des Auferstehungsglaubens ausschöpfen" (173). Lassen sich „Entstehung" und „Sinn" völlig getrennt behandeln?

fordert mit Recht Vögtle (50) und dazu trägt Pesch in seinen Materialien kein stichhaltiges Argument bei.[28]

Ein solches kann auch wohl nie erbracht werden, und zwar aus dem doppelten Grund: (1.) Bis heute ist uns kein Kontext einer neutestamentlichen bzw. vorpaulinischen Überlieferung bekannt, die mit Sicherheit die Interpretation von ōphthē im Sinne einer bloßen Legitimation verlangt. (2.) Paulus selbst hat die Wendung ōphthē sicher nicht nur als Legitimationsformel aufgefaßt, sondern (zumindest auch) als Ausdruck dafür, daß Kephas und andere wie er selbst durch eine Begegnung mit dem Auferstandenen zu „Zeugen" (vgl. 1 Kor 15,15) geworden sind. Dies folgt eindeutig aus dem Kontext von 1 Kor 15,5–8. 11 (bes. V. 6: „Über 500 Brüdern auf einmal"!) im Vergleich mit Gal 1,16; 1 Kor 9,1 (vgl. auch 2 Kor 4,6 und Phil 3,10).

Sicherlich darf man fragen, ob Paulus damit nicht schon eine spätere Interpretation der Wendung ōphthē biete und eine ursprünglich andersartige Bedeutung damit noch nicht a priori ausgeschlossen sei. Für eine solche in abstracto zwar denkbare Neuinterpretation gibt es aber keinen positiven konkreten Anhalt; sie ist außerdem angesichts der kurzen Zeitspanne zwischen der Berufung des Paulus und der Abfassung von 1 Kor 15 (höchstens 25 Jahre)[29] sowie der keineswegs unkritischen Einstellung der übrigen Apostel Paulus gegenüber unvorstellbar. Eine derartige Uminterpretation würde überdies das Zeugnis des Apostels (vgl. 1 Kor 15,15) in ein fragwürdiges Licht stellen.

Eine für 1 Kor 15,5–8 hypothetisch erschlossene, ursprüngliche Bedeutung von ōphthē (im Sinn von Legitimationsformel) könnte nur dann gegen die Aussageabsicht aller vorliegenden Aussagen der Paulusbriefe als Grundlage einer Erklärung ernsthaft geltend gemacht werden, wenn sich dafür stichhaltige Argumente beibringen lassen. Das Gewicht der eindeutigen Aussagen des Paulus läßt Pesch völlig außer acht bei seiner Behauptung, man könne die Frage, ob Erscheinungserzählungen über Jesus im Unterschied zu solchen über Mose, Elija u. a. nicht ohne faktische Erscheinungen möglich wären, nur dann bejahen, „wenn die Entstehung des Osterglaubens ohne diesen Glauben erst initiierende Erscheinungen nicht erklärt werden kann" (Vögtle/Pesch 152). Ist diesbezüglich nicht zuerst der Unterschied zu berücksichtigen, daß Erscheinungen des Auferstandenen ausdrücklich bezeugt, andere hingegen nur erzählt werden?

Wenn Paulus die Formulierung ōphthē mit Dativ aufgreift und diese im Sinn einer „Erscheinung" des Auferstandenen auffaßt, so weist er damit in die Richtung, in der die Antwort auf die moderne Frage nach der Entstehung des Glaubens an den Auferstandenen gesucht werden muß. Daraus braucht noch nicht gefolgert zu werden, Paulus selbst und alle dort genannten Zeugen seien in Verbindung mit der „Erscheinung" erstmals mit dem Gedanken „Auferstehung" konfrontiert worden. Darin ist Pesch zuzustimmen. Ob Simon schon bei der ersten Begegnung mit dem Auferstandenen zu der Artikulierung „er ist auferstanden" fand, kann ebenfalls offen bleiben. Nach den Aussagen des Apostels Paulus (Gal 1,16; 1 Kor 9,1; 15,8) und der 1 Kor 15,5.7 sowie Lk 24,34 erkennbaren vorpaulinischen Überlieferung sind aber die Erscheinungen als außergewöhnliche, auf einen umgrenzten Personenkreis beschränkte Begegnungen – Schlier prägte dafür den Ausdruck „Begegnis" – mit dem Gekreuzigten und der Todesmacht Entrissenen aufzufassen[30], und diese sind der Grund dafür, daß die Jünger entsprechend dem ihnen zur Verfügung stehenden „Code" verkünden konnten (wenn auch in höchst unadäquater Weise): „er ist auferstanden". Dabei geht es nicht um die Artikulierung einer rein sachlichen Information, der man neutral gegenüberstehen und die man auch ohne Glauben besitzen kann – dies scheint Pesch vorauszusetzen –, sondern um die eines Bekenntnisses, das zu einer Stellungnahme zwingt und ohne Glauben weder recht verstanden noch vermittelt werden kann. Wie W. Bartholomäus[31] kurz ausführt, gehört die Aussage „Jesus ist von den Toten auferstanden" als „performatives Sprechen" zu den Kurzformeln, die durch das meist unausgesprochene „wir glauben" verlängert werden müßten.

Wenn Vögtle schreibt, die Frage, „worauf der Osterglaube eigentlich gründete, wie es zu diesem kam", sei eine „durchaus offene Frage" (59; vgl. 68 und 129), ist das zumindest mißverständlich. Vögtle will damit wohl kaum bestreiten, was er vor einigen Jahren schrieb: „Nach dem einhelligen Zeugnis des Neuen Testaments gewannen die Jünger aufgrund der Selbstbekundungen des Erscheinenden die feste Überzeugung, daß Gott die beabsichtigte Vernichtung Jesu mit der als reines Wunder verstandenen Auferweckung Jesu beantwortete..."[32] Diese Selbstbekundungen kann Vögtle doch nur „eine Unbekannte" nennen (129) im Hinblick auf eine rein historisch-kritische Forschung, die einzig bis zu den Zeugenaussagen, aber nicht direkt zu dem Bezeugten selbst vorzudringen vermag. Pesch kann sich daher (Vögtle/Pesch, 135) auf die Äußerungen Vögtles nur berufen, wenn er die Entstehung des Osterglaubens einzig unter einem dem bezeugten Inhalt unangemessenen Aspekt betrachtet.

3.2. Als ein stichhaltiges Argument kann auch nicht das gelten, worauf sich Pesch für seinen Diskussionsvorschlag ferner beruft: Die Jünger seien schon vor Ostern zu dem Glauben, Jesus ist der Messias, gelangt, und der Kreuzestod habe diesen Glauben keineswegs erschüttert, ihm jedoch entsprechend damals verbreiteter Erwartungen eine neue Qualität verliehen. Inwieweit die Jünger vor Ostern Jesus als Messias erkannt und bekannt haben, darüber kann man in der Tat verschiedener Meinung sein.[33] Pesch ist darin zuzustimmen, daß das Verhalten Jesu zumindest messianische Erwartungen, ja irgendwie einen Glauben an ihn als den Gesandten Gottes geweckt hat. Nach dem im Neuen Testament selbst vorliegenden Zeugnis haben aber die Jünger an Gefangennahme und Tod Jesu Anstoß genommen: Mk 8,32f; Mk 14,27par; 14,50; Lk 24,18ff. Diese zwar späteren, aber die Jünger keineswegs glorifizierenden und deshalb auf glaubwürdiger Tradition beruhenden Angaben werden dadurch bestätigt, daß schon Paulus Gal 3,13 ausdrücklich unter Bezugnahme auf Deut 21 den Kreuzestod als einen „Fluch" wertet und 1 Kor 1,23 vom „Ärgernis des Kreuzes" spricht.[34] Mit Recht betont Vögtle (118), daß gerade der Kreuzestod dessen, der messianische Erwartungen geweckt hatte, kaum anders als eine Widerlegung seines Anspruches gewertet werden konnte. Pesch hält dem vor allem die Abendmahlstradition entgegen, nach der Jesus seinen bevorstehenden Tod nicht als unvereinbar mit seiner Sendung verstanden und die Jünger entsprechend belehrt habe (ebd. 165–168). Aber gerade nach den Evangelien – wenn schon ihr nachösterlicher Charakter unterbewertet wird – stieß eine solche Belehrung auf Unverständnis!

[28] Pesch geht zwar auf dieses Problem ein (Vögtle/Pesch 153ff). Doch überzeugt weder der Hinweis auf die umstrittene Exegese von Gal 1,12 bei K. Kertelge (dagegen F. Mußner, Der Galaterbrief, Freiburg 1974, z. St.) noch die Betonung der Unterscheidung zwischen der Osterfahrung des Simon und der des Paulus.

[29] Vgl. dazu meine früher (aaO 121) schon gegen Marxsen geäußerten Bedenken. Leider wird bei nicht wenigen Untersuchungen die Chronologie der frühesten Christenheit zu wenig bedacht. Vgl. dazu M. Hengel, Neutestamentliche Christologie und Chronologie, in: H. Baltensweiler – Bo Reicke (Hg.), Neues Testament und Geschichte (Fs. Cullmann), Zürich 1972, 43–67. Für ein sehr hohes Alter der Glaubensüberlieferung von 1 Kor 15,3b–5 setzt sich neuerdings wieder Stuhlmacher ein. Schriftauslegung (s. o. Anm. 22) 140f.

[30] Vgl. H. Schlier, Über die Auferstehung Jesu Christi, Einsiedeln 1968, 38; Lehmann (306–308). Vgl. J. E. Alsup, The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel Tradition. A history-of-text-tradition analysis with Text-Synopsis. – Stuttgart: Calwer Verlag (Calwer Theologische Monographien) 1975. 307 S., kt. DM 28,–. Der Verfasser zeigt, daß den verschiedenen Erzählungen alte Traditionen zugrunde liegen, die bei der Frage nach dem Ursprung des Osterglaubens nicht übersehen werden dürfen. – Daß einzig Simon eine Christophanie hatte, kann nicht stichhaltig bewiesen werden. Nach Ausweis des Neuen Testaments handelt es sich dabei aber um Erfahrungen eines ganz begrenzten Kreises, die wesentlich verschieden sind von den Glaubenserfahrungen, die damals wie heute alle zum Glauben an Jesus Christus findenden Menschen machen können. In dieser Hinsicht bedürfen die sonst sehr wertvollen Darlegungen von P. Schoonenberg, Wege nach Emmaus. Unser Glaube an die Auferstehung Jesu. – Graz: Styria 1974. 80 S., br., S. 68,–, einer Korrektur. Die Ostererscheinungen unterscheiden sich nicht nur dadurch von heute möglichen Glaubenserfahrungen, daß die Jünger den ihnen Begegnenden mit dem früher Gekannten identifizieren konnten (42). Das vermochte doch auch Paulus nicht, der zudem 1 Kor 9,1; 15,8 und Gal 1,16 keineswegs damit rechnet, daß alle Leser seiner Briefe die gleiche Erfahrung machen konnten. Stuhlmacher (Schriftauslegung 144) verweist dafür auf die ausdrückliche Angabe in Apg 10,41.

[31] W. Bartholomäus, Evangelium als Information. Elemente einer theologischen Kommunikationstheorie am Beispiel der Osterbotschaft, Einsiedeln: Benziger 1972, 207f, br., DM 29,80. Die ganz den Problemen der praktischen Theologie gewidmete Dissertation enthält auch für den Exegeten sehr wertvolle Hinweise.

[32] Das Evangelium und die Evangelien, Düsseldorf 1971, 24.

[33] Vögtle (35f) fragt mit Recht, ob die Wende seines Schülers hin zu solch einer „konservativen" Exegese nicht dem Wunsch entstamme, seine Auffassung über die Entstehung des Osterglaubens begründen zu können.

[34] Vgl. dazu neuestens auch H. W. Kuhn, Jesus als Gekreuzigter in der frühchristlichen Verkündigung bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts, ZThK 72 (1975) 1–76, bes. 33f, der dafür außer dem bekannten Hinweis bei Justin auch einen Beleg der Schriften in Qumran anführt.

Allen unsicheren Vermutungen[34a] aufgrund einer traditionsgeschichtlichen und als solcher diachronischen Betrachtung der Texte stehen die unmißverständlichen, bei einer synchronischen Analyse nicht zu verkennenden Aussagen über das Ärgernis des Kreuzes gegenüber. Um diese synchronische, durch den Kontext geforderte Interpretation als eine Fehlinterpretation, sei es schon des Paulus und der Evangelisten, sei es der heute gängigen Exegese zu widerlegen, bedarf es schwerwiegender und stichhaltiger Argumente.

4. Relevanz für die Fundamentaltheologie. Ausgangspunkt der Darlegungen von Pesch ist u. a. ein „Standortwechsel" der Fundamentaltheologie[35], insofern in den vergangenen Jahrzehnten zur Begründung des Glaubens an die Auferstehung oft auf das leere Grab und auf die objektiv feststellbaren Erscheinungen des Auferstandenen verwiesen wurde, dies in letzter Zeit aber nicht mehr geschieht (201f; 227).

4.1. Hinsichtlich der Überlieferung vom leeren Grab stimmen tatsächlich seit einigen Jahren alle Exegeten darin überein, daß diese nicht als „Beweis" für die Wahrheit der Osterbotschaft angeführt werden kann und außerdem die Entdeckung eines geöffneten und leeren Grabes nicht den Ursprung des Glaubens an den Auferstandenen darstellt.[36].

Wichtiger als das wegen der schmalen Basis des Quellenmaterials nicht eindeutig zu entscheidende Problem der Historizität des leeren Grabes[37] ist – auch für die Fundamentaltheologie – die in der Diskusglaubens) ist – auch für die Fundamentaltheologie – die in der Diskussion bisher unberücksichtigte Frage, welche Bedeutung und welches Gewicht dieser Überlieferung für den Inhalt der Osterbotschaft zukommen. Wie in der Erzählung Mk 16,1–8par das geöffnete und leere Grab für die Frauen ein „Zeichen"[38] ist, auf das sie hingewiesen werden, so ist für den heutigen Leser dieser Texte das Erzählte ein ihm geschenktes „Zeichen", das es zu beachten gilt und das ein Doppeltes anzeigt: (1.) Nach Auffassung der Evangelisten trägt die durch den Engel verkündete Osterbotschaft „er wurde auferweckt" den Charakter einer Offenbarung (der Engel spricht als Bote Gottes). Sie kann als solche nicht auf Reflexion zurückgeführt werden und macht außerdem als Wort Gottes einen Anspruch auf Zuhören geltend, demgegenüber sich – nach dem Selbstverständnis der Bibel – keiner neutral verhalten kann, ohne schuldig zu werden. (2.) Inhalt der Botschaft, die es zu hören und zu bedenken gilt, ist ein Geschehen, das den Gekreuzigten und Begrabenen betrifft und für diesen den Übergang vom Tod (im Grab = bei den Toten) zum Leben bedeutet. Das ist – unabhängig von der Frage der Historizität – zumindest eine biblische Interpretation der Osterbotschaft. Soll diese nicht eine unerlaubte und das ursprüngliche Bekenntnis entstellende Uminterpretation sein, so ist es nicht nur schwer, sondern unmöglich, in der Aussage „ēgerthē" (Aorist! Passiv!) bloß den „Ausdruck des gläubigen Bekenntnisses zur eschatologischen Bedeutung Jesu, seiner Sendung und Autorität, seiner göttlichen Legitimation angesichts seines Todes" (Pesch 226) zu sehen.

4.2. Wenn heute die Erscheinungen des Auferstandenen nicht als objektiv überprüfbare Erfahrungen aufgefaßt werden, kann dann – so gibt Pesch zu bedenken – die Osterbotschaft anders als eine rein „subjektive Behauptung" (210) vermittelt und die Beantwortung der Frage nach der Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu anders als „in der Form einer subjektiven Versicherung" (202) gegeben werden? Demgegenüber ist daran zu erinnern, daß im Neuen Testament die Osterbotschaft in qualifizierter Weise bezeugt wird: Es wird sowohl die Zuverlässigkeit der „Zeugen" (vgl. 1 Kor 15,15; Apg 1,22) betont (z. B. durch die Aufzählung mehrerer Zeugen, den Hinweis auf die Zweifel, die Abwehr gegnerischer Einwände) als auch die Übereinstimmung des Bezeugten mit den Verheißungen des Alten Bundes („gemäß den Schriften") und mit Jesu Leben und Lehren (in den Voraussagen von Tod und Auferstehung).

Diese zunächst für die damaligen Hörer bestimmte Bezeugung läßt sich auch heute über den Rang einer bloß subjektiven Versicherung erheben. Mehr als der Hinweis auf das Geschick der Zeugen und die mannigfaltige Überlieferung des urchristlichen Zeugnisses zählen folgende Erwägungen: (1.) Wie für die aus dem Judentum stammenden Hörer die Angabe „gemäß den Schriften" dem Zeugnis von der Auferstehung Jesu eine besondere Qualität verlieh[39], so heute der von K. Rahner betonte Hinweis, daß die Osterbotschaft der geistgewirkten Hoffnung aller Menschen auf eine Überwindung der Todesmacht entspricht.[40] Der Hörer dieses Zeugnisses ist dafür außerdem bei seiner Suche nach dem Sinn des Ganzen seines Lebens und der Geschichte (Kasper, 240f; vgl. ergänzend Breuning, 205) in besonderer Weise aufgeschlossen. (Was die frühere Apologetik – besonders seit der Aufklärung – durch die Betonung der wunderbaren Entstehung versuchte, dürfte heute eher durch die Beachtung des außergewöhnlichen Inhalts und der sich daraus ergebenden Relevanz für das Leben zu erreichen sein.) (2.) Wie die Urkirche ihre Osterbotschaft ferner durch den Hinweis auf die Voraussagen Jesu (z. B. Mk 8,31; 9,31; 10,34par; Lk 13,32; Lk 24,7; Joh 2,19f) unterstrich, so vermag auch heute noch der Aufweis, daß die Auferstehung Jesu in engem Bezug zu seinem Wirken steht, die Annahme des Zeugnisses von seiner Auferstehung zu empfehlen. Wenn Jesus wirklich mit einzigartiger Autorität und Gottunmittelbarkeit auftrat und dadurch zumindest implizit den Anspruch erhob, der für die Endzeit erwartete Gesandte, ja der Sohn Gottes zu sein, dann ist es in der Tat nicht so unglaubwürdig, wenn verkündet wird, daß sein Werk auf Golgota nicht scheiterte und Gott ihn aus dem Tod errettete.

4.3. In der sicherlich vorgegebenen und oft zu wenig beachteten Verbindung[41] zwischen der Osterbotschaft und dem vorösterlichen Auftreten Jesu sieht Pesch darüber hinaus eine Möglichkeit, die heutige fundamentaltheologische Problematik zu lösen; denn s. E. läßt sich auf diese Weise die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung erklären und vermitteln (275). Abgesehen davon, daß seine beiden exegetischen Hauptargumente nicht stichhaltig sind (s. o.), sprechen dagegen noch folgende Gründe: (1.) Das fundamentaltheologische Problem wird dadurch nicht gelöst, sondern nur zurückverlagert (Kasper, 232; Breuning, 204; vgl. Kolping, 58). Denn für das einzigartige Auftreten Jesu und den darin enthaltenen Anspruch sind wir letztlich nicht weniger auf die Angaben von Zeugen, auf ihre subjektive Versicherung, angewiesen als für die Erscheinungen.

Vögtle (33f) räumt zwar demgegenüber ein, es bestehe ein Unterschied zwischen dem Inhalt des jeweils Bezeugten: hier etwas ganz Außergewöhnliches (die Erscheinungen), dort etwas für die Vernunft zu Begreifendes (der einzigartige Anspruch Jesu). Doch ist zu fragen, ob der in den Evangelien bezeugte Anspruch Jesu, wenn er nicht nivelliert wird, nicht ebenfalls die Grenzen menschlicher Erfahrung transzen-

[34a] Leider liegt bisher die von Pesch herangezogene und angekündigte Arbeit von K. Berger immer noch nicht im Druck vor. Soweit seine Argumente bekannt sind, sprechen dagegen die von Hengel (257–260) vorgebrachten Einwände: fast alles jüngere Texte!

[35] Vgl. dazu Kolping, Wunder (s. o. Anm. 13) 37f.

[36] Die ältere Auffassung vertritt z. T. noch Jeremias (189).

[37] Vgl. Kremer (155–159); Vögtle wird dort (158, Anm. 70) zu den vielen Autoren gezählt, die für eine Zuverlässigkeit der Überlieferung eintreten. Gegenüber früher hat Vögtle inzwischen seine Meinung geändert und hält diese auch gegenüber den von Stuhlmacher (246–248) und Hengel (262–264) angeführten Argumenten aufrecht (85–98.130).

[38] Schlier, aaO 28.30; Mußner, aaO 133; Kremer, aaO 158; Pesch 204f.

[39] Vgl. Kremer, Das älteste Zeugnis, 53f (Lit.); Lehmann, Auferweckt am dritten Tag, 205ff; ferner Dupont (340–422; bes. 417f). Bartholomäus (137f) bestätigt diese Auslegung durch den Hinweis auf die „kommunikationstheoretische Funktion" des Schriftbeweises. Vgl. dazu jetzt bes. Stuhlmacher, Schriftauslegung (s. o. Anm. 22), 150ff.

[40] K. Rahner / W. Thüsing, Christologie – exegetisch und systematisch, Freiburg 1972, 42f.

[41] Diese Außerachtlassung wurde gefördert durch die Erkenntnis, daß die in den Evangelien überlieferten Leidens- und Auferstehungsvoraussagen weithin vaticinia ex eventu sind. Daß Jesus seine Auferstehung und Verherrlichung wenigstens in etwa vorausgesagt habe, vertreten Coppens (343ff) und Dhanis (586ff). A. Ammassari, La Resurrezione nell'insegnamento, nella profezia, nelle apparizioni di Gesu I. – Roma: Città Nuova Editrice 1975. 232 S., br. Lire 3000, setzt sich zwar mit vielen neueren Untersuchungen auseinander, vermag aber trotz seines Fleißes und mancher guter Beobachtungen die traditionelle Sicht nicht überzeugend zu verteidigen. Kritischer, aber keineswegs gänzlich negativ äußern sich K. Lehmann, Auferweckt am dritten Tage, 181–185 und 231–241; vgl. auch J. Jeremias, Die Drei-Tage-Worte der Evangelien, in: J. Jeremias, H. W. Kuhn und H. Stegemann (Hg.), Tradition und Glaube, Göttingen 1971, 221–229. Die Ausführungen von Lehmann und Jeremias werden allerdings dadurch in Frage gestellt, daß Lk 13,32 nicht mit Sicherheit als ipsissima vox bestimmt werden kann; vgl. A. Denaux, L'hypocrisie des Pharisiens et le dessein de Dieu. Analyse de Lc., XIII, 31–33, in: F. Neirynck (Hg.), L'Evangile de Luc (Bibl. Eph. Theol. Lov. XXXII), Gembloux 1973, 245–285.

[42] Wenn Pesch in seinen Überlegungen davon spricht, daß der Glaube der Jünger angesichts des Kreuzes einen Wandel durchmacht (Pesch / Zwergel, 92), so betrifft dieser Wandel eher die Intensität als das Wesen des Glaubens.

diert, wie Pesch selbst in der Auseinandersetzung mit den Darlegungen Lehmanns einräumt (Vögtle/Pesch, 173).

Pesch muß dazu ferner (2.) einen vorösterlichen Glauben der Jünger an Jesus annehmen, der sich mit den Ergebnissen der neueren Exegese kaum vereinbaren läßt; denn gerade die christologischen Aussagen in den Evangelien verraten eine nachösterliche Sicht, setzen also den Osterglauben voraus. Diesen setzen ebenso die Ausführungen Peschs über die „neue" Bedeutung des Todes seit dem Tod Jesu (Pesch/Zwergel, 73–94; bes. 76 und 89) voraus. Pesch muß vor allem (3.) mit in Kauf nehmen, daß der Inhalt der Osterbotschaft bzw. des Osterglaubens sich nicht wesentlich von dem schon vor Ostern erlangten Glauben der Jünger unterschied und „Auferstehung" nur noch ein Chiffre dafür ist, daß dieser Glaube durch den Tod Jesu nicht erledigt, sondern eher bestätigt wurde. Wie gerade die nahezu beschwörenden Worte Vögtles (130f) zeigen, besteht hier die Gefahr, daß „Auferstehung" tatsächlich zu einer „leeren" Behauptung (vgl. 1 Kor 15,14) wird.

Gegenüber dem letzten Einwand versucht Pesch seine Hypothese dadurch abzusichern, daß er in Anlehnung an K. Rahner die „Auferstehung Jesu" versteht als „das bleibende Ereignis seines Todes...", „die Dahingabe seines Lebens an die Endgültigkeit Gottes, darin die eschatologische Ermächtigung seines Lebens, seiner Dahingabe..." (Pesch/Zwergel 90; Vögtle/Pesch 170). Wird aber bei einer solchen Interpretation der Tod nicht seiner Furchtbarkeit beraubt? Mit Recht macht Stock (191f) darauf aufmerksam und bemerkt, daß die hier vorausgesetzte „Theologie des Todes" zwar der Philosophie Heideggers entspricht, nicht aber den Aussagen des Alten und Neuen Testaments.[43] Pesch übergeht bei seinem Zitat Rahners die schon von W. Thüsing angemeldete, treffende Kritik, daß Rahner zu wenig den Ereignischarakter der Auferstehung beachte und vergesse, daß das im Neuen Testament vorliegende vorösterliche Jesusbild aus der österlichen Sicht heraus „transformiert" wurde.[44] Aus dem Anspruch Jesu, der eschatologische Gesandte Gottes zu sein, folgt außerdem keineswegs, daß Gott ihn unmittelbar nach oder in seinem Tod der Todesmacht entreißen mußte. Auf dieses „Novum" der Osterbotschaft hat Kasper mit Recht hingewiesen (237). Wenn Pesch demgegenüber behauptet, „der qualitativ neue Anfang... ist bei Jesus zu suchen"(276), so unterschätzt er damit die in der Bibel begründete und in der neueren Theologie hervorgehobene „Geschichte" des uns geschenkten Heils. An diesem Punkt der Diskussion wird wiederum die enge Verknüpfung zwischen Inhalt und Entstehung des Osterglaubens erkennbar: Ist die Auferweckung des Gekreuzigten (d.h. des von den Menschen Abgelehnten) eine neue Tat Gottes, die Einleitung einer neuen Epoche der Geschichte Gottes mit den Menschen, dann kann sie nur durch eine besondere Offenbarung kund werden.

4.4. Bei einer exegetischen und fundamentaltheologischen Erörterung über die Entstehung der Osterbotschaft dürfen endlich die Aussagen über den heiligen Geist nicht außer acht gelassen werden.[45] Nach 1 Kor 12,3 kann niemand sagen „Herr ist Jesus" (und dies impliziert für Paulus die Auferstehung und ist gleichwertig mit „er ist auferstanden" [vgl. Röm 10,4]) „es sei denn im heiligen Geist". Diese Auffassung von der Notwendigkeit des Geistempfanges steht auch hinter 2 Kor 4,6 (vgl. 2 Kor 3,6ff), wo Paulus im Hinblick auf seine Berufung darlegt, daß es die schöpferische Kraft Gottes war, die ihn befähigte, Jesus Christus als den durch die Macht Gottes auferweckten und erhöhten Herrn zu erkennen (vgl. Léon-Dufour, 267f). Wie Gott nach Paulus Jesus durch den heiligen Geist von den Toten auferweckte (Röm 8,11), so vermittelte er letztlich durch denselben Geist die Kenntnis von dieser Tat (vgl. 1 Kor 2,10–14). Daß es zur Anerkennung der Osterbotschaft (und auch zur Entstehung des Osterglaubens) der besonderen Hilfe Gottes bzw. des Auferstandenen bedarf, ist ebenfalls mehrfach in den Evangelien angedeutet (z.B. Lk 24,35; Joh 20,15f. 26f; Gal 1,15f; vgl. Mt 16,17). Von dieser Sicht aus ist es nicht verwunderlich, wenn den Jüngern, die beauftragt sind, Zeugnis für den Auferstandenen abzulegen, der Beistand des heiligen Geistes verheißen (Lk 23,38f; Apg 1,5.8) und verliehen wird (Apg 2,1–13).

Der Grund dafür, daß zur Annahme und Vermittlung der Osterbotschaft ein Mitwirken des heiligen Geistes erforderlich ist, dürfte nicht nur in der sündhaften, einer Läuterung bedürftigen Herzensverhärtung der Hörer liegen, sondern vor allem auch in dem Inhalt der Botschaft (die durch das Pneuma neugeschaffene Existenz des Gekreuzigten). Von der Theologie wird dieser Inhalt mit Recht als „mysterium" charakterisiert (vgl. Kolping 65[46]; Dhanis 558). Die Angaben über die Notwendigkeit des Geistempfangs bei der Annahme und Vermittlung des Osterglaubens bestätigen die oben gemachten Feststellungen, daß der Osterglaube sich wegen seines Inhalts letztlich dem Zugriff einer rein historischen Untersuchung entzieht. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn die historische Forschung auch hinsichtlich seiner Entstehung nur bis zu einem bestimmten Punkt, dem Zeugnis der Apostel, vordringen kann. Das für die Fundamentaltheologie gegebene Problem kann darum nicht gelöst werden, indem man die Entstehung dieses Zeugnisses zu erklären versucht, ohne dessen transzendenten Inhalt genügend zu beachten, sondern indem man sich bemüht, den einzigartigen Inhalt der Osterbotschaft und den ihr entsprechenden geistgewirkten Glauben näher zu bestimmen.

[43] Vgl. dazu auch die von G. Greshake gegenüber einer solchen Theologie des Todes angemeldete Kritik, G. Greshake/G. Lohfink, Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit, Freiburg 1975, 124–127. Bei den Ausführungen von Pesch gewinnt man außerdem den Eindruck, daß dort die Menschheit Jesu angesichts seines Todes zu wenig ernst genommen wird.

[44] Rahner/Thüsing, aaO 123–132, bes. 127f. Rahner geht offensichtlich in seiner neuesten Äußerung zu diesem Thema auf den Einwand Thüsings ein. Schriften zur Theologie XII, Theologie aus Erfahrung des Geistes, Zürich-Einsiedeln-Köln 1975, 344ff.

[45] Vögtle geht darauf nicht ein, Pesch nur beiläufig (Pesch/Zwergel 89). Ausdrücklich macht darauf Schoonenberg (35) aufmerksam, der aber dann ähnlich wie Jeremias (193) die Erscheinung vor den „über 500" mit dem Pfingstgeschehen in Verbindung bringt. Vgl. dazu J. Kremer, Pfingstbericht und Pfingstgeschehen, Stuttgart 1973, 232–237. Auf die pneumatische Dimension des Osterglaubens hat W. Künneth, Glauben an Jesus?, Hamburg 1963, 161f, hingewiesen, allerdings nicht ausdrücklich im Hinblick auf die Entstehung. W. Marxsen, Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem, Gütersloh [2]1965, 12 setzt sich kurz damit auseinander und beschränkt das pneumatische Erkennen auf „die Bedeutsamkeit eines auch anderen zugänglichen Phänomens" ein (vgl. dazu auch Kolping, Wunder [s. o. Anm. 13] 50f).

[46] Dhanis geht (557–641) in seinen das römische Symposion abschließenden Darlegungen einen anderen Weg. Er stellt (in Form eines von Kolping, 67, geforderten „Bündelarguments" für die Glaubwürdigkeit der Osterbotschaft) fünf bedeutende Tatsachen heraus, die sich gut erklären lassen bei der Annahme der Auferstehung Jesu, aber ein Rätsel bleiben bei ihrer Ablehnung: 1. Die Erwartung einer messianischen Verherrlichung bei Jesus selbst; 2. das leere Grab; 3. die österliche Christologie der Urkirche; 4. die Bekehrung Pauli; 5. die Bildung der Kirche in Relation zur Erwartung Jesu.

Schmid, Hans Heinrich: **Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie.** – Zürich: Theologischer Verlag 1974. 166 S. DM 26.80

Der Band umfaßt sechs Aufsätze, von denen zwei bereits früher veröffentlicht worden sind. Die Thematik der Abhandlungen ist weit gespannt: Schöpfungstheologie, Jahweglaube und altorientalisches Weltordnungsdenken, altorientalisch-atl Weisheit, heiliger Krieg und Gottesfrieden, geistige Heimat des Propheten Amos sowie altorientalische Welt in der atl Theologie. Vf. kritisiert in weiterführender Weise zu enge theologische Positionen der dialektischen Theologie und Thesen der von Rad'schen Darstellung der atl Religion. Die Beiträge sollen besonders jenen dienen, die aus den Höhen unbeschwerten Denkens der dialektischen Theologie wieder die Welt mit ihrer tatsächlichen Geschichte in den Blick bekommen wollen.

Münster Oswald Loretz

Historische und legendarische Erzählungen. Bardtke, Hans: **Zusätze zu Esther. Plöger,** Otto: **Zusätze zu Daniel.** – Gütersloh: Gerd Mohn 1973. 87 S. (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Bd I, Lfg. 1) kart. DM 25.–

Innerhalb eines neu begonnenen Kommentarwerks zu den Apokryphen und Pseudepigraphen im Umkreis des AT, dessen Plan und beginnende Verwirklichung nicht lebhaft genug begrüßt

werden kann, behandelt das angezeigte Heft zwei wichtige Texte und wird nicht nur darum für einen großen Teil der folgenden Faszikel Maßstäbe setzen.

H. Bardtke erörtert zu den Estherstücken die üblichen Einleitungsfragen (17–31) und gibt dann eine Übersetzung nach dem o'-Text in R. Hanharts Göttinger LXX-Bearbeitung (32–59); der letzteren sind in Fußnoten einzelexegetische Erklärungen zugefügt. Ebenso zweigeteilt ist auch die Arbeit O. Plögers über die Danielzusätze (65–70 und 71–86). Die Übersetzung folgt in den beiden Einschaltungen zu Dan 3 der LXX, in den drei apokryphen Erzählungen Theodotion; die der Übersetzung, z. T. abschnittweise, folgenden textkritischen Anmerkungen notieren die Abweichungen des jeweils anderen Zeugen. Kurze exegetische Einzelerläuterungen werden in Fußnoten beigegeben.

Die Zusätze zu Esther versteht Bardtke mit Recht als den Versuch, das kanonische Estherbuch, das entsprechend dem nicht-jüdischen Ursprung des Purimfestes keine religiösen Züge trägt, zu einer Urkunde jüdischen Glaubens umzustilisieren. Dieser Prozeß sei in zwei Phasen erfolgt, deren erste die Gestalt des Mardochai herausstelle, während die zweite, stark legalistische Erweiterung (C 1–30 Hanhart) Esther gegenüber Mardochai zur Geltung bringe. – Die dargestellten Figuren werden charakterisiert, besonders Mardochai, dessen Traum und Traumdeutung (A 1–11; F 1–10) „den apokalyptischen Rahmen der ganzen griechischen Esthererzählung" bilde; er ist „der den Konflikt Heraufbeschwörende, der Mann, der das Schicksal um seiner Treue zu Gott willen reizt und reizen muß" (22). Der Anerkennungserlaß (E 1–24) verfolgt u. a. die Tendenz, „die Untadeligkeit der Juden unter Beweis zu stellen, ja eine ganze Skala ihrer Ehrenerklärung darzulegen" (23); „zugleich ist dieser Erlaß eine Apologie der Großkönige im Munde der Juden" (24). – Den geistesgeschichtlichen Ort für den Ruhm Mardochais findet Bardtke in der Makkabäerzeit, d. h. im „überwältigende(n) Bewußtsein eigener Geschichtsgestaltung nach jahrhundertelangem Ausgeschlossensein" (25). Man fragt, wo die von Bardtke bezeichnete zweite apokryphe Erweiterung mit Esther im Mittelpunkt ihren historischen Platz findet. – Auf die spätere Datierung durch L. Rost (Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen einschließlich der großen Qumran-Handschriften, 1971, 64: Ende des 1. Jh. vor Chr.) geht Bardtke ebensowenig ein wie auf die Ansetzung in die Zeit um 130 vor Chr. bei F. Altheim und R. Stiehl.

Ein literarisches und theologisches Verstehen der Texte hätte weiter gefördert werden können, wenn der Kommentator die Frage nach dessen Gattung, genauer: nach der gattungsmäßigen Transformation des Buches durch die Zusätze energischer gestellt hätte. Er bezeichnet das hebräische Estherbuch eingangs als eine „spannende Novelle" (17); auf S. 26 heißt es dann ein „festlegendäre(s) Elaborat". Vielleicht sollte man es genauer ein Hofmärchen nennen, was einen Vergleich mit Atmosphäre und Intention von Dan 2, 4 und 5 erlaubt: glückliche Fügungen und am Ende sozialer Aufstieg für den Gerechten und Tüchtigen gehören hier wie dort in eine Welt, in der sich die Wirklichkeit nach den Wünschen des Menschen richtet und so einer unproblematischen Loyalität gegenüber den Weltmächten nichts im Wege steht. Damit mag sich die Sehnsucht Minderprivilegierter in ruhigen Zeiten zufrieden geben; wenn die Geschichte aber eine selbstbewußte oder gar mutige Abgrenzung des Judentums von seiner Umwelt fordert, in statu confessionis also, ist das für die Religion zu wenig. Darum suchen die Zusätze das vorgefundene Märchen, so gut es geht, in eine Legende umzuwandeln, ähnlich wie es innerhalb des Danielkreises durch die Zeugengeschichten von Kap 3 und 6 geschieht. Mardochai wird durch Traum und Gebet zum imitablen Glaubensvorbild wie die drei Männer im Ofen (vgl. A 8 mit Dan 3,18) und Daniel in der Löwengrube; das Glück aber, von dem die hebräische Geschichte erzählt, wird zum rettenden Eingreifen Gottes. Wenn dabei freilich in E 1–24 eine Apologie der fremden Weltmacht abfällt, kann doch wohl keine akute Konfliktsituation vorliegen, was ein allzu enges Heranrücken an die Makkabäerzeit widerrät.

Zum Danielbuch erwägt Plöger sorgfältig das Verhältnis von LXX zu Theodotion, u. a. die zuletzt von J. Ziegler geteilte Vermutung, „daß es vor der zwischen 180 und 190 nach Chr. anzusetzenden Übersetzung des Th eine weitere griechische Übersetzung gegeben hat, selbständig neben LXX, aber enger verwandt mit Th" (66). Interessant ist die folgende Gegenüberstellung: „So bietet ... LXX eine Susanna-Erzählung, die auf das Ideal eines jungen gerechten Richters hinzuweisen scheint, während Th daran interessiert sein könnte, die Errettung einer unschuldig verleumdeten Frau in den Vordergrund zu stellen" (daselbst). Vorsichtig und unvoreingenommen sind auch die Erwägungen, ob die sog. Zusätze nicht als ursprüngliche Bestandteile des Danielbuches anzusehen sind bzw. eine semitische Vorlage haben; das Endergebnis ist zu beiden Fragen negativ (67–69).

Die überhaupt nur zu den Erzählungen gegebene Einzelexegese Plögers darf man mit Fug asketisch nennen. Das Gebet Asarjas und der Hymnus der drei Männer wären ein dankbarer Gegenstand formgeschichtlicher Untersuchung gewesen, da doch die Psalmenanalyse dank Gunkels und Westermanns Arbeiten über ein so differenziertes Instrumentarium verfügt. Die verbindenden Prosaverse suchen offenbar die Kollision der Legendenfrömmigkeit mit dem Realitätsbewußtsein zu hintertreiben: V. 47 LXX steigert die Verifikation der Erzählung ins Unsinnige, und V. 50 sucht das Mirakel durch handfeste Anschaulichkeit plausibel zu machen. – Die Susanna-Erzählung dient wenigstens in der LXX-Fassung dem Preis eines inspirierten (V. 45) Richtertums auf Kosten des institutionalisierten Ältestenamtes. W. Baumgartner hat auf das verbreitete Motiv vom weisen Knaben verwiesen (Vom AT und seiner Umwelt, 1959, 42ff.); ein abgewandelter Märchenzug liegt auch vor, wenn König Kyros in Bel et Dr 18 wie ein geprellter Teufel dasteht. Umgekehrt geht die kompromißbereite Entlastung des Königs so weit, daß im Ablauf der Handlung Anlaß besteht, den König gegen den Vorwurf der Konversion in Schutz zu nehmen V. 28–30: die Apologie beginnt, ihrer eigenen Suggestion zu erliegen. Andererseits werden legendäre Wundermotive weitergesponnen: V. 31–40 stellt sich die Frage, wovon Daniel in der Löwengrube, die ihn diesmal sechs Tage beherbergt, denn wohl gelebt habe. Das planlose Ausschweifen der Phantasie scheint um so notwendiger, wo ein religiöser Vorstellungskomplex nur noch Teile des Bewußtseins füllt. Der entsprechend nicht erfaßte Teil der Wirklichkeit verfällt in Belanglosigkeit, wenn nicht in Finsternis – eine Schizothymie, die sich bei anderer Gelegenheit den eschatologischen Ausweg sucht.

Münster Hans-Peter Müller

Keel, Othmar, **Die Weisheit spielt vor Gott.** Ein ikonographischer Beitrag zur Deutung des mśaḥāqāt in Sprüche 8,30f. – Freiburg/Schweiz/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht 1974. 79 S. kart. DM/sfr 15.–

Der Beitrag zu Spr 8,22–31 wurde zuerst in der FZThPh 21, 1974, 1–66 veröffentlicht. Vf. hat eine Reihe von ägyptischen Darstellungen zusammengetragen, die das Spiel vor einem Gott bezeugen. Im Hinblick auf Spr 8,30f schließt er dann, daß die Weisheit an der Schöpfung beteiligt war (siehe S. 71 Anm. 174). Den aktiven Einfluß der „Weisheit" auf das Schöpfungsgeschehen erblickt er darin, daß die in Spr 8,30f als ein übermütiges und zum Lachen reizendes Mädchen agierende Weisheit Gott bei seiner Schöpfung erfreut habe (71f). Nicht der große Kummer oder ein irrer Zufall, sondern eine übermütige Heiterkeit und eine untödliche Lebensfreundlichkeit liege dem All zugrunde (72).

Die vom Vf. vertretene Interpretation von Spr 8,30f dürfte nur annehmbar sein, wenn man auch seiner Stichometrie folgt. Diese setzt in Spr 8,30–31 zwei Bikola (V. 30 a+b; 31 a+b) und einen Zusatz (V. 31 c) voraus. Im zweiten Bikolon fordert er die Wiederholung von mśḥqt sowie die gegensätzliche Aussage, daß die Weisheit zugleich vor Jahwe und auf der Erde auftrete. Im ersten Bikolon (V. 30 a+b) akzeptiert er gleichfalls eine stilistisch auffällige Wiederholung (w 'hjh) sowie das schwer erklärbare ('mwn). Es dürfte entgegen O. Keel folgender Text vorzuschlagen sein:

Ich war bei ihm ['mwn und ich war Wonne] Tag für Tag,
scherzend vor ihm die ganze Zeit!
[Scherzend auf dem Festland seiner Erde
und meine Wonne ist es, bei den Menschen zu sein!]

Der unkommentierte Text sagt nur, daß die Weisheit von Anfang an und immer bei Jahwe war und sich vor ihm freute. Erst der Kommentar (V. 31 b–c) bringt dann den Gedanken über die Weisheit als Wonne Jahwes und deren Wonne, bei den Menschen zu sein.

Vf. hat durch die Auslegung des von ihm gesammelten Bildmaterials aufs beste die Aussagen von Spr 8,30f illustriert, aber dadurch wohl kaum einen direkten Zusammenhang mit ägyptischen Vorstellungen stringent nachgewiesen.

Münster Oswald Loretz

Neuhaus, Günter O.: **Studien zu den poetischen Stücken im 1. Makkabäerbuch.** – (Würzburg): Echter (1974). 283 S. (Forschung zur Bibel, Bd 12) kart. DM 29.–

Diese sehr spezielle Monographie, die 1971 dem Fachbereich Ev. Theol. in Tübingen als Diss. vorgelegen hat, dient einem aktuellen Anliegen der heutigen Bibelwissenschaft, nämlich der

Aufgabe, das noch weithin unbekannte Terrain „Zwischentestamentliche Zeit" zu erhellen.

Dazu wird zunächst unser derzeitiges Wissen über atl. Poesie und ihre Formalprinzipien ausgebreitet. Nachdem N. die poetischen Texte ausgegrenzt hat, unterzieht er sich der Mühe, sie in ihre hebräische Textgestalt zu retrovertieren. Hierbei fällt zum Erstaunen auf, wie stark sich die Verse an protokanonische Texte des AT anlehnen, so daß man sie geradezu als Anthologie aus ihnen bezeichnen kann, vgl. 52–75. In diese Seiten hat N. ein beachtliches Maß an Zeit und Energie investiert.

In einem nächsten Schritt werden die Gattungen der untersuchten Texte bestimmt. Des weiteren wird über ihre Einfügung in den jeweiligen Kontext gehandelt und in einem längeren Abschnitt versucht, die Traditionen der poetischen Texte bis zu ihrer Ursprungsstelle zurückzuverfolgen. Dabei ergibt sich, daß in den poetischen Stücken von 1 Makk „sich bereits Anspielungen aus allen drei Teilen des späteren Kanon finden; ein Vorrang der Thora besteht nicht" (177). Vielmehr liegt das Übergewicht auf Übernahmen aus prophetischen Texten. Hier rangiert Ezechiel deutlich vor Jesaja, Jeremia und Amos. Wenn der Verfasser auch keine direkten Zitate in 1 Makk übernimmt, so ist er doch ein guter Bibelkenner und läßt sie durch mancherlei Allusionen zu Wort kommen. Der Verfasser der poetischen Texte dürfte wohl der Hofchronist sein, der als frommer Jude Werk und Bedeutsamkeit der makkabäisch-hasmonäischen Erhebung in seinem Buch festhalten und überliefern wollte. Die poetischen Texte verfolgen den Zweck, zu zeigen, daß die atl. Verheißungen in der glorreichen makkabäischen Erhebung zur Erfüllung kommen. Damit dienen sie der gleichen Aufgabe, mit der die Qumranbewegung in ihrer Pescher-Literatur – Kommentare vor allem zu prophetischen Texten – biblische Aussagen auf ihre Zeit hin auslegt.

Ob die theologische Relevanz von 1 Makk nicht doch unterschätzt wird, wenn N. etwa im Gegenzug zu D. Arenhoevel (Die Theokratie nach dem 1. und 2. Makkabäerbuch, Mainz 1967) zu dem Schluß kommt: „Die fünfzehn poetischen Stücke des Buches lehren, wie der Hofchronist in seiner nüchternen Theologie die Lücke, welche mit dem Fehlen einer auf Gott ausgerichteten Zukunftshoffnung entstand, dadurch ausfüllt, daß er sich an biblische Worte erinnert und die menschliche Aktivität hervorhebt" (240)? Die religiöse Emphase, mit der der Hofchronist die makkabäische Erhebung feiert, will gewiß auch ein Plädoyer für die Theokratie sein, in der sich ähnlich wie nach dem Werk des Chronisten die Zukunftserwartung in der historischen Gegenwart wenigstens teilweise und anfanghaft realisiert, für die demnach nicht nur die Vergangenheit, sondern auch die Zukunft konstitutive Bedeutung hat. Gerade das Übergewicht der prophetischen Übernahmen aus Ezechiel dürfte auch auf jenen Zukunftsbezug in 1 Makk hinweisen.

Damit soll für den Vf. ein Anstoß geäußert sein, die theologische Bedeutsamkeit von 1 Makk erneut zu bedenken. Keinesfalls aber soll unbillige Kritik an einer Arbeit geübt werden, die bei Verwendung einer geradezu umfassenden Bibliographie sachkundig mit hingebendem und entsagungsvollem Fleiß geschrieben wurde. Sie bringt einen beachtenswerten wissenschaftlichen Fortschritt und stößt die Forschung auf einem bisher stiefmütterlich behandelten biblischen Gebiet neu an. Gegenüber solchen Vorzügen fallen gelegentliche Schreibfehler nicht ins Gewicht.

Regensburg Heinrich Groß

Exégèse biblique et Judaisme, édité par Jacques E. Ménard. – Strasbourg: Faculté de Théologie Catholique. Palais Universitaire 1973. 255 S. br. hfl 60.–

Die Universität Straßburg hat mit dieser Vortragsreihe einen wertvollen Sammelband vorgelegt, der verschiedene Vorträge enthält. Ich nenne vor allem die Arbeiten von A. Diez Macho, M. Delcor, M. Philonenko, J. E. Ménard, A. Jaubert und J. Schmitt, die weit über das eigene Fachgebiet von Bedeutung sind.

Es geht in der Untersuchung von A. Diez Macho um die Bedeutung der Targumforschung: philologische und religionswissenschaftliche Beobachtungen stehen hier im Vordergrund (vgl. Abschnitt 4: Das Aramäische des palästinischen Targum S. 23ff). Angenehm ist, daß nicht nur ein Überblick über die Forschung gegeben wird, sondern auch die Literatur (in den folgenden Anmerkungen) angefügt wird. Die Wichtigkeit dieses Zweiges der Arbeit der Judaistik für die ntl Wissenschaft tritt in diesem Aufsatz gründlich heraus (vgl. Abschnitt 6: Bedeutung des palästinischen Targum für die Exegese der Bibel S. 46ff). Ich möchte diesen Aufsatz für das eigentliche Kernstück des Sammelbandes halten.

Auch der Beitrag von M. Delcor, Le Targum de Job et l'Araméen Temps de Jésus gehört in den Bereich der Targumforschung. Die kgl. niederländische Akademie der Wissenschaften hat eine Ausgabe dieses Qumran-Targum veröffentlicht, man hat auch monographisch begonnen, die damit entstehenden Einzelprobleme aufzuarbeiten (zu E. W. Tuistra vgl. S. 102 Anm. 4). Das Aramäisch von Qumran steht mitten zwischen Daniel und den palästinischen Targumen der späteren Zeit, die ja synagogalen Zwecken dienen. Wir kommen bei dem Probleme der Muttersprache Jesu nur zu Annäherungsversuchen, die teilweise in die vorchristliche Zeit, teilweise in die spätere Periode führen. Die Arbeit von M. Delcor ist wissenschaftlich besonders diffizil und in ihrer Weise eine Spitzenleistung.

Das Gleiche dürfte für J. E. Ménards Vergleichung von apokalyptischer und gnostischer Literatur gelten (146ff). Die Verbindung gnostischer Motive mit dem mittleren Platonismus (Maximus von Tyrus, Celsus, Numenius von Apamea) steht hier als grundsätzliche Aufgabe der Geistes- und Religionsgeschichte im Mittelpunkt: die Herrschaft des Nous wird abgelöst von der Herrschaft der bösen Weltmächte (Klage des Ostens!). Apokalyptik und Gnosis sind, trotz ihrer beider Ausrichtung auf ein Jenseits, grundsätzlich von einander geschieden (163).

Diese namentliche Nennung einzelner Beiträge soll keineswegs die Lektüre der übrigen sehr beachtlichen Vorträge und Aufsätze überflüssig machen, sondern, im Gegenteil, zum weiteren Studium anregen.

Tübingen Otto Michel

Goppelt, Leonhard: **Theologie des Neuen Testaments.** 1. Teil. Jesu Wirken in seiner theologischen Bedeutung. Hrsg. von Jürgen Roloff. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1975). 312 S. Kart. DM 28.–; Subskr. DM 26.–

Bei seinem schmerzlich frühen Tod am 21. Dezember 1973 hinterließ L. Goppelt ein in der Arbeit vieler Jahre entstandenes Manuskript einer Theologie des NT. Der erste, von ihm selbst noch fertiggestellte Band wird nun vorgelegt. Der zweite Band, der nahezu abgeschlossen ist, wird von Freunden herausgegeben werden. G. erachtet heute den Bezug der Theologie zu den Humanwissenschaften für notwendig, hält es aber für bleibend dringlich, „im Gespräch zwischen der exegetischen und der systematischen Theologie die biblischen Aussagen neu zur Sprache zu bringen. Sonst verliert die Theologie ihre Substanz." Dem wird die Exegese in der gegenwärtigen Entwicklung, in der das Interesse an der Bibel wie die Bemühung, sie durch die Auslegung neu zu gewinnen, zu ermüden, ja bedrohlich zu schwinden scheinen, nur zustimmen können. Zumal wird dies auch von Katholischer Theologie gelten, in der bei der offenbaren Krisis der Dogmatik der Anfang von Glaube und Lehre in der Bibel neu bedacht und als Grundlage neu gewonnen werden muß.

Der erste Band des Werkes von G. stellt zunächst ausführlich die Geschichte ntl Theologie dar, die in der heutigen Gestalt eine Frucht des Schriftprinzips der Reformation wie neuzeitlicher geschichtlicher Forschung ist. G. sagt (21), die kirchliche Lehraufsicht habe die katholische Bibelwissenschaft durch die Enzyklika Pius XII. „Humani Generis" 1950 freigegeben. Gemeint ist wohl die Bibelenzyklika Pius XII. „Divino Afflante Spiritu" von 1943. Es ist aber die Frage, ob sich das Wort und der Geist nicht in Wahrheit selber befreit haben.

G. will die ntl Theologie „problemorientiert" darstellen, indem er ihre Entwicklung und gegenwärtige Diskussion vor eigenen, fertigen Lösungen darbietet. Er setzt sich daher dauernd und kritisch selbständig mit anderen gängigen Darstellungen ntl Exegese (vor allem R. Bultmann, H. Conzelmann, M. Dibelius, J. Jeremias) auseinander. Je mehr sich gegenwärtige Theologie auf die Frage nach Gott konzentriert, um so wesenhafter ist für G. AT und NT aufeinander bezogen, da der Gott der Väter der gleiche wie der Vater Jesu ist, wie übrigens der Neue Bund die im Alten Bund geschehene Offenbarung aufnimmt, indem er sie freilich erfüllt. Dies sind Überlegungen, denen in heutiger Exegese kaum hinreichend genügt ist.

In diesem ersten Band seiner ntl Theologie beschreibt G. das Wort und die Geschichte Jesu. Damit unterscheidet sich G. von R. Bultmann (Theologie des Neuen Testaments, ^{6}1968) wie von H. Conzelmann (Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, ^{2}1968). Da nach ihrer Auffassung der historische Jesus nicht Thema der ntl Theologie ist, wollen sie grundsätzlich das Kerygma

der Apostel beschreiben. Von Jesus handelt allenfalls eine kurze Einleitung. Nun ist gewiß das ganze NT Kerygma nach und aufgrund der Auferstehung des Christus. Doch der Glaube weiß sich nach der Erhöhung Jesu als das rechte Verstehen des irdischen Jesus. Daß vom irdischen Jesus kaum etwas zuverlässiges überliefert oder doch kaum etwas sicher zu erkennen wäre, ist nach G. eine Skepsis, die durch den Befund der Quellen nicht gerechtfertigt ist. G. mißt den Evangelien bedeutend höheren historischen Wert bei, als dies heute weithin üblich ist. G. wendet sich auch gegen eine Hermeneutik, die sich – vor allem bei R. Bultmann und nach ihm – auf die existentiale Interpretation zurückzog. Unerachtet der durch sie vermittelten unaufgebbaren Einsichten genügt es doch nicht, das NT nur auf die je eigene personale Entscheidung hin zu lesen. Im NT sind auch soziale Ordnungen und Verpflichtungen angelegt und auch kosmische Vorstellungen enthalten, die jenseits aller Mythologie gelten. G. schließt sich also der heute zunehmenden Distanzierung von der existentialen Theologie an.

G. behandelt den „historischen Rahmen", Chronologie, Herkunft und, ausgehend von der Gegenüberstellung Jesu und des Täufers, das „öffentliche Wirken" Jesu. Kurz erinnert G. an „Analogien für das Wirken Jesu". Hier würden sich doch vielleicht interessante Aufgaben eröffnen, die wenig bedacht werden. Wenn Christentum und Kirche zwar sicherlich in Jesu Auftreten ihren Grund haben, aber doch zu fragen ist, inwieweit Jesus mit Wissen und Willen die Kirche gestiftet hat, ergäbe sich die Frage, wie sich ähnliches verhält etwa bei Buddha oder Platon und den von ihnen ausgelösten religiösen und geistigen Bewegungen. Auch der Vergleich zwischen dem großen Lehrer der Gerechtigkeit in Qumran und Jesus wie zwischen der jüdischen Sondergemeinde von Qumran und der Jüngergemeinde Jesu wäre bedeutsam. Qumran war, auch bei Anerkennung der Rechte der Laien, eine durch Priester geführte und getragene Gemeinschaft; die Jüngergemeinde Jesu demgegenüber eine radikale Laienbewegung, deren einer und einziger Priester – nach dem Hebräerbrief – Jesus Christus war, auch er, nach atl Recht als aus dem Stamme Juda kommend, Laie (Hebr. 7,14). Alle Jünger aber waren in gleicher Weise Priester.

Das Evangelium Jesu stellt G. in drei Kapiteln dar: als Predigt der nahen Gottesherrschaft, Forderung der Umkehr und Zusage der Vergebung. Die Verkündigung des nahen Gottesreiches deutet, was durch Jesus geschieht und was er beansprucht, indem durch ihn das Reich kommt. G. betont, die Worte Jesu von der Gegenwart des Reiches seien traditionsgeschichtlich zuverlässiger und sachlich viel zentraler als die Worte von seiner (nahen) Zukunft. (Man mag fragen, ob hier nicht unnötige Apologetik unternommen wird.) Aus der Forderung der Umkehr ergeben sich die sittlichen Forderungen Jesu. Sie werden, wie beispielsweise die Stellung Jesu zu Armut und Reichtum, im zeitgenössischen Umtext erklärt. Der Bußruf an die Gerechten Mt 23 geht — nach G. – im Kern auf Jesus zurück. Die schweren Anklagen der sieben Wehrufe dieses Textes sind aber in ihrer Heftigkeit doch wohl als Proklamation des Gegensatzes zwischen Kirche und Synagoge als zweier verschiedener Religionen nach 70 zu verstehen. Ein verhältnismäßig kurzer Abschnitt behandelt apokalyptische und eschatologische Aussagen der Evangelien. Sie könnten vielleicht noch religionsgeschichtlich erhellt und auch relativiert werden. Weitere Kapitel handeln über Heilung – Sündenvergebung – Glauben. In Jesu Wort und Werk geschieht Sündenvergebung von Gott her. Die Wunderberichte der Evangelien veranlassen alle Zeiten je in eigener Weise zum Nachdenken über das Verhältnis Gottes zur Welt. Die Wunder Jesu sind nicht einfachhin stupende Mirakel, sondern ihr Sinn ist, zum Glauben zu führen. Die Gemeinde aber soll wissen, daß der Erhöhte jetzt die gleichen Wunder tut.

Ein ausführliches, eingehendes und sehr bedachtes Kapitel handelt über das Selbstverständnis Jesu. Er ließ sich die Anrede als Rabbi gefallen. Er vergleicht sich mit den Propheten und stellt sich über sie, wie in dem Spruch: „Hier ist mehr als Jona" (Mt 12,41f). Dagegen bezieht sich Jesus wohl nicht auf seine Davidssohnschaft, die also Aussage der Gemeinde ist und zunächst als Zeichen der Niedrigkeit gegenüber der Einsetzung als messianischer Herr verstanden war (Röm 1,3f). Die Ahnung messianischer Würde mag Jesus selbst angeregt haben. Ein offenes Bekenntnis wie jenes des Petrus Mk 8,29 ist historisch denkbar als „tastendes Wagnis des Glaubens". Das Messiasgeheimnis war Wirklichkeit des Erdenwirkens Jesu bis zu seiner Auferstehung. Jesus selbst hat die atl-spätjüdische Menschensohnvorstellung aufgegriffen und sie so gefüllt, daß sie der zentrale Ausdruck seines Sendungsbewußtseins wurde. Die Leidensankündigungen öffnen den Weg des verheißenen Boten, hauptsächlich nach der Gestalt des Gottesknechtes. Wohl Jesus selbst sprach darnach mit Jes 53 vom Sühnewert seiner Todeshingabe (wie Mk 10,45; 14,24). Das Wissen um die einzige Verbundenheit mit Gott spricht sich aus in den Reden Jesu vom Vater, und vielleicht auch schon – nach atl Worten – in seinen eigenen Worten von seinem Sohn-Sein. Das Zeugnis über das ausschließliche Verhältnis zwischen Vater und Sohn (Mt 11,27) stammt nicht aus hellenistischen Voraussetzungen her, sondern ist nach weisheitlicher Überlieferung in der palästinensischen Gemeinde oder von Jesus selbst gestaltet. G. teilt also keineswegs die heute weithin verbreitete Auffassung, die Hoheitstitel Jesu seien wohl zur Gänze fortgeschrittenes Bekenntnis der Gemeinde.

Jesus berief die Zwölf und sandte sie auch selber schon aus. Der engere Jüngerkreis soll zeichenhaft auf das Volk der künftigen Gottesherrschaft hinweisen. Berufene Jünger sollen als Boten und Stellvertreter Jesu sein Werk fortsetzen und verwirklichen. Insofern beginnt im Leben Jesu Kirche. Das Wort Jesu über den Bau der Kirche auf Petrus als Fels gibt jedoch „nicht über die Erwartung Jesu, sondern über das Selbstverständnis der ersten Gemeinde Auskunft". In zurückhaltenden Äußerungen deutet Jesus beim Abschiedsmahl seine Gedanken über die Fortführung seines Werkes an. Das Mahl ist die Form der Selbstdarbietung Jesu, bis er wiederkommt. Jesus fordert endlich seine Verwerfung durch Israel heraus, da er durch Wort und Dienst die Existenz des Menschen von der Tiefe her verändert, und der Mensch sein Sosein behaupten will. Die Jünger erfahren Jesus nach seinem Tod als Lebenden und deuten dies aufgrund atl Verheißung als seine „Erscheinung", „Auferweckung", „Erhöhung". Die Ostergeschichten wollen in der Form der Legende die verborgene Zuwendung Gottes zum Menschen bezeugen. Die Auferweckung Jesu ist als Selbstoffenbarung Gottes letztgültige Erfüllung des biblischen Glaubens an Gott als den, der lebt und ins Leben ruft (Röm 4,17.24).

Wenn Theo-Logie Wort von (über) Gott ist gemäß dem offenbarten und sich offenbarenden Wort Gottes, so ist, da Christus das wesentliche Wort Gottes ist, Grund und tragende Mitte neutestamentlicher Theologie neutestamentliche Christologie. Diese Forderung erfüllt der vorliegende erste Teil einer Theologie des NT in sorgfältiger, selbständiger Exegese wie zusammenfassender Thematik.

Tübingen Karl Hermann Schelkle

Merli, Dino: **Fiducia e fede nei miracoli evangelici.** – Genova: Edizione „Studio e Vita" 1973. 380 S. (Quaderni della Rivista „Bibbia e Oriente", Bd 5) kart. Lit 4300 (4056)

In dieser für den Druck stark umgearbeiteten Diss. des Päpstlichen Bibelinstituts (Rom 1972 – M. Zerwick) versucht der Autor die Frage zu beantworten, in welcher Weise der Ausdruck πίστις in den Evangelien einmal die vorausgehende Bedingung, in anderen Fällen dagegen die Folge der von Jesus gewirkten Wunder sein kann.

Schon im Vorwort (5–6), das von M. Zerwick geschrieben ist, erhält man eine vorläufige und summarische Antwort: Wo der „Glaube" die Voraussetzung für die Wunder bildet, sei πίστις als Vertrauen in die wundertätige Macht Jesu zu verstehen, wo er dagegen als Konsequenz eines Wunders erscheint, handle es sich in streng theologischem Sinn um den Glauben an Jesus als Messias und Sohn Gottes. Im ersten Fall sei es die Absicht des Erzählers, die Christen in Not und Bedrückung zu einem unbegrenzten Vertrauen zum erhöhten Herrn zu ermuntern, entsprechend dem Beispiel jener, die zu Lebzeiten Jesu von diesem Hilfe erfuhren. Mit dieser Intention sei das ursprüngliche Motiv erfaßt, warum es überhaupt zur Erzählung der Wunder Jesu kam. Im Mk-Ev sei dieses Anliegen noch vorherrschend. Im Gegensatz dazu ist nach Meinung des Vf.s, dem sich Zerwick anschließt, das Motiv des Vertrauens in den Wundererzählungen des Joh-Ev fast verschwunden. Die Wunder werden hier aus dogmatischen und apologetischen Gründen erzählt, sie sollen zur Anerkennung der Messianität und Gottessohnschaft Jesu führen. Zwischen diesen beiden Polen lasse sich über Q, Mt, Lk und Apg eine klare Entwicklung erkennen.

Nach dieser kurzen zusammenfassenden Einführung ist der Leser also bereits einigermaßen darüber orientiert, zu welchen Hauptergebnissen Vf. kommt. Offen bleibt nur das Detail und die Methode, mit der er zu seinen Resultaten gelangt.

Die Untersuchung ist klar in vier Abschnitte geteilt, die die Wunder innerhalb der vier Evangelien behandeln. Dazu kommen noch einige Exkurse (Auferstehung bei Mk; Messiasgeheimnis; Wunder in der Apg; Passion und Kreuz in der lk. Theologie; Zeichen des Jona, u.a.), in denen die vom Vf. vertretenen Thesen weiter abgesichert werden sollen. Eine Bibliographie und mehrere Verzeichnisse (Abkürzungen, verwendete Stellen, griechische Ausdrücke) machen die Untersuchung zu einem Werkzeug, das für einen Fachmann in vieler Hinsicht verwendbar bleiben wird, auch wenn er den Standpunkt des Autors nicht in allem teilen sollte.

Im ersten Teil, der dem gewidmet ist (25–141), behandelt M. zunächst die Frage nach der urchristlichen Diskussion über die Messianität Jesu (25–31). Der Autor untersucht die Perikopen 8,11–13 (Zeichenforderung); 9,11–13 (Elia-Gespräch); 12,35–37 (Davidsohn); 8,27–30 (Petrusbekenntnis); 11,1–11 (Einzug in Jerusalem); 14,61—62 (Frage des Hohenpriesters) und 15,29–32 (Spott der Hohenpriester) und kommt zu der bedeutsamen Feststellung, daß in diesen Texten zwar die Frage nach der Legitimation der Sendung Jesu diskutiert wird, daß dazu aber nie die Wunder Jesu, sondern nur die Schrift und die Auferstehung als Argumente herangezogen werden. M. zieht daraus den Schluß, daß im ältesten Stadium der Tradition die Wunder noch von jeder Apologetik frei waren und erst nachträglich und allmählich für diese Aufgabe verwendet wurden.

In einem zweiten Kap. (32–62) beschäftigte sich Vf mit dem Thema des Erfolges Jesu, der in seinem Ruf, in seiner Volkstümlichkeit und im Zulauf der Massen zum Ausdruck kommt und durch Lehre und Wunder begründet ist. M. analysiert dazu wieder eine Reihe von Texten und kommt zu dem Ergebnis, daß dieses Motiv vom Evangelisten Mk redaktionell unterstrichen bzw. neu eingefügt wird und daß er damit eine beabsichtigte Zweiteilung erreicht: Das Volk ist für Jesus, die herrschenden Klassen sind gegen ihn. Das gute Verhältnis zwischen Jesus und dem Volk wird bei jeder Gelegenheit betont, gegensätzliche Aussagen werden abgeschwächt oder weggelassen. Erstaunlich ist auch hier wieder, daß der großartige und von Mk ausdrücklich betonte Erfolg Jesu nirgends zur Frage nach seiner Messianität führt (33).

Je klarer dieses von M. behauptete Vorgehen des Mk wird, desto mehr möchte man wissen, welchen Sinn diese Bearbeitung der Quellen hat. Der Autor ist sich dessen bewußt (87), daß er sich mit der Antwort, die er gibt (Kap. 3: Bedeutung der Wunder Jesu, 63–87), charakteristisch vom Großteil der Exegeten unterscheidet. Nach seiner Ansicht wurden die Wunder im ältesten Stadium der Tradition nicht dazu benützt, um aus ihnen die Messianität oder Gottessohnschaft Jesu abzuleiten, sondern sie dienten den urchristlichen Gemeinden als Modelle des Glaubens: So wie der historische Jesus allen half, die sich in der Not an ihn wandten, so hilft der Erhöhte auch jetzt. Der Zulauf des Volkes zu Jesus und das unbedingte Vertrauen zu ihm sind paränetische Beispiele für den Glauben der ersten Christen. Nicht wer Jesus ist, wollen die Wundererzählungen zeigen, sondern wie man sich zu ihm verhalten soll. Für M. ist eine Situation der Not und Bedrängnis, die auch zu Glaubensmangel und Glaubenskälte führte, Voraussetzung solcher Katechese.

Wenn diese Hypothese richtig ist, dann zeigt nach Ansicht des Vf.s z. B. die Heilung des Gelähmten (2,1–12) nicht, daß Jesus Sohn Gottes ist, weil er Sünden vergibt, sondern nur, daß er diese Sündenvergebungsgewalt besitzt und Vergebung gewährt; die Perikope vom Eingreifen Jesu beim Sturm auf dem See (4,35–41) ist nicht christologisch orientiert, sondern soll den Gemeinden zeigen, daß der Kyrios sie auch jetzt nicht im Stich läßt, und die Brotvermehrungserzählungen (6,32–44 und 8,1–10) haben zum Ziel, die Vorsehung Gottes sogar in materiellen Dingen anschaulich zu machen (60–61).

Es liegt in der Linie dieser Redaktion, wenn Mk die Macht Jesu, den aufsehenerregenden Charakter der Wunder und den Erfolg beim Volk betont. Die Volksmassen Palästinas werden zum Modell und Vorbild der Christen.

Nach einem Exkurs über die Auferstehung Jesu (88–100) beschäftigt sich der Autor mit jenen Wundern, die Glauben bzw. Vertrauen als Bedingung für eine Heilung voraussetzen (101–129). Unbewußt werde der nachösterliche Glaube der Christen an Jesus als Messias und Sohn Gottes schon in die historischen Erzählungen eingetragen und vorausgesetzt, so daß sich auch die überraschende Tatsache erklärt, daß bei den genannten Wundern nie eine Bemerkung fällt, man habe den Messias gefunden. Andererseits kann der Auferstandene von Christen auch tatsächlich vollen Glauben verlangen.

Im Zusammenhang mit dieser Erklärung sucht M. auch das Messiasgeheimnis zu verstehen (132—141). Die Erzählung der vorösterlichen Wunder aus der Sicht der nachösterlichen Christologie – die Kranken verhalten sich, als ob sie sicher wüßten, daß Jesus der Sohn Gottes ist – führte zu Schwierigkeiten, als man daranging, aus den einzeln überlieferten Geschichten ein „Leben Jesu" zu erstellen. Denn jetzt konnte man den Perikopen entnehmen, daß sich schon der historische Jesus als Messias erwiesen hatte. Um wenigstens eine notdürftige Übereinstimmung mit der tatsächlichen Entwicklung anzudeuten, wurde das Messiasgeheimnis der Überlieferung künstlich aufgeprägt.

Der zweite Abschnitt über die Wunder bei Mt (145–221) beginnt mit einem Exkurs über das Jonazeichen, da M. in diesem Stück den Schlüssel dafür sieht, warum die judenchristlichen Gemeinden (Q, Mt, Joh) die Wunder Jesu schrittweise zu messianischen Zeichen umgeformt haben. Nach Ansicht des Vf.s begegnen die Christen mit der Messianisierung der Wunder dem jüdischen Vorwurf, Jesus habe sich zu wenig als Messias legitimiert. Im Gegensatz zum Mk-Ev wird hier die Zeichenforderung nicht abgelehnt, und Jesus gibt während seines Lebens eindeutige Beweise seiner Messianität. Das Messiasgeheimnis wird folgedessen zurückgedrängt.

Im Lk-Ev (225–290) führen die Wunder das Volk nicht zur Erkenntnis der Messianität. Wunder geschehen zwar, aber erst von der Auferstehung her bekommen sie Bedeutung. Der vorausgehende Glaube wird zurückgedrängt, so daß Lk als Brücke zu Joh erscheint. Im Lk-Ev haben die Wunder messianischen Charakter nur für den Leser, nicht für die historisch Beteiligten.

Joh (295–360) verwendet die Wunder als Beweise für die Sendung Jesu und zur Begründung des vollen theologischen Glaubens an ihn. Er benützt dazu aus der Gerichtssprache den Begriff des Zeugnisses und bringt solche Beispiele, daß der Glaube an Christus fast als notwendige Folge erscheint. Der Evangelist trägt dabei die theologischen Kenntnisse, die der Auseinandersetzung mit dem Judentum seiner Zeit entstammen, in das Leben des historischen Jesus zurück. So streiten die Gegner nicht über Jesus, sondern mit ihm, der sich eindeutig als Gesandter Gottes offenbart. Es ist klar, daß in einer solchen Sicht das Messiasgeheimnis unbrauchbar und hinderlich ist und aufgegeben wird. Die Juden haben überdeutliche Zeichen der Messianität empfangen; wenn sie nicht glauben, ist es ihre Schuld.

Der vorgelegte Interpretationsversuch eines zunächst widersprüchlich scheinenden Tatbestandes liest sich unbezweifelbar interessant und kann der Exegese sicherlich manche Anregungen vermitteln. Auch einzelne Ergebnisse werden auf Zustimmung stoßen (erst nachösterliche Verkündigung der Messianität Jesu; die Traditionsstücke wurden zunächst einzeln überliefert und im Dienst der Verkündigung formuliert, u. a.). Mehr als einmal wird der Leser aber in der einzelnen Begründung der Thesen dem Vf. nicht oder nur mit Einschränkungen folgen können. In einer Reihe von Perikopen scheint die Redaktion des Mt und Lk unterbewertet zu sein. Dafür ist der Autor rasch mit Sonderquellen zur Hand. Mt gilt ihm noch als der direkteste Zeuge der palästinischen Tradition (57). Wiederholt macht es den Eindruck, daß die Methode – unbewußt – von dem bereits feststehenden Ergebnis beeinflußt ist. Vor allem aber scheint Vf. sein richtige Ergebnis an falscher Stelle angesetzt zu haben: Die beobachtbare katechetisch-paränetische Verwendung der Wunder ist kaum der ausschlaggebende Grund und Anstoß für deren Überlieferung. Vielmehr kommt die Urkirche (auch) mit Hilfe der Wunder zur Entfaltung ihrer Christologie und ist dann imstande, die Wunder auch als Glaubensmodelle zu verwenden. So bedauert man insgesamt, daß die reich verwendete Literatur und die Kenntnis der vielen in Frage stehenden Probleme mit einer kaum nachvollziehbaren Sicht traditionsgeschichtlicher Entwicklung verknüpft ist (37–44; 47–48; 49; 51–55; 121–128; 145–160 u. a.). Trotz dieser Einwände hat der Autor eine Untersuchung geschrieben, die in vielem stimulierend wirken kann und die zumindest die angeschnittenen Fragen deutlicher bewußt macht.

Linz Albert Fuchs

Coppens, Joseph: **De Mensenzoon-Logia in het Markus-Evangelie.** Avec un résumé, des notes et une bibliographie en francais. – Brüssel 1973. 55 S. (Mededelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en schone Kunsten van Belgie, Klasse de Letteren 35, 1973, 3).

Die Akademierede ist der Frage der Historizität der Menschensohn-Worte im Markusevangelium gewidmet, insbesondere in Auseinandersetzung mit R. Leivestad, in: NTS 18 (1971/72) 243–273 und O. Walker Jr., in: JBL 91 (1972) 482–490. Nach ausführlicher Übersicht über die Menschensohnüberlieferung und einem forschungsgeschichtlichen Rückblick werden die Logien Mk 8,38; 9,12; 13,26; 14,62 als authentisch verteidigt und im frühen bzw. späten Wirken Jesu situiert. Für die Begründung ist der Leser auf Coppens Beitrag „Les Logia du Fils de l'Homme dans l'évangile de Marc", in: M. Sabbe, L'évangile selon Marc (Bibl. ETL 34) (Gembloux 1974) 487–528 verwiesen. Die beigegebene Bibliographie ist recht nützlich.

Frankfurt a. M. Rudolf Pesch

Hubbard, Benjamin J.: **The Matthean Redaction of a Primitive Apostolic Commissioning.** An Exegesis of Matthew 28,16–20. – (Missoula, Montana): The Society of Biblical Literature and Scholars Press 1974. XIII, 187 S. (Dissertation Series, 19) kart.

Die Schwerpunkte der unter Leitung von G. W. Nickelsburg entstandenen Arbeit liegen 1. in der Bestimmung der literarischen Form/Gattung von Mt 28,16ff und 2. in der Rekonstruktion einer auch von Matthäus bearbeiteten frühchristlichen Tradition über die Erscheinung vor den elf Jüngern.

Für die Frage nach Form und Gattung schließt sich die Arbeit an Vorschläge von W. Trilling und B. Malina an, mit einem alttestamentlichen (atl) Grundschema zu rechnen, das vor allem im Bereich von Theophanien nachweisbar ist. Auf den bereits von J. K. Kuntz, N. Habel und K. Baltzer vorbereiteten methodischen Wegen rekonstruiert Vf. das Schema einer atl Gattung, die er „commissioning" (Beauftragung) nennt. Mehr oder weniger regelmäßig finden sich in dieser Gattung die Elemente der „introduction", „confrontation" (sc. zwischen den beteiligten Personen), „reaction" (sc. des Beauftragten), „commission" (das Kernstück, die eigentliche Beauftragung), „protest" (in der deutschen atl Wissenschaft der „Einwand"), „reassurance" (sc. der Beauftragung) und „conclusion" (oft Bericht über die Ausführung). Eine umfangreiche Gruppe atl Berichte wird diesem Schema zugeordnet. Auch Mt 28,16–20 ist nach diesen Elementen aufzugliedern und kann gattungsmäßig so bestimmt werden.

Was aus der atl Gattung nicht erklärt werden kann, verdankt Matthäus der frühchristlichen Tradition über die Erscheinung vor den elf Jüngern (Mt 28,16ff; Lk 24,36–53; Joh 20,19—23; Mk 16,15f). Dieser Tradition waren folgende Elemente gemeinsam: Jesus erscheint den elf Jüngern, deren Reaktion ist Freude oder Unglaube, Jesus sagt: „Verkündet (das Evangelium) allen Völkern, (tauft) in meinem Namen zur Vergebung der Sünden. (Und siehe,) ich will den heiligen Geist auf euch senden". Matthäus hat dieses Schema unter stark alttestamentlichem Einfluß umgeformt. Die frühchristliche Tradition fußt auf einem alten Bericht über die Erscheinung Jesu vor den elf Jüngern, der aber frühzeitig im Sinne der Heidenmission uminterpretiert wurde und diese legitimieren sollte. Das Element „alle Völker" ist freilich auch häufig in der atl Gattung der „Beauftragung" zu finden.

Originell ist der Vorschlag des Vf.s, die triadische Taufformel in Mt 28,19 als Kontraktion einzelner Elemente der Tradition zu erklären, nämlich der Nennung des Vaters, des Taufens „im Namen Jesu" und der Verheißung des Geistes.

Im ersten Appendix versucht Vf., Mk 16,15f als unabhängigen Beleg für die frühchristliche Tradition der Beauftragung durch den Auferstandenen zu erweisen. In einem zweiten Appendix diskutiert er die eusebianische Form der triadischen Taufformel und kommt zu dem Ergebnis, daß das Zeugnis des Eusebius für den Text des Matthäus bedeutungslos ist, obwohl traditionsgeschichtlich gesehen die Formel „taufen im Namen Jesu" der matthäischen Formel zweifellos voraufgehe.

Man wäre dem Vf. dankbar, wenn er Kriterien angegeben hätte, nach denen die einzelnen Elemente des Schemas der herausgefundenen Gattung bestimmt worden sind. Da aber eine genaue Abgrenzung fehlt, entsteht der Eindruck, daß es sich um bloße „Motive" handelt. Motive aber haben es an sich, daß sie nach Bedarf inhaltlich sehr dehnbar sind. Diese Arbeitsweise kommt der Intention des Vf. entgegen: Denn wer mit Schemata rechnet und in literarisch verschiedenartigen Texten nach gleichbleibendem „pattern" sucht, gerät immer wieder in die Schwierigkeit, Dinge „erklären" zu müssen, die sich dem Schema nicht ganz fügen. Ist beispielsweise Gen 17,15b–16 wirklich eine „Beauftragung"? Ist Gen 15,4f mit imperativischen Beauftragungen zu vergleichen? – Für die nach gleicher Methode erhobene ntl Tradition über die Erscheinung vor den elf Jüngern verstärken sich solche Bedenken noch: Mit welchem Recht wird die Verheißung des Mit-Seins nach Mt 28,20 mit der Verheißung des Beistandes durch das Pneuma innerhalb des Schemas gleichgesetzt? Besonders der Vergleich Mt/Lk (105) ist in dieser Hinsicht nicht überzeugend. Bei der Diskussion von Mk 16,14–20 überkreuzen sich „pattern"-Denken und traditionsgeschichtliche Argumentation: Für alle Verse außer V. 15f wird auf recht oberflächliche Weise (139f) „Einfluß" von verschiedensten Evangelien konstatiert – als ob es sich nicht auch hier nunmehr um andere, frühchristliche Schemata handeln könnte. Nur V. 15f werden dann als selbständiger Zeuge für die Gattung der Beauftragung gewertet. Doch Verwandtschaft in der Gattung und deren selbständige Handhabung einerseits und traditionsgeschichtlicher Einfluß andererseits schließen sich nicht aus. – Schließlich sei noch die Frage gestellt, auf welchem Wege Matthäus wohl Kenntnis von der fraglichen atl Gattung erhalten haben könnte. Setzt nicht die sichere Handhabung der atl Gattung durch das frühe Christentum voraus, daß derartige Traditionen in lebendiger Übung waren? Gibt es zwischentestamentliche Belege?

Der unbestreitbare Wert der Arbeit liegt darin, daß gegenüber den im ganzen unfruchtbaren und religionsgeschichtlich schlecht begründeten Hypothesen der älteren deutschen Forschung (inklusive der These von der Inthronisation) der atl Hintergrund eines frühchristlichen Erscheinungsberichtes überzeugend deutlich gemacht wurde. Auch die These von der Gattung der „commissioning" erscheint mir im Prinzip, abgesehen von Begründung und Durchführung, als die diskutabelste aller bisherigen Möglichkeiten. Der vorangestellte kritische Forschungsbericht gehört zu den besten Stücken des Buches.

Heidelberg Klaus Berger

Maas, Wilhelm: **Unveränderlichkeit Gottes.** Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1974. 211 S. (Paderborner Theologische Studien, Bd. I) kart. DM 24.–

H. Mühlen hat eine Arbeit über „Die Veränderlichkeit Gottes etc." (1970) geschrieben; seinen Schüler W. Maas hat er zu einer Studie (Diss.) über die „Unveränderlichkeit Gottes" angeregt. Die „Unveränderlichkeit" als Gottesprädikat der christlichen Tradition soll darin kritisiert werden zugunsten der Kategorie „Veränderlichkeit": der Versuch, „das traditionelle, einseitige theologische Prinzip der Unveränderlichkeit genauer zu thematisieren, zu reflektieren, es nach seinen ... Gründen und Hintergründen zu befragen" (15). Um zuerst das Interesse genauer anzugeben: Gegen Schluß des Buches (176–189) wird mit Vorlagen (bes. K. Rahner) für eine „maieutische Funktion Hegels für die christliche Theologie" plädiert, weil etliche Hegelsche Kategorien besser geeignet seien als das lange von der Theologie bemühte, aus der griechischen Philosophie entlehnte Unveränderlichkeits-Axiom. Dieses Axiom, das sich als nicht genuin christlichen Ursprungs herausgestellt hat, brachte Konsequenzen, die hier zugleich mitrevidiert werden sollen (189–194): Kirche, Glaube und Dogma partizipieren seit langem an dieser „einseitigen" Unveränderlichkeit Gottes, z. B.: „Die Unbeweglichkeit des aristotelischen ‚ersten Bewegers' wird hier auf die Kirche übertragen" (191) u. ä. Für das Christliche aber muß man halten, daß „die Unveränderlichkeit Gottes im biblisch-heilsgeschichtlichen Verständnis als Unveränderlichkeit der Treue Gottes zu seinen Verheißungen" verstanden wird. Und „dann hat dies auch Konsequenzen für die Unveränderlichkeit von Glaube, Dogma und Kirche: Deren Unveränderlichkeit bedeutet in diesem Verstehenshorizont die Treue der Kirche zu sich selbst, aber eben nicht im Sinne ... verbaler Konstanz der Dogmen bzw. eines Fürwahrhaltens dieser unveränderlichen Dogmen ..." (192).

Diese Zusammenhänge sind einleuchtend und unkompliziert dargestellt und wollen zeigen, daß die Verteidigung der Unveränderlichkeit der dogmatischen Aussage im Sinn des Vaticanum I nicht mit der Verteidigung des Christlichen verwechselt werden darf. Da wird dann plötzlich die Aktualität des „bloß" spekulativ aussehenden Themas aus der „Gotteslehre" deutlich. Solche Einsichten brauchen dringend die Popularisierung, hier aber bilden sie die Schlußüberlegungen zu einer historischen Studie, die als solche an dieser Stelle zu besprechen ist.

Es beginnt mit einem negativen Schriftbeweis: Die permanent bemühten Bibelstellen belegen nicht die Unveränderlichkeit Gottes, die in den Lehrentscheidungen und der Schuldogmatik gemeint ist (22–32). Die altkirchliche Theologie bereits hat dieses Prinzip oder Axiom aus der griechischen Philosophie übernommen, die von den Vorsokratikern bis zum Neuplatonismus in diesem Punkt vorgestellt wird (34–86). Der Eintrag der griechischen Begriffe ins biblische Gottesbild wurde nachhaltig besorgt von Philo (87–121). An Klemens v. Alexandrien, Origenes Arius, Athanasius, dem Nicaenum und Augustinus wird dasselbe Verfahren (Rezeption des griechischen Axioms unter fast völligem Ausschluß biblischer Vorstellungen) für die patristische Zeit und darüber hinaus im Detail und exemplarisch gezeigt (125–162).

Das alles ist mit Fleiß und Sorgfalt in Anlehnung an die Sekundärliteratur zusammengetragen. Am besten scheinen mir die philosophiegeschichtlichen Kapitel ab Aristoteles gelungen. Zum Einfluß der griechisch-philosophischen Theologie auf das christliche Gottesbild, wie er hier dargestellt wird, und zum gesamten Verfahren bleiben verschiedene Fragen. Die Relation zwischen der Philosophie und der Patristik ist auffallend schwach thematisiert, obwohl die Einzelfrage von solchem Gewicht nach der umfassenden Zuordnung verlangt hätte. Die Literaturauswahl zu diesem Problemfeld macht einen recht zufälligen Eindruck. Und obwohl die Übernahme der philosophischen Kategorien ins christliche Gottesbild, wie sie an den Kirchenvätern beschrieben wird, ständig mit kritischem Unterton kommentiert ist, wird nie prinzipiell nach Grund und Bedingungen dieser Übernahme gefragt. Handelt es sich bei der Rezeption um unachtsamen Synkretismus? Ist sie Sache des guten oder schlechten Willens? Hier hätte umfassender auf die Orientierung der Epoche und auf die besonderen

soteriologischen Interessen (Gott muß Gott bleiben, um den Menschen erlösen zu können) der Patristik rekurriert werden müssen, um den Vorgang verständlich zu machen und die Kritik zu fundieren. – Nirgends wird auch grundsätzlich gefragt, ob die Kategorie Veränderlichkeit als Gegenteil des (fast geschmähten) Axioms Unveränderlichkeit im Sinn der griechischen Philosophie dem biblischen Gottesbild nach der Seite, die hier mit „Wandelbarkeit", „Lebendigkeit", steter Zukünftigkeit u. ä. signalisiert wird, entscheidend näher kommt als eben die Kategorie Unveränderlichkeit. Das Buch tut nach meinem Eindruck so. Aber mit der Negation des griechischen Unveränderlichkeitsbegriffs ist man ja nicht schon aus dessen Horizont heraus, was nachdrücklich vom Vf. intendiert wird. Die Bibel spricht ja nicht von einer griechisch verstandenen Veränderlichkeit Gottes. In dieser Hinsicht scheint mir die Traditionskritik nicht genügend durchreflektiert. Die ganze Argumentation läuft überdies etwas zu direkt in der Alternative von „richtig" und „unzutreffend", d. h. die biblische Rede von Gottes „Veränderlichkeit", die hier gerettet werden soll, ist fast wie die getreue Deskription eines Sachverhalts behandelt, der durch griechischen Einfluß in der Theologie lange verfehlt wurde. Mir scheint Funktion und Möglichkeit der Sprache in der Theo-logie dabei nicht genau genug bestimmt.

Zur Methode der Quellenbehandlung regen sich ebenfalls Bedenken. Für den Vf. sprechen Textfragmente und Zitate offenbar stark für sich. Zu Philo z. B. und zu den ausgewählten kirchlichen Schriftstellern (s. o.) werden einige relativ wenige Texte vorgelegt, aus deren verbalem Bestand die Dokumentation des Vfs. zwar meistens einleuchtet, aber zur Vergewisserung und vor allem zur Profilierung der Ergebnisse würde man doch erwarten, daß das Konzept des jeweiligen denkerischen Systems philosophisch-theologisch aufgewiesen wird. Das geschieht nur in Ansätzen. Die patristischen Quelleninterpretationen sind von eher aphoristischem Charakter (zu Klemens v. Al. genügen $3^1/_2$ Seiten bei diesem Thema: 125–128). Lange und kurze Zitate ersetzen oft fast das Argument. Das ist ganz ähnlich bei den Auszügen aus systematischen Theologen (Barth, Brunner u. a.) dieses Jahrhunderts (171–174, vgl. 16–18), die doch wirklichen Wert nur hätten, wenn ihre Urteile zum Thema des Buches aus den Prämissen des jeweiligen Systems deduziert und aufgeschlüsselt würden. Als Anthologie wirkt das ganze reichlich statistisch. Bei der Befragung von Autoren aus 3 oder 4 Jahrhunderten (Klemens bis Augustinus) war auch, wie gesagt, die Frage unentbehrlich, aus welchen besonderen philosophischen Vorentscheidungen und in welchem individuellen Stil der einzelne Autor der Spätantike christliche Theologie „griechisch" artikuliert. Es gibt zwischen den behandelten Theologen Unterschiede in dieser Hinsicht von beträchtlicher Bedeutung für eine Einzelaussage zur Theo-logie.

Diese Kritik will sagen: Der Vorgang der „Hellenisierung" (vgl. 15) der christlichen Theo-logie ist insgesamt (im Anschluß an viele Vorarbeiten) richtig nachgewiesen, aber die Studie verfährt zu pauschal und nivelliert dadurch; sie verfehlt so begreiflicherweise durchaus respektable Nuancen oder sogar die zutreffende Interpretation. Dafür ein Beispiel:

Weil Origenes von der wesentlichen Unveränderlichkeit Gottes nachdrücklich und „griechisch" spricht (128–132), und er sie in seiner Replik auf die Inkarnationskritik des Kelsos noch einmal betont (die Menschwerdung Gottes läßt diesen unverändert; der Logos leidet nichts: c. Cels. IV 14f.), wird geschlossen, daß er hier dasselbe denkt wie der Platoniker Kelsos. Das scheint zu stimmen, aber nur, weil weder im System des Origenes noch im Buch IV gegen Kelsos auf Kontexte wirklich intensiv geachtet wird. Vf. spricht von Nähe des Origenes zum Doketismus, von Quasi-Inkarnation und (mit W. Elert) von Uneigentlichkeit des Abstiegs des Logos. Das ist nicht schlechthin falsch, aber noch weniger richtig. Es scheint Vf. völlig entgangen zu sein, daß das Thema in IV 18f. weitergeht und Origenes dort den entschiedenen und ernstzunehmenden Willen zeigt, sich von der Position des Kelsos abzusetzen in diesem Punkt. Er relativiert die Unveränderlichkeit des Logos zu einem generellen Sachverhalt: in diesem Sinn ist jede vernünftige Seele unveränderlich (IV 18); es ist also nicht von einer göttlichen Eigenschaft die Rede. Und vor allem distanziert er sich wörtlich von dem „Zugeständnis anderer" (Gnostiker?) an Kelsos, daß in der Inkarnation „Gott sich nicht verwandelt (ὅτι οὐ μεταβάλλει sondern die Inkarnation den Menschen nur suggeriert habe; er fährt fort: „Uns dagegen trifft der Vorwurf des Kelsos nicht; denn wir sind überzeugt, daß das Kommen Jesu zu den Menschen nicht Schein war, sondern Wirklichkeit und deutliche Tatsache (ἡμεῖς δὲ πειθόμενοι οὐ δόκησιν ἀλλ' ἀλήθειαν εἶναι καὶ ἐνάργειαν κατὰ τὴν Ἰησοῦ εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίαν)" (IV 19). Und wenn er im weiteren Text trotzdem die doketische Inkarnationsthese gegen Kelsos als denkerisch möglich (mehr nicht!) nachweist, so redet er von einem Dogma, das er entschieden ablehnt, hier aber benützt, um schlechthin nichts an der Polemik des Kelsos stichhaltig sein zu lassen. In dem zitierten Text wären die Stichworte ἀλήθεια und ἐνάργεια also zu interpretieren und von hier aus das Origeneskapitel des Buches dringend neu zu schreiben.

Vf. meint es ernst mit seinem Plädoyer für die „Geschichtlichkeit" in Theologie und Dogma, aber für die Relation zwischen Christentum und Philosophie, wie sie für einen Origenes sich darstellt und die hier nicht zu explizieren ist, gelingt nicht das rechte Verständnis. Und auffällig: für Augustinus wird dieselbe Position markiert wie für Origenes („die Menschwerdung berührt den Logos nicht": 158), aber keinerlei Häresieverdacht angeschlossen wie bei Origenes. Es gibt erstaunlich hartnäckige Klischees.

Abgesehen von den angedeuteten Mängeln hat die Studie den Vorzug der klaren Aufgabenstellung und der klaren Ergebnisformulierungen. Ein nützliches Buch für viele, weil es in einer zentralen Sache informiert, über die trotz ihrer (hier am Schluß schön aufgezeigten) Wichtigkeit nicht viel gesprochen und geschrieben wird. Unter wissenschaftlichem Anspruch sehe ich keinen Beitrag wirklich neuer Erkenntnisse, es bleiben die Mängel. Eigenständig ist die Disposition der Informationen und Argumente.

Das Literaturverzeichnis ist etwas künstlich: Jeder nur einmal erwähnte Titel („vgl. auch ...") ist aufgenommen, und etwa 45 Titel aus dem Verzeichnis fand ich in der Arbeit selbst nicht nachgewiesen.

Regensburg Norbert Brox

Handbuch der Kirchengeschichte. Hrsg. von H. Jedin, Bd. II: Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen. Erster Halbband: Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon. Von Karl Baus, Eugen Ewig. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1973. XVIII, 461 S. Ln DM 82.–

Nach langem Warten – 1962 war der erste Band des Handbuches der Kirchengeschichte erschienen – liegt nun der erste Teil des 2. Bandes des inzwischen fast abgeschlossenen Handbuches vor. So peinlich für alle Beteiligten die lange Wartezeit war, im großen Ganzen darf man sagen, daß sie sich gelohnt hat. Der neue Teilband ist ein gediegener, zuverlässiger Führer durch das vielfältige kirchengeschichtliche Geschehen der Zeit von 337–451.

Die Kirchengeschichte der knappen 120 Jahre wird in drei große Teile gegliedert:

1. Das Werden der Reichskirche im Rahmen der kaiserlichen Religionspolitik. Es geht um die Kirchengeschichte des 4. Jh.s. Schwerpunkte sind dabei das Verhältnis von Imperium Romanum und christlicher Kirche sowie die theologisch-dogmatische Entwicklung, die sich im Konzils- und Synodalgeschehen niedergeschlagen hat (3–93).

2. Die theologischen Auseinandersetzungen bis zur Mitte des 5. Jh.s. Im Wesentlichen ein Stück Dogmen- und Konzilsgeschichte, die ergänzt wird durch folgenreiche, theologisch-kirchliche Streitfragen: Origenistischer Streit, Piszillian, Donatismus und Pelagianismus (97–185).

3. Innerkirchliches Leben zwischen Nikaia und Chalkedon, wobei wieder der gesamte Zeitraum erfaßt wird. Die breite Streuung dieses Teiles zeigt sich in der Nennung von Teilabschnitten: Missionstätigkeit (mit einem Beitrag von E. Ewig zu den Anfängen der Germanenmission), kirchl. Organisation, Liturgie und Frömmigkeit, frühes Mönchtum (189–435).

Der Gesamtrahmen des Werkes entspricht den übrigen Bänden: Vorangestellt sind ein ergänzendes Abkürzungsverzeichnis, einführende Bibliographie (die wieder die Aufstellung in Bd. 1 voraussetzt), jedem einzelnen Kapitel sind Quellen- und spezielles Literaturverzeichnis vorangestellt; eine knappe Zeittafel (Päpste, Kaiser, Konzilien und Synoden) ist den Ausführungen angefügt, und ein ausführliches Register (Sachen und Namen) schließt die Darstellung ab.

Das Ziel des Handbuches ist bereits im 1. Bd beschrieben worden: Zuverlässige Unterrichtung über die wichtigsten Ereignisse, Tatsachen und Persönlichkeiten der Kirchengeschichte und dazu die besondere Betonung der inneren Lebensäußerungen der Kirche. Schon die Disposition verrät, daß diese Zielsetzung auch für den zweiten Teilband maßgeblich geblieben ist. Wenn damals versprochen wurde, nicht einem „der üblichen Schemata" zu folgen, so wird man dieses Versprechen kaum rundum als erfüllt ansehen: Es geht um eine Kirchengeschichte in traditioneller Weise – etwa im Gegensatz zu der außerordentlich anregenden, vielleicht auch Widerspruch herausfordernden Publikation von C. Andresen, Die Kirchen der alten Christenheit (Stuttgart 1971).

Im Vorwort zum 1. Bd. wurde auch gesagt, daß der Entfaltung der christlichen Literatur beachtlicher Raum gewährt wurde. Das kann man im 2. Bd. nicht mehr feststellen, obwohl der darin behandelte Zeitraum die Zeit „der großen Kirchenväter" ist. Kirchlich-theologische Literatur ist in dieser Zeit ebenfalls Selbstaus-

druck der Kirche und Niederschlag ihres Selbstverständnisses. Wohl werden alle großen Kirchenväter in dem Band erwähnt; zu geschlossenen Darstellungen kommt es nicht, man muß sich die Angaben aus dem Register zusammenklauben. S. 182–185 finden sich Ausführungen über den „theologischen Augustinismus bis zur Mitte des 5. Jh.s": sie schränken den Augustinismus jedoch auf die Gnadenlehre ein und erreichen in keiner Weise die umfassende Charakteristik des Augustinismus, die z. B. R. Lorenz, Die Kirche in ihrer Geschichte. Das 4. bis 6. Jh. (Göttingen 1970) S. 54–63 bietet.

In seinem Vorwort macht Vf. auf zwei große Abschnitte aufmerksam, die tatsächlich in vergleichbaren Handbüchern so nicht erfaßt wurden: Die reichskirchliche Mission (189–238) und das frühe Mönchtum (347–409).

Das „Missionskapitel" ist eine beachtliche Einführung in das hochinteressante Forschungsgebiet. Über die Literatur hinaus ist dabei in ausführlichem Maße die Archäologie befragt, die auf diesem Gebiet gute Vorarbeit geleistet hat und unsere Kenntnisse des Missionsvorgangs im 4. und 5. Jh. zu vertiefen vermag. Freilich macht dabei fast jede Seite deutlich, wieviel Arbeit auf diesem Gebiet noch zu leisten ist. Auf S. 228 wird ein kurzes Resümee der christlichen Missionsarbeit im spätrömischen Reich geboten. Die häufig beklagten „semichristiani" werden als wichtige Folge genannt. Die Situation hätte mehr erhellt werden können, wenn etwa kurz der bezeichnende Bedeutungswandel von „conversio" in diesem Zeitraum nachgezeichnet worden wäre. Es hatte weitreichende Konsequenzen, daß „Bekehrung" nun den Weg ins asketisch-monastische Leben bezeichnete, daß wahres Christenleben also nur innerhalb des asketisch-monastischen Raumes gesehen wurde. P. Brown, Augustinus (in deutscher Ausgabe: Frankfurt 1973) spricht von der Funktion des „Talismannes", die die Asketen in der christlichen Gemeinde übernahmen und von der „demoralisierenden" Wirkung solcher Vorstellungen.

Diese Bemerkungen leiten zu den Ausführungen des Vf.s über das frühe Mönchtum. Sie sind mit besonderer Sorgfalt und spürbarer Anteilnahme geschrieben. Aus der umfangreichen Literatur (meine Mitarbeiter haben eine Bibliographie mit ca. 2000 Titeln zum frühen Mönchtum zusammengestellt) wurde behutsam das Wichtigste ausgewählt, so daß man in diesen Angaben wirklich zuverlässige Auskunft findet. Die Anfänge des christlichen Mönchtums werden mit Recht in der in den Christengemeinden von Anfang an gelebten Askese gesehen. Das eigentliche Problem des Übergangs von der gemeindlichen Askese zur außergemeindlichen, die in der Wüste gelebt wurde, wird allerdings nur angerührt. Das schon verwirklichte asketische Ideal sei in der 2. Hälfte des 3. Jh.s so reif und mächtig geworden, daß es mit unaufhaltsamem Eigengewicht zur Realisierung in einer letztmöglichen Form drängte (353) – sicher eine schöne Formulierung, aber keine hier wirklich befriedigende Antwort. Die Anfänge des Mönchtums werden in geographischer Gliederung vorgestellt. K. Baus faßt dabei gekonnt die zahlreiche Einzelforschung zusammen und gibt ein gutes Bild dieser Anfänge wieder und bietet eine geschlossene Bestandsaufnahme. Aber es bleiben Fragen, vor allem die beunruhigende Frage nach dem Warum des gewaltigen Aufbruchs in die Wüstenaskese. Die alte These vom Protest gegen die verweltlichte Kirche wird mit Recht abgelehnt (351). Doch die Ablehnung fordert eigentlich eine neue Antwort!

Anfang und Aufstieg des pachomianischen Klosterverbandes werden nachgezeichnet (358–365); die Dekadenz läßt sich zwischen den Zeilen erahnen. Eine Deutung des Vorgangs – der sich in der Mönchsgeschichte so oft wiederholen wird – wird nicht gegeben.

Die gleiche Charakteristik trifft auf eine Darstellung der Anfänge und Frühformen des lateinischen Mönchtums zu: Auch hier eine gediegene Bestandsaufnahme, in geographischer Gliederung, die die einzelnen Mönchslandschaften erkennen läßt. Aber auch hier bleiben Fragen: Die Gründe der schnellen Annahme der monastischen Lebensform im Westen; die Rolle der Hocharistokratie in der asketisch-monastischen Bewegung; der literarische Niederschlag des Mönchslebens (etwa „klösterliche Poesie"); das peinliche Auseinanderklaffen zwischen literarisch verkündetem Ideal und überall greifbarer Wirklichkeit u. a.

Vielleicht gehen solche Erwägungen an der Intention des Buches vorbei. Als Gesamtleistung wird es dadurch sicher nicht geschmälert. Das gilt in noch größerem Maße, wenn auf einige Falschangaben und Literaturergänzungen verwiesen wird:

S. XVI steht der Sammelband „Il monachesimo orientale" so, als ob er von St. Schiwietz (sic und nicht Schiewitz!) sei – S. 355 zur Pachomianer-Literatur wäre jetzt nachzutragen: H. Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs (Würzburg 1972) — Ebd: Resch statt Pesch – S. 379 zu Mönchtum und kirchlichem Dienst bei Johannes Chrysostomus vgl. A. M. Ritter, Charisma im Verständnis des Joannes Chrysostomus und seiner Zeit (Göttingen 1972) – S. 388 Lorenz statt Lorentz – S. 389: Cassians Collationes Patrum sind in den Sources chrétiennes Nr. 42, 54 und 64 publiziert – Ebd.: Vgl. J. Fontaine, Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IVe siècle occidental = Epektasis, Mélanges J. Daniélou (Paris 1972) 571–594 – S. 399, Anm. 46: der Name Armanus bleibt mir unerklärlich.

Das Register (bearbeitet von J. Martin) ist ein hilfreicher Wegweiser durch das inhaltsreiche Werk. Die Schreibweise der Namen (lateinische oder griechische Form) ist im Text und im Register nicht einheitlich (vgl. 443: Eulogius – im Text: –ios; 444: Evagrius – 443: Euagrios; 447: Ignatios – ebd: – iusbriefe. Zuviel des Guten geschieht schließlich mit Paulinus von Nola S. 454: Paulin, Bischof von Nola; Paulinus von Bordeaux; Paulinus, Bischof von Nola; Paulinus und Theresia, aquitanisches Asketen-Ehepaar.

Freiburg i. Br. K. Suso Frank

Clavis Patrum Graecorum. Volumen II: Ab Athanasio ad Chrysostomum, cura et studio Mauritii Geerard. – Turnhout: Brepols 1974. XXII, 685 S., Ln. DM 242.50

Nachdem sich die „Clavis Patrum Latinorum" (CPL) von Dom Eligius Dekkers – erschienen zuerst 1951 als 3. Band der Zeitschrift „Sacris Erudiri", sodann 1961 in verbesserter Neuauflage – sogleich als ein unentbehrliches Hilfsmittel beim Umgang mit der lateinischen Väterüberlieferung erwiesen hatte, bestand seit langem der Wunsch nach einem ähnlich umfassenden Nachschlagewerk für die griechische Patristik. Wie gewaltig die damit erforderte Arbeitsleistung ist, tritt erst mit dem hier anzuzeigenden Bande voll zutage; in einem Umfang, der die lateinische Clavis (von Tertullian bis Beda!) bereits leicht übersteigt, dokumentiert er nämlich doch „nur" das knappe Jahrhundert von Athanasius (genauer: vom Konzil von Nicaea 325) bis Chrysostomus († 407) und soll eines Tages der mittlere von drei Bänden sein, die erst insgesamt als „Clavis Patrum Graecorum" (CPG) das ganze literarische Erbe des griechischen christlichen Altertums erfassen werden. Dem unermüdlichen Bearbeiter Maurits Geerard, der in seiner (lateinischen) Praefatio gesteht, daß er mehrfach versucht war, vor dem Umfang der Aufgabe zu kapitulieren, kann man nur weiterhin Ausdauer und Arbeitskraft wünschen, damit das großartig Begonnene tatsächlich zur Vollendung kommt.

Das bewährte Verfahren der CPL, bei jedem Autor bis ins Einzelne die überlieferten Werke mit ihren maßgeblichen Editionen sowie ggfs. Literaturangaben zur Überlieferung und zur Echtheitskritik aufzuführen, ist mitsamt dem übersichtlichen Druckbild von Geerard beibehalten und in einigen Punkten womöglich noch verbessert worden, so etwa durch die viel häufigere Mitteilung von Initien oder durch die aufgelockerte, künftige Ergänzungen erleichternde Art der Nummerierung, die mit Hinblick auf den noch fehlenden 1. Band übrigens sogleich mit Nr. 2000 einsetzt. Inhaltlich geht es um das „goldene Zeitalter" der griechischen Väterliteratur vom beginnenden 4. bis zum beginnenden 5. Jh. mit den (quantitativen) Schwerpunkten Athanasius (Nr. 2090–2309), Basilius (Nr. 2835–3005), Gregor v. Nazianz (Nr. 3010–3125), Gregor v. Nyssa (Nr. 3135–3226) sowie – als besondere Kabinettstücke in der Aufarbeitung weit verstreuten Materials – Ephraem „Graecus" (Nr. 3905–4175) und Johannes Chrysostomus (Nr. 4305–5179). Nicht zuletzt für die dornigen und unübersichtlichen Probleme, welche die zahllosen Pseudepigrapha dieser Theologen wie auch die meist ganz fragmentarische Hinterlassenschaft der heterodoxen Autoren (hier bes. der Arianer und der Apollinaristen) aufwerfen, hat man nun eine verläßliche Orientierung über den derzeitigen Editions- und Forschungsstand. Von größtem Wert ist ferner die konsequente Berücksichtigung der antiken Textübersetzungen, die bei der CPL noch kaum ins Gewicht fielen, bei der neuen CPG jedoch einen beträchtlichen Teil des Gesamtumfangs ausmachen; die buchstäblich weltweite Wirkung der griechischen Väter kommt erst dem voll zum Bewußtsein, der die – aus ungezählten, oft entlegenen Publikationen zusammengetragenen — Versionen ihrer Schriften in lateinischer, syrischer, koptischer, armenischer, georgischer, äthiopischer, arabischer und altslawischer Sprache hier erstmals in einem Bande verzeichnet findet. Im übrigen dürfte selbst für den Kenner überraschend sein, in welchem Ausmaß Geerard noch auf Inedita hinzuweisen hatte, vor allem bei den orientalischen Übersetzungen (u. a. Athanasius, Ps.-Theophilus, Ephraem), aber auch bei griechischen Originaltexten (u. a. Pachomius, Ps.-Basilius, Scholien zu Gregor v. Nazianz, erneut Ephraem und vor allem Ps.-Chrysostomus); hier resumiert die CPG also nicht bloß den erreichten Forschungsstand, sondern umreißt sogar mannigfache Aufgaben der Zukunft.

Eine kompetente Würdigung des gesamten vielfältigen Inhalts übersteigt gewiß die Möglichkeiten eines Einzelnen, und es mag überhaupt beckmesserisch erscheinen, Detailkritik anzumelden an einem gelehrten Werk, dessen Kennzeichen weit eher Vollständigkeit und Genauigkeit sind. Immerhin ist es vielleicht im Hinblick auf den künftigen steten Umgang mit einem so fundamentalen Auskunftsmittel nicht ganz ohne Wert, einige Ergänzungen zu ver-

merken, deren Auswahl notgedrungen nicht wenig vom speziellen Gesichtskreis des Rezensenten bestimmt ist:

Nr. 2090–2309: Noch nicht berücksichtigt ist Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie, ed. Charles Kannengiesser (Paris 1974), bes. mit den orientierenden Beiträgen von Martin Tetz (Les écrits „dogmatiques" d'Athanase. Rapport sur les travaux relatifs à l'édition des oeuvres d'Athanase, tome I) und Wilhelm Schneemelcher (Apologies, lettres, écrits ascétiques. Rapport sur l'édition des oeuvres d'Athanase, tome II et III).

Nr. 2540: Gemeint ist Ammon von (H)adrianopolis (Provinz Haemimontus), nicht „Andrinopolitanus".

Nr. 2544–2572: Vgl. auch Wolfgang A. Bienert, „Allegoria" und „Anagoge" bei Didymos dem Blinden von Alexandria (Berlin-New York 1972), bes. zu Nr. 2546(1). 2549. 2550. 2553. 2555. 2570.

Nr. 2602/2603: Letzte Edition von E. Schwartz, ACO III p. 201,5–9 bzw. p. 201,12–16.

Nr. 2605 bezeichnet eine lateinische Version.

Nr. 2815: Zu mehreren Homilien vgl. Hansjörg auf der Maur, Die Osterhomilien des Asterios Sophistes (Trier 1967).

Nr. 2835 liegt seit 1968 in einer ergänzten Neuauflage der Edition von S. Giet (SChr 26bis) vor.

Nr. 2900 (Ep. 1): Vgl. Giuseppe Lazzati, Basilio di Cesarea insegnò retorica?, in: Studi in onore di A. Pincherle (Roma 1967) 284–292. – (Epp. 42–45): lies RSR 56 (1968). Vgl. auch E. Amand de Mendieta, L'authenticité de la lettre 45 de Basile de Césarée, in: Studia Patristica X (TU 107; Berlin 1970) 44–53 (dort S. 47 Anm. 1 auch noch zur Ep. 223).

Nr. 3032 (Epp. 41–43): Vgl. jetzt Eberhard Oberg, Ὡς παρά: Wer schrieb den sogenannten 150. Brief des Basileios?: ZKG 85 (1974) 1–10 (im Nachtrag von G. bereits zitiert zu Nr. 2900), der S. 3f. mit guten Gründen die Zuweisung der drei Briefe an Gregors Vater Gregor d. Älteren vertritt. – (Epp. 101–102, 202): Aufzählung der lateinischen Konzilsüberlieferung der Fragmente vollständiger in ACO IV 3, 1 (Index) p. 243f.

Nr. 3141: Vgl. Reinhard Hübner, Gregor v. Nyssa und Markell v. Ankyra, in: Ecriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse, ed. Marguerite Harl (Leiden 1971) 199—229, bes. S. 211 Anm. 1 (gegen Echtheit).

Nr. 3160: Vgl. Werner Jaeger, Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist (Leiden 1966) 122ff. (Exkurs über eine interpolierte Fassung).

Nr. 3387: Vgl. R. Hübner (wie zu Nr. 3141), bes. S. 208f.

Nr. 3435: Das 6. Fragment auch in den Akten v. Chalkedon (ed. E. Schwartz, ACO II 1,3 p. 115 [474], p. 4–7).

Nr. 3486: Neue Ausgabe von Jean Sirinelli-Edouard des Places (SChr 206; Paris 1974), bisher Bd. I mit Einl. u. Buch I.

Nr. 3586: Vgl. auch A. Piédaguel, Les Catéchèses Mystagogiques de Saint Cyrille de Jérusalem. Inventaire de la tradition manuscrite grecque, in: Studia Patristica X (TU 107; Berlin 1970) 141–145.

Nr. 4424 (Versiones latinae): Rachel Skalitzky, Annianus of Celeda: His Text of Chrysostom's „Homilies on Matthew": Aevum 45 (1971) 208–233 (über die Hss., mit Edition der lat. Version von Hom. XVII), wo auch hingewiesen wird auf die Diss. derselben Vf.: A Critical Edition of Annianus' Latin Version of John Chrysostom's Homilies (15–18) on Matthew V (Fordham Univ. 1968).

Nr. 4686: Vgl. jetzt Georg Wagner, Der Ursprung der Chrysostomus-Liturgie (Liturgiewiss. Quellen u. Forschungen 59; Münster 1973).

Unter den unedierten Pseudo-Chrysostomica (Nr. 4840–5079) scheint jener Text zu fehlen, auf den zuletzt Wolfgang Lackner, Ein angebliches Enkomion des Chrysostomos auf Gregor v. Nyssa (BHG³ 717c): AnBoll 86 (1968) 5ff. hingewiesen hat.

Das imposante Werk – für das dem Bearbeiter der Dank aller gelten sollte, die dort künftig durch seinen entsagungsvollen Fleiß rasche und verläßliche Information finden werden – trägt seinen Wert indes nicht nur in sich selbst. War nämlich schon die CPL von Dekkers einst der Auftakt zur Series Latina des „Corpus Christianorum", die in mehr als zwanzig Jahren zu einer stattlichen Reihe von annähernd 100 Bänden angewachsen ist, so hat nun Geerard mit seiner CPG – übrigens genau ein Jahrhundert nach dem Tode von Jacques Paul Migne (1800–1875) – ein solides Fundament auch für die Series graeca geschaffen, welche die ebenso ehrwürdige wie veraltete PG allmählich abzulösen bestimmt ist. Ob sich in den kommenden Jahrzehnten auch genügend sachverständige und sprachkundige Editoren finden werden?

München Rudolf Schieffer

Die Antike im Umbruch. Politisches Denken zwischen hellenistischer Tradition und christlicher Offenbarung bis zur Reichstheologie Justinians. Hrsg. von Stephan Otto. – München: List (1974). 159 S. (List Taschenbücher der Wissenschaft 1513. Geschichte des politischen Denkens.)

Die Spätantike fand über lange Zeit hinweg bei Historikern, Philologen und Archäologen nur geringes Interesse, vor allem deshalb, weil sie gern mit der Vorstellung der Dekadenz in Zusammenhang gebracht wurde. Daß sich diese Situation gewandelt hat, bestätigt u. a. das vorliegende Bändchen, in dem der Münchener Ordinarius für Philosophie mit einigen Mitarbeitern versucht, „die Rezeption und Umformung platonischer Philosophie in der griechisch-patristischen Spätantike zu erforschen und die beträchtliche Relevanz des platonischen Denkens nachzuweisen" (16). Eine solche Intention erweist sich schon deshalb als fruchtbares Vorhaben, weil die Behandlung dieser Epoche – abgesehen vom christlichen Interesse – nach wie vor im argen liegt und eine enge theologische Perspektive den vielschichtigen Raster der Umwelt oft vorschnell ignoriert. Ob sie trotz Mangel an Originalität als „konstitutiv" (9) für die europäische Geistesgeschichte bezeichnet werden kann, mag dahingestellt bleiben; jedenfalls wird schon der Kirchenhistoriker behutsam mit solchen Kategorien umgehen.

In einer Einführung skizziert Hrsg. die Spätantike als eine „gebrochene" Kulturepoche, in der die Grundlagen des Abendlandes gelegt wurden. Als bestimmende Kräfte werden neuplatonische Philosophie, Gnosis und Christentum genannt, die in gegenseitiger Auseinandersetzung und Durchdringung nicht nur das geistige, sondern auch das politische Ordnungsbild prägen. Der Kenner der Spätantike veranschlagt darum mit Recht die „Neuheit des Christentums" in ihrem Ausmaß geringer, als dies gemeinhin geschieht. Ein Problem stellt freilich die Rolle des Gnostizismus dar, dem als Diskussionsgegenstand der Forschung noch kaum die Eigenständigkeit zuzuweisen ist, wie es hier geschieht. Dabei zeichnet sich ein weiteres Grundprobleme ab, das im Hinblick auf die Wirkungsgeschichte des Gnostizismus (ungenau wird auch von Gnosis gesprochen) artikuliert wird, nämlich die strukturale Ähnlichkeit des Denkens herauf bis in die Neuzeit. Das Verständnis von Geschichte und Struktur bedürfte in diesem Zusammenhang eingehender Klärung.

Im ersten Beitrag skizziert Wilhelm Blum Philosophie und Politik von den Apostolischen Vätern bis zu Origenes. So sehr die behandelten Autoren „politische" Aussagen machen, man wird nicht übersehen dürfen, daß ihr Skopos auf den innerkirchlichen Bereich zielt und nicht auf „die Treue des Bürgers zum Staat" (19); insofern erscheint die Behauptung, daß die Forderung des Ignatios nach Einheit einen eminent politischen Hintergrund habe, durch die Texte kaum abgedeckt. Bemerkenswert sind die Ausführungen über das Gesetz, dessen Bruch den Christen von heidnischen Polemikern vorgeworfen wurde, dessen Befolgung aber gerade die Apologeten neu motivieren. Für das Gesamtbild ist im übrigen nicht zu ignorieren, daß neben der positiven Haltung zum Staat der kritische Einspruch nie verstummt.

In Kenntnis der Schwierigkeit seiner Schriften skizziert Rainer Hoffmann „Die Einheit von Theorie und Praxis bei Klemens von Alexandrien". Zunächst schildert er den noetischen Bewußtseinsprozeß, wobei der erste Schritt von der sinnlich wahrnehmbaren zur noetischen Realität durch ein proleptisches Verfahren erfolgt; hierbei erhält bereits der Glaube seine Bedeutung zugewiesen, insofern er verstanden wird als „die Bewußtmachung der Möglichkeit selbständigen Denkens" (44). Allerdings betrachtet Klemens diesen Glauben nur als Ausgangspunkt des noetischen Vorganges, der zur Erkenntnis der noeta, zur Gnosis führt; zugleich wird mit dieser Denkbewegung auch die ontologische Struktur der Realität freigelegt. Diese Betonung des „Innen" prägt nicht zuletzt die Praxis des Gnostikers, jedoch nicht im Sinne sich isolierender Introvertiertheit, sondern in öffnender Erkenntnis, wobei der willensmetaphysische Ansatz eine entscheidende Rolle spielt. Die Darstellung versteht es, in dem von Platon vermittelten Schema die biblische Offenbarung zu akzentuieren.

Das Nachwirken platonischen Gedankengutes zeigt der Herausgeber des Bändchens an der Gestalt des Euagrios Pontikos auf. Sein Programm der Gnosis, der Reinigungsgedanke, das Verständnis Gottes als des Einen zeigt den Einfluß des Philosophen, dem er sich aber nicht völlig ausliefert, wie uns der Ausschluß der Ideenlehre beweist. Gerade damit erfährt aber durch Euagrios das Verhältnis zwischen dem Einen und Vielen eine Umdeutung, eben im Sinne eines Abfalles. Sein Mönchsbild ist gekennzeichnet durch die Rückbewegung in der Gnosis, letztlich zur Erkenntnis des „seienden Wissens". Diesem Konzept eignet fraglos eine starke individualistische Note, die den Rückzug aus der Welt fördert. Für das Gesamturteil über das spätantike Mönchtum kommt freilich auch Basileios in Betracht, der den Gedanken der Gemeinschaft und Ordnung durchaus betont und so auch die These vom Mönchtum als einem „Protest gegen die Verweltlichung des Christentums in der Form des konstantinischen Staatskirchentums" (65) als fragwürdig erscheinen läßt.

Einen Gegenentwurf, basierend auf einer eigenständigen Platonrezeption, behandelt ebenfalls Stephan Otto im folgenden Beitrag: Der hierarchische Platonismus des Ps-Dionysios Areopagites. In dem Begriff „Hierarchie", der von der spätantiken Philosophie – erwähnt

sei nur Proklos – entfaltet wurde, äußert sich ein dem individualistisch-gnostischen entgegengesetztes Weltverständnis. „Die latent politischen Strukturen dieses hierarchischen Kosmosmodells sind deutlich: der Mensch steht in einer umgreifenden Weltordnung, die ihn beherrscht, aber auch sichert" (90). Der Areopagite modifiziert zwar das von fortschreitenden Emanationen geprägte Hierarchieverständnis des Proklos, insofern er alle Hervorgänge auf den Willensakt des einen Gottes zurückführt, dennoch konzipiert er durch die Applikation dieses Modells auf die Ekklesiologie ein Ordnungsgefüge, das gerade für die Kirche von großer Tragweite wurde. Handeln und Erkennen des Menschen vollziehen sich in diesem Rahmen, dessen politische Dimension unverkennbar ist.

Im letzten Beitrag untersucht Wilhelm Blum die philosophische und christologische Fundierung kaiserlicher Herrschaft bei Justinian I. Ausgehend vom Selbstverständnis des Kaisers, das in der Vorstellung vom „lebenden Gesetz" gipfelt, bestimmt er das Verhältnis vom Imperium und Sacerdotium als Harmonie. So zutreffend die kritische Bemerkung über den Cäsaropapismus ist (116), das praktische Verhalten Justinians gegenüber der Kirche, die entsprechend antiker Tradition stark in die Rolle einer Beterin gedrängt wird, spricht mehr für einen „Monophysit des Politischen" (Hugo Rahner). Gerade aus der Einleitung zur sechsten Gesetzesnovelle geht hervor, daß nicht die Philanthropie Mitte des religiösen Lebens (118) ist; andererseits spricht derselbe Text von der Verantwortung des Herrschers für Dogmen und Bischöfe, die eine undifferenzierte Übertragung der chalkedonischen Formel auf das Kaiserbild fragwürdig erscheinen läßt.

Ungeachtet solcher Einwände stellen die vorgelegten Aufsätze über das politische Denken zwischen hellenistischer Tradition und christlicher Offenbarung einen erhellenden Beitrag zur antiken Geistesgeschichte dar. Die stete Rückfrage nach den philosophischen Voraussetzungen verdeutlicht nicht nur die theoretische Problemlage, sie ermöglicht auch und gerade ein Verständnis der politischen Dimension „theologischer" Aussagen und ihrer gesellschaftlichen Valenz. Tatsächlich trat das Christentum in eine große geistesgeschichtliche Bewegung ein, so daß seine universale Wirkungsgeschichte nur aus dem Dialog mit eben diesem Geist zu erklären ist.

München Peter Stockmeier

Bischoff, Bernhard / **Taeger,** Burkhard: **Iohannis Mantuani in Cantica Canticorum et de Sancta Maria tractatus ad comitissam Matildam.** – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1973. X, 200 S. 2 Tafeln (Spicilegium Friburgense, 19) br. sFr 45.–

Der Altmeister der mittellateinischen Philologie, Bernhard Bischoff, hat zusammen mit Burkhard Taeger zwei geistliche Traktate aus dem 11. Jh. ediert. Die Texte sind kostbar. Sie wurden von der berühmten Markgräfin Mathilde von Tuszien bestellt und zu ihrer persönlichen Erbauung geschrieben. Der Verfasser, ein nicht näher bekannter Johannes von Mantua mit dem Beinamen „Grammaticus", war ein Schriftsteller eigener Prägung. Er läßt erkennen, daß er zu den Menschen des aktiven Weltlebens gehört (26). War er Laie? Die Hrsg. halten es für möglich (1). Wenn es stimmt, sind die Texte beachtliche Zeugnisse einer „Laientheologie" des 11. Jh.s. Ich meine eher: Johannes war Weltkleriker. Auf jeden Fall war er theologisch gebildeter Gregorianer und, wie mir scheint, in der Kunst der geistlichen Schriftauslegung durchaus erfahren. Daß er „kein Theologie war" (2), könnte ich nicht sagen.

Sein Kommentar zum Hohenlied, wahrscheinlich zwischen Frühjahr 1081 und Herbst 1083 verfaßt, behauptet sich gut neben den wenigen anderen Kommentaren des 11. Jh.s. Meines Wissens ist Johannes von Mantua der erste (und einzige?) Ausleger des Hohenliedes, der aus dem Raum des allgemeingültigen Kommentierens mutig heraustritt, auf die konkrete Situation einer einzigen Leserin eingeht und sie fortwährend zur Nachahmung der Braut aufmuntert. Das Pathos der großen Theologie liegt ihm fern. Aber die Frische und Anmut seines geistlichen Zuredens haben ihren eigenen Reiz. Die Gesänge der Liebe werden spielend in Weisungen für das kontemplative und aktive Leben verwandelt. Die Markgräfin soll lernen, auf welchen Stufen sie rasch die hohe Kontemplation erschwingen und wieder in die Niederungen der Aktion herabsteigen kann.

Das „Buch der heiligen Maria" ist eine ähnlich schwungvolle Vergegenwärtigung der Begegnung des Engels Gabriel mit Maria und ihres Besuchs bei Elisabeth (Lk 1,26–56). Die biblischen Gestalten stehen im Vordergrund. Am Schluß wird die Markgräfin angesprochen: „Ha, ha, felicissima, si his duabus posses fieri tertia" (182).

Die beiden Traktate sind nur in einer ziemlich fehlerhaften, um 1100 entstandenen Abschrift im Ms. Theol. lat. oct. 167 der Berliner Staatsbibliothek, Stiftung Preußischer Kulturbesitz, erhalten. Der Text ist behutsam, nach dem Regeln der heute üblichen Orthographie, restauriert und, wo es unumgänglich war, korrigiert. Man erkennt die Hand des Meisters. Einführung, textkritischer Apparat, Quellennachweise und Register erfüllen, wie mir scheint, alle vernünftigen Wünsche.

Freiburg/Br. Helmut Riedlinger

Aland, Kurt: **Hilfsbuch zum Lutherstudium.** Bearbeitet in Verbindung mit Ernst Otto Reichert und Gerhard Jordan. Dritte, neubearbeitete und erweiterte Auflage. – Witten: Luther Verlag 1970. 678 S. Ln DM 168.—

Das 1956 in erster, 1970 in dritter neubearbeiteter und erweiterter Auflage erschienene Hilfsbuch zum Lutherstudium gliedert sich in 5 Teile: I. Alphabetisches Verzeichnis der Schriften M. Luthers (in der 3. Aufl. erweitert um ein ausführliches Sonderverzeichnis „Briefe" mit chronologischem und alphabetischem Register sowie einem Verzeichnis der deutschen Übersetzungen der lateinischen Lutherbriefe, S. 263–427); II. Schlüssel zu den Lutherausgaben des 19. und 20. Jhs. (in der 3. Aufl. erweitert um die Schlüssel zu den modernen amerikanischen, englischen und französischen Lutherausgaben); III. Schlüssel zu den Lutherausgaben des 16. bis 18. Jhs. (neu in der 3. Aufl.); IV. Chronologisches Verzeichnis der Schriften M. Luthers; V. Anhang: Schlüssel zu den Lutherdrucken bis 1546 (Synoptische Übersicht zur Lutherbibliographie von J. Benzing) (neu in der 3. Aufl.).

Wer schnell und zuverlässig im literarischen Werk Luthers und in den verschiedenen Lutherausgaben sich zurecht finden will, wird dankbar zum Hilfsbuch des Lutherstudiums greifen und mit Bewunderung die von den wissenschaftlichen Bearbeitern und vom Verlag geleistete mühevolle Kleinarbeit und Präzision zur Kenntnis nehmen.

Das alphabetische Verzeichnis der Haupt- und Nebenstichworte ergibt ein „Sachregister", das „dadurch begrenzt" ist, „daß es (im wesentlichen) nur die Angaben auswertet, welche im Titel der Schriften enthalten sind bzw. sich aus den Stellenangaben usw. der Predigten ergeben" (11).

Aus der Praxis des Benutzers ergeben sich hier am vordringlichsten evtl. Verbesserungswünsche. Wer etwa die wichtigsten Schriften Luthers zur Frage der Sakramente bzw. speziell der Eucharistie sucht, wird nur auf die Schriften verwiesen, in denen die Stichworte „Sakrament" bzw. „Abendmahl", „coena Domini", „eucharistia", „Messe" u. ä. vorkommen, nicht aber etwa auf die für diese Frage wichtige Schrift „De captivitate Babylonica". Personen oder Gruppen an die bzw. gegen die Luther eine Schrift richtete, sind ebenfalls im allgemeinen nur dann in das Nebenstichwortverzeichnis aufgenommen, wenn sie im Titel der Lutherschriften mit Namen genannt werden. Dennoch aufgenommen sind Alveld (vgl. Nr. 548: „wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig"), Müntzer (vgl. Nr. 98: „... von dem aufrührerischen Geist"), Emser (vgl. Nr. 88: „An den Bock zu Leipzig ..."), Erasmus (vgl. Nr. 38: „De servo arbitrio"). Unter Karlstadt hingegen wird wohl auf Nr. 703, nicht aber auf Nr. 588, unter Georg von Polentz auf Nr. 523, nicht jedoch auf Nr. 111, unter Maria auf Nr. Pr 36, nicht jedoch auf Nr. 459 verwiesen. Unter Johannes Agricola fehlt der Verweis auf die Nr. 26–30. Mauricius Ferber, Bischof von Ermland (vgl. Nr. 111) fehlt im Verzeichnis, desgleichen Franz von Sickingen (vgl. Nr. 69), ebenso ein Stichwort „vires" (vgl. Nr. 75). Bei dem z. B. bei J. Eck, Vierhundertundvier Artikel (Art. 243) begegnenden Verweis „Lutter, ad Pighardos seu Waldenses" hilft Alands Hilfsbuch nicht weiter: Die entsprechenden Stichworte mit Verweis auf Nr. 664 (vgl. WA 11,431,1f: „... den Brudern genant Valdenses ynn Behemen und Mehren ...") fehlen. Ähnlich ist es bei den Angaben Ecks (ebd., Art. 73): „Lutter, in maligno iuditio" (vgl. Nr. 169), oder (ebd., Art. 364) „Lutter ‚ad ducem Sabaudiae" (vgl. Nr. 359a). Nicht zu finden ist nach dem Hilfsbuch Luthers Primizpredigt „De sacerdotum dignitate Sermo" (Pr. 43), zumal die Datierung umstritten (nach O. Bayer, Promissio 166: 1518) und Röm 8,16 nur die erste der zitierten Schriftstellen ist. Unter Nr. 41 (Assertio) wäre auch ein Verweis auf Nr. 114 (deutsche Fassung) sowie auf Nr. 774 (Auszug aus der Assertio) angebracht, desgleichen unter Nr. 120 auf Nr. 774, sowie unter „Buße" auf „Schlüssel". Unter dem Stichwort „Register zu sämtlichen Schriften Luthers" wäre ein Hinweis auf das z. Z. am Institut für Spätmittelalter und Reformation in Tübingen unter der Leitung von H. A. Obermann entstehende und bereits teilweise erstellte Register zur WA nützlich. (Vgl. auch die Register bei KK II 696–718; H. Grisar, Luther III 1037–1108; O. Scheel, Dokumente zu Luthers Entwicklung 345–364; LD, Registerband, bearb. von M. Welte, 1974). Unter dem Stichwort „Register der biblischen Stellen" fehlen die Verweise auf WA 56, XXXIX–L; WA 57 (Röm) LXXVII–LXXXXI (die literarischen und sprachlichen Register zu WA 56 und WA 57 sind nicht aufgeführt); sowie auf L. Pinomaa, Register der Bibelzitate in Luthers Schriften in den Jahren 1509–1519 (Schottenloher, Nr. 55889). Die zeitgenössischen Übersetzungen der lateinischen Lutherschriften sind teilweise genannt (vgl. Nr. 575), teilweise nicht (vgl. Nr. 120).

Von den neueren größeren Auswahl-Lutherausgaben verdiente die als Siebenstern-Taschenbuch erschienene Calwer Lutherausgabe Berücksichtigung (vgl. zu Nr. 228: Bd 10 mit von WA abweichenden Lesarten).

Im chronologischen Verzeichnis sollten die umstrittenen Datierungen zumindest als solche gekennzeichnet werden (vgl. etwa die Einordnung von Nr. 345 unter das Jahr 1512). Das gleiche gilt für das Verzeichnis der Predigten (vgl. etwa zu Pr. 48: O. Bayer, Promissio 118 Anm. 496a).

Wenngleich die Wittenberger Artikel von 1536 hauptsächlich von Melanchthon verfaßt sind, so werden sie in der deutschen Übersetzung doch mit Luther verbunden: „Artikel der christlichen lahr, von welcher die legatten aus Engelland mit herrn doctor Martino gehandelt anno 1536". Insofern wären sie (vgl. die von G. Mentz bearb. Ausgabe, Leipzig 1905, Darmstadt 1968) in Entsprechung etwa zu Nr. 72 im alphabetischen Verzeichnis aufzuführen.

Zu Nr. 85 ist nachzutragen: ZKG 81 (1970) 207–219; zu Nr. 452: Th. Kolde, Die Augsburgische Konfession, Beilage I*; R. Stupperich, Das Bekenntnis der Reformation (Gladbeck 1966) 40–43*; Bek. Schr. 52*, Das Marburger Religionsgespräch 1529, hrsg. von G. May, (Gütersloh 1970); für das Verzeichnis der deutschen Übersetzungen lateinischer Lutherbriefe: Reformatorenbriefe, hrsg. von G. Gloede (Berlin/Neukirchen 1973).

Insgesamt gesehen hat sich das Hilfsbuch zum Lutherstudium als Standardwerk bewährt, das man nicht vermissen möchte.

Amelsbüren Vinzenz Pfnür

Anton Engelbrecht „Abconterfeytung Martin Butzers" (1546). Hrsg. von Werner Bellardi. – Münster: Aschendorff 1974. VII, 112 S. (Corpus Catholicorum, Bd 31) kart. DM 23.—

Es ist ein glücklicher Griff, daß die seltene Schrift Engelbrechts gegen Bucer jetzt im CCath herausgegeben wurde. Der Verfasser, der ehemalige Weihbischof von Speyer, war 1524–1534 als Prediger in Straßburg tätig. Nach seiner Absetzung ist er wieder zur katholischen Kirche übergegangen. 1546 hat er die jetzt wieder herausgegebene, in deutschen Reimen abgefaßte Schrift verfaßt. Er hatte die Absicht, damit der Welt Bucer vor Augen zu führen, nämlich „abgemalt, wie er selber ist": geldgierig, ehrgeizig, von einem schändlichen Leben, ein Meister der Täuschung, usw. Die Schrift hat eine doppelte Bedeutung. Einerseits hat sie Bucer dazu veranlaßt, in seinem „120. Psalm" seinerseits sonst unbekannte Einzelheiten aus seinem Leben zu erzählen. Andererseits – und das ist nicht weniger wichtig – zeigt sie uns, welchen Eindruck das Benehmen Bucers auf einen unfreundlichen, aber gut informierten, Gegner der Reformation machte.

Der Hrsg. hat seine Aufgabe richtig erfüllt. Er gibt eine kurze, aber zutreffende Einleitung. Die Anmerkungen bieten im allgemeinen, was man erwarten darf. Die Literaturhinweise sind nicht immer vollständig. So fehlt S. 33, Anm. 67, die Studie von K. Sturm. Die englische Literatur, besonders die Werke von Eells und Chrisman, werden fast nicht erwähnt, auch an Stellen, wo das ohne Zweifel angemessen gewesen wäre. Ist es richtig, daß Brunfels zu den Epikuräern gezählt wird und Jakob Ziegler nicht (S. 4f und S. 21f, Anm. 21)? Und sind die Epikuräer wirklich „in ihrer liberalen Toleranz frühe Vorläufer eines religiösen Rationalismus"? Sie sind m. E. eher die Verfechter einer im 16. Jahrhundert noch nicht realisierbaren Trennung von Kirche und Staat.

Der Bearbeiter weist mit Recht darauf hin, daß die Stellung Bucers zur Obrigkeit einer genauen Untersuchung bedarf (S. 80, Anm. 242). Dieses Problem nimmt selbstverständlich in der Schrift Engelbrechts einen wichtigen Platz ein. Interessant – und nicht ganz unzutreffend – ist die Analyse, die Engelbrecht S. 65f, 78 gibt. „Zu erst henckt er sich an gemeinen Man"; später, als er die Obrigkeit beherrscht, verleiht er ihr göttliche Vollmacht.

Noch eine Frage zu Anm. 111. Ist es möglich, daß Engelbrecht an die „Epistola apologetica" (1530) denkt? Dort verteidigt Bucer sich und Geldenhauer gegen die Anschuldigungen des Erasmus, daß sie „artes" und „fraus" benutzen, mit den Worten: „Pius dolus est, qui nocet nemini, prodest multis" (F5v°).

Amsterdam C. Augustijn

Jedin, Hubert: **Die Erforschung der kirchlichen Reformationsgeschichte seit 1876.** Leistungen und Aufgaben der deutschen Katholiken. **Bäumer,** Remigius: **Die Erforschung der kirchlichen Reformationsgeschichte seit 1931.** Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation in der neueren kath. Reformationsgeschichtschreibung in Deutschland. – Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1975. XII, 157 S. (Erträge der Forschung, Bd 34) kart. DM 28.–; Mitgliederpreis DM 16.–

Die öffentliche Antrittsvorlesung, die H. Jedin nach seiner Habilitation in Breslau Ende 1930 gehalten hat und die hier noch einmal in unveränderter Form vorgelegt wird (1–38), hat auch heute noch nichts von ihrem Wert und ihrer Aktualität verloren. Während über die katholische Sicht der Reformation und insbesondere Luthers eine Anzahl neuerer Werke vorliegt[1], in denen die Wandlungen der Auffassung deutlich hervortreten, ist Jedins Überblick über die Forschungsgeschichte in keiner Weise überholt.

Mit klaren Strichen hat er die Entwicklung von Möhler über Döllinger, Janssen, Pastor und viele andere bis hin zu der Epoche gezeichnet, die durch die Öffnung der vatikanischen Archive eingeleitet wurde. Einen besonderen Platz nehmen hier selbstverständlich Denifle und Grisar ein. J. hat dabei deutlich gemacht, wie problematisch Denifles Lutherdeutung war, aber er hat trotzdem mit Recht auf die wichtigen Beiträge Denifles auch zur Reformationsgeschichte hingewiesen, die wir heute wohl unvoreingenommener würdigen können. Insbesondere ist es interessant zu sehen, daß J. bereits 1930 auf „das von Holl beharrlich unterdrückte Problem ‚Luther und Augustin' und ‚Luther und der Augustinismus des späten Mittelalters'" (25) aufmerksam gemacht hat, das ja auch heute noch keineswegs als gelöst bezeichnet werden kann. Mit Nachdruck hat J. weiter auf die „Reformationsgeschichtlichen Studien und Texte" sowie auf das große Werk „Corpus Catholicorum" hingewiesen, die mit zu den gewichtigsten Reihen der reformationsgeschichtlichen Forschung überhaupt gehören. Unter den vielen heute noch förderlichen Hinweisen, die J. schon 1930 gegeben hat, liest man auch diesen, daß derjenige, der die Reformationsgeschichte erforscht, „rechts- und sozialgeschichtlich geschult sein" muß (35), ohne daß J. deswegen mit gewissen Modetrends der letzten Jahre in Verbindung gebracht werden könnte.

Der Beitrag von R. Bäumer ist eigens für die Veröffentlichung zusammen mit dem Neudruck von Jedins Antrittsvorlesung verfaßt worden (39–157). Gegenüber J. hat B. die Thematik insofern erweitert, als u. a. folgende Fragen neu in die Betrachtung einbezogen sind: Die Päpste und die Glaubensspaltung, Karl V. und die Reformation, Das katholische Lutherbild, Das katholische Calvinbild, Zwingli im Urteil der katholischen Kirchengeschichtsschreibung; aber auch die verschiedenen Aspekte der katholischen Reform und der Gegenreformation werden erörtert, ebenso etwa auch der Jesuitenorden; und nicht zuletzt hat B. etwa den Religionsgesprächen des 16. Jhs. einen eigenen Abschnitt gewidmet. Ein Unterschied zwischen beiden Beiträgen besteht insofern, als J. vor allem „die führenden Forscherpersönlichkeiten" würdigen wollte (S. 2 Anm.), B. hingegen stärker nach Sachkomplexen vorgeht.

Der Überblick, den B. gibt, ist umfassend; Zensuren sind im Interesse der Objektivität nur selten und zurückhaltend erteilt worden. Die Beschränkung auf katholische Forschungen, die übrigens nicht immer ganz strikt eingehalten worden ist, führt an manchen Stellen zu etwas einseitigen Skizzen, da in der wissenschaftlichen Arbeit selbst schon längst katholische und protestantische Untersuchungen mit Recht eng verflochten sind. Vielleicht wäre es gut gewesen, wie in den Untertiteln der beiden Aufsätze, so auch im Buchtitel zum Ausdruck zu bringen, daß hier die katholische Reformationsforschung gewürdigt wird. An einigen Stellen wäre vielleicht auch ein Hinweis auf Kritik gut gewesen. Das gilt etwa für P. Hackers Werk „Das Ich im Glauben bei Martin Luther" (95f), das ja auch katholischerseits auf erhebliche Kritik gestoßen ist[2].

Begrüßenswert ist es, daß B. zum Schluß seines Beitrages die künftigen „Aufgaben der katholischen reformationsgeschichtlichen Forschung" umreißt (154–157). Er nennt dabei u. a. „die weitere Erforschung der Vorausetzungen der Reformation", Person und Theologie Luthers, aber auch die Werke der frühen Luthergegner. Dabei sei insbesondere die Frage zu bedenken, aus welchen Gründen sich die einen gegen und die anderen für Luther entschieden haben. Dem kann nur zugestimmt werden. Es wird freilich oft kaum möglich sein, hier zu einer gesicherten Antwort zu kommen, da solche Entscheidungen im Zusammenhang theologisch-kirchlicher, politischer, wirtschaftlicher und anderer Faktoren gefällt worden sind.

So förderlich beide Beiträge sind, so vermißt man – von einigen anderen kleineren Desiderata abgesehen – allerdings vollständig den gesamten Bereich, der seit einigen Jahrzehnten unter dem Namen „linker Flügel der Reformation" bekannt ist und zu dem Gestalten wie Karlstadt, Müntzer, die Täufer, aber auch die Spiritualisten gehören. Eine gewisse Arbeitsteilung ist bei der Reformationsforschung sicher insofern sinnvoll, als es naheliegt, wenn katholische Gelehrte stärker die katholische Reform und Gegenreformation untersuchen. Aber ein Gesamtbild der Reformation kann heute ohne Berücksichtigung derjenigen Gruppen,

[1] s. etwa Wandlungen des Lutherbildes, hrsg. v. K. Forster, Würzburg 1966; W. Beyna, Das moderne katholische Lutherbild, Essen 1969.

[2] s. z. B. J. Lortz, Reformatorisch und Katholisch beim jungen Luther (1518/19), in: Humanitas – Christianitas. W. v. Loewenich zum 65. Geburtstag, hrsg. v. K. Beyschlag., G. Maron und E. Wölfel, Witten 1968, S. 49 Anm. 9.

die von keiner Obrigkeit unterstützt wurden, wohl nicht mehr gezeichnet werden. Mindestens sollte man dieses Gebiet den von B. genannten Aufgaben reformationsgeschichtlicher Forschung hinzufügen.

Hamburg Bernhard Lohse

Braunisch, Reinhard: **Die Theologie der Rechtfertigung im Enchiridion (1538) des Johannes Gropper.** Sein kritischer Dialog mit Philipp Melanchthon. – Münster: Aschendorff (1974). VIII, 458 S. (Reformationsgeschichtliche Studien u. Texte, Heft 109) kart. DM 98.–

Das vorliegende Buch entspricht im wesentlichen der vom Vf. 1970 der Theol. Fak. in Freiburg/Br. vorgelegten Dissertation. Anstelle einer biographischen Einleitung ist nur ein ausführlicher Bericht über die Gropper-Forschung getreten. Auch sind vereinzelte Nachträge hinzugefügt worden. Wer die Gropper-Forschung in den letzten vier Jahrzehnten verfolgt hat, kann dabei einen großen Fortschritt feststellen. Die Quellenbasis ist durch neue Veröffentlichungen erheblich erweitert, Spezialuntersuchungen haben sich angereiht. Der Forschungsbericht vermittelt einen guten Überblick und wird der Gropper-Forschung auch weiterhin förderlich sein.

In der Einleitung geht Vf. auch auf die theologische Entwicklung des Juristen Gropper ein und verdeutlicht einige bisher unklare Phasen. Erasmische Einflüsse stehen zwar fest, ob aber Beziehungen zu Kölner Erasmianern mitgewirkt haben, ist noch zu klären. Weiter wird Groppers Kenntnis der Patristik und der reformatorischen Theologie behandelt, schon früher bekannte Tatsachen werden bestätigt, andere wieder näher bestimmt. In diesem Zusammenhang geht es auch um den Charakter des „Enchiridion christianae institutionis", das doch mehr ein systematisches denn ein pastoraltheologisches Werk ist. Wie der Untertitel des vorliegenden Buches besagt, muß Gropper bei der Entwicklung seiner Reformtheologie, die einen Ausgleich bezweckt, auch in Auseinandersetzungen eintreten, die seiner Position entsprechen.

Das Hauptthema der Untersuchung wird breit aufgerollt. Von der Anthropologie an vermag Vf. nachzuweisen, in welchem Maße das Enchiridion Melanchthons Loci von 1535 beachtet. Viele Fragestellungen werden übernommen, um selbständig bearbeitet zu werden. Konfrontationen lassen zwar auch Unterschiede hervortreten. Selbst bei Verwendung verschiedener Begriffe, meint Vf., werde schließlich derselbe Sinn geäußert. Die Untersuchung zeigt überzeugend, wieweit Gropper sich an Melanchthon orientiert. Zu fragen ist jedoch, ob Vf. nicht zu weit geht, wenn er feststellt, daß zwischen beiden in fast allen Punkten Übereinstimmung besteht (235), bei den Ausführungen über Glaube und Gnade sind Verschiedenheiten nicht zu übersehen. Wenn Gropper viele scholastische Termini und sachliche Bestimmungen vermeidet und sich stattdessen an melanchthonische Auffassungen hält, so treten doch die verschiedenen Positionen hervor, die auch Melanchthons spätere Reaktionen verständlich machen. Bei der Behandlung von Rechtfertigung und Sakrament wird dieser Tatbestand besonders deutlich. Das augustinische Verbum visibile, das Melanchthon gern in Anspruch nimmt, genügt Gropper nicht. An diesem Punkt gehen die Wege auch auseinander.

Dem Vf. kommt es darauf an, Groppers Theologie der Rechtfertigung als Ganzes darzustellen, wobei dieser „melanchthonische Formeln mit Traditionszeugnissen inhaltlich stützt" (311). Abschließend kommt er aber auch auf den Gegensatz der beiden Konzepte zu sprechen. Dabei geht es insbesondere um das Meritum, das eine eigene Deutung erhält, und um die Lehre von der doppelten Gerechtigkeit, die später eine wichtige Rolle spielen sollte. Dabei wäre die Studie W. v. Loewenichs Duplex iustitia, Luthers Stellung zu einer Unionsformel des 16. Jhs. (Veröff. d. Inst. f. europ. Gesch. 68) 1972 zu nennen gewesen.

Vf. wertet Groppers Versuch, „erstarrte Begriffs- und Formelhülsen aufzubrechen" als großen Wurf, in anderer Beziehung nennt er seine Darstellung, gemessen an der Kirchenlehre, unbefriedigend. Die verschiedene Bewertung hängt von den jeweiligen Maßstäben ab und ist in der Sache begründet. Als Ganzes fördert diese Arbeit die Gropper-Forschung in ungewöhnlicher Weise. Stellenweise überschreitet sie auch die historischen Grenzen und zeigt die aktuelle Bedeutung der behandelten Fragen.

Münster Robert Stupperich

Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917–1945. Bd. 1: 1917–1934. Bearbeitet von Ludwig Volk. – Mainz: Grünewald (1975). XCVI, 952 S., 2 Bildtafeln. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen Bd 17) Ln DM 168.–

Zum ersten Mal sind für die unmittelbare Zeitgeschichte die Akten eines führenden Mitglieds des deutschen Episkopats zugänglich gemacht worden. Die Kommission für Zeitgeschichte hat die Herausgabe der Akten des Münchener Erzbischofs Michael Faulhaber in zwei Bänden unternommen, deren erster, bearbeitet von dem bekannten Historiker L. Volk („Das Reichskonkordat", Mainz 1972), soeben erschienen ist. Die Akten sind dem Faulhaber-Nachlaß entnommen, der durch Entgegenkommen Kardinal Döpfners durch die Kommission geordnet werden konnte und jetzt über 3000 Mappen umfaßt.

Aus der Fülle des Erhaltenen wählte der Bearbeiter vornehmlich Dokumente kirchenpolitischen Inhaltes aus und setzte auch hier Schwerpunkte, die er in der Einleitung (XXIIff) eingehend erläutert hat. Sie beziehen sich auf die Aufgaben Faulhabers als Vorsitzender der bayerischen Bischofskonferenz, als Metropolit der südbayerischen Kirchenprovinz und als Oberhirte seiner Diözese, dies immer im Hinblick darauf, daß er in dieser Stellung der autorisierte Sprecher der bayerischen Kirche und bevorzugter Verhandlungspartner staatlicher und kirchlicher Stellen im Reich war. Das bedeutet Schwerpunkte in Bezug auf den Übergang von Monarchie zu Republik 1918/19, zum Kampf um die Schule in der Weimarer Zeit, zum bayerischen Konkordat 1924, das zwar in der Verantwortung der Nuntiatur geschlossen wurde, auf das sich aber viele Texte beziehen (ein Anhang gibt seinen Wortlaut wieder), vor allem aber zur Machtergreifung der Nationalsozialisten 1932/33 und ihrer ersten Etablierung in Staat und Gesellschaft; mit 1934 endet der erste Band.

Den Dokumenten stellte der Bearbeiter neben Bischofslisten und weiteren sehr nützlichen Übersichten ein 50 Seiten starkes Lebensbild des Kardinals voran. In einprägsamen Formulierungen arbeitet er darin geschickt die in diesem Zusammenhang wichtigen Charakterzüge Faulhabers heraus und nennt Daten und Ereignisse in den wichtigsten Stationen seines Lebens. Bemerkenswert kritisch zu den Handlungen des Kirchenfürsten Stellung nehmend stellt diese erste Biographie Faulhabers, die ihn insgesamt trotz allem recht positiv beurteilt, einen bedeutenden Kommentar zum Verständnis der abgedruckten Dokumente dar, der zur Edition immer hinzugezogen werden muß.

Die Dokumente selbst sind hilfswissenschaftlich aufbereitet und sorgsam kommentiert. Chronologisches Register und Dokumentenverzeichnis runden den Band wie alle Veröffentlichungen der Kommission ab, das für den 2. Band angekündigte Gesamtregister wird ihn der Forschung voll erschließen.

Der Wert der Aktenpublikation muß vom Thema her von vorneherein als hoch angesetzt werden. Kardinal Faulhaber war, wenn auch nur Sprecher des bayerischen Episkopats, auf Grund seiner Persönlichkeit, seiner Kenntnisse und Arbeitskraft, seiner langen Amtsführung und seiner engen Verbindung mit dem Münchener Nuntius Pacelli, aber auch auf Grund der starken Stellung des überwiegend katholischen Bayern im deutschen Katholizismus, bis 1933 zum führenden Vertreter der deutschen Kirche geworden, demgegenüber die Kardinäle Hartmann, später Schulte in Köln und Bertram in Breslau zwar größere Gebiete und wichtigere Verhandlungspartner, aber nicht den gleichen Rückhalt und nicht dasselbe hohe Ansehen hatten. Dazu kam die Resonanz, die der begnadete Prediger und Seelsorger im Volk gefunden hatte, die Anerkennung in Theologenkreisen, die der ehemalige Professor für Altes Testament beanspruchen konnte. Bei ihm lief alles zusammen, was Staat und Kirche in Bayern, bald auch im Reich betraf. Er verfaßte regelmäßig Rundschreiben an den bayerischen Episkopat und holte dessen Ansichten ein, wobei schon hier die bemerkenswerte Fähigkeit zur Führung bei selbstverständlich anerkannter Gleichstellung seiner Mitbischöfe deutlich wurde. Das kommt noch eindrucksvoller zur Geltung in den Protokollen der jährlichen bayerischen Bischofskonferenzen in Freising, die sämtlich vollständig abgedruckt sind. Sie sind, wie die meisten anderen Dokumente, erstmals veröffentlicht und werden Grundlage für die künftige Kirchengeschichtsschreibung Bayerns in dieser Zeit sein. Spätestens ab 1930 weiten sich die Dokumente in dem Maß auf das ganze Reich aus, wie gemeinsame Hirtenbriefe der deutschen Bischöfe möglich wurden und wie die getrennten Konferenzen zur gemeinsamen deutschen Bischofskonferenz zusammenwuchsen (man vergleiche etwa den Anteil Faulhabers an der Botschaft des deutschen Episkopats an ausländische Bischöfe 1931, Nr. 244ff).

Von größter Bedeutung sind schließlich die Dokumente aus der Zeit um 1933, die fast ein Drittel des Bandes ausmachen. Nur ein Beispiel sei herausgegriffen: die Akten zur Entstehung der Kundgebung der Bischöfe zum 12. November 1933 (Volksabstimmung über den Austritt Deutschlands aus dem Völkerbund, verbunden mit der ersten Reichstagswahl mit einer Einheitsliste), die trotz aller Bemühungen nicht einmal innerhalb Bayerns einheitlich ausfiel (der Bischof von Speyer erließ eine eigene Kundgebung, vgl. Nr. 369, 371). Hier ist es besonders verdienstvoll, daß der Bearbeiter offenbar alle auf diese Kundgebung bezüglichen

Dokumente des Faulhaber-Nachlasses gebracht hat; allein der Umfang dieser Dokumentation (unter Einbeziehung des Verbots der Verlesung: S. 776–810 gegenüber den 5 S. bei H. Müller, Kath. Kirche und Nationalsozialismus, München 1963, S. 216–220) zeigt den Fortschritt in der Kenntnis dieses wichtigen Ereignisses. Allgemein liegt ein besonderer Vorzug von Aktenpublikationen, gerade auch dieser, in der Veröffentlichung der Entwürfe, Verbesserungen, Umarbeitungen, Vorschläge und Gegenantworten. Aus ihnen kann die Intention einer Kundgebung oder einer Entscheidung entnommen werden. Das hat Folgen z. B. für die Beurteilung der so umstrittenen Kundgebung der deutschen Bischöfe vom 28. März 1933 (Nr. 278), bei der nicht nur das qualvolle Ringen um einen einheitlichen Text deutlich wird, sondern in den folgenden Monaten auch das Wissen der Bischöfe, daß diese Kundgebung schmählich und irreführend war, ein Geschehen, das sich nicht wiederholen durfte (Nr. 283, 299 a, 304); auch von daher wird sie in Zukunft zu beurteilen sein. Dabei war gerade in dieser Zeit der Episkopat in der Beurteilung nicht des Nazismus, wohl aber der vorzunehmenden Reaktion auf ihn durchaus gespalten; man braucht gar nicht an die „Optimisten" Gröber und Berning zu denken, auch in Bayern schieden sich Preysing von Eichstätt und Buchberger von Regensburg nicht nur um Nuancen. Angesichts solcher Dokumente – es wären viele weitere aufzuzählen – hätte es des Hinweises gar nicht bedurft, daß die Akten durch die kriegsbedingten Lücken des zeitgeschichtlichen Archivgutes vermehrte Bedeutung gewinnen (z. B. der Bericht über die NS-Machtergreifung in München Nr. 275; die allmähliche Ablösung der Pfalz von Bayern Nr. 289, 329, 448).

Die Auswahl der Dokumente ist als mustergültig zu bezeichnen. Dem steht nicht entgegen, daß man ab dem Jahr 1932 immer häufiger andere Publikationen beiziehen muß, vor allem Stasiewskis „Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945", Bd 1, Mainz 1968, dazu auch die Editionen der Reichskonkordatsakten. Das war, wollte man nicht alle Grenzen sprengen, nicht zu vermeiden. Das Fehlen von Kurzregesten oder Schlagwörtern über den Texten wird immer zu bedauern, freilich wegen der Verschiedenartigkeit der Themen nicht abzustellen sein. Dagegen sollte man für den nächsten Band anregen, die vielen textkritischen Angaben, die oft nur anzeigen, daß ein Wort in der Vorlage gesperrt gedruckt ist (z. B. S. 151 achtzehnmal!), dort wegzulassen, wo sie wenig oder nichts aussagen (anders natürlich bei Einfügungen oder Umarbeitungen, etwa S. 678). Dafür könnte der Bearbeiter seine instruktiven, aber vielfach sehr knappen Anmerkungen gelegentlich stofflich ausweiten. Das schiene gerade dort nützlich, wo abgedruckte Dokumente sich auf solche beziehen, die nicht aufgenommen wurden (z. B. S. 147 Anm. 1; 148 Anm. 1; 332 Anm. 2 und öfter); daß ihr Inhalt aus den nachfolgenden Sätzen oder Nummern möglicherweise deutlich wird (das kann man aber nur vermuten), ist kein voller Ersatz. Das gilt auch für Gesetze und Verordnungen, auf die mehrfach Bezug genommen wird (z. B. S. 187 Anm. 1): der Leser wäre dankbar, könnte er über den Druckort hinaus noch gleich in einem Satz den wichtigsten Inhalt des Schriftstückes erfahren. Ebenso wäre eine Themaangabe in einem Schlagwort für die Enzykliken (z. B. S. 565 Anm. 3–5) dem theologisch weniger vorgeschulten Benutzer hilfreich. Bei den viel berufenen, für die Stellungnahme der Bischöfe zum neuen Staat entscheidenden Worten Hitlers ist m. E. auch die kurze Inhaltsangabe und der Hinweis auf Stasiewski nicht genügend, sie müßten in vollem Wortlaut gebracht werden (S. 670 Anm. 4 und 673 Anm. 1). Die Kürze des Kommentars, der dankenswerterweise überall genaue Lebensdaten und Angaben zur Lebensstellung bringt, wird gerade dort deutlich, wo über den bekannten und für die bayerische Szene bedeutenden P. Rupert Mayer SJ außer „Männerseelsorger" nichts weiter bemerkt (S. 489 Anm. 1), über den Volksverein für das kath. Deutschland, der die Bischöfe so viel beschäftigt hat (Nr. 192ff), kein erläuterndes Wort gesagt wird. Das wirkt dann gegenüber dem 4-Seiten-Referat über den Gebrauch von Stab und Mitra durch Weihbischöfe (Nr. 190 b), so aufschlußreich das Schriftstück auch für das Verhältnis von Ordinarius zum Weihbischof ist, doch zu knapp. Möchte man das als Anregung für die Gestaltung des zweiten Bandes hinstellen, so wäre jedoch noch viel wichtiger die Frage der zeitlichen Begrenzung der Akten. Das Jahr 1917 ergibt sich aus dem Amtsantritt des Erzbischofs in München; daß die Publikation aber nur bis 1945 gehen soll, dafür können allenfalls Freigabefristen der Archive maßgeblich sein. Könnte die großzügige Haltung der Münchener Kirche, die die Edition ermöglicht hat, sich nicht auch auf die Jahre bis zum Tod Faulhabers (1952) erstrecken lassen? Dann würde die Aktenedition nicht nur in sich abgeschlossen sein, sondern auch das für das Verständnis der Gegenwart noch viel wichtigere Material der Jahre nach 1945 zum Tragen kommen. Hier sind von Bedeutung nicht nur das Verhältnis der bayerischen Kirche zur Besatzungsmacht und zur neuen Republik, sondern auch die Eingliederung der Heimatvertriebenen in die neue Heimat, der Wiederaufbau der Bekenntnisschule, die Sorge um Hungernde und Obdachlose und die Stellung zur Entnazifizierung. Während mit dem April 1945 die Edition unmotiviert abbräche – denn schon lange vorher beginnt die Entwicklung zum Nachkriegsdeutschland hin –, sind heute die genannten Probleme längst überwunden und vorbei; eine Veröffentlichung dieser Restakten, evtl. unter gekennzeichneter Auslassung noch schutzwürdiger Dokumente, wäre deshalb sicher zu verantworten. Das Lebensbild des Bearbeiters selbst zeigt, daß diese Jahre für das geschichtliche Bild Faulhabers durchaus mitentscheidend sind (LXXVIff).

Diese Desiderate lenken wieder hin zum Inhalt des ersten Bandes, der sich liest wie ein spannendes Drama der Zeitgeschichte und dessen Dokumente viel neues Licht auf die Ereignisse werfen und Klischees zurechtrücken können. So erweist sich die jahrelang betonte Anhänglichkeit Faulhabers an die bayerische Monarchie, die noch 1922 zur Kontroverse mit Adenauer, dem Präsidenten des Katholikentags, führte (Nr. 124ff), letztlich als Schutzbehauptung vor sich selbst, denn er wie seine Mitbischöfe stellten sich entschlossen auf den Boden der neuen Republik, formulierten schon im November 1918 am Nachruf auf die – endgültig, wie man wußte – gestürzten Wittelsbacher (Nr. 20) und freuten sich der neu gewonnenen Freiheit (z. B. Nr. 83). So blieb Faulhaber skeptisch gegenüber dem Versuch einer Wiederaufrichtung einer bayerischen Monarchie, mit dem königstreue Kreise 1932/33 spielten (Nr. 267). Das hinderte ihn nicht, gegen den „verfluchten Kulturunitarismus" (S. 187), gegen die Berliner „rote Reichsflöte" (S. 177) zugunsten der bayerischen Selbständigkeit zu Felde zu ziehen – allerdings, wenn man genau hinhört, letztlich aus Bedenken heraus, was mit Religion und Kirche in Bayern würde, wenn das sozialistische und protestantische Berlin frei weg befehlen könnte. Da konnte er kleinlich sein (Verweigerung des Glockengeläutes beim Tod Eberts, Nr. 169) und das Augenmaß verlieren (Eingabe, mit Berufung auf das Konkordat, bei Verlust der Portofreiheit kirchlicher Stellen 1929, Nr. 202). Doch waren oft seine Skepsis und sein Mißtrauen, das sich auch gegenüber dem von den außerbayerischen Bischöfen viel bewunderten Konkordat zeigte (Nr. 162, auch 164, 166), wohl angebracht; sie fehlen nur in seinem Verhältnis zum Papst, dessen Wort in jedem Fall, auch wenn er es bedauerte (Nr. 279; 307), für ihn endgültig war. Galt es zu kämpfen, war sein Mut ungebrochen (z. B. im Fall der Sterilisation, Nr. 388, gegen Buchberger, Nr. 386), seine Haltung zu den nationalen Verbänden und zur völkischen Ideologie sind tadelsfrei (Nr. 238), trotz der Nummern 1–3 über die Kriegspredigten von 1917, die den oberflächlichen Leser in die Irre führen können (vgl. aber dazu die von Volk mit Recht hervorgehobene Nr. 266). Wohl aber sind nicht immer eindeutig, das sollte man festhalten, seine Wortwahl, seine Diktion. Hier war er leicht zu beeinflussen: 1930 erscheinen ganz unvermutet antikommunistische (Nr. 206), 1933 nationale Töne (Nr. 285), die Forderungen des Augenblicks brachten Widersprüchliches zu Tage. Gerade hier vermittelt die Fülle der Dokumente, die über die momentane Wortwahl hinaus sein Handeln deutlich werden lassen, einen Zugang zum echten Bild des Kardinals. Zu den schönsten Zügen in diesem Bild gehört die mitmenschliche Sorge bei seinen Bettelbriefen und seiner Bettelreise nach Amerika 1923 (Nr. 142), sein Abscheu vor dem modernen Krieg (Nr. 251) und sein Verständnis für die evangelischen Mitstreiter (Nr. 438). Über diese Aktenpublikation hinaus, die das Verhältnis von Staat und Kirche in den Mittelpunkt stellt, wird man deshalb Haltung und Entscheidungen Faulhabers gerade von religiösen Antrieben her mitbeurteilen müssen, will man seiner Persönlichkeit und dem Schicksal der bayerischen Kirche in seiner Zeit gerecht werden.

Regensburg Walter Ziegler

Joest, Wilfried: **Fundamentaltheologie.** Theologische Grundlagen- und Methodenprobleme. – Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1974). (Theologische Wissenschaft, hrsg. von C. Andresen u. a., Bd 11) kart. DM 25.–

Die hier vorgelegte Fundamentaltheologie will ein Studienbuch sein. Anfängern soll Einweisung geboten werden in das Verständnis fundamentaltheologischer Grundfragen und in Stellungnahmen zu den Auffassungen von dem, wie denn nun die Grundfragen heißen.

J. und seinen Mitarbeitern gelingt eine Fundamentaltheologie, die man als Studienbuch empfehlen kann. Die vereinfachende Profilierung von Grundlinien (für die sich Vf. „akademisch" entschuldigen [7]), die Literaturangaben vor jedem Paragraphen, vor allem aber die methodisch geschickte Unterteilung des Materials kann als exemplarisch für ein Studienbuch gelten. Um diese Empfehlung zu belegen sei die methodische Unterteilung benannt: Einleitend wird unter A. die je anstehende Frage-

stellung skizziert, unter B I ein kurzer Einblick in die ältere Tradition und unter B II über die neuere und neueste Diskussion berichtet. In den nachfolgenden Thesen (C) werden die Informationen aus A und B wiederholt und so gebündelt, daß der Einstieg in den nächsten Abschnitt deutlich wird. Dieser Plan ist in Hinsicht auf Studenten wohldurchdacht. Vorzüglich sind auch die Erklärungen von Grundbegriffen dort, wo diese neue eingeführt werden.

Von ihrer methodischen Anlage her ist dies eine Fundamentaltheologie, auf die Lehrer und Studenten dieses Fachs lange gewartet haben.

Eingeteilt ist dieser Aufriß einer Fundamentaltheologie in ein knappes erstes Kap. („Der Gegenstand der Theologie" [14–26]) und zwei ausführliche Kap., deren Inhalt angezeigt wird im Untertitel „Grundlagen- und Methodenprobleme" (27–134: Kap. II; 135–255).

Zum Widerspruch reizen wird zwar nicht die kurze Fassung des ersten Kap., wohl aber die darin vorgenommene Bestimmung des „Gegenstandes der Theologie". Gegen Barth, Pannenberg u. a. wird ohne viel Aufhebens behauptet: Gegenstand der Theologie sei nicht „Gott", sondern der „Glaube" der christlichen Glaubensgemeinschaft und dessen Bedeutung für das menschliche Leben. Diese These erinnert an Schleiermacher und Ebeling. Beide gehören denn auch zu den favorisierten Bezugsautoren in dieser Fundamentaltheologie. Immerhin werden in der Durchführung des Konzepts die Gegenpositionen von Barth und Pannenberg nicht unterschlagen (zur Probe aufs Exempel: Anhand des Namensregisters kann man beide Positionen im vorliegenden Band aufsuchen und dann in der Differenz der beiden Positionen sich ein eigenes Urteil bilden). Rez. meint, eine Beachtung der Aussagen katholischer Autoren der Gegenwart zum angeschnittenen „Gegenstandsproblem" (z. B. Welte, Schillebeeckx, Kasper) hätte neue Perspektiven eröffnen können. Doch J. beschränkt sich – ausgenommen Thomas und Rahner – auf evangelische Theologen.

Wenn schon von Autoren gesprochen wurde, deren Systeme dieses Sachbuch vorstellt, so muß auch hier anerkennend gesagt werden: In der Präzision, mit der (auch für Anfänger verständlich) hier große theologische Systeme der neuesten Zeit vorgestellt werden, gibt es derzeit nichts Vergleichbares. Bedenken können nur angemeldet werden für die Unterabschnitte B I, die die „Ältere Tradition" vorstellen wollen. Was da zur biblischen Tradition gesagt wird, ist in der Tat allzu verkürzt. Die gewiß problematischen Übergänge zwischen Bibel – Frühpatristik und Vätertheologie fallen gleich ganz unter den Tisch. Thomas von Aquin wird meist nur in Abhebung zu Luther, bzw. Calvin und positiv in Hinblick auf Gerhard und die altprotestantische Orthodoxie vorgestellt. Das ist zumindest eine einseitige Interpretation (man vgl. die Thomasinterpretationen französischer Theologen oder auch die von Seckler, Rahner u. a.). Dankbar ist man hingegen für die stets wiederkehrende Interpreten-Folge Schleiermacher – Troeltsch – Barth – Bultmann – Ebeling – Rahner – Pannenberg – Moltmann – Tillich. Anhand der Redlichkeit der Information wird dem Studenten beim Weiterlesen klargemacht: Es gibt keine evolutiv-einlinige „Entwicklung" der Theologie. Weiterführende Einsichten werden hier (wie in anderen Wissenschaften) gewonnen in der argumentativ geführten Diskussion von Neuansätzen.

Ein Wort noch zum Kap. II und da speziell zu den instruktiven § 4 (Die Frage einer allgemeinen Offenbarung und Gotteserkenntnis) und § 5 (Glaube und Vernunft).

Das in § 4 über die Interpretationslinie Althaus, Bultmann, Pannenberg Ausgeführte ist beste und notwendige Information in einer Zeit der allzu bereitwilligen Barth-Rezeption (84ff). Zu fragen bleibt dann allerdings: Sollte nicht J. seine sehr „pragmatischen" Aussagen im Kap. I zum „Gegenstand der Theologie" von der in § 4 (Kap. II) her eingeführten anderen Grundlinie aus neu und kritisch überdenken?

Eine ähnliche Forderung würde sich noch einmal erheben vom § 5 „Glaube und Vernunft" aus. Wenn es in diesem Problemfeld – wie J. m. E. mit Recht sagt (103) auf die Frage ankommt, wie sich ein „Grundsätzliches Selbstverständnis christlichen Glaubens zu einem ebenso grundsätzlichen Selbstverständnis vernünftiger Haltung" verhält, dann ist diese Frage noch nicht beantwortet, wenn man sie als Frage stellt. Rez. fragt sich darüber hinaus, ob als Antwort auf die drei Problemkreise der Religionskritik (104ff) der Hinweis auf die Transzendentalität der Vernunft (Tillich, Rahner [121ff]) genügt. Dieser Hinweis auf die Transzendentalität des Vernehmens der Vernunft ist doch wohl nur eine Antwort auf die „ontologische Seite" (104) des Problem. Pannenberg (123f) geht deshalb bewußt mit seiner These von der Befreiung zur Freiheit auf die „ethische Seite" (108) des Problems ein. Wo aber bleibt in den bei J. gegebenen Informationen die Antwort auf die „erkenntniskritische Seite" (105ff) der Problematik? Wird diese noch ausstehende Antwort versucht im Kap. III unter § 9 („Logische und semantische Probleme der Theologie")? Wenn ja, dann stellt sich im Duktus der Auskünfte von J. die Frage, wie man erkenntniskritisch das Grundvertrauen des Menschen und die Liebe Gottes „erfahren" könne. Und weiter, unter welchen Bedingungen beides anhand bestimmbarer Erfahrungen „überprüft" werden könne. Nach Meinung des Rez. hat man mit Joest das Basisproblem des Positivismus noch nicht gelöst, sondern nur in die Theologie transponiert, wenn man Tatbestandserfahrungen auf die Grunderfahrung des Vertrauens und diese auf die unendliche Liebe Gottes bezieht (228ff).

Man wird den Rez. fragen, warum er solche Detailfragen wie die genannten an die hier zu besprechende Fundamentaltheologie von J. richtet. Sind solche Fragen wirklich so wichtig, daß sie in einer Buchbesprechung eines empfehlenswerten Buches exemplarischen Stellenwert beanspruchen können? Ich will versuchen, auf diese mögliche Kritik der Kritik vier Hinweise zu geben:

1. J. wirft, wie oben notiert, selbst diese Fragen auf.

2. Ob man mögliche Antworten auf Fragen nach dem „Gegenstand der Theologie" oder nach der semantischen Bedeutung „theologischer Aussagen" pragmatisch nur innerhalb des Sprachspiels von Christen oder allgemeingültig für alle Menschen stellt und zu beantworten versucht, dies ist nicht bloß eine theoretische, sondern ein situationserhellende und in diesem Sinne fundamentaltheologische Frage.

3. Gemäß meinen Erfahrungen mit Studenten (und mit mir selbst) sind zumindest heute die Fragen nach dem Gegenstand und den allgemeinverständlichen Methoden der Theologie Grundfragen, weil sie die Verantwortung der christlichen Existenz betreffen. Das Fragen danach, „wieso" (Kap. III) und „warum" (Kap. II) theologische Aussagen begründet sind, wird im Sinne von J. immer zugleich zum Begehren, verantwortbare Auskunft geben zu können über den „Gegenstand" der Theologie. Damit erheischt solches Fragen auch Auskunft über wissenschaftstheoretische Modalitäten des Glaubensvollzugs.

4. Die in der Rezension angeschnittenen Fragen haben ihre Ansätze in den §§ 4, 5 und 9. Sie können und wollen nur dazu anregen, für die gewiß fällige Neuauflage der Fundamentaltheologie von J. diese §§ im Hinblick auf Kap. I zu überarbeiten.

J. und seine Mitarbeiter stellen in ihrer „Fundamentaltheologie" theologische Grundlagen- und Methodenprobleme exemplarisch so vor, daß das Buch (wäre es unter Studenten schon bekannter) sich selbst empfiehlt.

Regensburg Norbert Schiffers

Bron, Bernhard: **Das Wunder.** Das theologische Wunderverständnis im Horizont des neuzeitlichen Natur- und Geschichtsbegriffs. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1975). 346 S. (Göttinger theologische Arbeiten, Bd 2) kart. DM 44.–

Brons Buch bietet, soweit ich übersehe, den bisher umfassendsten und zugleich prägnantesten Überblick über die Diskussion des Wunders in Geschichte und Gegenwart.

Nach einer kurzen Skizze der Theologie und Kritik des Wunders von Augustin bis Hobbes (in der Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Wilhelm von Ockham, Meister Eckart, Nikolaus v. Kues, Giordano Bruno und Spinoza zu Wort kommen) wendet sich Vf. ausführlicher der Aufklärung zu (Leibniz, Wolff, Baumgarten; die Physikotheologie und Neologie; der Deismus von E.H. von Cherbury, John Locke, John Toland, A. Collins, Th. Woolston und M. Tindal; Diderot, David Hume, H. S. Reimarus, Lessing und Kant). Eine Überschau des Wunderbegriffs von der Spätphase der Aufklärung bis Schleiermacher (die rationalistische Wunderkritik von C. Fr. Bahrdt, H. E. G. Paulus, J. Fr. Röhr; J. A. L. Wegscheider; seine supranaturalistische Verteidigung in Tübingen, bei F. V. Reinhard und in der Erweckungsbewegung, der Wunderbegriff Hegels, die Kritik von D. Fr. Strauß und L. Feuerbach und schließlich ausführlicher das Wunderverständnis Schleiermachers selbst) schließt diesen ersten, rein historischen Teil ab.

In einem zweiten Teil wird die Diskussion einzelner Autoren unter den systematischen Gesichtspunkten des neuzeitlichen Naturbegriffs (Descartes, Kant, Heidegger, M. Planck – den Vf. der „klassischen Physik" zuordnet, und P. Jordan, B. Bavink, H. Rohrbach als Vertreter der „modernen Physik") und Geschichtsverständnisses (Herder, Dilthey, Troeltsch, Heidegger, Gogarten, Bultmann, K. Barth) fortgeführt und die Perspektive für die zentrale Auseinandersetzung mit der Theologie des Wunders im 20. Jahrhundert (dritter Teil) vorbereitet.

Bron unterscheidet hier eine Gruppe von Theologen, die prinzipiell von der Unverbrüchlichkeit des Kausalnexus in Natur und Geschichte ausgehen, aber das Wunder als ein leiblich-kosmisches Phänomen aus den Augen verlieren (A. v. Harnack, W. Hermann, E. Troeltsch, Fr. Gogarten, R. Bultmann), eine zweite, die im Dialog mit den Naturwissenschaften das Wunder als leiblich-kosmisches Geschehen festzuhalten suchen (J. Wendland, R. Seeberg, K. Beth, A. W. Hunzinger, C. Stange, R. Jelke, W. Künneth, H. E. Weber, K. Heim, E. Brunner, P. Tillich, W. Pannenberg und die katholischen Theologen L. Monden, R. Guardini, K. Rahner, U. Spülbeck und H. Dolch) und schließlich eine dritte, die den Wunderbegriff, aus der Überfremdung von wissenschaftlichen Vorurteilen befreit, streng und ausschließlich vom Offenbarungsgeschehen herleiten (M. Kähler, A. Schlatter, H. Thielicke, H. Vogel und insbesondere K. Barth).

Ein abschließender Teil umreißt in kurzen Zügen das Wunderverständnis des Alten Testamentes und der vier Evangelisten und faßt die wesentlichen Gesichtspunkte zusammen, die eine adäquate Theologie des Wunders zu bestimmen haben. In diesem Zusammenhang wird ein Hinweis auf den Wunderbegriff Luthers nachgetragen.

Brons Studie verdient nicht nur um ihres hohen Informationswertes willen großes Lob. Er hebt auch im wesentlichen richtig die Schwächen der liberalen, in einigem zutreffend die der existentialen Theologie und besonders gut die Engpässe jener Apologetik hervor, die emsig nach Lücken in der Naturwissenschaft Ausschau hält, um für die Offenbarung Raum zu gewinnen. Die Grenzen der Arbeit sind im großen und ganzen mit denen der Barthschen Theologie identisch. Die richtige Einsicht, daß Weltanschauung und wissenschaftliche Methodik nicht die letzten Kriterien zur Beurteilung göttlichen Offenbarungshandelns herzugeben vermögen, enthebt nicht von der Aufgabe, die transzendentale (oder existentiale) Frage danach zu stellen, wie der Mensch die Letztgültigkeit göttlichen Handelns (und in diesem Horizont auch das Wunder) zu erfahren vermöge. Unterbleibt diese Frage, so kommt es zu jenem Glaubenspositivismus, den man K. Barth zu Recht vorgeworfen hat. Die Frage nach dem Wunder kann sachgemäß nur in einer Überholung der dritten Kantschen Kritik – d. h. in einer adäquaten, transzendentalen Behandlung der Probleme von Leiblichkeit und Interpersonalität –, nicht in einem Zurück hinter die ersten beiden Kritiken Kants gewonnen werden.

Theologisch zeigt sich das Ausbleiben der Frage nach dem „existentialen Vorverständnis" in der Unausgeglichenheit, wie Bron einmal die Konkretheit der ntl Zeichenhandlungen, insbesondere der Heilungswunder hervorhebt, zum anderen aber betont, daß nur eine „theologia crucis" letzter Maßstab für das Wunderverständnis sein kann. Ist es wirklich einsichtig, daß, wenn „irdische Wünsche (nicht) Inhalt des Gebetes (sind)", damit „das Gebet jedoch nicht entkonkretisiert (ist)"? (244f). Die häufigen positiven Verweise auf E. Käsemann am Ende des Buches stehen in einem seltsamen Kontrast zum Barthenthusiasmus des Vf. Gerade wenn das Zeichen des Kreuzes das zentrale Kriterium alles Wunderbaren sein soll, muß die Frage nach der leiblich-kosmischen Dimension des Wunders doch etwas kritischer bedacht werden, als dies bei Bron zum Ausdruck kommt.

Essen Hansjürgen Verweyen

Wegbereiter heutiger Theologie. Franz Anton Staudenmaier. Hrsg. und eingeleitet von Peter Hünermann. – Graz, Wien, Köln: Styria (1975). 294 S. Lw. DM 35.– Subskr. DM 28.–

In der von Heinrich Fries und Johann Finsterhölzl herausgegebenen Reihe „Wegbereiter heutiger Theologie", in der schon Untersuchungen über Hirscher, Döllinger, Möhler, Pilgram, Baader, Deutinger und v. Kuhn erschienen sind, legt Peter Hünermann nun eine Textauswahl (S. 55–288) aus den Werken von Staudenmaier zu einer Fülle von einschlägigen Fragen, wie sie der heutigen Theologie gestellt sind, vor.

In einer Einleitung (7–54) charakterisiert H. die Persönlichkeit, die Lehrtätigkeit und die Umstände, aus denen heraus die genannten Traktate Staudenmaiers entstanden sind. Vorweg sei aber gesagt, daß, abgesehen von der Literatur, wie sie sich entweder allgemein auf die katholische Tübinger Schule oder speziell auf Staudenmaier bezieht, alle zur heutigen Theologie führende Literatur völlig oder fast völlig fehlt. Mit Erstaunen stellt man auch fest, daß ausgerechnet bei einer Abhandlung über einen Mann wie Staudenmaier, der sowohl das kirchliche Lehramt (260 und 268) wie auch das Wesen des Dogmas (132) klar herausgestellt hat, das gesamte II. Vatikanische Konzil nicht genannt wird und nicht bei diesem Wegbereiter heutiger Theologie berücksichtigt wird.

Wenn H. im zweiten Kapitel seines Buches, „Schwerpunkte theologischer Reflexion" (32–53), schreibt: „Man wird von einer großen und wegweisenden Theologie dort sprechen können, wo die Botschaft des Christentums, die reiche Fülle der christlichen Tradition mit den grundlegenden Fragen einer Zeit konfrontiert und in ein lebendiges Wechselspiel gebracht werden, ein Wechselspiel, das zu einer zeitgemäßen Auslegung des christlichen Glaubens führt. Eine solche Theologie ist als wegweisend zu bezeichnen, wenn die Fragen der Zeit, auf welche sie sich einläßt, nicht nur Tagesfragen sind, sondern die Grundzüge einer Zeit betreffen." (32), so ist dazu folgendes zu bemerken:

Das „Wechselspiel" hat H. für Staudenmaier und seine Zeit anschaulich aufgehellt, wenn er auch bei Staudemaier nicht von einem „epochemachendem Werk" (32) glaubt sprechen zu können. H. meint, daß Staudemaier sich zu stark von äußeren Signalworten leiten lasse und die geschichtliche Eigenständigkeit zu wenig beachte. (37) Treffend sagt H.: „Die Kontinuität, welche er (Staudenmaier) aufweist, ist nicht eine Kontinuität des Buchstabens, sondern eine Kontinuität der Ideen und des Wesens. Gerade mit diesem Programm dürfte Staudenmaier für die heutige Behandlung der Theologie wegweisend geworden sein" (40). Wenn H. von Mängeln und Einseitigkeiten besonders der Hegelinterpretation Staudenmaiers spricht (42f), so dürfte das nicht nur daran liegen, daß er von den Spätidealisten ohne gründliche Prüfung abhängig ist, sondern daß auch Kant als Vorläufer des Hegelschen Idealismus nicht berücksichtigt ist. Erstaunlich ist der Satz von H., wenn er schreibt: „Den gravierendsten Mangel theologischer Wissenschaftlichkeit bildet Staudenmaiers Blindheit gegenüber der Ambivalenz der kirchlichen Dogmen" (44). Doch gerade H. weist nach, daß Staudenmaier das Dogma nicht als etwas „Starres und Unlebendiges oder als einen toten Begriff" (133) ansieht.

Im einzelnen vermißt man bei H. bei den Ausführungen über die Idee der Schöpfung (17) einen Hinweis auf die analogia entis. Man vermißt Scheebens Kritik an v. Kuhn ebenso. Bei dem kurzen Wort Staudenmaiers über Goethe (69ff) vermißt man die ganze weiterführende Literatur über Goethes Weltbild, angefangen von der Biographie von Friederich Muckermann vom Jahre 1932, der bei Goethe Panentheismus glaubt feststellen zu können, bis zu der genauen Zitation von Friedrich Meineckes Werk (Historismus), wenn dieses auch auf S. 69 genannt ist. Bei dem Vorspann H.s, wie er ihn über jedem Abschnitt dieses „Lesebuches", aus Schriften von Staudenmaier zusammengestellt, bietet, werden zwar lapidar einige bedeutende Autoren zitiert, wie Karl Barth z. B. in seinen Auslassungen über die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts, aber im großen und ganzen vermißt man doch eine weiterführende Zitation theologischer Werke der Gegenwart zum Thema. Was hätte z. B. H. bei seiner Zitation der Ausführungen Staudenmaiers über Scotus Eriugena (87f) allein aus der Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die Kirche bzw. aus „lumen gentium" für diesen Wegbereiter heutiger Theologie gewinnen können. Hier stehen freilich die wahrhaftig beherzigenswerten Worte Staudenmaiers (87f): „Die Offenbarung durch Christus ist in der Kirche billig das Erste und Höchste; ohne diese Ansicht von der Offenbarung kann es überhaupt keine Kirche geben. Wie er in ihr das Haupt ist, so ist auch seine Wahrheit das unerschütterliche Fundament und das lebendige Prinzip des Glaubens im Christentum. Wer daher irgendeine christliche Hauptwahrheit deswegen nicht glaubt, weil sein in Abstraktion befangener Verstand nicht klar begreift, der hat das Verhältnis, das wesentlich zwischen dem sich offenbarenden göttlichen und dem die Offenbarung aufnehmenden menschlichen Geiste stattfindet, nicht begriffen." Die Beweise für die Richtigkeit dieser Staudenmaierschen These liegen heute geradezu auf der Straße.

Auf S. 104 oben muß es „Rationalismus" statt „Nationalismus" heißen. Wenn Staudenmaier schreibt (118): „In ihrem Zusammenhang mit der Kirche erhält die Theologie ihre äußere Selbständigkeit", so wäre hier noch und noch das II. Vatikanische Konzil zu nennen, besonders auch bei dem Kapitel „Heidnische Religionen in der Theologie?" (114ff).

Das sei genug an Hinweisen, und wie wahr ist das Wort von Staudenmaier (130): „Die absolute göttliche Wahrheit spricht sich einfach aus und Christus, der für seine Sache in den Tod ging, wollte jene Klugheit gewiß nicht üben, durch welche sich viele Theologen der jetzigen und jüngst vergangenen Zeit brandmarken." Oder der andere Satz Staudenmaiers (11): „Der eine wahre Sinn des Urhebers der Offenbarung, somit der Gedanke Gottes, liegt doch gewiß mehr im Plan, den Gott bei seinem Werk, der Offenbarung hatte, als im Geist des Auslegers, der diesen Plan entweder nicht kennt oder ignoriert."

Der Wert des Buches von H. liegt in der bisweilen zwar knappen, aber gediegenen Auswahl aus Werken Staudenmaiers, die

dem Leser dieser Schrift ein gutes Bild dieses Theologen vermittelt (Im ganzen vgl. auch J. Brosch, Charismen und Ämter in der Urkirche, Bonn 1951, Peter Hanstein Verlag).

Aachen Josef Brosch

Feil, Ernst: **Die Theologie Dietrich Bonhoeffers.** Hermeneutik – Christologie – Weltverständnis. – München/Mainz: Kaiser/Grünewald 1971. 430 S. (Gesellschaft und Theologie: Abt. Systematische Beiträge Nr. 6)

Voici déjà trois ans Ernst Feil a consacré à la théologie de Bonhoeffer un gros ouvrage qui se caractérise par l'ampleur de son information bibliographique, par la liberté supra-confessionnelle de son approche, par le scrupule et la ferveur de son étude, surtout par la vigueur avec laquelle l'auteur trouve chez Bonhoeffer la présence des grands thèmes qui, trente ans après la mort du prisonnier de Tegel, dominent le discours théologique aujourd'hui: herméneutique, christologie concrète, théologie du monde. Feil n'impose pas à Bonhoeffer ce dont ses maîtres Johann Baptist Metz et Karl Rahner feront leurs thèmes favoris, ce qui serait un certain viol par l'anachronisme, mais il retrouve dans l'oeuvre inachevée du plus créateur et novateur des disciples de Barth des courants qui correspondent à nos débats présents. Ce livre est ainsi une très soigneuse analyse et une reconstruction orientée.

Il comporte trois parties: la première, méthodologique, part de la conception qu'a Bonhoeffer de la théologie comme science de la foi telle que la vit l'église, ce qui d'emblée dépasse les dualismes de l'idéalisme où le sujet pense en solitude, tandis que l'église risquerait d'agir sans rigueur doctrinale. Par là s'affirme une herméneutique de Dieu, non pas comme l'être super-essentiel mais comme l'éminence du concret. Feil attribue avec raison à la catégorie de réalité, opposée à la fois à la potentialité et à l'abstraction, son caractère si central chez Bonhoeffer. L'herméneutique n'est donc pas qu'affaire d'adaptation ou de fonctionnement du langage. Elle est l'aptitude à réfléchir l'action qui la précède. Cela explique la prédominance de l'éthique sur la dogmatique chez Bonhoeffer, à la différence de ce qui se passe dans une théologie de la Parole. La science théologique n'est donc pas d'abord un savoir théorique qui cherche sa transcription dans la pratique, mais une réflexion (actus reflexus) sur ce que la réalité immédiate (actus directus) comporte à la fois de concrétion et aussi de mystère. Sans paradoxe on pourrait dire que la réalité contient en ce sens plus de transcendance que la pensée. La réalité a une épaisseur sacramentelle que méconnait le positivisme. Certes le mot expérience est assez dangereux pour rendre compte de cette épaisseur. Mais Feil prend garde de ne jamais le séparer ni du silence attentif qui l'habite, ni de la réflexion scientifique qui y fait naître la théologie.

La seconde partie est consacrée à la christologie. Jésus-Christ se présente comme le médiateur entre une herméneutique de la réalité et une théologie du monde. Le christo-centrisme se situe au milieu de la scientificité, qui grâce à lui perd son abstraction théorique et de la mondanisation, qui grâce à lui acquiert son ancrage dans la transcendance de l'ici bas. Jésus-Christ est la limite placée au centre à peu près comme l'arbre de vie dans le jardin d'Eden. En Jésus-Christ sont surmontés les dilemmes entre un être impersonnel et un acte individualiste. Ce milieu christocentrique du monde est social par l'acte de représentation substitutive que vit Christ, mais il est aussi caché, puisque l'incarnation voile Dieu à la vue autant qu'elle le dévoile à la foi. Médiateur visible et milieu invisible Jésus-Christ est ainsi celui qui donne à la réalité sa clef d'interprètation et au monde sa consistance devant Dieu, sans s'en tenir à la facticité de l'immanence, mais sans recourir non plus à la surélévation par la religion.

C'est vers la troisième partie que tout l'ouvrage de Feil est orienté. Elle s'intitule: „Un christianisme sans religion dans un monde devenu adulte", ce qui prouve que Feil accorde une portée majeure aux derniers accents de Bonhoeffer. Pourtant la préoccupation du monde est présente dès ses premiers travaux avec un accent positif, même si les conférences de Barcelone insistent autant sur le caractère transitoire du monde que sur l'incarnation qui nous lie à la terre, tels des Antée poursuivant la route de Jésus-Christ. A la vérité, Boehoeffer est à la fois sécullariste par sa mondanisation, luthérien par le face à face significatif des deux mandats, celui de l'église qui limite la prétention sotériologique de l'état et celui de l'état qui limite la prétention gouvernementale de l'église, monacal enfin par l'arcane qui préserve le secret de la présence de Dieu ici bas de sa banalisation, justement par la religion. Feil montre fort bien que Bonhoeffer ne supprime pas les tensions entre Dieu et le monde par son appréciation de l'autonomie non religieuse de l'homme contemporain, mais qu'il situe cette tension au niveau caché du compagnonnage avec l'incarnation et non pas au niveau trop visible de la dépendance humaine face à la supériorité du créateur. L'ouvrage s'achève par une ferme liaison entre l'herméneutique de l'expérience, responsable et crucifiée, avec la christologie, substitutive et solidaire, comme avec la mondanisation, positive et signifiante.

Le cheminement d'une oeuvre aussi nourrie ne va pas sans répétitions dues à la triple reprise de l'oeuvre de Bonhoeffer selon chacun des trois thèmes. Elle comporte beaucoup d'excursus où Feil témoigne de son attachement à scruter les influences culturelles possibles sur Bonhoeffer (Dilthey en particulier). Je pense que l'ouvrage témoigne pour un Bonhoeffer qui n'isole pas la transcendance de la réalité, ni le salut personnel du cosmos. Aux yeux de Feil, c'est vraiment là que Bonhoeffer se distingue de Barth, toujours accusé d'être trop vertical et trop acosmique, trop transcendantal et trop individualiste. Peut-être Feil est-il ici sous l'influence de la situation théologique post-barthienne (Metz mais aussi Moltmann, Rahner mais aussi Pannenberg), qui voit dans Barth une systématisation du savoir accompli de Dieu trop à part de l'expérience du devenir ouvert de l'histoire et de l'homme. Je me demande pourtant si cette appréciation rend justice à la volonté barthienne de penser en Jésus-Christ non seulement la réconciliation mais aussi la création et la rédemption. N'oublie-t-elle pas aussi que Barth fut autant passionément et coûteusement engagé dans le monde que Bonhoeffer, puisqu'il ne faut jamais préjuger d'une pensée d'après la destinée dramatique d'une biographie. Je me demande également si Feil conserve vis à vis de Bonhoeffer la distance nécessaire pour procurer, au travers de l'admiration, la compréhension personnelle qui évite la minutie des répétitions. Car il y a dans l'ouvrage de Feil une certaine lourdeur, propre au genre des thèses, quand elles risquent d'ériger leur objet en modèle.

Enfin, je m'interroge sur le plan adopté. Il fait passer d'une propédeutique méthodologique à une médiation christologique pour aboutir à un acomplissement mondain, alors que Bonhoeffer est plutôt en même temps un logicien des catégories éthiques, un théologien de l'extraordinaire et du caché de Jésus-Christ et un homme d'action, qui connait la décision risquée, la mélancolie usante et l'ultime soumission pacifiée. A trop tracer un parcours par thêmes successifs, on risque de rationaliser la coexistence des impulsions profondes, qui font de tout homme un champ conflictuel, ce qui ne veut pas dire forcément un chaos confusionnel!

Il reste qu'Ernst Feil nous a donné un travail de théologie fondamentale considérable où la théorie vient vérifier la pratique. Il a mis là le doigt sur l'actualité de Bonhoeffer, en ce temps où renaît l'intérêt pour l'expérience, non pas au sens intimiste et individualiste du 19 è siècle religieux, mais au sens mondain et politique du 20 è siècle non religieux. Voilà l'indéniable intérêt d'un ouvrage qui lit Bonhoeffer aujourd' hui et dont l'application studieuse est sans cesse une célébration reconnaissante.

Paris André Dumas

Müller, Adolf: **Werdestufen des christlichen Bekenntnisses.** Neubearbeitet und erweitert von Arnold Suckau. – Stuttgart: Verlag Urachhaus (1974). 135 S. (Schriften zur Religionserkenntnis – Beiträge zur theologischen Forschung. Hrsg. von Lic. Robert Goebel) kart. DM 18.–

Das Buch ist eine in neuer Gestalt vorgelegte Auflage der von Adolf Müller 1932 veröffentlichten Schrift: Werdestufen des Glaubensbekenntnisses.

Das Corpus bietet einen geschichtlichen Überblick über Werden und Inhalt der verschiedenen christlichen Bekenntnisse (30–106). Vorausgehen grundsätzliche Überlegungen über eine Formulierung des Glaubensgutes. Die beiden Schlußkapitel handeln über „Bedeutungswandel und Auflösung des kirchlichen Bekenntnisses" (107–116) und über das „erneuerte Credo" der Christengemeinschaft, das im Wortlaut zur Kenntnis gebracht wird (117–130).

Der Schlüssel zum Verständnis und zur Beurteilung des Buches ist die Anthroposophie Rudolf Steiners. Er führt zum „verstehenden Nachvollzug an den Kern der Erfahrungen heran", die die Mysten der Antike „durchlebten" (12f; vgl. 15; 27; 31). Damit ermöglicht er auch den Zugang zu der frühchristlichen Frömmigkeit und ihrem Credo, die noch durchweht sind vom Atem der heidnischen Mysterien.

Es war die steigende Macht der Kirche, die bewirkte, daß die Christenheit, insbesondere die abendländische, sich mehr und mehr vom Mysterium, der „spirituellen menschlichen Erfahrung" entfernte und das physisch geistige Christuserlebnis sich zum Bekenntnis, zum Dogma konsolidierte.

Unter Auswertung des reichen Ertrages der Symbolforschung untersuchen die Autoren „Geschichte, Charakter und Auswirkungen" des Apostolicums, des Nicaeno-Constantinopolitanums und des Athanasianums. Dabei wird aber nicht nur historisch-kritisch gefragt, vielmehr

werden auch Gesichtspunkte hinzugefügt, „die auf einer ganz anderen Ebene liegen, die damit rechnen, daß die Geschichte eine Innenseite hat, daß sie sich nicht in der äußeren Abfolge ihrer Ereignisse erschöpft, sondern von geistigen Bildungskräften durchwoben wird" (35). Dieses Geschichtsverständnis macht deutlich, daß die ursprünglich christlich-spirituelle Intensität der Bekenntnisse den sich fortschreitend einseitig intellektuell orientierenden Menschen immer schwächer erreichte, bis sich schließlich die spirituelle göttliche Substanz des Credo in eine Serie unverständlicher und unfruchtbarer „Artikel" komprimierte.

Es bleibt zu danken, daß das Buch ein wesentliches Problem herausstellt: die Erneuerung des Credo der Kirche(n) nach Gehalt und Gestalt.

Karl Lehmann hat in seiner Untersuchung: Bedarf das Glaubensbekenntnis einer Neufassung, in: Peter Brunner u. a., Veraltetes Glaubensbekenntnis, Regensburg 1968, 125–186 historisch, theologisch und pastoral das Thema mit dem Ergebnis abgehandelt: „Die alten ‚Formeln' ... genügen aber nicht, weil sie unmittelbar kaum mehr den Verständnis- und Erfahrungshorizont des gegenwärtigen Menschen treffen und seinem heutigen Sprachschatz äußerst fremd bleiben" (164).

Im Literaturverzeichnis unseres Buches fehlt Lehmanns wertvoller Aufsatz, aus dem es Ergänzung und Korrektur hätte gewinnen können. Während Lehmann mit aller Behutsamkeit überlegt, wie etwa der Versuch gemacht werden könnte, ein inhaltlich und sprachlich gegenwartsnahes Credo zu schaffen und die kleinen Ansätze dazu aufzeigt, glaubt die 1922 unter der entscheidenden Mitwirkung Rudolf Steiners entstandene Christengemeinschaft, daß das von ihrem geistigen Vater formulierte und von ihr übernommene „erneuerte Credo" „dem modernen Menschen innerlich wieder voll zugänglich werden könne" (122).

Das mag für eine kleine elitäre Gemeinschaft zutreffen, die offen ist für die anthroposophische Weltanschauung, in der dieses „erneuerte Credo" wurzelt, keineswegs aber für die Allgemeinheit. Sachlich wird in anthroposophischer Perspektive die Offenbarung nicht als geschichtliche Realität im Vollsinn verstanden, sondern als geistig-kosmische Erfahrung der durch die Schrift verhüllten Mysterien. In diesem Sinn wird die Bibel ausgelegt und umgedeutet und das erneuerte „Credo als ein gedanklich geordnete Konzentrat spiritueller menschlicher Erfahrungen im Horizont der Christuserscheinung" (22) definiert.

Trier Wilhelm Bartz

Beilner, Wolfgang: **Jesus ohne Retuschen.** – Graz, Wien, Köln: Styria 1974. 332 S. lam. DM 34.–

Der katholische Salzburger Exeget versucht mit diesem neuartigen Typ von Jesusbuch eine integrierte Zusammenschau der ernstzunehmenden alten Jesuszeugnisse all jenen zu bieten, die sich als Nichtfachleute über die Ergebnisse der modernen Jesusforschung rasch und ohne Schwierigkeiten informieren wollen. Er bezieht dabei prinzipiell alle Evangelienaussagen in die Darstellung ein, auch gegensätzliche, wobei er bewußt die Texte mitberücksichtigt, die lediglich als Nachwirkungen und Reaktionen auf authentische Worte und Taten des historischen Jesus angesehen werden können. Den gesamten Stoff gliedert er in die Hauptabschnitte: Das Reich Gottes ist nahe; Menschen um Jesus; Jesus hat enttäuscht; Jesus lebt Gott; Der Weg zum Kreuz; Dieser Jesus lebt. Diese sind zusammengesetzt aus vielen Unterabschnitten – gegliedert durch Zwischenüberschriften –, die in Form von Zitaten, Paraphrasen, Umschreibungen und vorsichtigen Wertungen historischer und theologischer Art das entsprechende Überlieferungsmaterial erschließen. So kann von einer Art vorsichtiger Sachsynopse der Jesuszeugnisse der Evangelien gesprochen werden.

Prüft man die einzelnen Sachgruppen, so fällt auf, daß B. mit sicherem Blick das Zusammengehörige auswählt, mit der jeweiligen Diskussion der Forschung gut vertraut ist und sich hütet, aus dogmatischen Gründen schwierige Texte umzubiegen, abzublenden oder zu übergehen (man beachte seinen Grundsatz: „Dogmen stehen nicht zur Debatte", S. 132). Die Darlegung ist dabei knapp, durchsichtig, lesbar, zuweilen spritzig, ja salopp („Großsynoptiker"; „outrierte Form"; „Generalien"; „Jesus steht mit Gott ganz auf du und du"; „Gott war eben sein Papa"; „er durfte Gott am Bart kraulen"!), das Urteil zurückhaltend, kritisch, doch wohltuend ausgewogen; die Sicht Jesu keineswegs konventionell oder von anderen abgelesen. Obwohl B. betont, daß er die katholische Kirche und ihre Lehre vollauf bejaht, zeigt er doch deutlich, wo die ntl. Überlieferung nicht historisch verstanden werden kann oder wo sie im Gegensatz zur traditionellen kirchl. Meinung steht.

Zum Beispiel: Jesus erwartete das Reich Gottes als nahe, selbst noch am Kreuz. Flucht, Kindermord und Magier sind wohl unhistorisch. Taufe war vielleicht ein Berufungserlebnis des „Mystikers" Jesus; ob Jesu Abendmahl ein Paschamahl war, ist unsicher; die Mutter Jesu und der Lieblingsjünger standen – trotz Joh 19,25f – wohl nicht unter dem Kreuz Jesu; die Ersterscheinung Jesu fanden – trotz Lk – in Galiläa statt; die Verspottung durch Herodes ist ebenso wie die Händewaschung des Pilatus wohl unhistorisch; vor dem Hohen Rat fand kein eigentlicher Prozeß statt.

Die Bedeutung dieser leicht lesbaren Darbietung, die ohne Fußnoten auskommt, liegt darin, daß sie den „biblischen Laien" wirklich zu helfen vermag, den ungeheueren Graben zwischen naivem Bibelverständnis und historisch-kritischer Forschung zu überbrücken. Hier wird der Leser der verwirrenden Vielfalt des ntl. Zeugnisses ansichtig, entdeckt Widersprüche und tragfähige Spuren, wird mit dem Jesus konfrontiert, der sich historisch noch greifen läßt und der dem modernen Christen als fremd, rätselhaft, ja widersprüchlich erscheint (dies arbeitet B. besonders heraus) und wird angeleitet, sich selbst ein Urteil zu bilden und sich auf diesen Jesus und seine Botschaft von Gott einzulassen. B. vermeidet bewußt, eine Synthese zwischen dem Jesuszeugnis der Evangelien und der kirchlichen Christologie herzustellen und schließt seine kritische Jesus-Synopse mit einem Hinweis auf die Bedeutung der Jesusüberlieferung für die Kirche: „(Er ist das) Gewissen der Kirche ... Jesus ist oft nicht in seiner Kirche geblieben, aber er kommt immer wieder in ihr" (332).

Seelsorgern, Leitern von Bibelkreisen, Lehrern an Oberstufen, interessierten Bibellesern und Gläubigen kann dieses Buch wirklich gute Dienste leisten Schade ist, daß Literaturhinweise ebenso fehlen wie Anweisungen für eine ersprießliche Arbeit am biblischen Text mit diesem Buch. Aber es wird sich empfehlen, die hier gewählte Methode weiter zu bedenken und praktisch zu verfeinern, um der Spaltung der Christen in Aufgeklärte und in Bibelpietisten zu wehren.

Passau Otto Knoch

Kasper, Walter: **Jesus der Christus.** – Mainz: Grünewald (1974). 332 S. Ln DM 39.–

Vf. hat mehrmals Vorlesungen über das Thema „Person und Werk Jesu Christi" in Münster, Tübingen und Rom gehalten.

In seinem Vorwort gibt er an, in welcher Richtung die heutige Christologie ihren Weg suchen soll. Das Dilemma zwischen einer ontologischen und einer funktionalen Christologie ist theologisch ein Scheinproblem, denn „es geht nicht darum, eine ontologisch bestimmte Christologie der Tradition gegen eine nichtontologische, meist dann als funktional bezeichnete Christologie auszuspielen. Es geht vielmehr darum, eine christologisch bestimmte geschichtliche und personale Ontologie zu entwerfen" (22). Inhalt und primäres Kriterium der Christologie ist der irdische Jesus und der auferweckte, erhöhte Christus; der Glaube der Kirche ist das sekundäre Kriterium. Die historische Forschung ist notwendig, aber der historische Jesus kann nicht zum ganzen und allein maßgeblichen Inhalt des Christusglaubens gemacht werden. Denn einmal ereignet sich Offenbarung in alles überbietender Weise in Auferweckung und Geistsendung, und daraus ergibt sich, daß uns „im Geist" ein nicht nur historisch vermittelter, sondern ein unmittelbarer Zugang zu Jesus Christus möglich ist.

Zahlreich sind die Versuche einer Entmythologisierung; Bultmann bleibt, so seine Kritiker, auf halbem Weg stehen, denn: muß die Rede vom entscheidenden Handeln Gottes nicht als Mythos bezeichnet werden? Jesus Christus wird die eindeutige Manifestation einer Möglichkeit des Menschen, die Chiffre für eine bestimmte Anthropologie. „Legitim ist das Programm der Entmythologisierung, wenn diese Jesus Christus als den Ort der Freiheit Gottes und des Menschen aufweisen hilft. Illegitim wird sie, wenn sie das unableitbar Neue und Einmalige an Jesus Christus auflöst, wenn also die Christologie zu einem Fall der Anthropologie wird" (55–6).

In der Geschichte Jesu betrachtete Vf. zuerst den irdischen Jesus. Das Grundmotiv der Botschaft ist das Kommen der Herrschaft Gottes, mit ihrem eschatologischen, theologischen und soteriologischen Charakter. Was die Wunder angeht, scheint uns die Stellung des Vf.s zu eng.

Er ist der Meinung, daß wir viele Wundergeschichten der Evangelien als legendär bezeichnen müssen: so wären die Rettung aus dem Sturm, das Wandeln auf dem See, die Verklärungsszene, die Speisung der 4000, die Totenerweckungen Rückprojektionen von Ostererfahrungen in das irdische Leben Jesu. Er nimmt wohl einen historischen Kern der Wundertradition an, mit den Heilungen von Krankheiten und von Symptonen, die man damals als Zeichen von Besessenheit verstand. Aber er reagiert gegen die traditionelle Auffassung, die das Wunder versteht als ein wahrnehmbares Ereignis, das die natürlichen Möglichkeiten übersteigt, das von Gottes Allmacht unter Durchbrechung oder zumindest Umgehung der natürlichen Kausalitäten hervorgebracht wird.

Es ist wahr, daß das Wunder als Zeichen der göttlichen Allmacht in einem religiösen Kontext verstanden werden muß, aber können wir den Eingriff Gottes in der innerweltlichen Kausalität ausschließen? Naturwunder und Totenerweckungen scheinen einen guten historischen Grund in den Evangelien zu haben; jede Wundergeschichte braucht eine kritische Untersuchung, aber können die Wundertaten auf die Heilungen begrenzt werden?

Nach dieser Frage wollen wir weiter der Darstellung des irdischen Jesus folgen.

Worin besteht der Anspruch Jesu? Jesus ist die konkrete Verwirklichung und die personale Gestalt des Kommens der Herrschaft Gottes; Jesu Sein als Sohn ist untrennbar von seiner Sendung und seinem Dienst. Er ist Gottes Dasein für die andern. In seinem Leben und in seinem Sterben ist die persongewordene Liebe Gottes für die Menschen. Jesus selbst hat seinem Tod eine soteriologische Bedeutung zugesprochen: wir sehen es aus der Gesamtintention (ipsissima intentio) Jesu, der seinen Tod im Zusammenhang seiner Botschaft vom Kommen der Herrschaft Gottes verstanden hat.

Der Grund des Glaubens an die Auferweckung Jesu wird dann erhellt, mit dem Befund der Überlieferung, den hermeneutischen Voraussetzungen und der theologischen Begründung. Die Bedeutung der Auferstehung wird bezeichnet als eschatologische Machttat Gottes, Erhöhung und Heilsereignis.

Der dritte Teil behandelt das Geheimnis Jesu Christi: Jesus Gottessohn, Menschensohn, Mittler zwischen Gott und Mensch.

„Mit dem Bekenntnis zu Jesus als dem Sohn Gottes steht und fällt der christliche Glaube." Dieses Bekenntnis wird im NT und in der Tradition betrachtet. Wie das Bekenntnis von Nikaia und Konstantinopel zeigt, muß man feststellen, wie erstaunlich präzise die alte Kirche die Grenzen zwischen legitimer und illegitimer Hellenisierung eingehalten hat. Der Arianismus war eine illegitime Hellenisierung und Nikaia stellte demgegenüber eine Enthellenisierung dar.

Die innergöttliche Trinität ist die transzendentale Möglichkeitsbedingung der heilsgeschichtlichen Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus durch den Heiligen Geist. In der Trinitätslehre soll man noch von Personen sprechen: wird dagegen der Personbegriff aufgegeben und spricht man statt dessen von Seins- bzw. Subsistenzweisen (K. Barth-K. Rahner), dann wird statt der konkreten Freiheit in der Liebe ein abstrakter Seinsbegriff zum Letzten und Höchsten erklärt.

Der Gottessohn ist auch Menschensohn; aus der Menschwerdung kommt die Solidarität und die Stellvertretung im Werke der Versöhnung. Jeder Mensch ist dadurch definiert, daß Jesus Christus sein Bruder, sein Mitmensch ist. Christus gehört nun zur ontologischen Bestimmung des Menschen mit hinzu.

Die in Jesus Christus realisierte Solidarität Gottes mit den Menschen begründet eine neue Solidarität unter den Menschen. Aber wir sollen nicht die christliche Idee der Stellvertretung verlieren, und die Tiefe der Anselmtheorie im „Cur Deus homo" nicht vernachlässigen.

Zur Person Jesu Christi als Mittler wird das Zeugnis von Schrift und Tradition dargestellt. Besonders wichtig ist die Formulierung von Chalkedon. Das christologische Dogma des Konzils von Chalkedon ist in der Sprache und in der Problemstellung seiner Zeit eine höchst präzise Nachzeichnung dessen, was uns nach dem Zeugnis des NT in Geschichte und Geschick Jesu begegnet; das Bekenntnis, daß Jesus Christus in einer Person wahrer Gott und wahrer Mensch ist, hat darum als gültige und bleibend verbindliche Auslegung der Schrift zu gelten, aber dieses Bekenntnis ist nur an der inneren Konstitution des gottmenschlichen Subjekts interessiert und muß in das biblische Gesamtzeugnis integriert und von diesem her interpretiert werden.

Das Werk ist sehr reichhaltig und wir konnten nur einige Grundgedanken aus ihm darlegen. Sein Vorteil liegt in der synthetischen Sicht der Person und des Werkes Jesu. Man spürt das ständige Bemühen, die Christologie neu zu durchdenken und dabei stets auf der Grundlage des Schriftzeugnisses und der Tradition zu bleiben. Bemerkenswert ist die ausgewogene Haltung des Autors in einer Zeit, in der andere Theologen die Gegebenheiten der Tradition unberücksichtigt lassen oder gar nach Erfolg haschen im Streben, Neues zu bringen, was eher dazu geeignet ist, Anstoß zu erregen und den Sinn der Sätze des Credo zu entleeren. K. wagt es zu zeigen, wie er dem Denken der Tradition verhaftet ist, indem er das Bleibende in seiner Tiefe aufzudecken versucht, aber sich auch darum bemüht, die Einsicht in den Glauben im Licht der zeitgenössischen Mentalität voranzubringen. Er beweist ein gesundes kritisches Urteil und geht die aktuellen Probleme der Christologie unbeschwerten Gemütes an. Sein Werk verdient es, von all denen gelesen und meditiert zu werden, die die moderne Problemlage der Christologie kennenlernen wollen, denn er zeigt Wege, wie Antworten auf sie gegeben werden müssen.

Rom Jean Galot

Theologische Berichte. Hrsg. von Josef Pfammatter u. Franz Furger. Bd 4: Fragen christlicher Ethik. – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1974). 246 S.

Der vorliegende 4. Band der Serie „Theologische Berichte", der „Fragen christlicher Ethik" gewidmet ist, wird dem Titel und dem Programm der Reihe im hohen Maße gerecht. Alle Artikel unterrichten in umsichtiger Aktualität über zentrale Fragen des sittlichen Bewußtseins in der Kirche der Gegenwart jeweils im Anschluß an die differenziert gewürdigten historischen Hintergründe, im zuverlässigen kritischen Überblick über die gegenwärtige Diskussion und stets auch im Ausblick auf die zu erwartende und zu erstrebende weitere Klärung.

F. Furgers Artikel „Zur Begründung eines christlichen Ethos – Forschungstendenzen in der katholischen Moraltheologie" stellt profiliert die in der gegenwärtigen Diskussion zentrale Frage der Normfindung und Normbegründung dar. Als wesentlich prägende Momente erhebt er die Überwindung einer einseitigen gesetzhaften und kasuistischen Tradition, die kritische Orientierung aus den biblischen Quellen, eine vermehrte Berücksichtigung der personalen, geschichtlichen, sozial-gesellschaftlichen Dimensionen alles menschlichen Tuns und den umfassenden Dialog mit den zeitgenössischen geistigen Strömungen unter eingehender Benützung der verschiedenen natur- und humanwissenschaftlichen Erkenntnisse. Darnach ergeben sich als wesentliche Fragenkreise die sittliche Autonomie, die Verarbeitung der metaethischen Fragestellungen in Auseinandersetzung mit der sprachanalytischen Ethik und – mehr im Ausblick aufgewiesen – die heute sehr vielseitig und eindringlich erörterte Frage nach dem Spezifikum der christlichen Ethik. Besonderen Dienst leistet die Arbeit im Aufweis und in der Verwertung des einschlägigen Schrifttums der letzten Jahre, namentlich in den Artikeln praktisch fast aller fachlichen Zeitschriften des deutschen, französischen, angelsächsisch-irischen, italienischen, spanisch-iberoamerikanischen und niederländischen Sprachbereichs. Wohl infolge des Umfangs und der Vielartigkeit des Materials erscheint die neuzeitliche Entwicklung der Moraltheologie zu sehr an das 2. Vatikanum gebunden. Dieses hat vor allem die allgemeine kirchliche Ausweitung bewirkt, während inhaltlich gerade im deutschen Sprachgebiet die Neuorientierung aus einer Reihe von Einflüssen und in mancherlei Teilentwürfen erstrebt und eingeleitet wurde. Bezeichnenderweise erscheint etwa der Name Th. Steinbüchel nur in technischer Zitierung. Die in der heutigen Normendiskussion vielfach etwas summarische Berufung auf das christliche Grundprinzip der Liebe wird übernommen, wohl aber gelegentlich auf nähere Spezifizierung hingewiesen.

Besonderem Interesse dürfte der Bericht der beiden polnischen Professoren für Moraltheologie bzw. Moralphilosophie Helmut Juros und Tadeusz Styczen begegnen. Die Situation der polnischen Moraltheologie ist neben der zeitgemäß zu verarbeitenden Tradition bestimmt durch die innerhalb des institutionellen Marxismus durchaus eigenständige philosophische Ethik von hohem methodologischem Niveau und starkem humanistischem Interesse und durch den prägenden Einfluß der logisch-analytischen Ethik, die dort geraume Zeit früher als in Deutschland wirksam wurde. Demgemäß bemühen sich die theologischen Ethiker um einen methodisch streng gesicherten Ausgang von der eigenständigen sittlichen Erfahrung und ihrer richtigen Verarbeitung, um die volle Auswertung der ethisch relevanten philosophischen und exaktwissenschaftlichen Inhalte und zugleich darum, in zeitaufgeschlossener Umsicht der Eigenart der christlichen Ethik gerecht zu werden. Für den Theologen sind die zuverlässig begründeten philosophischen Thesen nicht endgültiges Ergebnis, sondern Entwürfe und Fragen des Menschen, für die nach Antwort aus der Offenbarung zu suchen ist. Die Besonderheit dieser die ethisch-anthropologische Erkenntnis aufnehmenden und über sie hinausgreifenden Information macht die spezifisch eigene Thematik der christlichen Ethik aus. In den Bereich seiner Ethik bezieht der Theologe auch die Aufgaben einer Art „ethischer Politik" und einer „katholischen Soziallehre" ein. – Insgesamt ist dieser gut orientierende Beitrag nicht nur Berichterstattung, sondern gibt auch wertvolle Anregung für metaethische Überlegungen.

Als einer der bekanntesten Vertreter und Förderer der gegenwärtigen moraltheologischen Normendiskussion bringt Bruno Schüller „Neue Beiträge zum Thema ‚Begründung sittlicher Normen'" (109–181). Einsetzend bei der Selbstkritik der Moraltheologen an ihrer Tradition erhebt und prüft er in sehr genauer Einzelanalyse die wesentlichen expliziten und impliziten Argumentationsweisen einer sog. deontologischen Normbegründung, um jeweils die fehlende oder mangelnde Beweiskraft wie auch die daraus sich ergebende ethische Fragwürdigkeit festzustellen. Die Mehrdeutigkeit des kontradiktorisch gebildeten Begriffs einer Deontologie ist dabei berücksichtigt, die ethische Falschheit ohne Rücksicht auf die Folgen des betreffenden Handelns behaupten läßt. Abschließend verfolgt Sch. die Möglichkeiten einer weiteren Entfaltung einer teleologischen Theorie ethischer Normierung, die einen vereinfachenden Utilitarismus oder bloß pragmatische Teleologie vermeidet und die verschiedenartigen Gesichtspunkte sittlicher Urteilsbildung objektiv berücksichtigt. – Die ebenso eingehende wie eindringliche Darlegung veranlaßt die Überlegung, ob nicht die Entgegensetzung von Deontologie und Teleologie, die als Akzentuierung wertvolle Erkenntnisse fördert, bei durchgehender Anwendung zu sehr bloß rationale Maßstäbe in der Beurteilung und Praxis sittlicher Argumentation betonen kann, besonders bemerkbar bei Zugrundelegung eines einzigen sittlichen Grundprinzips der Liebe. Näher zu prüfen wäre wohl auch, wieweit die meist in einer Zeit legalistischer Erstarrung formulierten und angewandten Handlungsnormen der Moraltheologie innerhalb einer gegenüber heute unterschiedlichen, integrierenden Erfassung der Seins- und Lebensverhältnisse erwachsen und konzipiert wurden. In diesem Kontext sind solche partikulären Grundsätze des sittlichen Handelns nicht in gleicher Weise bloß unmittelbare Ableitungen aus Seinsgegebenheiten, als welche sie später behandelt wurden. Das dürfte zu dem gehören, was Sch. über „die Bedeutung der Lebenserfahrung gegenüber einer rein begrifflichen Einsicht in sittliche Normen" sagt, jedoch wegen Raummangels nicht näher ausführen konnte (178, Anm.).

Ein letzter Beitrag (Hans-Urs Will, Zur Zölibatspflicht der Weltkleriker im katholischen Kirchenrecht. Kanonistische Erwägungen in der neueren Literatur) berichtet mit genauen Quellenhinweisen über die gegenwärtige Problematik und die rechtsgeschichtliche Entwicklung, verbunden mit einer kirchenrechtlichen Würdigung der heute vertretenen Lösungsvorschläge. Die Kritik dieser Modelle und der versuchte Vorschlag einer eigenen Variation geschehen in durchwegs sachlicher und engagierter objektiver Prüfung. Der dabei besonders betonte Hinweis auf den Widerspruch der positiv-gesetzlichen Eheinhabilität der Majoristen (CIC c. 1072) zu dem überpositiven Menschrecht auf Ehe kann zu weiterer rechtsgeschichtlicher Diskussion anregen. Die angefügte sehr sorgfältige Bibliographie versucht eine stichwortartige Kommentierung der einzelnen Titel.

Alle Autoren halten sich in ebenso erfreulicher wie dienlicher Weise an die Grundkonzeption des ganzen Bandes, der für jeden Interessenten einen die gesamte aktuelle Diskussion kritisch darlegenden und z. T. weiterführenden Bericht mit Ausblick auf anstehende Aufgaben der Forschung in stets reichhaltiger Dokumentation bietet.

Freiburg/Br. Rudolf Hofmann

Schütz: Alfred: **Das Problem der Relevanz.** Hrsg. und erläutert von Richard M. Zaner. Einleitung von Thomas Luckmann. – Frankfurt/M: Suhrkamp 1971 (Theorie Reihe)

Unter den als relativ eigenständig identifizierbaren soziologischen Theorien findet der phänomenologisch-handlungstheoretische Ansatz zunehmend Interesse. Über die Arbeiten von Peter L. Berger und Thomas Luckmann ist die Aufmerksamkeit für einen seiner „Gründerväter", Alfred Schütz (1899 in Wien geboren, 1959 in der amerikanischen Emigration gestorben), gewachsen. Schütz versucht Max Webers Programm einer verstehenden Soziologie durch eine an Husserl geschulte phänomenologische Analyse der Sinnkonstitution zu begründen. Luckmann versteht das Schützsche Lebenswerk als Fortführung und erste beachtenswerte Einlösung des Programms von Husserls „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie" (1935/36) im Problemkreis der Sozialwissenschaften, die Husserl weitgehend verkannte.

„Das Problem der Relevanz" war die erste deutsche Veröffentlichung einer größeren Arbeit von Schütz. Bei der Analyse der Wahl zwischen verschiedenen Entwürfen des Handelns und des komplexen Zusammenhangs zwischen Um-zu- und Weil-Motiven etwa bedarf es einer Theorie der Relevanz. Was ist das „Interesse" bzw. was sind die „Interessen", die sich hinter quasi-automatischen Leistungen, komplexen Handlungsmotiven, theoretischen Bewußtseinsleistungen verbergen? Schütz hat den Versuch seiner Antwort offenbar als vorläufig verstanden und nie selbst veröffentlicht; gleichwohl erlaubt er einen guten Einblick in das Werk eines Autors, der wie viele andere aus dem deutschsprachigen kulturellen Kontext erst über den Umweg nach Amerika bei uns wirksam wird. (Die von Thomas Luckmann nach einem Entwurf und Vorarbeiten von Schütz ausgeführte systematische Zusammenfassung des theoretischen Lebenswerks von Schütz unter dem Titel „Strukturen der Lebenswelt" erschien 1974.)

Münster Ferdinand W. Menne

Bienert, Walther: **Der überholte Marx.** Seine Religionskritik und Weltanschauung kritisch untersucht. – Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk (1974). 412 S. Ln DM 27.–

„Für Deutschland ist die Kritik der Religion im wesentlichen beendigt, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik."

„Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen. Und zwar ist die Religion das Selbstbewußtsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben und (oder) schon wieder verloren hat."

Diese (und noch weitere) Thesen der Marxschen Religionskritik unterzieht Bienert einer kritischen Analyse (43f), um „Bleibendes und Versinkendes" (291) aufzuspüren.

Marx hat „fast wörtlich" (40) die Feuerbachsche Religionskritik übernommen. Es war eine zeitbedingte und situationsbegrenzte Kritik. Hinzu kommt, daß sie mehr Wunschbild eines Religionsgegners als das Ergebnis rationaler Analyse war. Sofern ist Feuerbach, und mit ihm auch Marx, überholt (siehe Titel): „Die Religionskritik von Feuerbach und Marx mit ihrer Überheblichkeit ist einer wissenschaftlich arbeitenden Religionskritik gewichen" (48; Autoren- und Literaturangaben im Text).

Was ist nun das Bleibende bei Marx? Er behauptete in seinen religionskritischen Thesen, nur der entfremdete, geknechtete Mensch habe und brauche Religion. Sie sei der „Seufzer der bedrängten Kreatur", aber zugleich auch das betäubende „Opium", der falsche Trost, der einer wirksamen Befreiung im Wege stehe (68f).

Hatte also Marx seine Religionskritik aus einem zutiefst humanen Anliegen betrieben?

B. ist hier ganz und gar anderer Meinung: „Nicht soziales Empfinden, sondern ein intellektuelles Anliegen, insbesondere die Theorie vom Menschen als dem höchsten Wesen, veranlaßt Marx, eine Veränderung der Verhältnisse zu fordern. Was ihn trieb, war die Verwirklichung der Philosophie" (41).

Marx hatte demnach nicht „aus Erbarmen mit den notleidenden Menschen" gehandelt. Dem Proletariat hatte er erstmals in einem Aufsatz von 1843/44 Beachtung geschenkt. Er entdeckte das Proletariat als „rettenden Faktor zur Verwirklichung seiner Philosophie". Vier Jahre später, im „Kommunistischen Manifest" von 1848, verdichtete sich die Rolle des Proletariats zum „Träger der Revolution" (226). Zusammenfassend meint B.: „Er (Marx) braucht das Proletariat zur Bestätigung seiner Theorie" (137).

B.s These wird insbesondere auf den Widerspruch der Reform- bzw. Neomarxisten stoßen, die um eine humangerechte Auslegung der Marxschriften bemüht sind. Sie werden sich jedoch mit den Argumenten auseinandersetzen müssen, auf die B. seine These stützt. In diesen Bereich gehören auch die kritischen Anmerkungen B.s zum Marxschen Humanismus (167ff und 235ff).

Marxens Religionskritik lag kein humanes Anliegen sondern eine bestimmte Weltanschauung zugrunde. Es handelte sich um eine Geschichtskonstruktion, die – im Gegensatz zu Hegel – alles Geschehen auf einen materiellen Nenner brachte.

Im Jahr 1844 entdeckte der sechsundzwanzigjährige Marx die „Nationalökonomie" und formulierte die These: „Basis" allen Geschehens sei die „materielle Produktion". Der „historische Materialismus" war geboren, den Engels als „neue Weltanschauung" feierte (F. Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. Zit. nach: Marx-Engels. Studienausgabe I. Hrsg. von I. Fetscher. Frankfurt: Fischer Bücherei 1970, S. 183). Hierzu schreibt B.: „Mit der Nationalökonomie ging Marx eine neue Welt auf. Von ihr wurde er so fasziniert, daß er die Wirtschaft zum Kern- und Angelpunkt der Weltgeschichte machte. Von 1844 an ist Marx der Marx, als der er in die Geschichte eingegangen ist" (141; vgl. dazu auch 148ff).

Wenn man der Behauptung des begeisterten Engels glauben darf, vollzog Marx zu diesem Zeitpunkt (1845) eine entscheidende Wende. Sie bestand darin, daß Marx die „Fortentwicklung des Feuerbachschen Standpunkts über Feuerbach hinaus" gelungen war. Denn Feuerbach – so meint Engels – sei bei der Überwindung des Hegelschen Idealismus „auf halbem Wege" stehen geblieben. Marx aber sei es erstmals gelungen, „mit der materialistischen Weltanschauung wirklich Ernst" zu machen (Engels, aaO. 207).

Zwischen dem „jungen" und „alten" Marx bestände somit eine gewisse Zäsur. B. dagegen meint behaupten zu können, die Grundideen des „jungen" Marx seien auch noch die Grundüberzeugungen des „reifen" Marx geblieben (237). Vielleicht sollte man zumindest sagen, daß die Ideen des jungen Marx durch den „historischen Materialismus" des reifen Marx eine tiefgreifende Radikalisierung erfahren haben.

Die „Fortentwicklung über Feuerbach hinaus" wirkte sich auf Marxens Religionskritik aus.

Das bringt B. deutlich zum Ausdruck. Marx habe zwar die Feuerbachsche Religionskritik „fast wörtlich" übernommen, sei aber auch „einen bedeutsamen Schritt über Feuerbach hinausgegangen" (41). Erstens, „indem er Feuerbachs Theorie, der Mensch mache die Religion, in die Theorie abwandelt, der durch seine gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmte Mensch produziere die diesen Verhältnissen entsprechende gesellschaftlich bestimmte Religion" (41, Folgesatz 5). Zweitens, indem er den „Weg von der Theorie zur Praxis" betrat (41). Das Übergehen von der Theorie zur Praxis muß im Licht dessen verstanden werden, was B. über die „Verwirklichung der Philosophie" bei Marx und die „Rolle des Proletariats" gesagt hat (s.o.). Marx selbst übertreibt seinen Praxisbezug, indem er in der 11. These über Feuerbach behauptet: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt darauf an, sie zu verändern" (Zit. nach: Marx - Engels, aaO. 141). Marx hatte eine Vorliebe für überspitzte Formulierungen. Vielleicht kommt hier auch sein außergewöhnlich starkes Sendungsbewußtsein zum Ausdruck.

Um Marxens Religionskritik und Weltanschauung zu verstehen, darf man den subjektiven Faktor – sein großes Sendungsbewußtsein – nicht außer acht lassen.

Das ist keine Unterstellung, sondern ein Hinweis, den auch überzeugte Marxisten ernst nehmen, da viele Beweise für dieses ausgeprägte Sendungsbewußtsein bei Marx vorliegen. So schreibt zum Beispiel Siegfried Landshut: „Marx fühlt sich selbst gleichsam von der Vorsehung beauftragt, der Welt auf den Kopf zuzusagen, welche Stunde geschlagen hat". Aufgrund dieses Sendungsbewußtseins waren Marx ein „souveränes Selbstbewußtsein" und eine „aristokratische Überlegenheit" zu eigen, die von manchen als „aufreizende Überheblichkeit" mißverstanden worden seien (Karl Marx: Frühschriften. Hrsg. von Siegfried Landshut. Stuttgart: Kröner Verlag 1971, S. XLIV und XLVI).

Viele Fakten, die B. anführt (219ff), widersprechen einer solch wohlwollenden Deutung von Marxens Überheblichkeit. B. geht jedoch nicht so weit wie Ernst Topitsch, der mit Werner Sombart hinter Marxens Sendungsbewußtsein einen „nachgerade cäsarischen Machtwillen" verborgen sieht, verbunden mit „unbändigen destruktiven Gelüsten und einer unverkennbaren Tendenz zur Selbstvergottung" (Ernst Topitsch: Marx zwischen Mythos und Wissenschaft, in: Gerhard Szczesny, Hrsg: Marxismus ernst genommen. Ein Universalsystem auf dem Prüfstand der Wissenschaften. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag 1975, 13). Was Topitsch über die Rolle des Proletariats sagt (ebd. 19), stimmt in etwa mit dem überein, was B. hierzu geschrieben hat: Marx betrachtete das Proletariat als Werkzeug. „Sein Kommunismus war eine Art Zweckbündnis zwischen dem machtlosen Philosophen und der riesigen potentiellen Macht des Proletariats" (137).

Abschließend sei noch auf die „religiösen Erfahrungen in Kindheit und Jugend" bei Marx eingegangen, die B. an den Anfang seines Buches gestellt hat (15ff).

B. meint, daß sich erst unter Hegels Einfluß „die unbewußte Auswanderung von Marx aus dem Bereich des biblisch-christlichen Glaubens" vollzogen habe. „Daher ist der Atheismus eines Karl Marx viel weniger auf diesen selbst als auf Hegel zurückzuführen" (23f).

B. nimmt wohl Marxens Vorliebe für pathetische Formulierungen zu ernst, obwohl er zuvor selber schrieb, man solle sie nicht „überinterpretieren" (19f). Marx schrieb 1837 anläßlich seiner Hinwendung zu Hegel: „Ein Vorhang war gefallen, mein Allerheiligstes zerrissen, und es mußten neue Götter hineingesetzt werden" (24).

Man müßte klären, wer die alten Götter waren, die nun durch neue ersetzt werden sollten. Die alten Götter kamen wohl kaum aus dem Bereich des „biblisch-christlichen" Glaubens, den Marx unter dem Einfluß Hegels verlassen haben sollte. B. weiß nämlich zu berichten, daß Marxens Vater einen aufgeklärten Humanismus vertrat. Seine Mutter war zwar „stärker als der Vater im religiösen Judentum verwurzelt, nahm aber am geistigen Leben weniger teil" (15). Nachdem die ganze Familie zum Protestantismus übergetreten war – im Hinblick auf die „juristische Laufbahn und bürgerliche Reputation" des Vaters – erhielt Karl Marx evangelischen Religionsunterricht bei Pfarrer Küpper, der „einen an Schleiermacher orientierten Idealismus" vertrat (16; zu Schleiermachers Religionstheorie vgl. 35f). Aus alledem ist doch wohl nur der Schluß zu ziehen, daß der Unterschied zwischen den alten und den neuen Göttern bei Marx nur der Unterschied einer philosophischen Richtung sein konnte.

Es gibt bereits eine breite Literatur über Marx, aber immer noch wenig gute Marx-Bücher. B.s Werk gehört zu den wenigen, mit denen sich eine Auseinandersetzung lohnt. Der Vf. hält, was er im Vorwort verspricht: Sein Werk hilft dem Nichtfachmann, „Karl Marx' Gedankenwelt zu verstehen und kritisch zu prüfen", und läßt zugleich den Wissenschaftler „die hinter der Darstellung stehende Diskussion" erkennen (12f).

Mainz Joachim Piegsa

Hauseucharistie. Gedanken und Modelle. Hrsg. von Hermann Reifenberg. Mit Beiträgen von Otto **Dietz,** Paul **Kupfer,** Bruno **Neundorfer,** Hermann **Reifenberg,** Hannelore **Schier.** – München: Kösel (1973). 182 S. kart. DM 15.–

Schäfer, Klaus: **Familienfeiern im Gottesdienst.** Texte zur Sakramentenspendung. – Essen: Driewer (1973). 224 S. Linson DM 22.80

Gottesdienst am Ort. Ortsbestimmung – Modelle und Analysen. Hrsg. von Uwe Seidel / Walter Boscheinen. – Essen: Hans Driewer (1973). 291 S. Snolin DM 22.–

Aus der Fülle von Gottesdienstmodellen, die den Markt augenscheinlich immer noch nicht sättigen können, stehen hier drei Beispiele zur Besprechung an. Gemeinsam ist ihnen, daß sie zu den Modellen auch Vorüberlegungen und nachträgliche Reflexionen bieten.

Am ausgeprägtesten tut dies das Bändchen über Hauseucharistie (HE), das mit fünf Abhandlungen beginnt (Dietz: Die Virwirklichung der Katholizität der Kirche im heiligen Mahl ihres Herrn – Reifenberg: Eucharistie im kleinen Kreis als brüderliches Erleben und Impuls – Kupfer: Messe im kleinen Kreis in gemeindlicher Praxis – Neundorfer: Eucharistiefeier in der Familie – Schier: Musik und Gesang bei der Hauseucharistie), sodann „Grundsätzliches" zu den Modellen bietet und schließlich ein „Rahmenmodell" der HE, vier „Grundmodelle" und fünf „Spezialmodelle", dazu die Richtlinien der deutschen Bischofskonferenz für Gruppenmessen.

Der Band „Gottesdienst am Ort" (GO) gliedert sein Angebot nach Entstehungsorten: Angermund, Düsseldorf, Bocholt, München, Osnabrück; er macht jeweils mit der Situation am Ort und der Arbeitsweise der Gottesdienstgruppe bekannt; während Osnabrück einen Bußgottesdienst und zwei Wortgottesdienste zu den Themen Ökumene und Synode anbietet, sind die übrigen Modelle Eucharistiefeiern.

Der Band von Klaus Schäfer „Familienfeiern im Gottesdienst" (FG) ist für die Sakramentenspendung gedacht. Er enthält drei „Formen" der Kindertaufe, eine Erwachsenentaufe, einen Gottesdienst für die Aufnahme eines Christen in die volle kirchliche Gemeinschaft, acht Formen für die Trauung, zwei Formen der Hauskommunion, acht Seiten „Gebete in Krankheit" (empfehlenswert), drei Formen der Krankensalbung, ferner für die Begräbnisfeier eine Eucharistie, ein Erwachsenen- und ein Kinderbegräbnis sowie Schriftlesungen zur Auswahl, dazu einen praktischen Anhang mit dem Vaterunsertext in acht Sprachen. Den einzelnen Sakramenten gehen Überlegungen voraus über die rechte Gestaltung sowie Liedvorschläge.

Zuerst ein Blick auf die begleitenden Abhandlungen. HE gibt praktische Überlegungen nur in den Beiträgen von Kupfer (positiv zu beurteilen) und Schier; das eigentliche Thema der Beiträge ist theologischer Natur und lautet: „Der wiederentdeckten Katholizität der Kirche Christi entsprechen ökumenische Feiern der heiligen Eucharistie" (21); ihr Tenor ist die Empfehlung: „Es erscheint denkbar, die doch insgesamt eine ‚schwere (und brennende) geistliche Not' darstellende Spaltung der Christenheit unter die ‚Ausnahmekasus' [der Instructio 1972 über die Zulassung nichtkatholischer Christen zum Kommunionempfang] zu rechnen bzw. von daher anzugehen und sie näherhin im Medium der ... Messe im kleinen Kreis überwinden zu helfen" (46). Kein Zweifel, daß das Problem der Kommuniongemeinschaft im kleinen Kreis am stärksten spürbar wird („ein Unding, wenn christusverbundene Familienangehörige und Hausgenossen, gute Freunde und getreue Nachbarn von dem gemeinsamen Essen und Trinken ausgeschlossen werden, bloß weil sie schicksalsmäßig in einer anderen, aber doch auch christlichen Kirche beheimatet sind" 22f) und daß man hier eher zu Zwischenlösungen gelangt, aber insgesamt sieht HE die Sache doch etwas zu einfach. Die Kirchen sind ja nicht einfach getrennt in der „Frage, wann und in welcher Weise sich Christus mit Brot und Wein verbindet und wie und wodurch diese Verbindung zustande kommt" (16), es geht nicht bloß darum, daß „sich menschliche Verstehensversuche nicht ungebührlich vordrängen" (57). Die Trennung liegt nicht so sehr in der „Abendmahlstheologie" (22) als in der verschiedenen Sicht und Erfahrung der Wirklichkeit Kirche.

Daß das in dem Buch zu wenig gesehen wird, verrät vor allem der Abschnitt „Ein Hauptproblem: Der Vorsitz" (52–56). Um die Hausmessen in größerer Zahl zu ermöglichen, wird vorgeschlagen, die „Erlaubnis zum Vorsitz bei der Eucharistie" gestuft zu erteilen, zuerst eingegrenzt für die Hauseucharistie in Familien und Gruppen, dann Eucharistie mit umfassenderem Teilnehmerkreis, aufsteigend bis zum Presbyter und Episkopos. Die Überlegung geht dabei eigentlich nur von der Konsekrationsvollmacht aus, statt von der Eucharistie als dem grundlegenden Lebensvollzug der Kirche; darum wird sie aber vom Bischof samt seinem Presbyterium geleitet; sie kann nicht gefeiert werden, wenn nicht wenigstens ein vom Bischof entsandtes Glied des Presbyteriums die Leitung innehat und auch die Meßfeier der kleinen Gruppe hineinbindet in das Leben der ganzen Kirche. Darum kann der „Hausvater" zwar durchaus Vorsitzender einer „Hausliturgie" sein (55), aber eben und gerade nicht Vorsitzender der Eucharistie; hierfür muß der Kreis der Familie oder Gruppe aufgebrochen werden hin zur „katholischen" Kirche.

Die Einführung der beiden anderen Veröffentlichungen sind knapper und so sehr auf die Modelle ausgerichtet, daß sie besser in deren Zusammenhang besprochen werden.

Was wollen nun die vorgelegten Modelle? FG 8 sagt: Sie wollen nicht die offizielle Liturgie ersetzen, sondern deren Auswahlmöglichkeiten innerhalb der gegebenen Ordnung praktikabel machen, deren Linienführung straffen und Ergänzungen anbieten. Es ist wirklich Aufgabe des Zelebranten, durch die Art des Vortrags und der Gestik, durch Akzentuierung, durch einführende Worte, durch seine intimere Kenntnis des Gottesdienstes die innere Linie der Feier deutlicher zu machen, aus einer Aneinanderreihung von Gebeten und Handlungen eine gottesdienstliche Feier zu gestalten; ein Hilfsbuch müßte darum diese innere Linie dem Benutzer deutlicher machen.

Leider kennen die Autoren diese innere Linie oft überhaupt nicht. So läge es in der Grundstruktur der Sakramentenfeier, daß der Lobpreis auf Taufwasser und Krankenöl (ebenso wie über Brot und Wein in der Eucharistie) vor dem Gebrauch des Zeichens gesprochen wird, nicht (wie FG 40 oder 169) hernach. Solcherart sind in den Modellen gottesdienstliche Grundstrukturen immer wieder mißverstanden oder um eines modischen Einfalls willen durchbrochen. Die Bedeutung der lokalen Bewegungen im Taufritus ist völlig übersehen: Sitzen beim Wortgottesdienst, Zug zum Taufbrunnen, Zug zum Altar; die klare Erfassung dieser Gliederung wäre wichtiger und hilfreicher als modernisierte Gebete. Das Vater unser ist nicht „Abschluß der Bitten" (FG 28), sondern Hinweis auf die noch ausstehenden Stufen der Initiation. Der Zusammenhang der Initiation fehlt beim Erwachsenentaufritus völlig (die Studienausgabe [Einsiedeln-Freiburg 1975] kritisiert das S. 14 deutlich). Daß die Krankensalbung „Gebet des Glaubens" ist, ist wenig zu spüren; vor allem in der dritten Form (für einen Schwerkranken, der der Feier nicht folgen kann); auch ist die Verbindung Krankensalbung/Hauskommunion nicht so selbstverständlich und sachlich richtig, wie die zweite Form dies darstellt.

Weitgehende Unkenntnis oder Mißachtung grundlegender Strukturgesetze kennzeichnet viele Modelle in GO. Die Angermunder Arbeitsgruppe meint sogar, der Wortgottesdienst sei „in seinem Aufbau völlig frei" (14), und der „volle Wort- und Mahlgottesdienst" bestehe „aus einem Einführungs- oder Bußteil, einem Verkündigungsteil, einer Ansprache oder einem Gespräch, dem eucharistischen Hochgebet und dem Mahl" (15). Hat es sich wirklich noch nicht herumgesprochen, daß die Ansprache Verkündigung ist und das Hochgebet als Tisch- und Opfergebet Zentralstück des Mahles? Das grundlegende religiöse Phänomen „Mahl" scheint von solchen liturgischen Arbeitsgruppen mit einem Arbeitsessen verwechselt zu werden. Verräterisch für das Fehlverständnis des Hochgebetes auch, daß die Präfation vielfach als eigenes Gebet, nicht als Teil des Hochgebetes behandelt wird, daß es „eine Konfrontation des Lebens Jesu Christi mit der Realität unserer Zeit" sein soll (GO 72), daß es falsch dramatisiert wird (Austeilen jeweils gleich nach dem Deutewort, Brechen beim Bericht, so etwa HE 141 und 160).

Helfen solche Modelle zu einer besseren Feier des Gottesdienstes? Gottesdienst gibt es nicht nur in genormten Formen, er besteht nicht nur aus Schriftlesung, Gesang und vorgeschriebenem Gebet. Eine wesentliche Dimension christlichen Gottesdienstes scheint mir die Freude, das Vergebung Erfahren, das Beschenktwerden durch Gott, das Erlöstsein zu sein. Der erhobene Zeigefinger vieler Modelle fördert diese Dimension nicht. FG 8 sagt mit Recht, „daß es mehr auf den persönlichen Bezug des Pfarrers zu den Mitfeiernden ankommt, als auf die Frage liturgischer oder rein progressiver Texte". Ob aber die angebotenen Texthilfen und Anregungen solchen persönlichen Bezug fördern? Ich jedenfalls möchte diese papierenen Belehrungen nicht in den Mund nehmen. Und ob die Angermunder Gottesdienstgruppe für ihre Modelle (GO 13–91) nicht voraussehen konnte, daß die Gemeinde dabei nur ausziehen konnte und die Atmosphäre immer schlechter werden mußte (51f)? Es ist in diesem Zusammenhang interessant, daß bei den Düsseldorfer Modellen (GO 93–141), die insgesamt Qualität haben, eine Befragung die wenigste Zustimmung bringt für die neugebastelten Hochgebete. Insgesamt kann man nur mit den Bocholtern beten „Laß uns nicht zu viel Worte machen" (GO 159). Täten sie es doch!

Was wir bräuchten, sagt FG 8: im konkreten Gottesdienst zu einem Bildmotiv, zu einem roten Faden führen, der den Leuten die Mitfeier erleichtert. Veröffentlichungen, die dazu helfen, sind leider noch rar.

Bad Tölz Rupert Berger

Klostermann, Ferdinand: **Gemeinde – Kirche der Zukunft.** Thesen – Dienste – Modelle. Bd 1, 2. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1975). 816 S. Ln DM 152.–

Beim Erscheinen des „Lexikons für Theologie und Kirche" (1957–65) war das Stichwort „Gemeinde" in der katholischen Theologie noch so ungebräuchlich, daß ihm kein Artikel gewidmet wurde. Im deutschsprachigen Raum war Ferdinand Klostermann der erste, der der Bedeutung der Gemeinde für Theorie und Praxis nachging. 1965 erschien seine erste größere Publikation zu diesem Thema unter dem entschiedenen Titel „Prinzip Gemeinde". Nach mehreren weiteren Veröffentlichungen, die das Thema weiterführten und variierten, legt Klostermann nun ein zweibändiges Werk vor, das er programmatisch „Gemeinde – Kirche der Zukunft" benannt hat. In diesem Werk treffen die Impulse, die der Autor selbst gegeben hat, zusammen mit einer seit Jahren weltweit aufbrechenden Suche nach lebendigeren christlichen Gemeinden.

Klostermann bietet in seinem Werk eine Fülle von Thesen, Modellen, Strukturanalysen und Beispielen. Der Spannungsbogen reicht von der Schilderung charismatischer Gemeinden in den USA (I,48) bis zur Kritik an der Neugliederung des „päpstlichen Hauses" (II,311). Anliegen Klostermanns ist neben der Informationsvermittlung das Freilegen von Strukturen und die Erarbeitung zukunftsträchtiger Perspektiven. Methodisch geht er dabei aus von einigen systematisch-theologischen Grundthesen, erörtert allgemeine Aspekte des jeweiligen Themenbereichs (häufig aus der Sicht des Zweiten Vatikanischen Konzils) und erläutert diese durch konkrete Modelle und Beispiele.

In einem ersten Hauptteil (I, 15–231) werden „Prinzipien einer kirchlichen Strukturreform" entwickelt. „Kirche – Gemeinde des Christus Jesus" lautet der Titel des ersten Unterabschnitts (I, 15–55). Er deutet hin auf die von Klostermann vorgenommene Identifizierung von Kirche und Gemeinde. Kirche ereignet sich in Gemeinde, sie hat wesentlich gemeindlichen Charakter. „Kirche wäre also die Gemeinde derer, die in ausdrücklicher Sendungs- und Dienstgemeinschaft mit Jesus, dem Christus, für die die anderen da sind, die die Botschaft von der jetzt schon anbrechenden Gottesherrschaft weitersagen, damit auch die anderen sich auf den Weg machen, in der Kraft dieser Botschaft zu glauben, zu hoffen, zu lieben und die Welt zu verändern suchen." (I, 19) Und: „Kirche geschieht erst, wo man sich im Namen Jesus versammelt, um seine Impulse aufzunehmen und weiterzugeben. Darum ist Gemeinde schon da und beginnt darin Gesamtkirche schon anzuwesen, wo sich zwei oder drei in seinem Namen versammeln" (I, 21). Ansatzweise zeigen sich in einer solchen Gemeinde schon die drei Grundfunktionen, die in einer „christlichen Vollgemeinde" in einer gewissen Regelmäßigkeit da sein müssen: Verkündigung der Botschaft Jesu (innergemeindlich und nach außen); liturgischer und sakramentaler Dienst; Diakonie (vgl. I, 23). Erläutert werden diese theoretischen Aussagen durch Beispiele konventioneller Gemeinden und in die Zukunft weisender Typen und Modelle.

Grundlagenfragen behandeln auch die drei folgenden Abschnitte: „Christus – Haupt der Kirche" (I, 55–88), „Apostel und Propheten – Fundament der Kirche" (I, 89–93) und: „Das Pneuma – Lebensprinzip der Kirche" (I, 94–178). „Einziges Haupt, Grund- und Schlußstein der Kirche und damit jeder Gemeinde des Christus Jesus ist der erhöhte Herr." (I, 55) Von seinem Beispiel her muß Autorität als Dienst und Vollmacht als Auftrag (nicht als Verfügungsgewalt) verstanden werden. Fundament der Kirche sind vom Neuen Testament her die Apostel und Propheten, wobei die apostolisch-amtliche und die prophetisch-charismatische Struktur der Kirche in einer bleibenden Spannung zueinander stehen. Le-

bensprinzip der Kirche ist das Pneuma. Im Geist Jesu und seines Vaters wird die Kirche auferbaut. „In ihm entsteht ihre fundamentale Gleicheit und alle zusätzliche Verschiedenheit." (I, 94) Aus diesem Strukturprinzip „Vielfalt in der Einheit" ergibt sich eine grundsätzliche Brüderlichkeit in der Kirche, ihre koinonische Struktur, die universale Sendung aller Christen, das breite Recht auf Information, freie Meinungsäußerung und Kritik. Wichtig ist eine „Ekklesiologie der Gemeinschaft" (I, 116), wie sie vom Zweiten Vatikanischen Konzil neu betont worden ist. Die ökumenischen Perspektiven, das Verhältnis von pneumatischer und rechtlicher Struktur und die Problematik, inwieweit sich aus der grundlegenden Gleichheit aller Christen demokratische Strukturen auch für die Kirche ergeben, werden von Klostermann ausführlich diskutiert. Ein letztes Prinzip kirchlicher Strukturreform muß schließlich die Tatsache sein, daß die Kirche nie Selbstzweck sein darf, sondern „Kirche für die anderen" (I, 179–231) ist. Sie ist ihrem Wesen nach Zeichen des Heils, der Versöhnung und des Friedens für die ganze Menschheit.

Im zweiten Hauptteil geht es dann um „Dienste und Funktionen der Kirche" (I, 233–447) und zwar näherhin um den „Leitungsdienst des Neuen Bundes" (I, 274–362), den „Dienst der Rätegemeinschaften" (I, 263–405) und die „Funktion der Laien" (I, 405–447). Alle diese Ämter und Funktionen werden zunächst vom Neuen Testament her als „Dienste und Funktionen im Wandel" (I, 233–274) dargestellt. Aus der historisch und biblisch feststellbaren Wandlungsfähigkeit der kirchlichen Strukturen ergibt sich für die Zeit nach dem Zweiten Vatikanum die Legitimität einer Vielfalt von Diensten und Funktionen in der Kirche, die je nach Bedarf haupt-, neben- oder ehrenamtlich ausgeübt werden können. Auch unbekannte Charismen (die Frauen, Ehe und Familie, die Theologen) gilt es für die Gemeinde zu entdecken.

In der Vielfalt der kirchlichen Berufungen sollte der „Leitungsdienst des Neuen Bundes" ekklesiologisch-funktional als „Dienst der Einheit und apostolischen Kontinuität" (I, 280), als echter Vorsteherdienst verstanden werden. Der Bischof ist der Vorsteher der diözesanen Kirche, während den Presbytern die Leitung der örtlichen Gemeinden anvertraut ist. Die Diakone sollten primär dem Bischof zugeordnet sein und nicht als Ersatzpriester die Leitung von Gemeinden übernehmen. Bei der Bestellung sowohl des Bischofs wie auch der Presbyter und Diakone müßte – wie das in der Urkirche durchaus üblich war – durch entsprechende Wahlverfahren dem Willen des Volkes mehr Raum gegeben werden. Schließlich erörtert Klostermann im Kapitel über die Leitungsdienste des Neuen Bundes Formen und Notwendigkeit kollegialer Amtsführung, die Zölibatsproblematik nach der Bischofssynode 1971, das Problem der Bildung und das Verhältnis der Vorsteher zueinander. Stichwort in diesem Zusammenhang: „Solidarierung" (der Presbyter mit den Presbytern, des Bischofs mit den Presbytern, des Bischofs mit den Bischöfen) (vgl. I, 357–362).

Unverzichtbar und wesentlich für die Kirche ist der „Dienst der Rätegemeinschaften", für den sich ebenfalls vom Zweiten Vatikanischen Konzil her neue Tendenzen und Aufgaben ergeben. Im Sinne einer kairologischen Theologie der Räte und des Rätelebens kommt den Orden die Aufgabe zu, Zentren des Aufbaus des Gottesvolkes, Modelle echter christlicher Gemeinden zu sein, und zwar nicht nur als Provokation und Zeichen für die Welt, sondern als „ständige Provokation der Kirche vom Evangelium her" (I, 392). Daraus ergibt sich für die Orden eine neue Ausrichtung auf den Apostolat der Kirche, eine vertiefte Sicht der Räte und des damit verbundenen Verzichts, Partnerschaftlichkeit, Brüderlichkeit und der Mut zu neuen Wegen. Als Beispiel neuer Formen und Wege werden das bretonische Zisterzienserkloster Boquen und verschiedene Experimente in Holland und den Vereinigten Staaten vorgestellt.

Die „Funktion der Laien in der Kirche" schließlich muß als wesentlich apostolische, prophetisch-evangelisierende und sazerdotal-heiligende Aufgabe gesehen werden. Ein besonderes Problem bilden die Formen des organisierten und mandatisierten Laienapostolats. Auch hier gilt es, auf der Basis der Aussagen des Zweiten Vatikanums neue Wege zu suchen. (U. a.: statt Organisationsegoismus Dienst, statt Welteroberung echte Weltlichkeit, statt Weisungsgebundenheit und Gängelband größere Selbständigkeit von der Hierachie.) Am Beispiel der katholischen Aktion läßt sich die Notwendigkeit derartiger Neuorientierung besonders deutlich aufweisen.

Mit den „Strukturen einer Kirche von morgen" beschäftigt sich der dritte Hauptteil (II, 9–342). Es geht dabei um „Die diözesane Kirche" (II, 9–152), „Interdiözesane Strukturen" (II, 152–245) und „Die Weltkirche" (II, 246–342). Die diözesane Kirche ist nicht nur eine positiv-rechtlich festgelegte Verwaltungseinheit, sondern eine „unaufhebbare theologische Größe: Ekklesia, Versammlung des christlichen Volkes im Namen Jesu." (II, 10) Es sollte in Zukunft neben den territorialen mehr kategoriale Diözesen geben, etwa für rituelle und sprachliche Gruppen, für Gastarbeiter, Orden, Studenten und klösterliche Gemeinschaften. Die Leitung der Diözese liegt beim Bischof, der allerdings nicht für sich allein entscheidet, sondern Priester und Laien in echter Mitverantwortung beteiligen sollte. Über die Formen und Gremien dieser Mitverantwortung (Pastoralrat, Priesterrat, Laienrat, Diözesansynoden o. ä.) gibt es in den einzelnen Diözesen ganz unterschiedliche Erfahrungen. Auch die Kompetenzen der Gremien untereinander sind noch nicht abschließend geklärt. Klostermann schlägt in diesem Zusammenhang vor, den Pastoralrat als „das eigentliche Beratungs- und Beschlußorgan des Bischofs in Fragen der Diözese und ihrer Leitung" (II, 51) zu institutionalisieren, während sich der Presbyterrat mit all den Fragen beschäftigt, die unmittelbar das Presbyterium und sein Verhältnis zum Bischof betreffen. Das Domkapitel sollte nur noch „als Gremium zur Durchführung feierlicher Gottesdienste" an der Domkirche beibehalten werden (II, 53).

Die normale Basiseinheit des kirchlichen Lebens ist die Pfarrei. „Sie ist die kleinste als Dauereinrichtung rechtlich konstituierte Vollgemeinde Christi." (II, 74) Dabei ist es aber heute leider weithin Tatsache, daß die Pfarreien keine echten Gemeinden mehr sind, sondern Service-Stellen für passive Konsumenten. Das liegt zum Teil an der Größe und Weitläufigkeit der Pfarreien, die echtes Leben und Erleben von Gemeinde verunmöglichen. Deshalb ist es notwendig, die territorialen Großpfarreien in lebendige Gemeinden zu untergliedern. Dabei muß neben dem territorialen das kategoriale Prinzip stärker als bisher zur Geltung kommen. Die Leiter von Gemeinden sollten Priester sein, während kategorial-personalen Substrukturen, Basisgemeinschaften, Rätegemeinschaften und paragemeindlichen Gruppen auch Laien oder Diakone vorstehen können. Auf allen Ebenen stehen den Vorstehern (die möglichst ein Team bilden) verschiedene Gremien und Räte mitverantwortlich zur Seite. Derartige Gremien gilt es im übrigen nicht nur auf der Ebene der Gemeinde oder Pfarrei, sondern auch auf Dekanats- und Bezirksebene den anfallenden Aufgaben gemäß zu institutionalisieren.

Zu den „interdiözesanen Kirchenstrukturen" rechnet Klostermann die Kirchenprovinzen, infrastaatliche Regionen, die Kirche auf staatlicher Ebene mit der nationalen Bischofskonferenz, dem nationalen Pastoralrat und den nationalen Konzilien bzw. Synoden. Weitere Einheiten bilden die großregionale und die kontinentale Kirche. Erläutert werden auf allen diesen Ebenen – und zwar weltweit – die unterschiedlichen Strukturen, Entwicklungen und Modelle. Dabei wird eine Fülle von Informationen zusammengefaßt und verarbeitet, wobei als Quelle in den meisten Fällen die Herder-Korrespondenz und Kathpress Wien angegeben sind.

Im wesentlichen um Strukturprobleme geht es auch im abschließenden Kapitel über die Weltkriche. Deren Leitung obliegt dem Papst, der allerdings zugleich Bischof von Rom, Metropolit seiner Kirchenprovinz und Souverän des Vatikanstaates ist. Alle diese Aufgaben sauber auseinanderzuhalten ist ein zwar schwieriges, aber notwendiges Strukturproblem. Problematisch, aber von wesentlicher – vor allem ökumenischer – Bedeutung ist sodann die Frage, wann und in welcher Form der Papst seinen Primat über die Weltkriche ausüben soll. Als wesentliche und unaufgebbare Funktion des päpstlichen Primates hat sich in den letzten Jahren der Dienst an der Einheit des Glaubens herausgestellt. Dienst an der Einheit bedeutet aber nicht, daß der Papst alle anfallenden Probleme allein entscheiden müßte. „Seine Entscheidungen müßten selten, dann aber kollegial gut vorbereitet sein durch die Mitentscheidung des Bischofskollegiums oder dessen Vertretung." (II, 250) Von daher sollten Kompetenz und Rechte der Bischofssynode wesentlich erweitert werden, so daß sie „zu einem ständigen Senat und Organ der Mitverantwortung des Weltepiskopats für die Gesamtkirche" (II, 274) werden kann. Von einer solchen mehr kollegialen Ausübung des päpstlichen Amtes müßten dann auch die Funktion des Kardinalskollegiums und der

römischen Kurie neu umschrieben werden. Gerade die römische Kurie ist ja zur Institution gewordenes Zeichen des päpstlichen Zentralismus. Daran hat auch die jüngste Reform Pauls VI. wenig geändert. Statt einer möglichst alles regelnden Zentralverwaltung käme der Kurie in einer solchen Sicht „die Aufgabe des Verwalters und Vermittlers gesamtkichlicher Erfahrungen zu." (II, 319) Solche Vermittlung sollte im übrigen direkt zwischen den Diözesen bzw. Bischofskonferenzen und Rom geschehen, ohne die oftmals Komplikationen bereitende Zwischeninstanz der päpstlichen Nuntien. Deren Aufgabe wäre nur noch die Vertretung der Gesamtkirche bei den verschiedenen Regierungen. Die jüngste Reform des päpstlichen Gesandtschaftswesens hat in dieser Beziehung allerdings eher Rückschritte als Fortschritte gebracht. Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang noch der Vorschlag Klostermanns, Gesandte der Kirche nicht nur zu Regierungen und übernationalen Organisationen, sondern auch zu anderen christlichen Kirchen und zu den nichtchristlichen Religionsgemeinschaften zu entsenden. Ansätze zu einem solchen ökumenisch wichtigen Schritt sind im Motuproprio über die Aufgaben der päpstlichen Legaten enthalten.

Formal ist hervorzuheben, daß das sehr detaillierte Inhaltsverzeichnis eine gute Orientierung über das Werk ermöglicht. (Im Band I, S. 7–8 sind allerdings zu den Seitenangaben 250–384 jeweils fünf Punkte hinzuzuzählen, damit die Seitenzahl stimmt.) Leider fehlt ein Stichwortverzeichnis. Einige häufig verwandte Abkürzungen (wie PK, MD, IDO-C, DOC) sind weder im Abkürzungsverzeichnis noch im als Ergänzung angegebenen LThK² zu finden. Das Literaturverzeichnis ist sehr umfangreich, allerdings nicht nach Themenbereichen geordnet. (Zur Vervollständigung sei hingewiesen auf die für diesen Themenbereich wichtige „Internationale Bibliographie über die Pfarrei" von H. Müller, in: Pastoraltheologische Informationen 1970, Mainz 1970, 116–148.) Etwas problematisch ist die Praxis der Sammelanmerkungen. Will der Leser eine Information verifizieren oder ergänzen, so muß er oftmals ganze Reihen von Büchern oder Nachrichtenagenturmeldungen durchsehen.

Die hier versuchte Inhaltsübersicht zeigt, daß Klostermann sein Werk nicht nur als Zusammenfassung seiner bisherigen Publikationen angelegt hat. In vielen Abschnitten wird das Thema entscheidend weiterbehandelt. Besonders gekennzeichnet ist das Werk durch die Verbindung von theologischer Reflexion und veranschaulichender Konkretion anhand von Modellen und Fakten. Auf diese Weise wird die komplexe Vielschichtigkeit und die praktische Relevanz des Themas Gemeinde eindrucksvoll herausgearbeitet.

Gerade durch diese umfassende und z. T. pänomenologisch arbeitende Untersuchung wird zugleich deutlich, wie schwierig es ist, Lebensphänomene in systematischen Kategorien zu erfassen. Und es ist Klostermann zu danken, daß er sich so offen der zum Teil verwirrenden Vielfalt stellt und sich ausdrücklich gegen ein uniformes Modell wendet. Aber für die weitere Orientierung wird es wichtiger werden, auch unter systematischer Rücksicht den Gemeindebegriff aufzunehmen und zu klären, um dadurch deutlichere Kriterien für eine pastorale Einordnung der Phänomene zu gewinnen. Leider hat sich die systematische Theologie erst in jüngster Zeit dem Thema Gemeinde zugewandt, so daß die Pastoraltheologie bisher kaum auf Ergebnisse dieser Disziplin zurückgreifen konnte. In einer künftig hoffentlich intensiveren Zusammenarbeit wäre vor allem auch eine Einigung in der Nomenklatur wünschenswert. Klostermann selbst geht auf eine Eingrenzung des oftmals sehr undifferenziert gebrauchten Gemeindebegriffs zu, obwohl er dabei nicht immer konsequent ist. Er bestimmt die christliche Vollgemeinde dadurch, daß in ihr die drei Grundfunktionen Evangelisation und Verkündigung, Eucharistie, Diakonie in einer gewissen Regelmäßigkeit vorhanden sein müssen. Fehlt eine dieser Grundfunktionen, so kann man nur von christlichen Gruppen oder Vergemeinschaftungen sprechen (vgl. I, 23). Damit sind schon einige Kriterien angegeben, die von der Gemeinde im vollen Wortsinn andere christliche Gruppen abheben und dann in der Konsequenz danach fragen lassen, wie Vollgemeinden diesen Gruppen in sich Raum geben bzw. diese Gruppen sich Vollgemeinden zuordnen können.

In diesem Zusammenhang wird vor allem die Frage der sogenannten Kategorialgemeinden weiter zu diskutieren sein. Klostermann setzt sich entschieden dafür ein, in der heutigen mobilen Gesellschaft das territoriale Gemeindeprinzip häufiger als bisher zugunsten kategorialer Bestimmungen zu durchbrechen. Er unterscheidet dabei Gemeinden, die sich auf Grund spezifisch christlicher Intentionen – etwa einer besonderen Spiritualität – finden, von Gemeinden, die besondere sozio-kulturelle Gemeinsamkeiten teilen. Er denkt sogar an „Menschen, die besonders schwierige Situationen miteinander verbinden, wie Fahrschüler, Pendler, Kranke, Konvertiten, Flüchtlinge, Gefangene"; schließlich auch an Menschen, „die einfach die gleichen Interessen, die gleiche Lebensauffassung, derselbe Lebensstil und warum nicht auch gemeinsame gesellschaftliche und gesellschaftspolitische Modellvorstellungen verbinden" (I, 51). Etwas zu schnell geht Klostermann über die Bedenken der bundesdeutschen Synode hinweg, daß christliche Gemeinde auch Christen verschiedener Herkunft und unterschiedlicher Situationen in sich vereinigen soll. Hier muß noch geduldiger versucht werden, das berechtigte Anliegen einer gruppenbezogenen Pastoral zu verbinden mit dem ebenso berechtigten Anliegen, die christliche Gemeinde als Versammlung mit einer eigenen Integrationskraft zu verwirklichen. Die Verbindung dieser Anliegen wird um so eher möglich sein, als Theorie und Praxis die Gemeinde nicht als unstrukturierte Gebilde sehen, sondern in ihr noch einmal Raum für sehr unterschiedliche und mobile Substrukturen erkennen und schaffen.

Doch nicht nur das Verhältnis der Vollgemeinde zu Gruppen, denen Merkmale dieser Vollgemeinde fehlen, ist weiter zu klären. Auch die Bestimmung des Verhältnisses der Gemeinde zur Bistums- und Weltkirche bedarf noch näherer Untersuchungen, an denen sich auch die systematische Thologie beteiligen muß. Klostermann identifiziert weitgehend Kirche und Gemeinde. Er kann dafür zwar geltend machen, daß im NT der Begriff „ekklesia" sowohl für die konkrete Gemeinde als auch für die Gesamtkirche verwandt wird. Weiter ist auch zuzugestehen, daß für den einzelnen Christen Kirche in erster Linie in der jeweiligen Gemeinde konkret wird und auch von ihrer Sendung her kann man sicher die ganze Kirche „Gemeinde des Herrn" nennen. Aber mit Rücksicht auf die theologische Theorie, die die gegenüber der neutestamentlichen Zeit differenzierter gewordene Entwicklung mitzubedenken hat, muß noch exakter gefragt werden, wie sich Kirche und Gemeinde in ihren Aufgaben und Strukturelementen zueinander verhalten. Dies ist nicht zuletzt notwendig unter Gesichtspunkten der Praxis; denn in den einzelnen Funktionen von Gemeinde stellen sich auch Aufgaben, die den Rahmen der jeweils konkreten Gemeinde sprengen und auf spezifische Funktionen übergemeindlicher Ebenen hinweisen.

Mit diesen Anmerkungen sind nur einige wenige der von Klostermann angesprochenen Fragen aufgegriffen. Das Werk bietet Stoff für noch manche Diskussion. Es ist engagiert geschrieben – auch und gerade dort wo es kritisch ist, aus Liebe zur Kirche. Es gibt viele Anstöße und gerade darum wird mancher manches anstößig finden.

Münster Dieter Emeis / Hermann Wieh

Khoury, Paul: **Islam et Christianisme.** Dialogue religieux et défi de la modernité. – Beyrouth: 1973. 156 S. kart. LL 10.–

„Un dialogue religieux a-t-il encore un objet?" Mit dieser radikalen Fragestellung beginnt die von Paul Khoury vorgelegte Arbeit zum islamisch-christlichen Dialog. Und diese Radikalität des Fragens und Suchens zieht sich durch das ganze Werk.

Das Buch gliedert sich in vier große Kapitel, die sich an die Einführung (7–12) anschließen: Kap. 1 „Le contexte culturel" (13–44); Kap. 2 „Le dialogue religieux" (45–68); Kap. 3 „Les systèmes religieux chrétien et musulman" (69–110); Kap. 4 „Foi et politique" (111–151). Das Buch endet mit einer „Conclusion" des Verfassers (153–154).

Ausgangspunkt des kritischen Erkundens nach Sinn, Objekt und Ziel eines Dialogs zwischen den Religionen Islam und Christentum ist die nüchterne Bestandsaufnahme ihrer Lage in der heutigen modernen Gesellschaft. Von dieser Basis aus will der Autor nach Möglichkeiten des islamisch-christlichen Dialogs Ausschau halten. Unabdingbare Voraussetzung der Kommunikation zwischen Islam und Christentum sieht Vf. in der Reduktion ihres je eigenen Glaubens auf seinen essentiellen Kern: „La foi en l'absolu" als essentiell islamische, „la charité et la vie en Esprit" als essentiell christliche Glaubensbotschaft. Nur so glaubt Vf. die – wie er formuliert – theologischen Querelen früherer Zeiten hinter sich lassen zu können. Deswegen sind für ihn auch nicht mehr spezifisch theologische Fragen im Gespräch zwischen Islam und Christentum relevant. Worauf es ihm ankommt, was ihm im islamisch-christlichen Dialog bedeutungsvoll erscheint, ist die gemeinsame Sorge um den bedrohten Menschen in der heutigen Gesellschaft mit dem Ziel, ihn – christlich formuliert – von Sünde und Gesetz zu befreien, – muslimisch ausge-

drückt – der ausschließlichen Hingabe an Gott anheimzustellen. Die politische Praxis ist nach Auffassung des Vf. das dafür entsprechende Aktions- und Realisationsfeld.

Was P. Khoury aus seiner Sicht als Religionsphilosoph zum Dialog zwischen Islam und Christentum beiträgt, seine Vision von einem institutionsfreien Glauben, der aus der je eigenen Mitte islamischer beziehungsweise christlicher Botschaft lebt und sich in der politischen Praxis bewährt, bietet dem Theologen manche Angriffspunkte. Das Wahrheitsproblem kann nämlich nicht einfachhin dadurch ausgeschaltet werden, daß infolge der Reduktion des jeweiligen Glaubens auf seinen essentiellen Kern letztlich seine Identität postuliert wird. Fragen der Christologie, die zweifellos als das zentrale Thema islamisch-christlichen Dialogs anzusehen sind, verlieren in der religionsphilosophischen Betrachtung des Vf.s ihre fundamentale Bedeutung. Die Reduktion der christlichen Botschaft auf ihren sozialethischen Gehalt führt zu ihrer Verkürzung. Insgesamt geht die Prävalenz des Pragmatischen vor dem Theologischen zu Lasten einer Wahrheitsorientierung. Dementsprechend kann der visionäre Entwurf des Vf.s aus der Perspektive des Theologen kaum nachvollzogen werden. Verständlich wird die religionskritische Position des Vf.s in Anbetracht der dominierenden Funktion der institutionalisierten Religion in der traditionsgebundenen Gesellschaft des Orients. Zu bedenken geben sollten die kritischen Ausführungen des Autors zur Situationsanalyse der Religionen in der heutigen wissenschaftlich-technisch geprägten Zivilisation, auch wenn sie u. E. nicht die vom Vf. gezogenen ekklesiologischen Konsequenzen erfordern.

Osnabrück Ludwig Hagemann

Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. von Joachim Ritter u. a., völlig neubearbeitete Ausgabe des „Wörterbuches der philosophischen Begriffe" von Rudolf Eisler, Bd 3: G–H. – Basel, Stuttgart: Schwabe & Co (1974). 9 S., 1272 Sp. Lw 115.–; sfr 125.–

Auch dieser 3. Bd ist eingefügt in die Strukturen des Gesamtwerkes, wie ich sie in der Einführung zum 1. Band (ThRv 68, 1972, 65–68; vgl. auch ThRv 69, 1973, 152–154) beschrieben habe. Dazu gehört vor allem die Analyse der Begriffe aus ihrer (philosophie- und allgemein geistes-) geschichtlichen Entwicklung heraus. Bei den wichtigeren Begriffswörtern spiegelt sich in dieser aufgezeigten geistigen Verflechtung oft die gesamte Eigenart einer Kulturepoche. Ferner zeigt sich auch in diesem 3. Bd wiederum der zum Aufbauentwurf des Gesamtwerkes gehörende breite Gürtel der philosophischen Rand- und Grenzbegriffe oder auch allgemein-kultureller Nachbarschaftsbegriffe. Z. B. Galimathias, Gehäuse, Geheimwissenschaft, Genie, Geschichte, Gestirne, Sterne. Gestell, Glanz, Grammatik, Graphologie, Haus. Die Querverbindungen zu Theologie und Gesellschaftswissenschaften fallen besonders ins Auge. Zum Besonderen dieses Bandes gehört es vor allem, daß er dem Umfange nach größer ist als seine Vorgänger und inhaltlich nur zwei Buchstaben, G–H, abhandelt. Gegenüber dem 1. Bd (A–C) mit 1036 Sp. und dem 2. (D–F) mit 1152 Sp. umfaßt er 1272 Sp. Diese scheinbare Disproportion rechtfertigt Hg. im Vorwort. Er führt vor allem zwei Gründe an: 1. die zunehmende, „von der Kritik vielfach unterstützte Tendenz mancher Mitarbeiter, die Belege für den Gebrauch eines Begriffes möglichst umfassend in ihre Beiträge einzubringen", 2. die besondere Häufung philosophisch und geistesgeschichtlich zentraler Titel in diesem Band. Sie hängt auch mit der Funktion der Vorsilbe Ge in der deutschen Sprache zusammen. Daß Grund 1) gerade mit Grund 2) zusammenfällt, empfinde ich als Glücksfall. Damit wurde so grundlegenden Titeln wie Geist, Geschichte, Gesellschaft, Gesetz, Gewissen mit ihren Ableitungen und dem Titel Gott (zuzüglich G.-Beweise, Gottheit, Gottmensch usw.) eine hinreichende Darstellung verbürgt.

Ganzes / Teil (I. In der griechischen Philosophie, F. Kaulbach; II. und III. Scholastik bis Kaut exklusive, L. Oeing-Hanhoff; IV. Kant bis zur Gegenwart exklusive, F. Kaulbach; V. Die gegenwärtige Problemlage, H. Beck) Während das Problem G/T bei den Griechen vor allem die Analyse des continuum spatiale und successivum auslöst, erweitert die mit Boethius beginnende Scholastik die Fragestellung in qualitativer Richtung. Damit konnte sie auch für die Seelenlehre und die metaphysische Anthropologie (unio substantialis von Leib und Seele, Geist und Stoff) fruchtbar werden. Die weitgehend an der Naturwissenschaft ausgerichtete Philosophie des 17. und 18. Jh. bringt eher wieder einen Rückschritt ins bloß Quantitative. Kant verankert G/T schließlich in den Synthesen der Reinen Vernunft, und bei Hegel gehört unser Problem zum Kernstück seiner logisch-ontologischen Dialektik bis in die Geschichtsphilosophie hinein. In der Gegenwart wird die Frage oft mehr im Anschluß an Einzelwissenschaften behandelt (Biologie, Physik, Medizin, empirische Psychologie, Soziologie).

Gattung (I. philosophisch, H. M. Baumgartner; II. und III. mehr biologisch und naturwissenschaftlich, F. Kraft und H. M. Nobis) Vom Standpunkt eines HWb. d. Ph. hätte sich der Artikel auf die Entwicklung des Begriffes innerhalb der Logik beschränken können. In Wirklichkeit widmet er seinen größeren Teil der biologischen und neuzeitlich-naturwissenschaftlichen Bedeutung des Wortes, ganz gewiß zum Vorteil der philosophischen Spekulation über die Gebiete des konkreten Lebens.

Gedächtnis (F. E. Weinert) G. ist ungewöhnlich vieldeutig. Es kann Artgedächtnis oder erworbene kollektive Dispositionen bedeuten, die weiter vererbt werden. Andere Umschreibungen sind z. B. Bestimmtwerden des Verhaltens und Erlebens durch ein früheres Verhalten und Erleben oder die Möglichkeit eines Organismus, aus der Erfahrung zu lernen und das Gelernte zu speichern, sodann die Fähigkeit, sich an vergangene Erlebnisse zu erinnern. Die wissenschaftliche Untersuchung des Gedächtnisses ist natürlich erst mit dem Aufkommen der empirischen Forschungszweige so recht in Gang gekommen.

Gedankenfreiheit (P. Böckmann) Eine Erörterung der Geschichte dieses Begriffes sprengt sofort den philosophischen Rahmen; kulturgeschichtliche und politische Bewegungen müssen mit herangezogen werden. Ursprünglich im Englischen und Französischen beheimatet, kam der Ausdruck durch Schillers „Don Carlos" auch ins Deutsche, freilich nicht mit der vollen explosiven Kraft, die in England und Frankreich zu geistig-religiösen und politischen Umwälzungen drängte. Bedeutsam scheint mir, daß der Begriff G. fast von Anfang an ideologisch verengt worden ist – von Gegnern und Verfechtern. Ich möchte Lessing dafür als Beispiel anführen, wie in der Aufklärung die G. verengt wurde. Wenn G., was doch alle annehmen, nicht Gedankenwillkür, sondern Freiheit bedeutet, sich mit der vorgegebenen Seinswirklichkeit unvoreingenommen auseinanderzusetzen, dann ist es ideologische Verengung, die Offenbarung und ihre Mysterien apriori von dieser Wirklichkeit auszuschließen.

Gefühl (I. mehr unter philosophischen Teilaspekten, Ursula Franke / G. Oesterle; II. G. als Basis der Erlebnisse, H. Emmel / Silvie Rücker; III. Primär psychologisch reflektiert, O. Ewert) Noch mehr als bei ‚Gedächtnis' zeigt sich bei G., wie ein Begriffswort trotz aller Denkbemühungen unbestimmt und schillernd bleibt. Bald ist G. dasselbe wie Empfindung, bald ihr entgegengesetzt, bald reine Emotion, bald mit kognitiven Elementen durchsetzt, bald vorwiegend ästhetisch, bald auch moralisch und religiös bedeutsam. Aber immer spielt es eine wichtige Rolle. Einen zentralen Stellenwert erhält G. im deutschen Kulturraum vor allem durch Kant, Schiller und Schleiermacher. In der modernen Wertphilosophie stoßen wir auf eine neue Art wertempfindenden G.s bei H. Lotze, F. Brentano und E. Husserl). Scheler bildet die Theorie der intentionalen G. weiter aus. Die folgenden Sachwörter: G. moralisches (R. Pohlmann) / G. schlechthinniger Abhängigkeit (H.-J. Birkner) / G.-Moral (H. Reisner) / G.s-Religion (H.-J. Birkner) / G.s-Theologie (H. J. Birkner) – sind im Artikel Gefühl bereits angezeigt, bzw. vorentworfen. Drei Tendenzen kehren in der Geschichte dieses Begriffswortes immer wieder, nämlich es mit dem Schönen, dem Sittlichen und der Religion grundlegend zu verbinden.

Gehorsam (K. Nusser) Vf. berücksichtigt, wie es der Weite des HW d. Ph. entspricht, auch das AT und das NT ebenso wie deren Entfaltung im Denken Augustins, Thomas von Aquins und Luthers samt ihrer Zeit. Im Abschnitt 6, wo N. die Ansicht Kants untersucht, findet sich der Satz: „Daher ist es" (nämlich bei Kant) „durchaus der eigene Wille (als Vernunftwille), der sich das Gebot auferlegt und gehorcht." Kann man das im Sinne Kants so uneingeschränkt sagen? Empfindet das konkrete empirische Subjekt, das gehorcht, den kategorischen Imperativ oder Gehorsamsanspruch nicht als von einer es transzendierenden schlechthinnigen Vernunft ausgehend?

Geist (Abschn. I–IX. L. Oeing-Hanhoff, G. Verbeke, B. Schrott, H. K. Kohlenberger, H. M. Nobis (Ergänzung durch die Red.), O. Marquard, F. Fulda, K. Rothe) Wenn sich in vielen Begriffswörtern des HW d. Ph. die Geschichte der Philosophie oder gar des Geistes gerafft und gebrochen widerspiegelt – in diesem ist sie leibhaftig mitgegeben. Es ist keine geringe Leistung, einen so universalen Überblick in 50 Sp. einzufangen. Dabei war Arbeitsteilung nicht nur nützlich, sondern einfach geboten, wenn etwas Gediegenes herauskommen sollte. Deswegen überrascht es nicht, daß allein die Wiedergabe der Einteilung so viel Raum beanspruchen würde wie sonst ein durchschnittlicher Artikel. – Da der Mensch nur langsam zum Bewußtsein seines Geistes erwachte, darf es nicht wundernehmen, daß die Entwicklungsgeschichte zu keinen voll befriedigenden Begriffsbestimmungen führt. Überhaupt läßt sich G. schwer eindeutig fassen und widerstrebt festen Definitionen. Trotzdem muß die Philosophie eine Umschreibung anstreben, wenn sie sich nicht selber aufgeben will. In der Entwicklung des G.-Begriffes begegnet uns die tastende Reflexion des zu sich selber erwachenden Menschen. Und so wird in diesem Grundbegriff bestätigt, daß alles menschliche Wissen im Sinnenhaften wurzelt oder doch von ihm seinen Anstoß erhält. Pneuma und spiritus, ruach (hebr.) und ruh (arab.) bedeuten ursprünglich alle soviel wie Hauch, Atem, Lebensodem, eine luftige aber stoffliche

Substanz. Im griechisch-lateinischen Kulturraum (Pneuma, spiritus) zeigt sich die Entwicklung nicht einfach geradlinig. Sie ist kein ständig ansteigender Vergeistigungsprozeß. Noch bei den Neuplatonikern erscheint Pneuma vor allem als ein „Zwischenglied zwischen dem Unstofflichen und dem Stofflichen". Wo dann aber später von anderen der Abstand des G. zum Stoff und seine Eigenständigkeit scharf unterstrichen wurden, zeigte sich die Gefahr, daß man die Wechselbeziehung zwischen (menschlichem) G. und Stoff, die in der Philosophia perennis von Aristoteles bis Thomas und Hochscholastik einigermaßen harmonisch ausgebaut worden war, zerstört und einen schroffen Gegensatz zwischen Seele und Leib, G. und Körper konstruiert (Descartes, Okkasionalisten usw.). Die neuzeitliche, an den Naturwissenschaften ausgerichtete Philosophie läßt dann das Pendel zurückschlagen zu mechanistischen oder monistischen Lösungen. – Im deutschen Idealismus gewinnt der G.-Begriff insofern seine Bedeutung zurück, als er zum beherrschenden Grundbegriff wird. Freilich, aus den „Geistern" wird der eine Geist und dieser das Absolute. In der positivistischen Reaktion auf diese Einseitigkeit wird der G.-Begriff wieder entwertet. Und seitdem haben wir in einer Vielheit philosophischer Richtungen auch die Vielheit der Versuche, das Phänomen G. zu bewältigen. Besonderes Interesse verdienen der Historismus und psychologisierende Anthropologien. Für den ersteren wäre als Beispiel Dilthey, für die anderen Klages und C. G. Jung zu nennen. G. als Personalität finden wir bei M. Scheler.

Gemeinwohl (R. Herzog) Hier ist besonders lehrreich, wie mit dem Beginn der neueren Zeit die allgemein anerkannten metaphysisch-anthropologischen Grundlagen einer Begriffsbestimmung in Verfall gerieten. Vf. spricht von einer geschichtlichen Bedingtheit des G.-Verständnisses und hält es für ein unlösbares Problem, heute allgemeinverbindlich zu bestimmen, was G. sei. In der Tat haben wir heute die Vielheit der G.-Begriffe. Daß das aber naturnotwendig so sein muß, folgt nicht daraus.

Genie (R. Warning, B. Fabian, J. Ritter) Man wundert sich zunächst, daß diesem Stichwort ein so breiter Raum gewidmet wird und drei Autoren es bearbeiten. Hat man aber dann den Artikel gelesen und berücksichtigt man die Eigenart dieses Wörterbuches, so wird man eine so umfassende Behandlung angemessen und anregend finden – auch philosophisch gesehen. Von der Sprachwurzel und vom Gebrauch her vielschichtig und mit den Zeiten sich wandelnd, bleibt G. bis in die neueste Zeit herein angesiedelt im Bereich des von der Vernunft her definierten Geistes. Immerhin hat es auch in diesem Bereich schon das Ungewöhnliche und Außerordentliche an sich, ist die alle Regeln sprengende schöpferische Urgewalt oder erscheint als hohe Begabung, die jedoch erst durch Studium zur Vollendung gelangt. G. schafft das den Durchschnitt überragende ursprünglich Einmalige, vermöge seiner schauenden und schöpferischen Kraft. Von hier aus ist es dann nicht mehr weit, dem G. einen Ort weit über Verstand und Vernunft anzuweisen. Das G. befreit sich aus der Vormundschaft von Philosophie und Metaphysik und findet als suprarationale Subjektivität einen eigenen unmittelbaren Weg zum Absoluten. Freilich wird es dann auch immer wieder entthront und aller Vorrechte entkleidet.

Gericht (Gottes) (L. Pinomaa/U. Dierse) Im wichtigsten Abschnitt seiner Geschichte ist dieses Begriffswort eingebettet in die jüdisch-christliche Offenbarungsreligion und die ihr entsprechenden Theologien. Gerade dieser Abschnitt ist besonders gut bearbeitet. Doch wäre zur Reihenfolge: AT, NT, nachbiblisches Judentum, wohl zu sagen, daß hier ein eigener Sektor „Spätjudentum" als Brücke zwischen dem AT und NT fehlt. Er erscheint jedoch notwendig, wenn man die komplexe Ausprägung des ntl G.-Begriffes verstehen will.

Geschichte (I.F.P. Hagen; II.-IV. G. Scholtz) Antike, Bibel, Patristik, latein. Mittelalter, Humanismus, Aufklärung, Deutscher Idealismus, Romantik, Historische Schule, 19. Jh. mit Spätidealismus und nachidealistischen Richtungen, das 20. Jh. mit Kulturgeschichte, Neukantianismus, Lebensphilosophie, Kultur- und Geschichtspessimismus, Neuhegelianer, Historismus, Existenzphilosophie, Marxismus, Frankfurter Schule, Sartre, Strukturalismus, Neupositivismus, Hermeneutik usw. – eine Skala von G.-Auffassungen, die über 2000 Jahre umspannt. – Vergleichen wir Antike und Bibel, so scheint sich mir folgendes zu ergeben: Wenn die Antike schließlich zu einer Begriffsbestimmung von G. gekommen ist, die mit neuzeitlichen Definitionen manches gemeinsam hat, so ist damit noch nicht entschieden, wie weit ihre Geisteshaltung von geschichtlichem Bewußtsein geprägt war. Wenn wir die differenzierte Einstellung etwa des Neuplatonismus beiseite lassen, so darf man wohl sagen, daß ihr das Bild von der Ewigen Wiederkehr des Gleichen entspricht. Nun muß freilich auch der jüdisch-christliche Offenbarungsgläubige – ja gerade er – bekennen, daß alle Bewegung von Gott ausgeht und zu ihm zurückkehrt. Er ist Alpha und Omega. Wenn wir jedoch von dieser mehr formalen Betrachtungsweise zum konkreten Inhalt der G. herabsteigen, wird das Bild vom Kreislauf gesprengt. Vom Menschen ausgesehen, steht ein anderer Gottesbegriff und eine andere Wirklichkeit am Anfang der Geschichte als an ihrem Ende. Wir haben es nicht nur mit einer sich entfaltenden Dramatik des Menschlichen, sondern – als deren Hauptgrund – mit einer „Göttlichen Komödie", einem Drama Gottes in der G. zu tun. Man könnte ihm den Titel geben: Die Erziehung des Menschengeschlechtes. Man vergleiche z. B. den noch recht schwankenden Monotheismus der frühen Israeliten mit der Gotteslehre eines Paulus oder Johannes. Und das Weltgericht, das der Gottmensch am Ende der G. abhält, läßt sich nicht mit der Welterschaffung zu einem Ring verschweißen. Wir haben es vielmehr mit einer Linie zu tun, deren Anfang und Ende auseinanderliegen. Es gab noch andere G.s-Probleme für die frühe Kirche, z. B. das „Schon" der Erfüllung in der Menschwerdung Jesu Christi und das „Noch nicht" der Vollendung in der Wiederkunft, ferner das einer Harmonisierung von göttlicher Vorsehung und menschlicher Freiheit in einem Weltgeschehen, dessen Sinn vom Ziel her gewonnen wird, das Gott bestimmt. Noch im säkularisierten Humanismus und in der Aufklärung wirkt das lineare christliche G.s-Verständnis als Vorsehungs- oder Fortschrittsglaube nach. Im deutschen Idealismus und in der Romantik gewinnt der G.-Begriff der Neuzeit seinen höchsten Rang. Was von Augustinus über Joachim von Fiore bis zu den Reformatoren Gegenstand einer tiefsinnigen christlichen Geschichtstheologie gewesen war, verschmilzt jetzt mit G.s-Metaphysik und G.s-Philosophie, ja wird die Krone philosophischen Denkens, weil Sein = Geschehen ist und Geschehen ist Selbstwerdung des absoluten Geistes, Vollzug subsistierenden Denkens als „an die Zeit entäußerter Geist". Philosophie wird identisch mit dem denkerischen Nachvollzug dieses Geschehens durch den Menschen. Damit befinden wir uns bereits im Sachgebiet der

Geschichtsphilosophie (U. Dierse/G. Scholtz) Sie läßt sich vom Geschichtsbegriff in seiner historischen Entwicklung nicht trennen. Die Denker des deutschen Idealismus und der Romantik trugen viel dazu bei, daß G., der Sache nach uralt, dem Namen nach von Voltaire stammend, zu einer eigenen Disziplin wurde. Das 19. Jh. zeigt neben Weiterbildungen der Gedanken Kants, Hegels und Schellings u. a. auch die radikale positivistische Abwehrfront gegen solche Spekulationen. Das 20. Jh. ist wie in allen religiösen, ethischen und metaphysischen Fragen auch in der Bewertung der Geschichte von einer Vielfalt von Meinungen beherrscht.

Gesetz (I. Teil W. Krawietz; II. Teil, 1. Abschn. G. Plumpe, 2. u. 3. Abschn. Günter Mayer, 4. Abschn. L. Pinomaa/K. Haendler: III. Teil N. Herold), Zu G. im Rechtssinne wäre noch zu bemerken, wie folgenschwer es ist, wenn das Formale des G., das im Willen des G.-Gebers seinen Ursprung hat, sich nicht auf einen vorgegebenen, im Sein verankerten und rational einsichtigen Inhalt oder Wert bezieht. Streicht man neben der vernunft- und seinsgemäßen Fundierung noch die theologische, so haben wir den Wirrwarr des neuzeitlichen Rechtspositivismus.

Gewissen (H. Reiner) Es ist ein weiter Weg von der griechischen Sprachwurzel συνειδέναι τινί über das lateinische conscientia bis zu dem, was heute alles unter G. verstanden wird. Für unseren Kulturkreis trugen zur Ausformung am meisten bei das AT, das NT, die Patristik und die Scholastik. Obschon Humanismus, Aufklärung und moderne Philosophie oft neue Wege gehen, kann Vf. auf ein gewisses gemeinsames Grundverständnis hinweisen. Wo er vom autonomen G. spricht, muß man allerdings eine Frage stellen: Wenn ein Subjekt vom Anruf eines konkreten sittlichen Wertes betroffen wird und dessen unbedingten Sollenscharakter feststellt – ist das schon Autonomie? Wer auf eigene Prüfung hin den Verhaltensanspruch (Sollenscharakter) eines Wertes feststellt, unterscheidet sich gewiß von dem, der dies auf die Autorität eines anderen hin tut, aber ist er deswegen schon autonom, d. h. unter dem eigenen Gesetz stehend? Es ist wohl sein eigenes Gesetz, insofern der für ihn belangvolle Wert auch in seinem personalen Wesen begründet sein muß, aber nicht schlechthin, insofern dieser Wert ihm mit unbedingten Sollensanspruch entgegentritt.

Glaube (H. Vorster, mit einem Anhang der Red.) G. im strengen Sinne verweist von sich aus schon auf die Religion. Und so ist es verständlich, daß Vf. sich dieser zuwendet und über den G.-Begriff der Theologen handelt. Nach einer Einleitung über den Sprachbefund führt er die Entwicklungslinie durch: Biblische Tradition, Patristik, Mittelalter, Reformation, nachreformatorische evang. Theologie (die ziemlich breit behandelt wird), neuere kathol. Theologie. G. in dieser mehr religiös-theologischen Konzeption scheint zunächst für die Philosophie sehr am Rande zu liegen. In Wirklichkeit ist unser westliches philosophisches Denken bis zur Gegenwart ständig von daher stark beeinflußt worden und hat umgekehrt die Glaubenshaltung immer wieder kritisch geprüft. Deswegen wohl hat die Red. einen Abschnitt über das Verhältnis der Philosophie zum religiösen G. angefügt.

Gott (W. Burkert, W. H. Schmidt, G. Gross, G. Mayer, B. Kötting, K. Flasch, R. Padberg, M. Seils, D. Schellong, U. Dierse, F. Wagner, W. Brugger, C. H. Ratschow). Mit fast hundert Sp. und über einem Dutzend Sachbearbeitern steht dieser Artikel an der Spitze des geistigen und technisch-räumlichen Aufwands. Er bekundet damit schon rein optisch, daß es hier um eine der brennendsten Menschheitsfragen geht. Dabei steht nur die Entwicklungsbahn von den Vorsokratikern bis heute, also im wesentlichen die Geschichte des G.-Begriffes in unserer westlichen Welt im Mittelpunkt der Untersuchung. – Es ist klar, daß wir hier nur einige Gesichtspunkte herausheben können. Schon von der Frühzeit der Hochkulturen an müht sich der Mensch um einen fundierten G.-Begriff und stellt ihn alsbald auch wieder kritisch in Frage. Auf dem Höhepunkt der griechischen Geistesgeschichte tritt uns das von Mythen und Mythologien gereinigte G.-Bild der Philosophen entgegen. Mit Staunen nehmen wir zur Kenntnis, wie das metaphysische Denken schon vor Jahrtausen-

den seine Sternstunden hatte, die später, auch bei fortgeschrittener äußerer Zivilisation, nicht mehr eigentlich überholt, sondern – auf dieser Linie – nur noch ergänzt werden. Der philosophische G.-Begriff ist in seinen klassischen Ausprägungen vorzugsweise in einer Denkanstrengung gewonnen worden, die vom Strom zur Quelle, vom Bedingten zum Absoluten, vom Seienden zum Geheimnis des Seins geht. – Nun wird in der Begriffsgeschichte die metaphysische Entwicklungsbahn unterbrochen und neben den Gott der Philosophen der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und der Gott Jesu Christi gestellt (Teil II und III), der von oben herabsteigt und sich persönlich wirkend in der Geschichte offenbart. G. gewinnt greifbare Nähe trotz der betonten Transzendenz. Er zeigt sich in dem fortschreitenden Drama seiner Selbstmitteilung als vornehmster Träger der Geschichte, die dadurch zur Heilsgeschichte wird. In ihr spiegelt sich, raumzeitlich umrahmt, der trinitarische Lebensstrom. Das nachbiblische Judentum geht in seinem theologischen Bemühen bereits von beiden Grundlagen aus: von Philosophie und Offenbarung. So von Philon bis M. Buber (Teil IV).

Von Teil V ab folgen die Versuche christlicher Denker auf der gleichen griechisch-biblislchen Doppelbasis. Während Augustinus in dieser Synthese trotz seines Platonismus noch den geschichtsmächtigen Gott in den Vordergrund rückt (Gottesstaat), gewinnt im Mittelalter bei dem Wettbewerb verschiedener griechischer Denkformen eine mehr statisch-metaphysische G.-Betrachtung den Vorrang. Die auf Augustinus fußende geschichtstheologische Strömung bricht allerdings immer wieder durch. Im schwarmgeistigen, im humanistischen und im reformatorischen Spiritualismus des ausgehenden Mittelalters, bzw. der beginnenden Neuzeit erreicht sie eine erstaunliche Breitenwirkung. – Die Neuzeit (von Teil VII ab) führt mit ihrer Aufsplitterung der abendländischen Glaubens- und Kultureinheit zu einer bemerkenswerten Verschiedenheit im G.-Begriff. Zunächst spielt das christliche Erbgut noch eine bestimmende Rolle, so bei den Reformatoren. Ja noch von G. Bruno bis J. Böhme ist seine Wirkung spürbar. Dann beherrschten die Bühne nach- oder auch nebeneinander Rationalismus (Descartes, Spinoza), Empirismus, Aufklärung usw. Mit Kant und dem deutschen Idealismus erklimmt die philosophische Spekulation über G. noch einmal einen Höhepunkt. Von da an wird die Szene eher verworren. Aber selbst für den marxistischen und Feuerbach'schen Atheismus ist G. noch eine, wenn auch nicht ontologische, so doch in den Menschen wirkende historisch-psychologische Wirklichkeit, eine Kraft, mit der man zu rechnen hat. Es blieb der jüngsten Zeit vorbehalten, daß Menschen, „die von G. nichts zu erkennen oder zu wissen vermögen" und der Epiphanie des Göttlichen völlig blind gegenüberstehen, eine große Gruppe der Gesellschaft bilden. Religion vermag nicht einmal mehr ihren Haß zu erregen. Sie beschäftigen sich mit ihr, wie man sich in der Anatomie mit einem Leichnam beschäftigt. Ein Gegengewicht zu ihnen bildet die existentielle Belebung des G.-Begriffes in der heutigen katholischen und evangelischen Theologie.

Hellenismus (J. Busche). Von erstrangiger kulturgeschichtlicher, jedoch auch von philosophischer Bedeutung. J. Burckhardt umschreibt H. als die große Verwandlung des Hellenentums in eine Kulturpotenz. Vielleicht müßte man erläuternd beifügen: in eine Potenz zur Weltkultur. Diese Potenz ahnte man schon in der Antike, als der Ausdruck ἑλληνισμός geprägt wurde, richtig bewertet wird sie erst seit J. G. Droysen.

Hermeneutik (H. G. Gadamer). Die sprachgeschichtlichen Wurzeln von H. reichen tief hinab ins Mythisch-Religiöse. Und davon ist an dem Begriff bis heute etwas hängen geblieben, nämlich in den wichtigsten Sachgebieten der H.: der juridischen, theologischen und philologischen Auslegung (der Gesetze, bzw. heiliger oder klassischer Texte). Inhaltlich betrachtet ist H. heute eine ebenso umstrittene Disziplin wie etwa Erkenntnistheorie.

Herrschaft (J. Chr. Papalekas/J. Winkelmann) / Herrschaft und Knechtschaft (K. Rothe) / Herrschaftsformen (G. Bien). Diese drei Titel gehören zusammen. Was in ihnen dargestellt wird, ist nicht nur Begriffsgeschichte, sondern zugleich das philosophisch-anthropologische, geschichtsphilosophische und soziologische Ringen um das, was die Würde des Menschen und der menschlichen Gesellschaft ausmacht. Die realen politischen und sozialen Konfrontationen, die dabei im Hintergrund stehen, werden erkennbar. Freilich reicht weder die Problematik der Begriffe noch jene des realgeschichtlichen Widerstreits ganz in den Brennpunkt der gegenwärtigen Auseinandersetzung herein.

Humanismus, Humanität (I. Teil, C. Menze; II. Teil, R. Romberg; III. Teil, I. Pape). Mit diesem Begriffswort reicht der zweite Hauptteil dieses Bandes an die zentralen Titel des ersten heran. Oft bildet er heute geradezu ein Gegenstück zu dem Begriff Gott. Der Gebrauch ist vieldeutig. Nicht die Sache, wohl aber der Ausdruck ist verhältnismäßig jung (Niethammer 1808). Was mit dem Wort H. gemeint ist, lehnt sich ursprünglich an die Antike an und besagt: „Erlebnis menschlicher Persönlichkeitsformung durch die Antike als klassische Lehrmeisterin". Dazu bekennen sich der Renaissance-H., der Neu-H. und der sog. dritte H. Der Einfluß der ersten beiden reicht bis in die Gegenwart. Er ist vom dritten (W. Jäger) nie erreicht worden. – Dem ganzen auf der Antike aufruhenden H. setzt Marx den H. des „konkreten" Menschen entgegen. Denn es gehe nicht um blasse Schulweisheit, sondern ums Leben. Von Hegel übernimmt er zwar den dialektischen Dreitakt der Geschichte, jedoch nicht als Entfaltung des Absoluten, sondern als Gesetz des Klassenkampfes. Die Diskussion um diese H.-Auffassung geht weiter. Nicht mit Unrecht sehen andere in dem H. Marx' und des Marxismus die schrecklichste aller Abstraktionen: Hekatomben von Menschenopfern auf dem Altar einer nie erreichten Utopie. Deswegen suchen wieder andere, welche diese Ideologie nicht einfach als ganze ablehnen wollen, sie in kritisch verwandelter Form weiterzugeben. Am interessantesten dürfte dafür der Versuch der „Frankfurter Schule" sein. Neben diesem marxistischen und neomarxistischen H. gibt es Humanismen anderer Art, fast ohne Zahl. Ein Rundblick führt mich zu dem Schluß: wo eine echte Transzendenz des Menschen und des Menschlichen abgebaut wird, folgt bald auch der Abbau einer durchhaltenden menschlichen Wesensgrundlage. Schließlich gibt es keine letzten Seinsstrukturen mehr, kein letztes Ziel und keine bleibenden Werte. Der Sinn des Daseins und der Geschichte wird in Frage gestellt. Es gibt keine allgemein gültigen objektiven Lebensnormen mehr. Wo aber der Mensch ohne vorgegebene Normen selbst erst Sinn stiften soll, zerläuft jeder Humanismus letztlich im Sande.

Quellenangaben und Literaturhinweise sind fast allen Artikeln ausreichend, ja oft reichlich beigefügt und – sehr zweckmäßig – gleich nach den einzelnen Teilabschnitten der behandelten Titel eingeordnet. Dieser 3. Bd ist eine erstklassige Leistung auf lexikographischem Gebiet.

Ich möchte diese Besprechung nicht schließen, ohne ein Wort ehrenden Gedenkens für den Hauptherausgeber dieses HWb. d. Ph. Joachim Ritter, der am 3. August 1974 im Alter von 71 Jahren gestorben ist. R. verfügte in hervorragendem Maße über die Fähigkeiten, die für die Herausgabe eines solchen Werkes nötig sind. Er verband wissenschaftliche Gründlichkeit und umfassendes Wissen mit der Gabe zu organisieren und koordinieren. Sein Tod ist daher nicht nur für die Philosophie im allgemeinen, sondern auch für die Weiterführung dieser lexikographischen Aufgabe ein schwerer Verlust.

Ohlstadt/Obb. G. Friedrich Klenk

Schnarr, Hermann: **Modi essendi.** Interpretationen zu den Schriften De docta ignorantia, De coniecturis und De venatione sapientiae von Nikolaus von Kues. – Münster: Aschendorff (1973). XII, 172 S. (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Bd 5) kart. DM 32.–

Vorliegende Arbeit ist eine 1969 der Univ. Münster vorgelegte und unter der Leitung von Frau Prof. Dr. Gerda Freiin von Bredow entstandene Diss. über die Seinsweisen nach den drei Büchern des Nikolaus Cusanus: ‚De docta ignorantia' (2–39), ‚De coniecturis' (40–67), ‚De venatione sapientiae', wobei dem letzten, in der Editio critica Heidelbergensis noch nicht herausgekommenem Werke, der größte Raum gewidmet wurde (68–166). Im Rückblick (167–169) hebt Vf. hervor, daß die Seinsmodi-Lehre der ‚Docta ignorantia' (von 1440) und wiederum die der ‚Venatio sapientiae' (von 1463) in Analogie zum trinitarischen Denken den ternarischen Aufbau des Endlichen aufweisen, während die Schrift ‚De coniecturis' (beendet sicher vor 1444) das Gewordene, besser das Werden des Endlichen im Blickfeld der auf- und absteigenden Erkenntnis betonend, eine quaternarische Entwicklung hervorkehrt. – Wenn auch somit die Gesamtschau, wie sie in ‚De conjecturies' geboten wird, in ‚De venatione sapientiae' nicht wiederholt wird, ist aber doch gemäß Vf. in letzter Schrift ein deutlicher Nachklang von ‚De coniecturis' darin zu erkennen, daß in der tragenden „Idee vom Kreislauf des Werden-Könnens" der aus ‚De coniecturis' stammende Gedanke des Auf- und Absteigens in abgewandelter Form noch anwest und daß ferner in ‚De venatione sapientiae' die Stufen von esse, vivere und intelligere öfters auftreten, jedoch nicht als Seinsweisen bezeichnet werden. Nun, diese Dreistufung von esse, vivere und intelligere des Werkes ‚De coniecturis' ist offenbar der älteren und stets durchgehenden ternarischen Weltauffassung des Cusanus verpflichtet, wie E. Haubst bereits 1952 in „Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues" (ebda 57–59) nachgewiesen hat, kann aber nicht als Darlegung der Seinsweisen, sondern eben als die der Wesensstufungen alles Geschaffenen aufgefaßt werden.

Die Seinsweisen gemäß der ‚Docta ignorantia' heißen: possibilitas (26–31), necessitas complexionis (32–36), connexio (vel spiritus universorum, 36–38). – Die stark von erkenntnistheoretischem Gesichtspunkt (cf. 62) bestimmten Modi irdischen Seins in ‚De coniecturis' sind: absoluta unitas seu necessitas, necessitas secunda seu consequentiae, actualis modus essendi, tenebrosus modus in possibilitate. – Da die eigentliche Bestimmung und Abgrenzung dieser Seinsmodi in der

vorliegenden Abhandlung einen Raum von nur etwas mehr als einer Seite einnehmen (63f), sieht man sogleich, daß die Thematik des Werkes ‚De coniecturis' eben nicht vorrangig die Seinsmodi betrifft, sondern diese vielmehr nur wie Anmerkungen zum Werkganzen angesehen werden können. – Die Seinsmodi alles Kreatürlichen der Schrift ‚De venatione sapientiae' bauen auf dem Begriff des posse fieri, des Werden-Könnens auf, dem als Korrelat das posse facere, das Machen-Können gegenübertritt, und beider Verbindung oder conexio ist das posse-factum (80f).

In dies thematische Schema sind die für Cusanus jeweils mittragenden Leit-Begriffe eingebaut und behandelt. So bei der ‚Docta ignorantia' das göttliche Maximum absolutum und sein abbildhaftes Maximum contractum im Endlichen; so die Begriffe coniectura, unitas-alteritas, complicatio-explicatio, coincidentia oppositorum bei der Schrift ‚De coniecturis'; so schließlich der (vom Stagiriten so heftig angegriffene) platonische Begriff der participatio bei Darlegung des Werkes ‚De venatione sapientiae', auf den Cusanus (nicht zuletzt gestützt auf das Vorbild des „Aristotelikers" (!?) Thomas) großes Gewicht legt. – Es wird aber hiermit bereits ersichtlich, was Vf. rechtens hervorhebt, daß die Erkenntnis der irdischen Seinswesen für Nikolaus Cusanus die notwendige Brücke zur Frage bildet: Was ist der Urgrund der Welt, was ist Gott?

Das hier kurz Skizzierte, was sicherlich gemäß dem Titel der Diss. das wesentliche Anliegen ihres Vf. ausmacht, wird m. E. durch das Inhaltsverzeichnis nicht genügend offenkundig.

Auch möchte man wünschen, daß gerade bei Diss., also bei zumeist wissenschaftlichen Erstlingsarbeiten, auf die Erstellung eines Personen- und tunlichst auf die eines Sachregisters gedrungen wird. Allerdings ist dies ein Wunsch, der selten Erfüllung findet.

Dem interessierten Leser mögen manche Fragen aufstoßen, deren Behandlung man im Zusammenhang der Gedankenfolge erwartet oder deren Beachtung man hier und da trefflicher ausgeführt wissen möchte.

Zu S. 26: Kann es, wenn Gott ist, ein absolutes Nichts geben oder muß nicht vielmehr der treffendere Begriff eines relativen Nichts („neben" Gott) bereits die Bedingung der Möglichkeit oder zum wenigsten den der non-impossibilitas in sich tragen? Und käme der Begriff einer „Erstmaterie" solcher Auffassung nicht nahe? – Zu S. 45: Wird im Cusanus-Zitat (De coni. II, 1 n 18) der Ausdruck ‚contradictoria' im strengen Sinne einer logischen Kontradiktion genommen? Es ist anzumerken, daß dies nie bei Cusanus geschieht, daß dies auch nie geschehen kann. Die Vokabeln ‚contraria' und ‚contradictoria' werden bei den Scholastikern nicht sauber getrennt, bei Cusanus wie bei Raimund Lull, einem seiner Gewährsmänner, schon gar nicht. Das Nichts als Unbegreiflichkeit steht nicht in Kontradiktion zum Sein des Seienden. Es gibt daher auch keine echte coincidentia contradictoriorum, wiewohl man diesen Ausdruck bei Nikolaus selbst vorfindet. – Zu S. 64: Darf man von einer echten duratio infinita im Sinne göttlicher Seinsweise sprechen? Auch bei Lull ist solcher Term zu beanstanden. – Zu S. 85 (Anm. 31) und S. 103 (Anm. 70): Dürfte man nicht die Verifizierung des Plato- bzw. Aristoteles-Zitates erwarten? – Zu S. 88: Ist der Ausdruck „Deus essentiat" mit „Gott erschafft das Wesen" treffend wiedergegeben? M. a. W. bezieht sich die Neubildung ‚essentiare' auf Sein oder auf Wesen? – Auf S. 99 wird mangelhaftes Wissen des Cusanus, was die Geschichte der Philosophie angeht, offenkundig; denn im Parmenides-Dialog Platons geht es gerade darum, daß das Eine ohne das Seiende ganz und gar nicht ist. – Zu S. 100: Ist der Vergleich des Cusanus zwischen logischer Folge von Prämissen zum Schluß hin und und der freien Weisung des Gott-Schöpfers an die „gelehrige" Natur so treffend, daß er keiner kritischen Bemerkung bedarf? – – –

Ich breche ab, möchte aber abschließend einen Gedanken wiederholen, den ich bereits in meiner Rezension zu oben zitiertem Buch von R. Haubst (FranzStud 35, 1953, 439) aussprach:

„Es müßte möglich sein, den Möglichkeitsbegriff des Cusanus ... an den megarischen Möglichkeitsbegriff anzuschließen, wonach letzthin gültige Möglichkeit nur dann vorliegt, wenn alle Bedingungen zur Verwirklichung actu gegeben sind. Das faktische Zusammengehen all dieser ist stets dann auch die Notwendigkeit des kontingenten Faktums. In einer chaotischen Welt läge diese Notwendigkeit im irrationalen Zufall, in einer abhängig-geordneten – wie sie Nikolaus sieht – kann sie letzten Endes nur in der freien Zulassung oder Entscheidung Gottes ruhen".

Eben auf diesen Gedanken zielt doch des Cusanus Bemühen um die Erfassung der endlichen Seinsweisen hin.

Mönchen-Gladbach Erhard-W. Platzeck

Labbé, Yves: **Humanisme et théologie.** Pour un préambule de la foi. – Paris: Les Éditions du Cerf 1975. 384 S. (Collection Cogitatio Fidei Nr. 81) kart. FF 54.–

Der Versuch des jungen Theologen aus dem Institut catholique von Paris, die fundamentaltheologischen Ansätze M. Blondels und K. Rahners durch einen angemesseneren Weg philosophischer Gotteserkenntnis zu ersetzen, läßt aufhorchen. In der Tat findet dieses mit dem De Pange-Preis ausgezeichnete Unternehmen in der zeitgenössischen theologischen Literatur nicht leicht seinesgleichen und verdient schon von daher, ausführlicher vorgestellt zu werden.

In einem ersten Teil seines Buches setzt sich Vf. eingehend mit der ihm für seine Fragestellung relevant scheinenden philosophischen Diskussion auseinander. Er schränkt sich zwar ausdrücklich auf „die wesentlichsten Aspekte der Alternative von Humanismus und Antihumanismus, wie sie sich in der französischen Philosophie seit dem Zweiten Weltkrieg stellt" (11f) ein. Schon die Tatsache, daß auch M. Heidegger in diese Diskussion mit einbezogen wird, wie die ausgedehnten philosophiegeschichtlichen Exkurse im weiteren Verlauf der Arbeit – besonders Thomas, Descartes, Kant, Hegel, Feuerbach und Marx kommen immer wieder zu Wort – beweisen aber, daß man dem Autor eine verengte Perspektive kaum zum Vorwurf machen kann.

Die genannte Alternative wird in drei Gegensatzpaaren vorgestellt. Wie bei seinem systematischen Versuch im dritten Teil geht L. zunächst von dem Streit um die Theorie der Ökonomie aus, auf die sich im Anschluß an K. Marx das philosophische Fragen weitgehend reduziert hat: L. Goldmanns betont humanistischer Interpretation des Marxschen Werks hat L. Althusser, vom Kapital her argumentierend, einen antihumanistischen Marxismus entgegengestellt, dem zufolge der „Tod Gottes" erst mit dem „Tod des Menschen" vollendet ist. Der Übergang zum zweiten Gegensatzpaar, J. P. Sartre - M. Heidegger, scheint leichter mit dem Blick auf Sartre als auf Heidegger gerechtfertigt. Was hat des letzteren „Antihumanismus" mit der (zumindest von Heidegger her gesehen) A-Philosophie des Strukturalismus gemein? Die eigentliche Antwort darauf wird erst zu Eingang des dritten Teils (185ff) deutlich. C. Bruaire – als Gegenspieler zum „henologischen Humanismus" H. Duméry's aufgestellt – fällt hingegen die etwas undankbare Rolle eines Statisten zu. Sein theologisch-philosophischer Ansatz im Anschluß an Hegel wird im systematischen Teil des Buchs keines Blicks mehr gewürdigt.

Im zweiten Teil leitet Vf. zu seinem zentralen philosophischen Anliegen über, indem er die wesentlichen Strukturelemente des Humanismus, wie er bisher in drei verschiedenen Versionen ans Licht getreten ist, analysiert; Grundkategorien, die in veränderter Gestalt sich auch für den Neuentwurf eines Humanismus als konstitutiv erweisen, der dann im dritten Teil vorgestellt wird. Zur triadischen Elementarstruktur des Humanismus gehören die „Autonomie des Subjekts", die „Schaffung einer Welt", der „Vorblick (visée) auf das Absolute" (94) oder „das Tranzendentale", „das Transzendieren" und „das Transzendente" (100). Wegen der selbst im atheistischen Humanismus bestimmend bleibenden Kategorie des Absoluten – wenn sie auch je verschieden, im Existentialismus als Entwurf (projet) einer letzten Synthese, im Feuerbach-Marxschen Humanismus als Totalität, im henologischen Humanismus Dumérys als „causa sui" (cause de soi et par soi) erscheint – bleibt der Humanismus nach L. (der hierin Althusser zustimmt) trotz aller Umkehrung des Religiösen in ein bloßes Humanum grundsätzlich dem Modell Religion verhaftet. Allerdings fällt das hier von der autonomen Subjektivität her gedachte Absolute unter das Hegelsche Verdikt einer „schlechten Unendlichkeit".

Angesichts der Kritik Heideggers und Althussers hat sich der Humanismus neu zu verantworten. Um systematisch „am Nullpunkt" anzusetzen, muß man allerdings über Heidegger hinaus auf den Strukturalismus zurückgehen, in dem sich auch noch die letzte Erinnerung an eine arché und ein télos verliert, die Zeitlichkeit des Daseins sich in bloße Räumlichkeit auflöst und „das Denken sich nicht nur des Menschen und Gottes, sondern auch noch des Seins entledigt" (193). Bevor er sich an einen solchen Neuansatz macht, verweist L. kurz darauf, daß es auch innerhalb der Theologie selbst heute Strömungen genug gibt, die den Abweis eines Letztgültigen für eine Tugend halten – wie etwa die von M. Xhaufflaire vorgetragene „kritische Theorie des Glaubens", der an K. Barth erinnernde Ausschluß der Philosophie aus der Theologie bei G. Granel oder die negative Theologie S. Bretons. Hier ist nicht minder als bei Heidegger und dem Strukturalismus „das Urteil des Glaubens seiner wahren epistemologischen Konsistenz beraubt". Die „Affirmation Gottes sieht sich in ihrer Authentizität kompromittiert" (206).

Der im dritten Teil vorgetragene systematische Versuch selbst erfolgt in drei Schritten: Vom Ökonomischen zum Ethischen; vom Ethischen zum Metaphysischen; vom Metaphysischen zum Theologischen. Gegenüber der Theorie Althussers, nach welcher der Mensch nicht das tragende Subjekt des historischen Prozesses, sondern nur ein Akzidenz an einem sozialen Ganzen ist, das wesentlich von ökonomischen Kräften bestimmt wird, stellt Vf. heraus, daß diese ökonomische Determinante im Letzten auf einen vom Menschen empfundenen Mangel, also doch auf eine wenn auch noch so verborgen wirksame Subjektivität zurückgeht; daß darüber hinaus ein Klassenkampf ohne die Voraussetzung von Sinn und der Kategorie des Ethischen unsinnig wäre.

Wie sich Sinn ursprünglich in der ethischen Relation von „mir selbst" und „dem Anderen" vermittelt und in dieser Grundrelation zugleich die

Dimension des Unendlichen und Asoluten eröffnet ist, erörtert der Autor sodann im Anschluß an E. Lévinas. Eine sprachliche Bedeutungseinheit (signification) erschließt nicht zunächst Objektives (wie die jahrhundertelange Tradition einer vom Subjekt her denkenden Onto-Theologie annahm), sondern in ihr teilt sich vor allem ein Anderer mit. In und durch die Selbsterschließung eines Anderen wird dem Subjekt erst eine Welt erschlossen. Die Freiheit des Ich wird erst durch das „commandement" – im Anschluß an Fichte möchte man übersetzen: durch die „Aufforderung" – eines Anderen eröffnet.

Diese Stiftung meiner Verantwortlichkeit setzt nun allerdings voraus, daß ich antworten kann, also schon vorher „bei mir selbst" (chez-moi) bin. Die zugrundeliegende Ipseität eines endlichen Ich, diese „Zufriedenheit (contentement) des Selbst in seiner Welt" (253), oder besser (vor der intersubjektiven Erschlossenheit von Welt) seiner „Umwelt" (255) hält sich in einer besonderen Zeitlichkeit (wie sie die Ursprungsmythen beschreiben) und einer Selbstgegenwart (présentation), ohne die eine Vergegenwärtigung (représentation) im Wort oder Denken unmöglich wäre. Erst in der Erfahrung der Bedrohtheit des endlichen Lebens geht der naiv-spielerische Selbstgenuß (jouissement) in Bedürfnis und Arbeit über. Diese neue Dimension der Zeitlichkeit des Verstandes wird (vom Humanismus) nur ungemäß als die „Unendlichkeit" (der Freiheit) gekennzeichnet. Sie muß vielmehr als die Unbestimmtheit (indéfini) der Geschichte charakterisiert werden.

In diese Unbestimmtheit trifft nun das Wort des Anderen. Als unsubstituierbar Anderer, der nicht auf die Konstitutionsbedingungen des setzenden Ich rückführbar ist, ruft er das Selbst aus einer wirklichen Exteriorität zu unbedingter Verantwortung und eröffnet in der ethischen Relation damit zugleich die metaphysische Dimension von Wahrheit, Unendlichkeit (infini) und Absolutheit.

Bis zu diesem Punkte Lévinas folgend, geht L. nun einen entscheidenden Schritt weiter. Der andere Mensch ruft nicht nur zu gerechtem Handeln auf. Indem er dem Selbst Gewalt antut, läßt er die Unbedingtheit des ethischen Imperativs bedingt erscheinen und verdunkelt die ursprüngliche Eröffnung von Sinn und Wahrheit durch Widersinn und Lüge. L. unterscheidet verschiedene Ebenen der Gewalt bzw. des Unrechts. Da ist auf der einen Seite die Möglichkeit der Schuld in der Verweigerung unbedingter Verantwortlichkeit. Sie setzt die Eröffnung des Unbedingten durch den Anderen voraus und nimmt ihr nichts von ihrer Wahrheit. Auf der anderen Seite sieht Vf. ein dreifaches Phänomen von Gewalt in der ursprünglichen Erschließung von Wahrheit durch den Anderen selbst. Schon aufgrund der sprachlichen Aussage, in der die Anrede erfolgt, ist die Vermittlung des Unendlichen relativiert, eine Gewalt, die dem vergegenwärtigten Sein notwendig aufgrund der Bedingungen von Sprachlichkeit angetan wird. Die absolute Unverfügbarkeit des Anderen bedeutet sodann eine Bedrohung des Angesprochenen, die konkret bis zur Todesdrohung gehen kann. Lévinas hat auf dieser Grundlage die Möglichkeit einer unbedingten Antwort der Liebe herausgestellt, die den Tod nicht scheut. Er hat aber nicht die prinzipielle Bedrohung thematisiert, in der damit doch die ursprünglichste Vermittlung von Sinn steht. Wie kann der Andere zu absoluter Verantwortlichkeit aufrufen, wenn er zugleich als Mensch zumindest potentiell der Mörder des Angesprochenen ist und damit die originäre Eröffnung von Wahrheit Lüge sein kann? Aufgrund dieses „radikalen Bösen", der zwischenmenschliche Kommunikation stets ausgeliefert ist, glaubt L. nun vom Metaphysischen zum Theologischen fortschreiten zu müssen und legt so etwas wie einen Gottesbeweis vor: Das radikale Böse oder die ursprüngliche Bedrohung von Wahrheit und ethischem Handeln können als solche nur verstanden werden, wenn die Dimension des Ethischen und Metaphysischen bereits eröffnet ist. Das Gute und das Böse begegnen sich nicht – wie dualistische Ursprungsprinzipien – auf der gleichen Ebene, sondern das Böse setzt als Gegen-Sinn die Erschließung von Sinn und den Anruf zu unbedingter Verantwortlichkeit voraus. Diesen vorausgesetzten Sinn kann aber der Mensch in seiner Zwiespältigkeit von Wahrheit und Lüge, von Gerechtigkeit und Gewalt nicht eröffnet haben. Der Mensch steht also vor und in allen zwischenmenschlichen Relationen immer schon in einer Relation zu einem Anderen, der absolut gerecht ist: dem Ganz-Anderen oder Gott.

Im Anschluß hieran erörtert Vf. die erkenntnis-theoretische Valenz dieser Gotteserkenntnis und führt in einem Epilog seine Metabetrachtungen über das gewonnene „praeambulum fidei" weiter: (a) im Anschluß an Thomas v. A. und in Abgrenzung gegen M. Blondel, H. Bouillard und K. Rahner, (b) in der Suche nach einer vermittelnden Position zwischen den Aussagen des Ersten Vaticanums und der dialektischen Theologie hinsichtlich der Möglichkeit rationaler Gotteserkenntnis, (c) in abschließenden Bemerkungen zum Verhältnis von Präambel und Glaubensakt.

Bei aller Anerkennung, die diese immense Arbeit verdient, läßt einen das Ergebnis doch etwas unbefriedigt. Die häufigen philosophiegeschichtlichen Einblenden verwirren oft eher, als daß sie das Verständnis der einzelnen Argumentationsschritte fördern. Eine gründlichere Auseinandersetzung mit weniger Autoren wäre wohl nützlicher gewesen. Nach den vielen Bezugnahmen auf Philosopheme, die auf das Denken Kants zurückgehen, verwundert es einen, wie sehr dem Autor das Wesen dieser „kopernikanischen Wende" in der Philosophie fremd geblieben ist. Bei allem Vorbehalt, die auch dieser Rezensent gegenüber Blondel und Rahner ausgesprochen hat, wird man doch kaum hinter den transzendentalkritischen Ansatz zurückgehen dürfen, wenn man fundamentaltheologisch wirklich weiterkommen will.

Systematisch ist der wesentliche Gedankengang der Untersuchung in vielem mehr assertorisch als wirklich ausgewiesen (wobei hier unentschieden bleiben muß, inwieweit dieser Vorwurf schon an Lévinas zu richten wäre). Z. B. wird nicht gezeigt, wie das Subjekt aus seinem ursprünglichen Selbstgenügen überhaupt (über ein animalisches Empfinden von Mangel hinaus) zu einem Bedürfnis nach Welt kommen und zu einem ansprechbaren Wesen werden kann. Von der berechtigten Kritik an Lévinas aufgrund der tatsächlichen Ungerechtigkeit des menschlichen Anderen her ergibt sich noch keine ausreichende Grundlage für einen Gottesbeweis. Es könnte ebensogut gefragt werden, ob der „kategorische Imperativ" mit seiner Eröffnung von Unendlichkeit sich nicht auf ein Epiphänomen des Über-Ich reduziert, mit dem der auffordernde Andere das noch nicht zur Welt erschlossene Selbst investiert. Sind die ethischen Kategorien von Gut und Böse wirklich philosophisch aufgewiesen oder doch einfach aus der Theologie übernommen? Am Ende weicht Vf. dieser entscheidenden Frage dadurch aus, daß er als Möglichkeitsbedingung des philosophischen Arguments eine religiöse Erfahrung voraussetzt (über deren nähere Qualifikation man aber keinen Aufschluß erhält).

Die wertvollen Ausführungen L.s über das radikale Böse im zwischenmenschlichen Bereich würden dadurch gewinnen, wenn die gesamte Argumentation zur Intersubjektivität auf eine adäquatere philosophische Basis gebracht würde – etwa in der Auseinandersetzung mit der transzendentalen Deduktion von Interpersonalität bei J. G. Fichte, mit denen der Autor offenbar noch nicht bekannt geworden ist. Trotz dieser kritischen Bemerkungen seien aber noch einmal der Mut und die Umsicht in der problemreichen Diskussion hervorgehoben, von denen die Arbeit zeugt.

Essen Hansjürgen Verweyen

Linde, Gisela: **Das Problem der Gottesvorstellungen im Werk von Albert Camus.** – Münster: Aschendorff (1975). VI, 178 S. Münsterischen Beiträge zur Theologie, Heft 39) kart. DM 45.–

Der Dialog der Theologie mit der gegenwärtigen Welt kann nicht an Albert Camus vorbei geführt werden. Wenige Zeitgenossen haben das geistige Portrait unserer geschichtlichen Stunde so nachhaltig mitgeprägt wie dieser geradezu unerbittliche Humanist. Tatsächlich läßt sich auch die Gestalt Camus und sein weiterwirkendes Werk in zahlreichen theologischen Untersuchungen und darüber hinaus im Bereich der Glaubensverkündigung an den Menschen unserer Zeit durchaus nachweisen. Indessen muß auffallen, daß die Auseinandersetzung nicht selten von einer sehr einseitigen, jedenfalls undifferenzierten Voraussetzung ausgeht: Camus wird als radikaler Atheist, ja Antitheist gesehen, dem mehr mit apologetischer Strenge als in verstehender Offenheit zu begegnen sei.

In ihrer tiefgründigen, sorgfältig analysierenden Studie weist nun G. Linde nach, daß diese robuste Fixierung aus der Denkbewegung des Werkes keine Legitimation erfährt. In konzentrischen Kreisen, unter wechselnden Perspektiven, mit Hilfe eindringlicher Differenzierungen nähert sich die Autorin verborgenen Zusammenhängen des Camus'schen Denkens.

Mit Recht hebt sie „Das Fragmentarische im Werk Camus'" (146ff) hervor. Dies Fragmentarische läßt sich ja keineswegs äußerlich aus dem frühen Tod Camus' erklären, sondern es muß als ein Strukturmerkmal seines gesamten Oeuvres aufgefaßt werden. Wenn er im Vorwort zu seinen literarischen Essays bekennt, daß er „nach zwanzig Jahren Arbeit und Schaffen mit der Vorstellung weiterlebe, daß mein Werk noch gar nicht begonnen ist", so weist er selbst auf den inneren Zusammenhang zwischen dem Fragmentarischen und einer qualifizierten Vor-Läufigkeit seiner wissenschaftlichen Entwürfe und künstlerischen Gestaltungsversuche hin. L. arbeitet für den theologischen und religiösen Aspekt überzeugend die Erkenntnis aus, daß eben diese Vor-Läufigkeit – als prinzipielle Offenheit – selbst scheinbar so radikale Positionen wie die „Verwerfung des Heils" (L'homme révolté) oder die Anklage gegen den „Gott des Todes" neu in Bewegung bringt. (Dabei bleibt freilich eine Frage eigener Art, wie weit die Bereitschaft zur Teilnahme an dieser Bewegung gehen kann. A. Espiau de La Maëstre jedenfalls – und auch Gabriel Marcel, z. B. in dem von L. leider

nicht berücksichtigten Essay" Die Verweigerung des Heils und die Erhöhung des absurden Menschen" – sehen hier Grenzen der Kommunikation.) Vielleicht darf im Sinne der Vf. der Satz Camus' „Wenige Menschen begreifen, daß es ein Verweigern gibt, das nichts mit Verzichten zu tun hat", so gelesen werden, daß sich in der Haltung der Verweigerung (der Anerkennung Gottes nämlich) dialektisch eine Art oppositioneller Aufmerksamkeit zur Sprache bringt, die sich wohl im Gesamtwerk (z. B. auch in der Schlüsselerzählung „Der Fall") nachweisen ließe.

Besonders überzeugend gelingen L. die Kontrastierungen des Gottesproblems durch die zentralen Kategorien Wirklichkeit – Leben – Unglück – Tod. Mit sicherem Gespür liest sie die verschiedenen Nuancen der Gottesvorstellungen ab aus den Dramen, Prosatexten und philosophischen Essays. Die antithetische Frühprägung in der Spannung von Elend (misère) und Sonne (soleil), Licht, Glanz entfaltet sich als Grundspannung von Tod und Leben und bestimmt auch die dynamische Argumentation gegen Gott, Christentum als historischer Größe und Kirche als Institution der Verantwortlichkeit für den Menschen.

Bemerkenswert schlüssig gelingt der Vf. der Nachweis, daß zwischen der Biographie und der Entfaltung des Werkes einerseits und der kontinuierlichen, aber eben offenen, weil fragmentarischen Denkbewegung andererseits ein bedeutsamer Zusammenhang besteht. Es sind die gleichen Grundmotive, die das Frühwerk exponiert und die in allen späteren Texten die innere Richtung bestimmen.

Camus rückt das Selbst- und Weltverständnis des Christen in den Horizont unbedingter, unabgelenkter Aufmerksamkeit auf das Dasein des Menschen in der Welt vor der Unausweichlichkeit des Todesgeschicks, zugleich aber mit vollem Anspruch auf ein eigenes, sich erfüllendes Leben. Damit erzwingt er eine spezifische Aufmerksamkeit auf die Struktur der Kommunikation zwischen dem Ungläubigen und dem Christen. L. kommt zu dem Ergebnis, daß die aufrichtige Grundgebärde der Ablehnung Gottes möglicherweise Wesentliches offen läßt, daß in ihr nichts abgeschlossen, definiert ist. Das Problem der Gottesvorstellungen kann sich aber unter dem Nachdruck der Fragen Camus' für den Christen zur Frage nach der Authentizität seiner Begegnung mit dem Mysterium Gottes vertiefen. Die Arbeit L.s eröffnet eine Perspektive, weist in eine Richtung, in der Antwort gesucht, erwartet werden kann.

Paderborn Friedrich Kienecker

Enomiya-Lassalle, Hugo M.: **Zen-Meditation.** Eine Einführung. Mit dem Protokoll eines Zen-Symposions, zusammengestellt von Ruth Seubert. – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1975). 164 S. kart. DM 19.80

Einige Vorbemerkungen sind nötig, um Mißverständnissen in der Diskussion um Christentum und Zen-Buddhismus vorzubeugen – Mißverständnissen, die bis zur Verleumdung gehen und sogar vor dem Versuch nicht schrecken, gegen Kritiker obrigkeitliches Schreibverbot zu erwirken.

Es geht hier nicht um die mehr oder weniger gut gemeinten christlichen Adaptationen; kein Zen-Mönch würde sich in ihnen wieder erkennen. Es geht um die Zen-Erfahrung selbst, die wohl kein Christ authentischer darstellen kann als P. Hugo Lassalle SJ, der den japanischen Namen Makibi Enomiya angenommen hat.

Hier ist zu beginnen; denn die Adaptation kann irreführen, wie in einer Äußerung aus dem vorliegenden Bericht über das von G. Stachel geleitete Symposion: „Daß Zen nicht an eine Religion gebunden ist, sollte die Meditationsanweisung eines bedeutenden japanischen Zen-Meisters zeigen: Wenn dir in der Meditation Buddha begegnet, dann töte Buddha" (145f). Der bekannte Spruch meint das Gegenteil, daß nämlich diese Religions- und Mittlerlosigkeit zur absoluten Religion wird; oder, wie Lassalle mit C. G. Jung diese Ablehnung jeder Vermittlung nennt: „Selbsterlösung" als Religion (16, allerdings abschwächend; schärfer in Molinski (Hg.), Die vielen Wege zum Heil, 22: „Das Zen gehört der ersten Gruppe an ... die Erlösung durch eigene Kraft vertreten"). „Zazen (ist) für den Buddhisten nicht etwa Ersatz für Religion, sondern ... selbst Religion". (Zen-Weg, 1969,74). Er hat dort „die Bestätigung seines Glaubens gefunden und verlangt nicht weiter ... Man könnte daher fragen, ob nicht das Satori-Erlebnis so abgeschlossen ist, daß es eine Erweiterung zum transzendenten Gott hin einfach nicht zuläßt. Gerade das behauptet der Buddhist ..." (Zen-Buddhismus, 1972², 400).

Verharmlosungen geben modischen Trends nach, aber dienen weder der gemeinsamen Sache noch dem Anliegen beider Gesprächspartner.

Man darf zweitens die echte Diskussion nicht dem Tabu der Unantastbarkeit opfern. Erfahrung muß – bei aller Hochachtung – besprochen werden. Dazu H. Dumoulin: „Die klärende Arbeit des Intellekts auf der zweiten Ebene ist unerläßlich, und erst wenn sie redlich zu Ende gebracht ist, kann in der Tiefenschicht die letzte Einheit im Menschlichen und in der Natur wahrgenommen werden" (1966, 9). Die Geschichte christlicher Spiritualität besteht aus diesem Gespräch zwischen geistiger Durchdringung und mystischer Erfahrung. Der von Lassalle ausgewertete Carl Albrecht (89–104) mag als Musterbeispiel dieser intellektuellen Redlichkeit gelten.

Es geht drittens bei alledem um Verständnis. Die Begegnung der Religionen findet nicht jenseits der eigenen Überzeugung statt (dort steht die rationalisierende Religionswissenschaft), sondern in ihr. Das Christentum hatte in großen Zeiten den Mut, fremde Erfahrung und Weltanschauung zu integrieren: Neuplatonismus, germanisches Dingdenken, Aristotelismus usw. Es wußte, daß jede Tiefenerfahrung des Menschen allen Menschen – und deshalb dem Menschen in Christus – gehört. Die Kirchenväter sprachen von „spoliatio Aegyptorum". Buddhismus ist heute ein solches Ägypten. Die Methode hat über die Jahrtausende gewechselt; aber daß die christliche Botschaft offen ist für solche Brückenschläge, macht ihre Katholizität aus. Man sollte sich nicht abschrecken lassen durch ausschließende Behauptungen: Zen-Erfahrung könne nur im Zen-Kloster gemacht werden. Wenn und insoweit sie menschlich ist, gehört sie ins volle Christentum; und manch einer kann ihren wahren Kern im eigenen christlichen Glauben entdecken.

Die Bemühung um die Welt-Ökumene der Religionen ist christliche Pflicht. Es geht nur um die Frage des Stellenwertes der buddhistischen Erfahrung innerhalb des Christentums. Hier kommt man nur mit Überzeugung und Redlichkeit weiter. Es ist z. B. Tatsachenblindheit, mit Suzuki (Der westl. u. d. östl. Weg, 1971) oder C. G. Jung (Werke XI, 1963, 629) zu behaupten, daß sich die christliche Mystik nur „terminologisch" von der östlichen Erfahrung unterscheidet. Dazu schreibt H. Dumoulin, daß die östliche Erfahrung „wesentlich" überhöht wird „durch die Begegnung mit der personalen Offenbarung". Ebenso zeigt A. Cuttat, daß das Christentum alle östlichen Werte übernehmen kann, ausgenommen die Bereiche, „in denen ER geleugnet wird" (1971, 47).

Vorliegendes Buch sollte gelesen werden zusammen mit dem fundamentalen Werk Lassalles, Zen-Buddhismus, Köln ²1972. Es bewegt sich im üblichen Rahmen seiner Arbeiten: Geschichtliche und weltanschauliche Hinführung (9–25); die Praxis der Zenmeditation (26–41); ihre Resultate (42–73); „Zazen und christliche Meditation" (74–88); der erwähnte Dialog mit Carl Albrecht (89–104). Das Schlußkapitel, „Zen-Meditation in Europa" (105–162) ist das Protokoll eines Symposions unter Günter Stachel.

Praktische Fragen: Wie übt man Zen? Was spielt sich ab? sperren sich einer Rezension. Viele ihrer Übungen haben sich im christlichen Raum bewährt, und die Prioritätsfrage – Ost oder West – ist zweitrangig. Aber aus der gleichen Praxis kommt die tiefere Frage, die in einer mündlichen Äußerung Lassalles durchscheint: In Deutschland werde Zen von Nicht-Meistern gelehrt – und da gelinge die Integration ins Christentum; in den USA mit den zahlreichen Übungszentren echter Zen-Meister führe die Praxis viele Christen vom Glauben weg. Das macht zur Pflicht, hinter die Praxis zu schauen.

Das Üben im Zazen soll zur Erleuchtung (Satori) führen oder ist selbst schon Erleuchtung, wie es die durch die Rinzai-Deutung Suzukis (auch Lassalles) vernachlässigte Soto-Überlieferung lehrt. Mit der Frage, was ist Erleuchtung im christlichen Sinn, stehen wir im Kern des Problems. Die Meinungen gehen auseinander.

Eine erste, wiederum für die Praxis wichtige Erfahrung ist, „daß die Übung des Zazen erlebnismäßig vertieft, was inhaltlich im Bewußtsein präsent ist" (144). „Es ist hinreichend bezeugt, daß der Christ durch Zazen sein Christentum vertieft, so wie der Buddhist seine Weltanschauung erfahrungsmäßig einholt" (127).

Zen-Meditation als Hilfe zur Intensivierung. Schon hier offenbaren sich Positiva und Negativa. Einerseits die Hilfe, die viele durch solche Übungen erhalten; anderseits die Entfremdung, die solche Übungen bringen können; und dazwischen steht die wachsende Anzahl der innerlich Zerrissenen: Zen-Meditation kann ihre Anlage zum Ausbruch bringen und hat – erfahrungsgemäß – schon manchen vor den Psychiater gebracht. Das ist einer der Gründe, weshalb der Meister, der religiös überhöhte Psychoanalytiker, eine so wichtige Rolle spielt und spielen muß. Doch auf dieser Ebene: Zazen als Hilfe zur Intensivierung, ist das Gespräch leicht zu führen. Aber Zen ist – nach allen maßgeblichen Leuten – mehr.

Zuerst ist da eine psychologische Sicht. In den USA hat die Erforschung der Altered States of Consciousness ein hohes wissenschaftliches Niveau. Man wehrt sich dagegen: Zen sei „die Seele genommen, wenn es sein Dasein in psychologischen Laboratorien fristen soll" (Dumoulin 1959, 279). Aber die Zusammenhänge sind unleugbar. C. G. Jung schrieb darüber, daß „unsere abendländische Psychologie soweit (ist), ... eine tiefe Einheitsschicht des Unbewußten wissenschaftlich nachzuweisen" (620). Die bewußtseinspsychologische Analyse von Carl Albrecht zeigt einen ähnlichen Weg. Das übereinstimmende Zeugnis vom Rückgang der Zen-Tradition in Japan (Lassalle, Dumoulin) geht zusammen mit der wachsenden Profanisierung des Zen als Fitness-Training und Selbstfindungsübung: „Wer Zazen übt, ist in seinem Beruf tüchtig" (54). Nur wenn sich die Zen-Meditation konsequent dieser empirischen Überprüfbarkeit stellt, kann sie ihre religiöse Mitte klären.

Die tiefere Bestimmung als Identitätserfahrung schillert je nach Verständnis von Identität „Daß das Satori (die Erleuchtung) eine Erfahrung des Selbst ist, ... entspricht dem Zeugnis jener, die diese Erfahrung hatten. Es ist eine Selbstverwirklichung im eigentlichen Sinn des Wortes" (Zen-Buddhismus, 384). Die dahinterliegende Problematik kann man bei Thomas Merton, Transzendente Erfahrung (Weisheit der Stille, 1975, 67–74) nachlesen. Die Herausgeber haben leider nicht erkannt, daß dort eine Polemik gegen Abraham A. Maslows „Peak-Experience" vorliegt. Die Fragen lauten: Ist das „Selbst" ein buddhistisches „advaita", wo die Unterschiede von Subjekt und Objekt, von Ich und Du, von Mensch und Gott, wie Schalen abfallen? Ist es die Stelle, wo „der Geist in seiner Tätigkeit vom Körper unabhängig wird und die Wahrheit nach der Art des reinen Geistes schaut"? (Zen-Weg, 32ff). Kann man mit der Heideggerschen Philosophie sagen, daß der „Erleuchtete" den Einheit stiftenden Grund des Universums erreicht? (Zen-Meditation, 396f, J. B. Lotz zitierend) „Der Zen-Erleuchtete erlebt das Einssein mit dem ... Absoluten. Der christliche Mystiker erfährt ebenfalls ein Erlebnis vollkommener Einheit, aber er weiß, daß er niemals selbst Gott wird ... Von der Gnade abgesehen, ist das Erlebnis das gleiche ... Zur Lösung dieses Widerspruchs sagt der Zen-Erleuchtete, der christliche Mystiker sei eben noch nicht zur vollen Erleuchtung gekommen ... Dagegen sagt der christliche Mystiker, daß der Zen-Erleuchtete noch weitergehen müsse ..." (Zen-Buddhismus, 300ff).

Man spürt durch alle Schriften Lassalles, wie er mit diesem Dilemma theoretisch ringt: Einerseits ist Zen-Erfahrung für ihn etwas Letztes; anderseits ist für ihn der Absolutheitsanspruch des Christentums selbstverständliche Voraussetzung. Das geht soweit, daß er zwar schreibt, wenn in der Meditation Bilder auftauchen, soll man nicht gegen sie sein; aber – konträr zu allen Zen-Meistern – muß man „bei dem, was aus dem Unbewußten ankommt, gut unterscheiden, ob es gut ist oder nicht. Es kann nämlich auch nichts Gutes ankommen. In diesem Fall kann sich einlassen eine Gefahr bedeuten für beides, Glauben und Sittlichkeit. Hier muß die Unterscheidung der Geister zur Anwendung kommen" (85). Kein echter Zen-Meister wird dem beistimmen. Entsprechend heißt es im Buch Zen-Buddhismus, „Ein Christ darf es bei der Zen-Meditation nicht unterlassen, sich immer wieder auf das göttliche ‚Du' hin auszurichten, damit er es nicht im ‚Es' verliert". (404, mit der Interpretation von 431; vergleiche im vorliegenden Buch, 77ff.)

Im ‚Zen-Buddhismus' (z. B. 400ff) versucht Lassalle mit Dumoulin und anderen eine Lösung: „Wir sind daher der Ansicht, daß das Satori grundsätzlich als ein natürliches Geschehen zu betrachten ist. Das heißt selbstverständlich nicht, daß Gott einem Nichtchristen keine Gnade gäbe" (400). In den Ergänzungen zur zweiten Auflage wird erläutert: „Christlich gesehen ist die Erleuchtung die unmittelbare Wahrnehmung des tiefsten Selbst im Gegensatz zum empirischen Ich, wobei der göttliche Urgrund in etwa miterfahren wird" (429). Aber auch dort trennt er sehr deutlich die „reine Zen-Erleuchtung" von dem „Gotteserlebnis". Oder im vorliegenden Buch: „Satori, die Erleuchtung, (ist) nicht gleichgesetzt mit der mystischen Begnadung" (148).

Mir scheint, ein Grund der Schwierigkeiten liegt in der undiskutierten Behauptung: „Sowohl im Satori-Erlebnis wie in der mystischen Vereinigung ist alles eins, und er gibt keine Gegenüberstellung ..." (Zen-Buddhismus, 301). Wer jemals Teresa von Avila (mit ihrer Betonung des Menschen Jesus) oder Bérulle (der sich von Einheits-Mystik zur Begegnungs-Mystik hin bewegte) oder Gregor von Nyssa oder Bernhard von Clairvaux gelesen hat, weiß, daß diese Phänomenologie der Mystik falsch ist. Alois Mager hat deshalb die Liebe (und nicht die Einigung) als Mitte der christlichen Mystik hingestellt. Lassalle schreibt dazu (Zen-Buddhismus 357-8): „In der christlichen Aszetik und Mystik gipfelt alles in der Gottesliebe, die die Nächstenliebe wesentlich einschließt; als solche hat sie im Zen-Buddhismus keinen Platz". An der gleichen Stelle ist zu lesen, daß die „Reinigung des Geistes (wie bei Johannes vom Kreuz) ... normalerweise im Zen nicht geschieht: eine passive Reinigung, die ausschließlich durch die Gnade geschieht". A. Brunner aber hat überzeugend gezeigt (vgl. ThRv 69, 1973, 332–4), daß dieses Herausgerufen-werden aus der letzten Tiefe des Selbst zum Andern, den Kern der christlichen Mystik ausmacht, nämlich die Hingabe der Liebe als Erfahrung des Von-sich-weg-sehens und -gehens. Dies ist nicht nur moralisches Nebenphänomen.

Das Kapitel über Carl Albrecht scheint mir in ähnlicher Weise phänomenblind zu sein. Gegen dessen ständig wiederholte Definition von „Mystik als Ankommen eines Umfassenden im Versunkenheitsbewußtsein", schwächte Lassalle ab: mit dem „mystisch Ankommenden ist noch keine mystische Erfahrung im strengen Sinne gemeint" (95). Und das Zitat von Albrecht, daß die Zen-Erleuchtung „ohne Zweifel ein Phänomen echter reiner, unmittelbarer, erfahrungsmäßiger Erfassung des Umfassenden ist" (98) steht im Original unter der Rubrik „Kosmisches Bewußtsein" im Kapitel „Pseudomystik". Aber wieviele Vorbehalte (jedes Zitat ist auslesend) man hier auch setzen muß, die aszetische Grundeinstellung blieb Lassalle verborgen. Albrecht gab eine „Phänomenologie" und „Gnoseologie" der Mystik, und deshalb endet seine Arbeit mit dem Bekenntnis, daß diese mystische Erfahrung „eine ungewöhnlich dürftige Erkenntnis sei". „Am Ende des mystischen Denkens steht der Auftrag ... verwandelt zu sein in einen Offenstand, bereitet für das Ankommen eines Geschenkes, das nur unter dem Namen ‚Liebe' greifbar ist". Die Erfahrung des Beschenktwerdens durch Liebe ist in der christlichen Tradition „Mystik" genannt worden – eine dialogische Erfahrung.

Die Phänomenblindheit vor dieser dialogischen Erfahrung macht auch blind gegenüber den Werten einer dialogischen Meditation: „Die christliche Betrachtung ist intentional d. h., sie verfolgt einen unmittelbaren Zweck. Sie überdenkt, meditiert eine Glaubenswahrheit, einen Schrifttext oder sonst etwas, um diese besser zu verstehen, vielleicht auch Zweifel zu beseitigen und sie sich zu eigen zu machen" (77). Daß mit „intentional" etwas völlig anderes gemeint ist, geht in der aus der Dingwelt her genommenen Unterscheidung: gegenständlich – ungegenständlich, unter. Gemeint ist: Begegnung mit dem anderen, dem Du – nicht aber Beschäftigung mit „Inhalten". Deshalb ist auch die Standardberufung des „christlichen" Zen auf den Traktat von der „Wolke des Nichtwissens" falsch (151). Das Du Gottes ist dort so bestimmend, daß – wie vor kurzem E. Ott gezeigt hat – hinter der oberflächlichen Methodengleichheit dieser englische Traktat eher ein Gegenbuch zum Zen genannt werden müßte.

Daß dies alles keine Beckmessereien sind, kann eine für die Praxis maßgebliche Behauptung aus dem Protokoll zeigen, die doch wohl aus einer insinuierten unbewußten Identifikation von Heiligkeit-Gottesbegegnung und Zen-Erleuchtung stammt: „Herkömmlich ersteigert der Christ den Berggipfel in langen Serpentinen ... die meisten sterben unterwegs zum Gipfel der Gotteserfahrung ... Im Zazen dagegen wird mit geübten Klettergriffen ... der Gipfel angegangen" (151). Hier geschieht genau das, wovor die gesamte christliche Tradition warnt und was jeden Psychologen bedenklich stimmt: Das Warten und Empfangen können wird umgepolt zum Erzwingen des Erlebnisses. Man sollte wiederum auf Albrecht hören, der sich kategorisch weigert, seine beschriebenen Versunkenheitswege als „Königsweg" anzusehen: „Ich bestehe darauf, daß im Abendlande jeder Gottesbezug den gleichen Rang hat, das heißt: das gleiche Heil in sich birgt und damit auch die gleiche Heilung".

Es ist nicht Aufgabe dieser Rezension, die Diskussion weiterzuführen; aber gezeigt zu haben wünscht sie, daß das Gespräch mit der östlichen Erfahrung eine viel stärkere und auch selbstbewußtere christliche Besinnung benötigt. Vorliegendes Buch bietet aus praktischer Erfahrung Material zum Gespräch.

München Josef Sudbrack SJ

Delbrêl, Madeleine: **Gebet in einem weltlichen Leben.** – (Einsiedeln): Johannes Verlag (1974). 128 S. (Beten heute 4) (auszugsweise Übersetzung von ‚La joie de croire', besorgt von Hans Urs von Balthasar und Cornelia Capol) kart. DM 12.–; sfr 12.–

Madeleine Delbrêl arbeitete lebenslänglich als Christin mit unbeirrbarem Glauben und Gebetseifer in kommunistischer Umgebung und hinterließ tagebuchartige Notizen, von denen eine Auswahl hier dargeboten wird. Für die Verfasserin „ist das gottlose Getöse unserer Industriewelt eine immerwährende eindeutige Provokation zum Gebet" (Vorwort S. 12). Ausgehend vom Evangelium, meditiert sie über „gelebtes Gebet" und „gebetetes Leben": „Wenn wir unser Evangelium in Händen halten, sollten wir bedenken, daß das Wort darin wohnt, das in uns Fleisch werden will ..." (18). Im „gelebten Gebet" soll der Mensch „schon auf Erden die Liebe verwirklichen, für die wir geschaffen wurden" (47), ohne jedoch das zweite Gebot an die Stelle des ersten zu rücken. Auch dürfen Armut, Gehorsam oder Reinheit nicht zu Selbstwerten werden, statt Voraussetzungen der Liebe zu sein (26).

Ein Büchlein, das bereits viele Freunde fand.

Beverungen Oda Hagemeyer

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Rahner, Karl: Schriften zur Theologie. Band XII: Theologie aus Erfahrung des Geistes. Bearb. von Karl H. Neufeld SJ. – Zü, Eins, Köln: Benziger (1975). 622 S.; geb. DM 49,–.

Mysterium der Gnade. Festschrift für Johann **Auer**. Hrsg. von Heribert Roßmann und Joseph Ratzinger. – Rgb: Pustet (1975). 463 S.; Lw. DM 68,–; S. 442–450: Roßmann, Heribert: Das Schrifttum von Johann Auer.

Studium Katholischer Theologie. Berichte, Analysen, Vorschläge. Hrsg.: Kommission «Curricula in Theologie» des Westdeutschen Fakultätentages durch Erich Feifel. Bd. III: Bartholomäus, Wolfgang – Alex Stock [Hrsg.:] Wissenschaftstheorie und Studienreform. Bd IV: Richter, Klemens [Hrsg.:] Zum Berufspraxisbezug des Theologiestudiums. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1975). 188 S.; 187 S.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Homenaje a Juan **Prado**. Miscelánea de estudios bíblicos y hebráicos. Ed. a cargo de L. Alvarez Verdes y E. J. Alonso Hernández. – Madr: Consejo Sup. de Invest. Científicas 1975. 737 p.; pes 1000; p. 29–40: Producción literaria del P. Juan Prado.

Stuhlmacher, Peter: Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1975). 187 S.; kart. DM 17,80.

Beauchamp, Paul: L'interprétation figurative et ses présupposés. – RSR LXIII, 1975, 299–311; p. 313–324: Siegwalt, Gérard: La loi de l'Ancien Testament est-elle chemin de salut?; p. 325–341: Carrez, Maurice: Présence et fonctionnement de l'Ancien Testament dans l'annonce de l'Evangile; p. 343–366: Delorme, Jean: Sacrifice, sacerdoce, consécration. Typologie et analyse sémantique du discours; p. 367–384: Paul, André: Le concept de prophétie biblique: Flavius Josèphe et Daniel; p. 385–396: Amsler, Samuel: Le dernier et l'avant-dernier. Les rapports entre le Nouveau et l'Ancien Testament; p. 397–406: Guillet, Jacques: De l'Ancien Testament à l'Evangile. Une expérience globale.

2. Altes Testament

Rendtorff, Rolf: Gesammelte Studien zum Alten Testament. – Mchn: Kaiser 1975. 311 S. = Theologische Bücherei LVII; kart. DM 29,–.

Pérez Castro, F.: Un centenar de lecciones del texto bíblico. Su estudio comparado en Políglota de Alcalá, dos manuscritos complutenses, Biblia Regia, Ms B 19a de Leningrado y edición veneciana de Ben Hayyim – Homenaje a Juan Prado ..., Madr 1975, 43–56; p. 57–87: Bartina, S.: Procedimientos ternarios en el relato de la creación ‹**Gén 1,1-3,4**›; p. 89–108: Cazelles, H.: La vocation d'**Isaïe** (**ch. 6**) et les rites royaux; p. 109–130: Vogt, E.: Das Prophetenwort **Jes 28,1-4** und das Ende der Königsstadt Samaria; p. 131–145: Schreiner, J.: Jeremiasberufung ‹**Jer 1,4-19**›, eine Textanalyse; p. 147–161: Ruiz, G.: *Lamed* y *bet* enfáticos y *lamed* vocativo en Deuteroisaías; p. 163–166: Dahood, M.: **Proverbs 28,12** and Ugaritic *bt ḫptt*; p. 167–177: Alonso Díaz, J.: La muerte de Josías en la redacción deuteronómica del Libro de los Reyes como anticipo de la Teología del Libro de **Job**; p. 179–189: Cody, A.: Levitical cities and the Israelite settlement; p. 191–214: North, R.: Jeroboam's tragic social-justice epic; p. 215–227: Asensio, F.: Los salmos como elemento de sacralización social, según San Crisóstomo; p. 229–243: Arnaldich, L.: La «verdad» en el libro de **Judit**; p. 245–278: Artola, A. M.: ¿Qué enseñó el P. Lessio acerca de la inspiración del Libro 2.° de los **Macabeos**?; p. 279–298: Koch, R.: Morale d'Alliance et culte dans l'Ancien Testament; p. 529–532: O'Callaghan, J.: Paleografía herculanense en algunos papiros griegos de Qumrān; p. 533–551: Díez Macho, A.: Un nuevo manuscrito del Targum Fragmentario; p. 553–557: Ribera, J.: Fragmento babilónico-yemení sobre los Profetas ‹**Ezequiel** cap. **45,17-24**›; p. 559–570: Grelot, P.: Quatre centes trente ans ‹Ex 12,40›. Note sur les Testaments de Lévi et de 'Amram; p. 571–583: Griñó, R.: Un nuevo manuscrito del Meturgeman de Elías Levita; p. 585–601: Rosenberg, R. A.: The Book of Concealment of the Zohar: a translation; p. 603–605: Del Valle, C.: Valoración del texto del Séfer Ṣaḥot en la edición de Lippmann; p. 607–643: Cantera Burgos, F.: Bartolomé Valverde y su desconocido Léxico hebraico; p. 645–659: Beinart, H.: Judíos y conversos en Casarrubios del Monte.

Steck, Odil Hannes: Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von **Genesis 1,1 – 2,4a**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1975). 270 S. = FRLANT CXV; kart. DM 56,–.

Fishbane, Michael: Accusations of adultery: A study of law and scribal practice in **Numbers 5:11-31**. – Hebrew Union College annual XLV, 1974, (Cincinnati 1975), 25–45; p. 47–63: Wallis, Gerhard: Der Vollbürgereid in **Deuteronomium, 27, 15–26**; p. 65–70: Rosenbaum, Stanley N.: New evidence for reading *ge'im* in place of *goyim* in **Pss. 9** and **10**; p. 71–95: Yannay, Igal: Augmented verbs in biblical Hebrew; p. 97–132: Cohen, Miles B. and David B. Freedman: The Snaith bible: A critical examination of the Hebrew Bible published in 1958 by the British and Foreign Bible Society; p. 133–176: Delling, Gerhard: Perspektiven der Erforschung des hellenistischen Judentums; p. 177–189: Wilson, R. McL.: "Jewish Gnosis" and Gnostic origins: A survey; p. 191–196: Scheiber, Alexander: The Prague manuscript of *Mishnat Ha-Middot*; p. 197–204: Sarfatti, Gad B.: Some remarks about the Prague manuscript of *Mishna: Ha-Middot*.

Wagner, Siegfried: Offenbarungsphänomenologische Elemente in den Bileam-Geschichten von **Numeri 22–24**. – Theologische Versuche V, B 1975, 11–31.

Halbe, Jörn: Passa-Massot im deuteronomischen Festkalender. Komposition, Entstehung und Programm von **Dtn 16,1-8**. – ZAW LXXXVII, 1975, 147–168.

Boling, Robert G.: **Judges**. Introduction, translation and commentary. – Garden City, NY: Doubleday (1975). XXI, 338 p. = The Anchor Bible VIA; $ 8,–.

Campbell, Antony F.: The ark narrative ‹**1 Sam 4-6; 2 Sam 6**›. A formcricital and traditio-historial study. – (Missoula, Montana:) Society of Biblical Literature and Scholars' Pr. (1975). VII, 282 p. = Dissertation series XVI; $ 4,20.

Brunet, Gilbert: Essai sur l'Isaïe de l'histoire. Etude de quelques textes notamment dans **Isa. VII, VIII** & **XXII**. – P: Picard 1975. XV, 335 p.; F 96,–.

Boadt, Lawrence: The A:B:B:A chiasm of identical roots in Ezekiel. – VT XXII, 1975, 693–699; p. 700–710: Emmerson, Grace I.: The structure and meaning of **Hosea VIII 1–3**; p. 729–736: Kloos, Carola J. L.: **Zech. II 12**: really a crux interpretum?; p. 737–772: Lebram, J. C. H.: König Antiochus im Buch Daniel; p. 783–790: Zevit, Ziany: A misunderstanding at Bethel, **Amos VII 12–17**.

Tidwell, N.L.A.: *Wā'ōmar* ‹**Zech 3:5**› and the genre of Zechariah's. – JBL XCIV, 1975, 343–355; p. 356–367: Wilshire, Leland Edward: The servant-city: A new interpretation of the "Servant of the Lord" in the servant songs of Deutero-Isaiah.

Bitter, Stephan: Die Ehe des Propheten **Hosea**. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1975). 251 S. = Göttinger theologische Arbeiten III; kart. DM 32,– [Diss., Göttingen]

Dion, Paul-Eugène: Dieu universel et peuple élu. L'universalisme religieux en Israël depuis les origines jusqu'à la veille des luttes maccabéennes. – P: Ed. du Cerf 1975. 169 p. = Lectio divina LXXXIII; F 33,–.

Milgrom, J.: The priestly doctrine of repentance. – RB LXXXI, 1975, 186–205; p. 206–217: Couroyer, B., OP: Un égyptianisme dans Ben Sira IV, 11.

Jeremias, Jörg: Die **Reue Gottes**. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung. – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verl. (1975). 127 S. = Biblische Studien LXV; kart. DM 14,–.

3. Neues Testament

Jesus und Paulus. Festschrift für Werner Georg **Kümmel** zum 70. Geburtstag. Hrsg. von E. Earle Ellis und Erich Gräßer. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1975). 411 S.; kart. DM 48,–; [enth.:] S. 13–20: Barrett, Charles Kingsley: The House of Prayer and the Den of Thieves; S. 21–29: Bruce, Frederick Fyvie: Further thoughts on Paul's autobiography ‹**Galatians 1:11–2:14**›; S. 30–34: Bultmann, Rudolf: Die Interpretation von **Mk 4,3–9** seit Jülicher; S. 35–43: Cranfield, Charles Ernest Burland: Some notes on **Romans 9:30–33**; S. 44–56: Cullmann, Oscar: Von Jesus zum Stephanuskreis und zum Johannesevangelium; S. 57–75: Dahl, Nils Alstrup: Cosmic dimensions and religious knowledge ‹**Eph 3:18**›; S. 76–84: Delling, Gerhard: Die Bezeichnung „Gott des Friedens" und ähnliche Wendungen in den Paulusbriefen; S. 85–95: Dinkler, Erich: Philippus und der ΑΝΗΡ ΑΙΘΙΟΨ ‹**Apg 8,26–40**›. Historische und geographische Bemerkungen zum Missionsablauf nach Lukas; S. 96–108: Dupont, Jacques: Encore la parabole de la Semence qui pousse toute seule ‹**Mc 4,26–29**›; S. 109–128: Ellis, E. Earle: ‚Weisheit' und ‚Erkenntnis' im **1. Korintherbrief**; S. 129–150: Grässer, Erich: Der Mensch Jesus als Thema der Theologie; S. 151–164: Hooker, Morna D.: **Philippians 2:6–11**; S. 165–188: Kee, Howard Clark: The function of scriptural quotations and allusions in **Mark 11–16**; S. 189–200: Lohse, Eduard: Die Gemeinde und ihre Ordnung bei den Synoptikern und bei Paulus; S. 201–220: Merk, Otto: Das Reich Gottes in den lukanischen Schriften; S. 221–238: Metzger, Bruce M.: The Nazareth inscription once again; S. 239–252: Moule, Charles Francis Digby: On defining the Messianic secret in Mark; S. 253–255: Mussner, Franz: Καθεξῆς im Lukasprolog; S. 256–282: Potterie, Ignace de la: Χάρις paulinienne et χάρις johannique; S. 283–300: Schnackenburg, Rudolf: **Römer 7** im Zusammenhang des Römerbriefes; S. 301–314: Schweizer, Eduard: **1. Korinther 15,20–28** als Zeugnis paulinischer Eschatologie und ihrer Verwandtschaft mit der Verkündigung Jesu; S. 315–333: Stuhlmacher, Peter: Zur neueren Exegese von Röm **3,24–26**; S. 334–343: Unnik, Willem Cornelis van: Lob und Strafe durch die Obrigkeit. Hellenistisches zu **Röm 13,3–4**; S. 344–362: Vögtle, Anton: Der „eschatologische" Bezug der Wir-Bitten des Vaterunser; S. 363–383: Wilckens, Ulrich: Gottes geringste Brüder – zu **Mt 25,31–46**.

Carlston, Charles E.: Reminiscence and redaction in **Luke 15: 11–32**. – JBL XCIV, 1975, 368–390.

Rese, Martin: Zur Problematik von Kurz- und Langtext in Luk. **XXII, 17ff.** – NTSt XXII, 1, 1975, 15–31.

Gourgues, Michel, OP: "Exalté à la droit de Dieu" ‹**Actes 2:33; 5:31**›. – ScE XXVII, 1975, 303–327.

Kieffer, René: Le primat de l'amour. Commentaire épistémologique de **1 Corinthiens 13**. – P: Ed. du Cerf 1975. 122 p. = Lectio divina LXXXV; F 26,–.

Reyero, S., OP: "Estin kai ‹soma› pneumatikón", 1 Cr 15,44b. [Hay también ‹un cuerpo› espiritual]. – Studium XV, 1975, 151–187.

Stuhlmacher, Peter: Der Brief an **Philemon**. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger; (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verlag (1975). 75 S. = Evangel.-Kathol. Kommentar zum Neuen Testament; kart. DM 16,80.

Focant, Camille: L'incompréhension des disciples dans le deuxième évangile. – RB LXXXI, 1975, 161–185.

Talbert, Charles H.: Literary patterns, theological themes, and the genre of Luke-Acts. – (Missoula, Montana:) Society of Biblical Literature and Scholars' Pr. (1974). 159 p. = Society of Biblical Literature. Monograph series XX; $ 5,25.

Lattke, Michael: Einheit im Wort. Die spezifische Bedeutung von ἀγάπη, ἀγαπᾶν und φιλεῖν im Johannesevangelium. – Mchn: Kösel-Verl. 1975. 279 S. = Studien zum Alten und Neuen Testament XLI; kart. DM 45,– [Diss., Freiburg/B]

Lindemann, Andreas: Die Aufhebung der Zeit. Geschichtsverständnis und Eschatologie im **Epheser**brief. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1975). 288 S. = Studien zum Neuen Testament XII; kart. DM 52,– [Diss., Göttingen]

Dupont, Jacques, OSB: I discorsi di **Pietro** negli Atti. – MF LXXIV, 1974, 273–293; p. 294–317: Rigaux, Bède, OFM: Pietro e il Vangelo di Marco; p. 318–345: Cipriani, Settimio: Pietro nei Sinottici; p. 346–359: Schelkle, K. H.: La prima lettera di Pietro; p. 360–383: Spicq, Ceslas, OP: La secunda Petri e la catechesi di una fede adulta; p. 384–408: Schnackenburg, Rudolph: Pietro nel Vangelo di Giovanni; p. 409–432: Mees, Michele, OFMConv: L'ufficio e il ministero di Pietro secondo antiche testimonianze.

Dietzfelbinger, Christian: Die Antithesen der **Bergpredigt**. – Mchn: Kaiser (1975). 84 S. = Theologische Existenz heute CLXXXVI.

Keegan, T. J., OP: Paul and the historical Jesus. – Angelicum LII, 1975, 302–339. 450–484.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Vogt, Josef: Universalgeschichte und Kirchengeschichte in unserer Zeit. Die Neuorientierung der Kirchengeschichte aus der Sicht des Profanhistorikers. – ThQ CLV, 1975, 175–186; S. 187–197: Conzemius, Victor: Kirchengeschichte als „nichttheologische" Disziplin. Thesen zu einer wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung; S. 198–215: Kasper, Walter: Tradition als Erkenntnisprinzip. Systematische Überlegungen zur theologischen Relevanz der Geschichte; S. 216–231: Mieth, Dietmar: Die Relevanz der Geschichte für eine ethische Theorie der Praxis. Zur Vermittlung der historischen zur normativen Vernunft; S. 232–243: Köhler, Joachim: Kirchengeschichte – ein Schulfach? Bemerkungen des Kirchenhistorikers zur Aufgabe des Kirchengeschichtsunterrichts.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Konzil und Papst. Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche. Festgabe für Hermann Tüchle. Hrsg. v. Georg Schwaiger. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1975. IX, 687 S.; Lw. DM 78,–; S. 679–687: Verzeichnis der Veröffentlichungen von Hermann Tüchle; [enth.:] S. 1–17: Fischer, Joseph A.: Das sogenannte **Apostelkonzil**; S. 19–41: Frank, Karl Suso: Vita apostolica und dominus apostolicus. Zur altkirchlichen **Apostelnachfolge**; S. 43–61: Speigl, Jakob: Das entstehende Papsttum, die Kanones von **Nizäa** und die Bischofseinsetzungen in **Gallien**; S. 63–74: Gessel, Wilhelm: Das primatiale Bewußtsein **Julius' I.** im Lichte der Interaktionen zwischen der Cathedra Petri und den zeitgenössischen Synoden; S. 75–84: Stockmeier, Peter: Die Übernahme des **Pontifex-Titels** im spätantiken Christentum; S. 85–101: Vogt, Hermann Josef: Papst **Cölestin** und **Nestorius**; S. 103–145: Staber, Joseph: **Gregor VII.** und der Investiturstreit im Urteil der hochmittelalterlichen Geschichtsschreibung; S. 147–168: Engels, Odilo: Kardinal **Boso** als Geschichtsschreiber; S. 169–205: Brandmüller, Walter: Die Gesandschaft **Benedikts XIII.** an das Konzil von Pisa; S. 207–246: Leinweber, Josef: Ein neues Verzeichnis der Teilnehmer am **Konzil** von **Pisa 1409**. Ein Beitrag zur Frage seiner Ökumenizität; S. 247–276: Leidl, August: Die Verhandlungen über die Struktur eines **Unionskonzils** im **15.** Jahrhundert; S. 277–301: Bäumer, Remigius: Silvester **Prierias** und seine Ansichten über das ökumenische Konzil; S. 303–341: Freudenberger, Theobald: Papst und Konzil in der Kirchenpolitik des Kurfürsten **Moritz** von **Sachsen**; S. 343–356: Wolter, Hans: Das Interim von **1548** und die Reichsstadt **Frankfurt** am **Main**; S. 357–372: Ganzer, Klaus: Zur Frage der Ökumenizität des Konzils von Trient. Eine Auseinandersetzung zwischen Stanislaus **Orzechowski** und Stanislaus **Hosius**; S. 373–386: Metzler, Josef: Päpstlicher Primat als pastorale Verantwortung und missionarischer Auftrag in frühen Dokumenten der Propaganda-Kongregation; S. 387–432: Zinnhobler, Rudolf: **Pius IX.** in der katholischen Literatur seiner Zeit. Ein Baustein zur Geschichte des Triumphalismus; S. 433–501: Weitlauff, Manfred: Die Dogmatisierung der Immaculata Conceptio ‹1854› und die Stellungnahme der Münchener Fakultät; S. 503–520: Pottmeyer, Hermann Josef: "Auctoritas suprema ideoque infallibilis." Das Mißverständnis der päpstlichen **Unfehlbarkeit** als Souveränität und seine historischen Bedingungen; S. 521–542: Iserloh, Erwin: Wilhelm Emmanuel von **Ketteler** zur Infallibilität des Papstes. Unveröffentlichte Stellungnahmen; S. 543–583: Reinhardt, Rudolf: **Hefele**s Konziliengeschichte im Lichte seiner Korrespondenz mit Benjamin **Herder**; S. 585–610: Fries, Heinrich: Das Papsttum als ökumenische Frage; S. 611–678: Schwaiger, Georg: Suprema Potestas. Päpstlicher Primat und Autorität der Allgemeinen Konzilien im Spiegel der Geschichte.

3. Alte Kirchengeschichte

Bibliographia patristica. Patres latini 1900–1914. [Ed.:] A. Van Roey - G. Dreesen. – Lv: Hellenisme en Christendom 1974. XX, 240 p.

Andresen, Carl: Geschichte des Christentums. I: Von den Anfängen bis zur Hochscholastik. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1975. XV, 234 S. = Theologische Wissenschaft VI; DM 25,–.

Markus, R. A.: Christianity in the Roman world. – NY: Scribner's 1975. 192 p.; $ 10,–.

Rocca, Giancarlo: La perpetua verginita di Maria nelle lettere di **S. Ignazio** di **Antiochia**. – EphMar XXV, 1975, 397–414; p. 143–171: Fernández, Dominicano: María en las catequesis de **S. Cirilo** de **Jerusalem**; p. 381–395: Weijenborg, Reinoud: Autour de quelques textes de saint **Basile**. Observations critiques sur certaines positions mariologiques faussement attribuées à saint Basile de Césarée.

Μπόνη, Κ. Γ.: Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν ἀρχαίαν χριστιανικὴν γραμματείαν ‹96–325 μ. Χ›. – Ἀθῆναι: 1974. 394 p. = Ἀρχεῖον περιοδικοῦ "Θεολογία" I.

Gilliard, Frank D.: The apostolicity of **Gallic Churches**. – HThR LXVIII, 1975, 17–33.

Fischer, Joseph A.: Die antimontanischen Synoden des **2./3.** Jahrhunderts. – AHC VI, 1974, 241–273.

Mühlenberg, Ekkehard: Wieviel Erlösungen kennt der Gnostiker **Herakleon**? – ZNW LXVI, 1975, 170–193; S. 223–241: Kline, Leslie L.: Harmonized sayings of Jesus in the Pseudo-Clementine homilies and Justin Martyr; S. 242–263: Staats, Reinhart: Die Sonntagnachtgottesdienste der christlichen Frühzeit.

Petitmengin, Pierre: Une nouvelle édition et un ancien manuscrit de **Novatien**. – RevÉtAug XXI, 1975, 256–272; p. 273–288: Nautin, Pierre: Les additions du manuscrit de Bologne au *De opificio Dei* de **Lactance.**

Acta Conciliorum Oecumenicorum. Edit. E. Schwartz et J. Straub. Tom IV, 3: Index generalis tomorum I–IIII. Pars I: Indices codicum et auctorum. Edit. R. Schieffer. – B: de Gruyter 1974. IX, 579 p.

Geraldes Freire, José: "Commonitiones Sanctorum Patrum". Uma nova colecção de apotegmas. Estudo filológico. Texto critico. – Coimbre: Centro de estudos clássicos e humanísticos 1974. 432 p.

Meigne, Maurice: Concile ou collection d'**Elvire**? – RHE LXX, 1975, 361–387.

Loenertz, R. J.: Actus **Sylvestri**. Genèse d'une légende. – RHE LXX, 1975, 426–439.

Simonetti, Manlio: La crisi ariana nel **IV** secolo. – R: Institutum Patristicum "Augustinianum" 1975. VII, 598 p. = Studia ephemeridis "Augustinianum" XI; Lire 18 000.

Gregorius ‹Nazianzensus›: De vita sua. Einl., Text, Übers., Kommentar. Hrsg., eingel. u. erklärt von Christoph Jungck. – Hei: Winter 1974. 239 S. = Wissenschaftliche Kommentare zu griechischen u. latein. Schriftstellern; kart. DM 74,–.

Tetz, Martin: Über nikäische Orthodoxie. Der sog. Tomus ad Antiochenos des **Athanasios** von **Alexandrien**. – NZW LXVI, 1975, 194–222.

Jean Chrysostome et **Augustin**. Actes du colloque de Chantilly 22–24 septembre 1974 édités par Charles Kannengiesser. – P: Beauchesne (1975). 305 p. = Théologie historique XXXV; F 64,50; [cont.:] p. 13–39: Lepelley, Claude: Saint Augustin et la Cité Romano-Africaine; p. 41–59: Natali, Alain: Christianisme et Cité à Antioche à la fin du IVe siècle d'après Jean Chrysostome; p. 61–73: Mandouze, André: Saint Augustin et le ministère épiscopal; p. 75–89: Malingrey, Anne-Marie: Le ministère épiscopal dans l'œuvre de Jean Chrisostome; p. 93–123: Verheijen, Luc: Spiritualité et vie monastique chez saint Augustin; p. 125–144: Leroux, Jean-Marie: Saint Jean Chrysostome et le monachisme; p. 147–160: La Bonnardière, Anne-Marie: La Bible "liturgique" de saint Augustin; p. 161–174: Guillaumin, Marie-Louise: Bible et liturgie dans la prédication de Jean Chrysostome; p. 175–198: La Bonnardière, Anne-Marie: Les sentences des Sages dans la pastorale de saint Augustin; p. 199–218: Malingrey, Anne-Marie: Les sentences des Sages dans la prédication de Jean Chrysostome; p. 221–246: Kannengiesser, Charles: Le mystère pascal du Christ mort et ressuscité selon Jean Chrysostome; p. 247–279: Bobrinskoy, Boris: L'Esprit du Christ dans les sacrements chez Jean Chrysostome et Augustin; p. 281–282: Madec, Goulven: Une réaction critique. Rhétorique et doctrine chez Augustin; p. 283–305: Piétri, Charles: Esquisse de conclusion. L'aristocratie chrétienne entre Jean de Constantinopole et Augustin d'Hippone.

Wermelinger, Otto: Rom und **Pelagius**. Die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411–432. – Stu: Hiersemann 1975. VIII, 340 S. = Päpste und Papsttum VII.

Brade, Lutz: Untersuchungen zum Scholienbuch des **Theodoros Bar Konai**. Die Übernahme des Erbes von **Theodoros** von **Mopsuestia** in die nestorianische Kirche. – Wiesb: Harrassowitz 1975. XXXIX, 405 S. = Göttinger Orientforschungen I, 8; kart. DM 56,– [Diss., Göttingen]

Lods, Marc: Le progrès dans le temps de l'Eglise selon **Vincent** de **Lerins**. – RHPhR LV, 1975, 365–383.

Lynch, John J.: **Leontius** of **Byzantium**: A Cyrillian christology. – ThSt XXXVI, 1975, 455–471.

Mc Dermott, William C.: **Felix** of **Nantes**: A Merovingian bishop. – Tr XXXI, 1975, 1–24.

Kasch, Elisabeth: Das liturgische Vokabular der frühen lateinischen Mönchsregeln. – Hild: Gerstenberg 1974. XV, 403 S. = Regulae Benedicti Studia: Supplementa I; kart. DM 67,–.

Vries, Wilhelm de: L'Oriente Cristiano nell'insegnamento della storia della Chiesa. – Seminarium XV, 1975, 403–430.

4. Mittelalter und Neuzeit

Lutz, Heinrich: Normen und gesellschaftlicher Wandel zwischen Renaissance und Revolution. Differenzierung und Säkularisierung. – Saeculum XXVI, 1975, 166–180.

Degano, Giocondo: L'**episcopado** nella **Chiesa Anglicana**: Un analisi delle fonti ufficiali. – Verona: Missioni Africane 1974. 87 p.

Nemec, Ludvik: The Czechoslovak heresy and schism. The emergence of a National **Czechoslovak Church**. – Phil: American Philosophical Society 1975. 78 p. = Transactions of the American Philosophical Society LXV/1; $ 6,80.

Blet, Pierre: La représentation pontificale de **Grégoire I** à **Grégoire XIII**. – Div XIX, 1975, 335–352.

5. Mittelalter

Smalley, Beryl: Historians in the Middle Ages. – NY: Scribner's 1975. 202 p.; $ 12,50.

Graus, František: Lebendige Vergangenheit. Überlieferung im Mittelalter und in den Vorstellungen vom Mittelalter. – Köln, Wien: Böhlau 1975. XI, 421 S.; DM 92,–.

Loos, Milan: Dualist heresy in the Middle Ages. – Prag: Verlag Academia 1974. 397 S.

Lumpe, Adolf: Zu repraesentare und praesentare im Sinne von „rechtsgültig vertreten". – AHC VI, 1974, 274–290.

Quispel, G.: **Tatian** and the Gospel of Thomas. Studies in the history of the Western **Diatessaron**. – Lei: Brill 1975. X, 200 p.; hfl 46,–.

Gaudemet, Jean: Le pseudo-concile de **Nantes**. – RDC XXV, 1975, 40–60.

Magnou-Nortier, Élisabeth: La société laïque et l'Église dans la province ecclésiastique de Narbonne de la fin du VIIIe s. à la fin du XIe s. – Toul: Publications de l'Université de Toulouse – Le Mirail 1974. 685 p.; F 95,–.

Bouhot, Jean-Paul: Fragments attribués à Vigile de Thapse dans l'Exposito missae de **Florus** de **Lyon**. – RevÉtAug XXI, 1975, 302–316.

Staber, Joseph: **Moravia**'s history reconsidered. Zur Frage der Bischofsstadt des hl. Methodius. – BeitrABKG XXVIII, 1974, 61–71; S. 81–95: Fischer, Joseph A.: Das Zeitalter des heiligen **Ulrich**.

Genicot, L.: Trois thèses d'histoire régionale. – RHE LXX, 1975, 439–462.

Stiernon, Daniel: **Konstantinopel IV** (Constantinople IV, dt.) – Mz: Matthias-Grünewald Verl. (1975). 368 S. = Geschichte der ökumenischen Konzilien V; DM 44,–.

Sutherland, John N.: The mission to Constantinople in **568** and **Liudprand** of **Cremona**. – Tr XXXI, 1975, 55–81.

Corpus Consuetudinum Monasticarum T. VI: Consuetudines Benedictinae variae ‹saec. XI – saec. XIV›. – Siegburg: Schmitt Nachf. 1975. X, 396 p.; DM 120,–.

Viola, Goloman Etienne: L'influence de la méthode anselmienne: La méthode de Saint **Anselme** jugée par les historiens de son temps. – Die Wirkungsgeschichte Anselms von Canterbury ... T. II, Ffm 1975, 1–32; S. 33–38: Schmitt, Franciscus Salesius: Die wissenschaftliche Methode bei Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin; S. 39–64: Courtenay, William J.: Necessity and freedom in Anselm's conception of God; S. 65–100: Tielsch, Elfriede: Anselm von Canterburys Stellung innerhalb der Geschichte des "De libero arbitrio"-Problems; S. 101–109: Gauss, Julia: Die Auseinandersetzung mit Judentum und Islam bei Anselm; S. 111–129: Pailin, David A.: Credo ut intelligam as the method of theology and of its verification. A study in Anselm's Proslogion; S. 131–139: Crouse, Robert D.: Honorius Augustodunensis: Disciple of Anselm?; S. 141–157: Haubst, Rudolf: Anselms Satisfaktionslehre einst und heute; S. 159–196: Angeloni, Giuliana: Attualità del pensiero pedagogico di S. Anselmo d'Aosta; S. 197–207: Barral, Mary Rose: Anselm and contemporary man; S. 209–221: Weiß, Bardo: Der Einfluß Anselms von Caterbury auf Meister Eckhart; S. 223–312: Mohr, Walter: Anselm von Canterbury als Reformer und seine Auswirkung auf die Entwicklung der Gewaltenfrage in England.

Tévar, Gabriel: Aspectos de crítica a la Iglesia en "De consideratione" de **Bernardo** de **Claraval** ‹1090/1 – 1153›. – EE L, 1975, 269–285.

Sandoli, Sabino de: Corpus inscriptionum Crucesignatorum Terrae Sanctae ‹1099–1291›. Testo, truduzione e annotazioni. – Jer: Franc. Printing Press 1974. LXIII, 351 p., 150 fig.; $ 17,–.

Garrigues, Marie-Odile: Quelques recherches sur l'œuvre d'**Honorius Augustodunensis**. – RHE LXX, 1975, 388–425.

Reinhardt, Heinrich J. F.: Die Ehelehre der Schule des **Anselm** von **Laon**. Eine theologie- und kirchenrechtsgeschichtliche Untersuchung zu den Ehetexten der frühen Pariser Schule des 12. Jahrhunderts. Anhang: Edition d. Ehetraktates der Sententie Magistri A. – Mstr: Aschendorff (1974). XII, 280 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N. F. XIV; kart. DM 80,– [Diss., Bochum. Teilausg.]

Heinzmann, Richard: Die Summe "Colligite fragmenta" des **Magisters Hubertus** ‹Clm 28 799›. Ein Beitrag zur theologischen Systembildung in der Scholastik. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1974. XVIII, 268 S. = Münchener Universitätsschriften. Kath. Theol. Fakultät = Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterl. Theologie und Philosophie. N. F. XXIV; kart. DM 52,– [Habil.-Schrift, München. Teilausg.]

Pepin, Ronald E.: The "Entheticus" of **John** of **Salisbury**: A critical text. – Tr XXXI, 1975, 127–193.

Goodich, Michael: The politics of canonization in the thirteenth century. Lay and Mendicant Saints. – ChH XLIV, 1975, 294–307.

Ulrich ‹von Strassburg›: Die Christologie, Soterologie und Mariologie des Ulrich von Strassburg. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 13. Jahrhunderts von Ignaz Backes. T. I: Ulrici Argentinensis O.P. De summo bono 1, V primum ed. Ignaz Backes. T. II: Geschichtlicher Kommentar. – Tr: Paulinus-Verl. 1975. XVIII, 230 S., 142 S. = Trierer theologische Studien XXIX; kart. DM 170,–.

Krahl, Helfried: Der sozialerzieherische Aspekt franziskanischer Geistigkeit. – Werl: Dietrich-Coelde-Verl. 1974. 115 S. = Franziskanische Forschungen XXVI; DM 32,–.

Alberti Magni opera omnia. T. XVII, 1: De unitate intellectus ed. A. Hufnagel. De XV problematibus ed. B. Geyer. Problemata determinata ed. G. Weisheipl. De fato ed. P. Simon. – Mstr: Aschendorff 1975. XXXIX, 116 p.; DM 138,–.

Avril, Joseph: La province de **Tours** après le IVe concile du **Latran**, les articuli missi archiepiscopo Turonensi ‹Nantes, Bibl. mun. ms 36, fo 90–91›. – AHC VI, 1974, 291–306.

Thomson, Williell R.: Friars in the Cathedral. The first **Franciscan bishops 1226–1261**. – Lei: Brill 1975. II, 320 p., 2 maps = Studies and texts XXXIII; hfl 26,–.

Purcell, Maureen: Papal crusading policy **1244–1291**. The chief instruments of papal crusading policy and crusade to the Holy Land from the final loss of Jerusalem to the fall of Acre. – Lei: Brill 1975. X, 236 p. = Studies in the history of christian thought XI; hfl 84,–.

Dolcini, Carlo: "Eger cui lenia" ‹1245/46›: **Innocenzo IV, Tolomeo** da **Lucca** e Guglielmo d'**Ockham**. – RSCI XXIX, 1975, 127–148.

Frowein, Peter: Der **Episkopat** auf dem 2. Konzil von **Lyon** ‹1274›. – AHC VI, 1974, 307–331.

Marrone, John – Charles Zuckerman: Cardinal **Simon** of **Beaulieu** and relations between Philip the Fair and Boniface VIII. – Tr XXXI, 1975, 195–222.

Stickel, Erwin: Der Fall von **Akkon**. Untersuchungen zum Abklingen des Kreuzzugsgedankens am Ende des 13. Jahrhunderts. – Bern - Ffm: Lang 1975. IV, 315 S. = Geist und Werk der Zeiten XLV; sfr 38,–.

Tihon, Camille: Lettres de **Gregoire** XI ‹1371–1378›. T. IV: Description des sources et tables. – Brux - R: Institut historique Belge de Rome 1975. 443 p. = Analecta Vaticano-belgica I, 28; FB 800,–.

Liebeschütz, Hans: Mittelalterlicher Platonismus bei **Johannes Eriugena** und Meister **Eckhart**. – AKG LVI, 1975, 241–269.

Walsh, Katherine: Archbishop **Fitzralph** and the Friars at the Papal Court in Avignon 1357–60. – Tr XXXI, 1975, 223–245.

Polc, Jarolav V.: La festa della Visitazione e il giubileo del **1390**. – RSCI XXIX, 1975, 149–172.

Auksi, Peter: **Wyclif**'s sermons and the plain style. – ARG LXVI, 1975, 5–23.

Necrologie, Kroniek en Cartularium C. A. van het Fraterhuis te **Doesburg ‹1432–1559›**. Met een inleiding uitgegeven door A. G. Weiler. Voorzien van paleografische en boekarcheologische aantekeningen door A. Gruijs. Met 8 ill. – Lei: Brill 1974. XXXVIII, 216 blz. = Kerkhistorische bijdragen IV; hfl 68,–.

Ullmann, Walter: A Greek demarche on the eve of the **Council** of **Florence**. – JEH XXVI, 1975, 337–352.

6. Gesamte Neuzeit

Laarhoven, Jan C.P.A. van: De Kerk van **1770–1970**. – Nijm: Dekker & Van de Vegt 1974. VIII, 468 p. = Handboek van de kerkgeschiedenis V.

Rasker, A. J.: De Nederlandske Hervormde Kerk vanaf **1795**. Haar geschiedenis in de negentiende en twintigste eeuw. – Kampen: Kok 1974. 456 p.; hfl 49,–.

Epp, Frank H.: **Mennonites** in **Canada 1786–1920**. A history of a seperate people. – To: Macmillan of Canada 1974. XII, 480 p.; $ 9,95.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Bornkamm, Heinrich: **Luther**. Gestalt und Wirkungen. Gesammelte Aufsätze. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1975). 308 S. = SchrVRefG Nr. CLXXXVIII = Jg. LXXX–LXXXII, 1.

Vorländer, Dorothea: Deus incarnatus: Die Zweinaturenchristologie Luthers bis 1521. – Witten: Luther-Verl. 1974. 241 S. = Untersuchungen zur Kirchengeschichte IX; kart. DM 49,– [Diss., Erlangen, Nürnberg]

Ebeling, Gerhard: Das Leben – Fragment und Vollendung. Luthers Auffassung vom Menschen im Verhältnis zu Scholastik und Renaissance. – ZThK LXXII, 1975, 310–336.

Buri, Fritz: Der Begriff der Gnade bei Paulus, Shinran und Luther. – ThZ XXXI, 1975, 274–288; S. 289–301: Kohls, Ernst-Wilhelm: Luthers Verhältnis zu Aristoteles, Thomas und Erasmus.

Der deutsche **Bauernkrieg 1524–1526**. Hrg. von Hans-Ulrich Wehler. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1975. 336 S. = Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft. Sonderheft I; DM 39,–; [enth.:] S. 9–37: Wunder, Heide: Zur Mentalität aufständischer Bauern. Möglichkeiten der Zusammenarbeit von Geschichtswissenschaft und Anthropologie, dargestellt am Beispiel des Samländischen Bauernaufstandes von 1525; S. 38–60: Stalnaker, John C.: Auf dem Weg zu einer sozialgeschichtlichen Interpretation des Deutschen Bauernkrieges 1525–1526; S. 61–78: Endres, Rudolf: Zur sozialökonomischen Lage und sozialpsychischen Einstellung des „Gemeinen Mannes". Der Kloster- und Burgensturm in Franken 1525; S. 79–104: Postel, Rainer: Zur Sozialgeschichte Niedersachsens in der Zeit des Bauernkrieges; S. 105–128: Buszello, Horst: Gemeinde, Territorium und Reich in den politischen Programmen des Deutschen Bauernkrieges 1524/25; S. 129–167: Sea, Thomas S.: Schwäbischer Bund und Bauernkrieg: Bestrafung und Pazifikation; S. 168–192: Bücking, Jürgen: Der „Bauernkrieg" in den habsburgischen Ländern als sozialer Systemkonflikt, 1524–1526; S. 193–238: Schilling, Heinz: Aufstandsbewegungen in der stadtbürgerlichen Gesellschaft des Alten Reiches. Die Vorgeschichte des Münsteraner Täuferreichs, 1525 bis 1534; S. 239–276: Rammstedt, Otthein: Stadtunruhen 1525; S. 277–302: Schulze, Winfried: Die veränderte Bedeutung sozialer Konflikte im 16. und 17. Jahrhundert; S. 303–354: Kopitzsch, Franklin u. Rainer Wohlfeil: Neue Forschungen zur Geschichte des Deutschen Bauernkrieges.

Bauernkriegstudien. Hrsg. v. Bernd Moeller. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1975). 106 S. = SchrVRefG Nr. CLXXXIX = Jg. LXXXII,2/LXXXIII; [enth.:] S. 9–27: Boockmann, Hartmut: Zu den geistigen und religiösen Voraussetzungen des Bauernkrieges;

S. 29–45: Rapp, Francis: Die soziale und wirtschaftliche Vorgeschichte des Bauernkrieges im **Unterelsaß**; S. 47–68: Bücking, Jürgen – Rublack, Hans-Christoph: Der Bauernkrieg in den vorder- und oberösterreichischen Ländern u. in der Stadt Würzburg. Ansätze zu einer Theorie des Bauernkrieges; S. 69–97: Grane, Leif: Thomas **Müntzer** und Martin **Luther**; S. 99–101: Schwarz, Reinhard: Neun Thesen zu Müntzers Chiliasmus; S. 103–106: Selge, Kurt-Victor: Zu „Müntzer in Allstedt".

Struck, Wolf-Heino: Der **Bauernkrieg** am Mittelrhein und in Hessen. Darstellung und Quellen. – Wiesb: Histor. Komm. f. Nassau 1975. XII, 310 S. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Nassau XXI; kart. DM 36,–.

Every need supplied. Mutual aid and Christian community in the **Free Churches 1525–1675.** Edited by Donald F. Durnbaugh. Documents in Free Church History. – Phil: Temple University Press 1974. XIV, 258 p., 6 illustr.; $ 15,–.

Moeller, Bernd: **Zwinglis** Disputationen. Studien zu den Anfängen der Kirchenbildung und des Synodalwesens im Protestantismus. – ZSavRGKan LVI, 1970, 275–324; XCI, 1974, 213–364.

Melanchthons Werke in Auswahl. Band VII, 2: Ausgewählte Briefe 1527–1530. Hrsg. von Hans Volz. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1975. 354 S.; Lw. DM 88,–.

Reardon, P. H.: **Calvin** on providence: The development of an insight. – SJTh XXVIII, 1975, 517–533.

Baur, Jörg: **Flacius** – Radikale Theologie. – ZThK LXXII, 1975, 365–380.

Jedin, Hubert: Geschichte des **Konzils** von **Trient.** Bd IV: **Dritte** Tagungsperiode und Abschluß. IV/1: Frankreich und der neue Anfang in Trient bis zum Tode der Legaten Gonzaga und Seripando. IV/2: Überwindung der Krise durch Morone, Schließung und Bestätigung. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1975. XI, 360 S.; VII, 331 S.; DM 155,–.

Wright, A. D.: The significance of the Council of Trent. – JEH XXVI, 1975, 353–362.

Freudenberger, Theobald: Berichte protestantischer Theologen von den Beratungen der Trienter Konzilstheologen über Meßopfer und Priesterweihe im Dezember 1551. – AHC VI, 1974, 352–368; S. 369–375: Jedin, Hubert: Zur Entstehung der Professio fidei Tridentina; S. 376–398: Bruns, Bernhard: Der tridentinische Kanon über Ehescheidung und Wiederheirat im Fall von Ehebruch.

Ball, Bryan W.: A great expectation. Eschatological thought in English Protestantism to 1660. – Lei: Brill 1975. XIV, 281 p. = Studies in the history of christian thought XII; hfl 62,–.

Nauta, D.: **Marnix** auteur van de *Libellus Supplex* aan de Rijksdag van Spiers ‹1570›. – NAKG LX, 1975, 151–170.

Vahle, Hermann: **Boucher** und **Rossaeus.** Zur politischen Theorie und Praxis der französischen Liga ‹1576–1595›. – AKG LVI, 1975, 313–349.

Nijenhues, W.: Saravia en het optregen van Jacobus I tegen de benoeming van Vorstius te Leiden. – NAKG LV, 1975, 171–191.

8. Neuere Zeit

Lenz, Rudolf: **Leichenpredigten.** Eine bislang vernachläßigte Quellengattung. Geschichte, Forschungsstand, methodologische Probleme. Bibliographie. – AKG LVI, 1975, 296–312.

Voeltzel, René: L'autorité dans l'Eglise en Théologie réformée du XVIIe siècle. – RDA XXV, 1975, 121–138.

Weissenberger, Paul Albert, OSB: Die Schottenabtei St. **Jakob** zu **Würzburg** und die Fürstabtei St. **Gallen**-Schweiz. Ein Reformversuch um die Mitte des 18. Jahrhunderts. – Wü: Schöningh [in Komm.] 1975. VII, 120 S., 2 Pläne = Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg XXVIII; DM 32,50.

Harrington, Susan F.: Friendship under fire: George **Whitefield** and John **Wesley 1739–1741.** – Andover Newton Quarterly XV, 1975, 167–180.

Reist, Irwin W.: John Wesley and George Whitefield. A study in in the integrity of two theologies of grace. – EvQ XLVII, 1975, 26–65.

Hornig, Gottfried: Der Perfektibilitätsgedanke bei G. S. **Semler.** – ZThK LXXII, 1975, 381–397.

Kupisch, Karl: Kirchengeschichte. Band IV: Das Zeitalter der Aufklärung. – Stu-B-Köln-Mz: Kohlhammer (1975). 160 S. = Urban Taschenbuch CLXXI; kart. DM 8,–.

Gambasin, Angelo: Religione e società dalle riforme napoleoniche all' età liberale. Clero, sinodi e laicato in Italia. – Pdv: Liviana 1974. XVI, 259 p.; Lire 4500.

Gérest, Claude: Nostalgie der Einheit in der Kirche und Politik der Vertuschung von Konflikten. Der Preis für die katholische Einmütigkeit im 19. Jahrhundert. – Conc XI, 1975, 607–617.

Reardon, Bernard M. G.: **Kant** as theologian. – DR XCIII, 1975, 252–268.

Munson, J. E. B.: The Oxford Movement by the end of the nineteenth century. The **Anglo-Catholic clergy.** – ChH XLIV, 1975, 382–395.

Köhler, Joachim: War Johann Adam **Möhler** ‹1796–1838› ein Plagiator? Betrachtungen zur „Tübinger historisch-kritischen Schule" des 19. Jahrhunderts. – ZKG LXXXVI, 1975, 186–207.

Dellsperger, Rudolf: Johann Peter **Romang** ‹1802–1875›. Philosophische Theologie, christlicher Glaube und politische Verantwortung in revolutionärer Zeit. – Bern-Ffm: Lang 1975. 263 S. = Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie XXIII; sfr 44,–.

Camaiani, Pier Giorgio: Cattolicesimo liberale e Cattolicesimo conciliatorista. – RStLR XI, 1975, 72–105.

Newman, E. J.: Politics and religion: Robert **Blum** and the German Catholic movement **1844–6.** – The Journal of Religious History VIII, 1975, 217–227.

Drummond, Andrew L. and James Bulloch: The Church in Victorian **Scotland, 1843–1874.** – Ed: St. Andrew Pr. 1975. X, 368 p.; £ 5,75.

Dalla Torre, Paolo: **Pio IX** ed il Generale Giovanni Battista Zappi. Saggio di vaglio storico-critico di una testimonianza. – Pio IX IV, 1975, 167–203; p. 204–279: Leccisotti, Tommaso: Pio IX e il «caso» dell'Abate Pappalettere ‹1860–1863›; p. 280–288: Orioli, Giorgio: Il Cardinale Antonio Francesco Orioli Segretario di Stato di Pio IX; p. 289–302: Chiodi, Luigi: La Diocesi di Bergamo e la S. Congregazione dei Riti all'epoca di Pio IX. Un episodio tra il 1848 e il 1851.

Schatz, Klaus: SJ: Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem **I. Vatikanum.** – R: Università Gregoriana Ed. 1975. XXVIII, 529 S. = Miscellanea Historiae Pontificiae XL; Lire 12 000.

Adriány, Gabriel: **Ungarn** und das **I. Vaticanum.** – Köln-Wien: Böhlau 1975. XX, 567 S., 16 Ill. = Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte V; Lw. DM 112,– [Habil.-Schrift, Bonn]

Bruhin, Josef: Die beiden Vatikanischen Konzile und das Staatskirchenrecht der **Schweizer**ischen Bundesverfassung. Theologische Überlegungen zum Verhältnis von **Kirche** und **Staat.** – Frb/S: Universitätsverlag 1975. 464 S. = Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat XVII; sfr 60,–.

Pecorari, Paolo: Libertà di coscienza e moderatismo politico: il "diario" inedito di mons. Jacopi Bernardi sub concilio Vaticano I. – RSCI XXIX, 1975, 50–125.

Holmes, Derek J.: Some English reactions to the publication of Aeterni Patris. – DR XCIII, 1975, 269–280.

Soltner, Louis: **Migne** et Dom **Guéranger.** La collaboration solesmienne aux débuts de la Patrologie latin. – RevÉtAug XXI, 1975, 317–344.

Guasco, Maurilio: Alfred **Loisy** in **Italia.** Con documenti inediti. – To: Ed. Giappichelli 1975. 299 p. = Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze politiche dell' Università di Torino XXXIII; Lire 6000.

9. Neueste Zeit

Kupisch, Karl: Kirchengeschichte. Band V: Das Zeitalter der Revolution und Weltkriege. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1975). 152 S. = Urban Taschenbuch CLXXII; kart. DM 8,–.

Herr, Theo: Die sozialpolitische Bedeutung des Paderborner Priesters Wilhelm **Hohoff** ‹1848–1923›. – ThGl LXV, 1975, 452–472.

Krajcar, Jan Fr.: The Christian East and Popes from **Leo XIII** to **Pius XII.** – Seminarium XV, 1975, 298–315.

Küppers, Heinrich: Der **katholische Lehrerverband** in der Übergangszeit von der Weimarer Republik zur Hitler-Diktatur. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Volksschullehrerstandes. –Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1975. XXVIII, 221 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B, 18; kart. DM 54,– [Diss., Pädagog. Hochschule Rheinland]

Reifferscheid, Gerhard: Das Bistum **Ermland** und das **Dritte Reich.** – Köln-Wien: Böhlau 1975. XXXI, 351 S., 21 Abb., 3 Ktn., 7 Taf. = Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte VII; Lw. DM 68,–.

Hüsgen, Manfred: Die **Bistumsblätter** in **Niedersachsen** während der nationalsozialistischen Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Publizistik im **Dritten Reich.** – Hild: Lax 1975. 380 S. = Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens LXXXV.

Scholder, Klaus: Österreichisches Konkordat und nationalsozialistische Kirchenpolitik 1938/39. – ZevKR XX, 1975, 230–243; S. 243–255: Danielsmeyer, Werner: Bekenntnis und Kirchenordnung.

Gritschneder, Otto: Die Akten des Sondergerichts über Pater Rupert **Mayer S.J.** – BeitrABKG XXVIII, 1974, 159–218; ~ XXIX, 1975, 125–149: Die Akten des Sondergerichts über Stadtpfarrer Dr. Emil **Muhler.**

Dourley, John P.: Paul **Tillich** and Bonaventure. An evaluation of Tillich's claim to stand in the Augustinian-Franciscan tradition. – Lei: Brill 1975. VIII, 273 p.; hfl 44,–.

Ford, Lewis S.: The appropriation of dynamics and form for Tillich's God. – HThR LXVIII, 1975, 35–51.

Burhenn, Herbert: **Pannenberg's** doctrine of God. – SJTh XXVIII, 1975, 535–549.

Papsttum heute und morgen. 57 Antworten auf eine Umfrage. Hrsg. von Georg Denzler. – Rgb: Pustet 1975. 224 S.; kart. DM 17,80.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Jongeneel, J. A. B.: Christelijke literatuur in de Indonesische taal. – Wereld en zending IV, 1975, 341–359.

Abad, Antolín, OFM: Misioneros franciscanos en **China**, siglo **XVIII.** – MissHisp XXXII, 1975, 55–76.

L'Eglise du **Rwanda** célèbre son 75e anniversaire. Lettre collective de l'épiscopat. – Documents Omnis Terra XV, 1975/76, 29–46.

Knorr, August: Lehm im Gesicht. Briefe aus dem Urwald **Neuguineas.** Zusammengestellt von Ferdinand Altnöder und Walther Gaemperle. – Mödling bei Wien: Verlag St. Gabriel 1975. 166 S.; DM 13,80.

Korean Catholicism in the 70s. – Maryknoll, N. Y.: Orbis Books 1975. 170 p.; $ 12,95.

Moffet, Samuel Hugh: The earliest Asian Christianity. – Missiology (Pasadena, California) III, 1975, 415–430.

Pastrana, Apolinar, OFM: **Franciscanos españoles** repatriados con motivo de la Revolución **Filipina** de **1898.** – AIA XXXV, 1975, 369–404.

Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum, 1622–1972. Vol. III/1: 1815–1972. – R/Frb/Wien: Herder 1975. XXI, 808 p.; DM 70,–.

Skoglund, Herbert: St. Francis **Xavier's** encounter with Japan. – Missiology (Pasadena, California) III, 1975, 451–467.

Lexikon zur Weltmission (Concise dictionary of the christian world mission, dt.) Hrsg. von Stephan Neill ... (Für die dt. Ausg. ergänzt u. revidiert v. N. P. Moritzen u. E. Schrupp.) – Wup: Theol. Verl. Brockhaus; Erl: Verl. der Ev.-Luth. Mission 1975. XIX, 620 S.

Bonivento, Cesare, PIME: Per una teologia a dimensione missionaria. – Mondo e Missione CIV, 1975, 503–526.

Stoffel, Oskar: Missionsstrukturen im Wandel. Ansätze eines neuen **Missionsrechtes**. – NZM XXXI, 1975, 259–270.

Kapita, K., SJ: La théologie africaine, exigence de la foi? – Telema. Revue de réflexion et créativité chrétiennes en Afrique. (Kinshasa) I, 1975, 26–39; p. 47–61: Knapen, Marie-Thérèse: L'image de Dieu chez les jeunes Zaïrois.

Liberación en marcha. Reflexiones y experiencias. – Misiones Extranjeras 1975, 367–457.

Verkuyl, J.: Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap. – Kampen: Kok 1975. 571 p.; hfl 69,–.

Dimensiones sociales del evangelio. Crónica-resumen del encuentro que la Comisión Episcopal Asiática de Acción Social celebró en Tokio del 7 al 19 de abril de 1975. – Misiones Extranjeras 1975, 458–471.

González R., Luis: Antropología cultural y fe popular. – Estudios Indígenas (México) V, 1975/76, 23–39.

Górski, Juan F., MM: Religiones Indígenas y Cristianismo. – Estudios Indígenas (México) IV, 1974/75, 463–477; V, 1975/76, 41–50.

Garon, Armand, WF: Roman Catholic Mission in Africa. Canadian involvement. – Kerygma (Ott) IX, 1975, 25–56.

Lembke, Ingo: Christentum unter den Bedingungen Lateinamerikas. Die katholische Kirche vor den Problemen der Abhängigkeit und der Unterentwicklung. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1975. 281 S. = Studium zur interkulturellen Geschichte des Christentums II; DM 41,40.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Mithraic studies. Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies. Ed.: John R. Hinnels. Vol. I. II. – (Manch:) Manchester Univ. Pr.; (Totowa, N. J.:) Rowman and Littlefield (1975). XX, 560 p., 40 pl.; £ 25,–; [cont.:] p. 1–20: Bailey, H. W.: The second stratum of the Indo-Iranian gods; p. 21–39: Thieme, P.: The concept of Mitra in Aryan belief; p. 40–52: Gonda, J.: Mitra in India; p. 54–61: Jafarey, A. A.: Mithra, Lord of Lands; p. 62–67: Frye, Richard N.: Mithra in Iranian history; p. 68–89: Gershevitch, Ilya: Die Sonne das Beste; p. 90–105: Bivar, A. D. H.: Religious subjects on Achaemenid seals; p. 106–118: Boyce, M.: Mihragān among the Irani Zoroastrians; p. 119–124: Boyle, J. A.: Modern Iran: its origin and growth; p. 135–141: Humbach, H.: Mithra in the Kuṣāṇa period; p. 142–150: MacDowall, David W.: The role of Mithra among the deities of the Kuṣāṇa coinage; p. 151–214: Cumont, F.: The Dura Mithraeum; p. 215–248: Gordon, R. L.: Franz Cumont and the doctrines of Mithraism; p. 249–274: Daniels, C. M.: The role of the Roman army in the spread and practice of Mithraism; p. 275–289: Bivar, A. D. H.: Mithra and Mesopotamia; p. 290–312: Hinnells, John R.: Reflections on the bull-slaying scene; p. 313–351: Kane, J. P.: The Mithraic cult meal in its Greek and Roman environment; p. 358–377: Lentz, W.: Some peculiarities not hitherto fully understood of 'Roman' Mithraic sanctuaries and representations; p. 378–405: Colpe, Carsten: Mithra-Verehrung, Mithras-Kult und die Existenz iranischer Mysterien; p. 406–423: Schwartz, Martin: Cautes and Cautopates, the Mithraic torchbearers; p. 424–445: Francis, E. D.: Mithraic graffiti from Dura-Europos; p. 446–456: Vermaseren, M. J.: A magical time god; p. 457–465: Bianchi, Ugo: Mithraism and Gnosticism; p. 466–469: Barnett, R. D.: A Mithraic figure from Beirut; p. 470–478: Brandon, S. G. F.: The idea of the judgement of the dead in the ancient Near East; p. 479–493: Witt, R. E.: Some thougths on Isis in relation to Mithras; p. 494–506: Davidson, H. R. Ellis: Mithraism and the Gundestrup bowl; p. 507–517: Deman, A.: Mithras and Christ: some iconographical similarities.

Turcan, Robert: Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mitra. – Lei: Brill 1975. XII, 134 p., 5 pl. = Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain XLVII.

Boyce, Mary: A history of **Zoroastrianism**. Vol. I: The early period. – Lei: Brill 1975. XVI, 347 p. = Handbuch der Orientalistik Abt. I, Bd VIII, 1, 2, 2 A; hfl 98,–.

Keyes, Charles F.: **Buddhist** pilgrimage centers and the twelve-year cycle: Northern Thai moral orders in space and time. – HRel XV, 1, 1975, 71–89.

VI. Religionsphilosophie

Die Wirkungsgeschichte **Anselms** von **Canterbury**. Akten der ersten Internationalen Anselm-Tagung Bad Wimpfen 13. bis 16. Sept. 1970. Teil I: Das Ontologische Argument in der Geschichte der Philosophie. Teil II: Anselms Bedeutung für die Geschichte von Philosophie und Theologie. Im Auftrag des Internationalen Komitees für Anselm-Studien hrsg. v. Helmut Kohlenberger. – Ffm: Minerva 1975. 364 S., 312 S. = Analecta Anselmiana IV/1.2; je DM 120,–; T. I [enth. u.a.:] S. 59–103: Javelet, Robert: Interprétation de l'argument ontologique par la "Speculatio": **Herbert** de **Bosham** et Saint **Anselme**; S. 105–110: Hufnagel, Alfons: Anselm – Albert. Anselms Proslogion-Argument bei **Albert** d. **Gr.**; S. 111–125: Flasch, Kurt: Die Beurteilung des Anselmianischen Arguments bei **Thomas** von **Aquin**; S. 127–145: Platzeck, Erhard W.: Die Verwendung der "Via Anselmiana" bei **Bonaventura**; S. 147–158: Bérubé, Camille: **Olivi**, interprète de Saint Anselme; S. 159–171: Scapin, Pietro: Atteggiamento dello **Scoto** di fronte all'argomento anselmiano; S. 173–194: Vignaux, Paul: La preuve ontologique chez **Jean** de **Ripa** (I Sent. Dist. II Qu. I); S. 195–201: Zimmermann, Albert: Die Ratio Anselmi in einem anonymen Metaphysikkommentar des 14. Jahrhunderts; S. 203–210: Dangelmayr, Siegfried: Maximum und cogitare bei Anselm und Cusanus; S. 211–220: Oeing-Hanhoff, Ludger: Der sogenannte ontologische Gottesbeweis bei **Descartes** und **Bonaventura**; S. 221–230: Schmidt, Gerhart: Das ontologische Argument bei **Descartes** und **Leibniz**; S. 231–237: Stengren, George L.: **Malebranch**'s version of the Ontological Argument; S. 239–242: Moreau, Joseph: L'argument ontologique chez **Spinoza**; S. 243–247: Bissinger, Anton: Das ontologische Argument bei Christian **Wolff**; S. 249–253: Kopper, Joachim: **Kants** Stellungnahme zum ontologischen Gottesbeweis in seinen Randbemerkungen zu Eberhards „Vorbereitung zur natürlichen Theologie"; S. 255–260: Kohlenberger, Helmut: Die Anselmrezeption bei **Hegel**; S. 261–274: Ferrara, Vincent J.: Hegel's logic: A dialectical substantiation of Anselm's Ontological Argument; S. 275–302: Holz, Harald: Das „ontologische Argument" und die Philosophie **Schellings**; S. 303–307: Moutsopoulos, Évanghélos: L'argument ontologique chez Pétros **Brailas-Arméniss**; S. 309–316: Hommes, Ulrich: Das Sprechen von Gott. Zum ontologischen Argument in **Blondels** Philosophie der Action; S. 317–322: Steiger, Lothar: Ontologisches oder kosmologisches Argument? Anselm zwischen Kant, Hegel und Barth; S. 323–331: Dupré, Wilhelm: Anselm and Teilhard de Chardin. Remarks on the modification of the Ontological Argument in the thought of **Teilhard** de **Chardin**; S. 333–345: Meßner, Reinhold Oswald: Zu Ch. **Hartshornes** Rettungsversuch des ontologischen Argumentes; S. 347–364: Enslin, Horst: Die traditionelle Veränderung des ontologischen Arguments.

Herrero, Francisco Javier: Religión e historia en **Kant**. – (Madr:) Ed. Gredos (1975). 276 p. = Biblioteca Hispánica de filosofía LXXXIV.

Gläser, Rupert: Die Frage nach Gott in der Philosophie S. L. **Franks**. – Wü: Augustinus-Verlag 1975. XVI, 166 S. = Das östliche Christentum. N. F. XXVIII; kart. DM 34,50.

Fellermeier, Jakob: Die Philosophie auf dem Weg zu Gott. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1975. 120 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik. N. F. XXXII.

Kimmerle, Heinz: Die Gottesfrage im konkreten Theorie-Praxis-Zusammenhang. – Bonn: Bouvier 1975. 134 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik CII; kart. DM 24,–.

VII. Fundamentaltheologie

Resweber, Jean-Paul: La théologie face au défi herméneutique. M. Heidegger, R. Bultmann, K. Rahner ... – Brux, P, Lv: Vander/Nauwelaerts (1975). 374 p.; FB 500,–.

Gremmels, Christian: Konstitution und Reflexion. Bemerkungen zu einer „Logik der Theologie". – ZevE XIX, 1975, 278–296.

Flury, Johannes: Was ist **Fundamentaltheologie**? – ThZ XXXI, 1975, 351–367.

Fries, Heinrich: Zum heutigen Stand der Fundamentaltheologie. – TrThZ LXXXIV, 1975, 351–363.

Hahn, Ferdinand: Exegese und Fundamentaltheologie. Die Rückfrage nach Jesus in ihrem Verhältnis zu Kerygma und Heiliger Schrift. Ein Beitrag zu Grundfragen der Theologie aus evangelischer Sicht. – ThQ CLV, 1975, 262–280; S. 281–299: Seckler, Max: Evangelische Fundamentaltheologie. Erwägungen zu einem Novum aus kath. Sicht.

Schäfer, Philipp: Die natürliche Theologie als Aufgabe und Chance für die Gegenwartstheologie. – MThZ XXVI, 1975, 327–344.

O'Meara, Thomas F., OP: Toward a subjective theology of **Revelation**. – ThSt XXXVI, 1975, 401–427.

Jüngel, Eberhard: Extra Christentum nulla salus – als Grundsatz natürlicher Theologie? Evangelische Erwägungen zur Anonymität des Christenmenschen. – ZThK LXII, 1975, 337–352.

Combès, Michel: Le langage sur Dieu peut-il avoir un sens? – Toul: Association des Publ. de l'Univ. de Toulouse-Le Mirail (1975). 160 p. = Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail A, 24; F 30,–.

Pannenberg, Wolfhart: **Glaube** und Wirklichkeit. Kleine Beiträge zum christlichen Denken. – (Mchn:) Kaiser (1975). 175 S.; DM 20,–.

Biser, Eugen: Glaube und Kritik. Eine gegenseitige Herausforderung. – MThZ XXVI, 1975, 268–293.

Pruyser, Paul W.: Between belief and unbelief. – NY [e. a.:] Harper & Row (1974). XVII, 301 p.

Eicher, Peter: Solidarischer Glaube. Schritte auf dem Weg der Freiheit. – Düs: Patmos-Verlag (1975). 156 S. = Patmos-Paperback.

Hall, Douglas John: The reality of the Gospel and the unreality of the churches. – Phil: Westminster Pr. (1975). 190 p.; $ 2,95.

Symbolisme et théologie. Sacramentum II. – R: Ed. Anselmiana 1974. 307 p. = Studia Anselmiana LXIV; [cont.:] p. 11–27: Pinkus, Lucio: La dimensione simbolica: aspetti spico-dinamici; p. 29–44: Valenziano, Crispino: Prospetto per una trattazione antropologica del simbolo nelle nostre culture cristiane; p. 45–69: Köhler, Theodor Wolfram: Zur kognitionspsychologischen Erforschung symbolischen Denkens. Die Untersuchungen Jean Piagets; p. 71–90: Hale, Robert Paul: Religious symbols as evocative of insight: the model method of Ewert Cousins; p. 91–123: Neuman, Matthias: Self-identity, symbol, and imagination: some implications of their interaction for Christian sacramental theology; p. 125–135: Vagaggini, Cipriano: Tesi per un approccio filosofico gnoseologico della conoscenza simbolica sulla base dei principi essenziali della gnoseologia tomista; p. 137–149: Lack, Rémi: L'image symbolique littéraire dans la Bible; p. 151–171: Van Roo, William A.: Symbol in art and sacrament; p. 173–193: Chupungco, Anscar: An essay on symbolism and liturgical celebration; p. 195–214: Neunheuser, Burkard: Das Symbolverständnis des neuen Ordo Initiationis christianae adultorum; p. 215–228: Rouillard, Philippe: Quelques symboles pénitentiels; p. 229–255: Baldanza, Giuseppe: La celebrazione del Sacramento del matrimonio dal punto di vista delle esigenze della simbologia; p. 257–281: Triacca, Achille: "Strutturazione di simboli" o "Simboli finalizzati"? In margine al nuovo "Ordo unctionis infirmorum"; p. 283–296: Bernard,

Charles A.: Symbole et experience mystique; p. 297–307: Vagaggini, Cipriano: Prospetto di un saggio su simbolismo e linguaggio teologico.

VIII. Dogmatik

Ebeling, Gerhard: Wort und Glaube. Band III: Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie. – Tü: Mohr 1975. XIV, 647 S.; Lw. DM 89,–.

Barth, Hans-Martin: Die christliche **Gotteslehre**. Hauptprobleme ihrer Geschichte. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1974). 127 S. = Studienbücher Theologie-, Kirchen- und Dogmengeschichte; DM 16,80.

Jüngel, Eberhard: Das Verhältnis von »ökonomischer« und »immanenter« **Trinität**. – ZThK LXII, 1975, 353–364.

Gesche, Adolphe: Le discours théologique sur l'homme. – NRTh, A. CVII = T. XCVII, 1975, 801–819.

Vandervelde, George: **Original sin**. Two major trends in contemporary Roman catholic reinterpretation. – Amst: Rodopi 1975. 350 p.

Saliba, John A., SJ: The **Virgin-Birth** debate in anthropological literature: A critical assessment. – ThSt XXXVI, 1975, 428–454.

Basilio de San Pablo: Clave sacrificial de la **redención**. Estudio comparativo de las dos estructuras de la soteriología a la luz del Concilio Vaticano II. Obra póstuma de su autor precedida de un estudio bio-bibliográfica del mismo por Bernardo Monsegu. – Madr: Ed. Studium (1975). 310 p., 3 tav.; pes 650.

Gherardini, Brunero: Veluti sacramentum. La sacramentalità della **Chiesa** nella prospettiva dei Padri, di S. Tommaso e dei teologi moderni. – DoctCom XXVII, 1975, 74–122.

Congar, Yves: Un peuple messianique. L'Église, sacrament du salut. Salut et libération. – P: Ed. du Cerf 1975. 204 p. = Cogitatio fidei LXXXV; F 36,–.

Afanassieff, Nicolas: L'Église du Saint-Esprit. Traduit du russe par Marianne Drobot. Préface de O(livier) Rousseau. – P: Ed. du Cerf 1975. 374 p. = Cogitatio fidei LXXXIII; F 59,–.

Alberigo, Giuseppe: Für ein zum Dienst an der Kirche erneuertes **Papsttum**. – Conc XI, 1975, 513–524; S. 525–531: Kasper, Walter: Bleibendes und Veränderliches im Petrusamt; S. 531–538: Legrand, Hervé-Marie: Römisches Amt und universales Amt des Papstes. Das Problem seiner Wahl; S. 538–544: Congar, Yves: Titel, welche für den Papst verwendet werden; S. 544–550: Tierney, Brian: Historische Modelle für das Papsttum; S. 550–557: La Valle, Raniero: Das Engagement des Papstes als des Bischofs von Rom; S. 557–564: Lanne, Emmanuel: Der Dienst der Gemeinschaft zwischen den römisch-katholischen Kirchen; S. 564–567: Allmen, Jean-Jacques von: Päpstliches Amt – Amt der Einheit; S. 567–573: Coulson, John: Das Lehramt der einen Kirche und sein Verhältnis zum sensus fidelium; S. 573–580: Kerkhofs, Jan: Was die Christen der nichtwestlichen Kirchen in den achtziger Jahren vom Petrusdienst erwarten; S. 580–587: Cereti, Giovanni – Sartori, Luigi: Die Kurie im Dienst eines erneuerten Papsttums.

Finkenzeller, Josef: Zur Diskussion über das Verhältnis der **apostolischen Sukzession**. Eine systematische Übersicht. – ThpQ CXXIII, 1975, 321–340.

Garrigues, J.-M., OP et M.-J. Le Guillou, OP: Statut eschatologique et caractère ontologique de la succession apostolique. – RThom, A. LXXXIII = T. LXXV, 1975, 395–417.

Gherardini, Brunero: Sul concetto di sacramento, ieri e oggi. – Div XIX, 1975, 292–334.

Greshake, Gisbert – Gerhard Lohfink: Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1975). 159 S. = Quaestiones disputatae LXXI; kart. DM 26,–; [enth. u. a.:] S. 11–37: Greshake, Gisbert: Endzeit und Geschichte. Zur eschatologischen Dimension in der heutigen Theologie; S. 38–81: Lohfink, Gerhard: Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung; S. 82–120: Greshake, Gisbert: Das Verhältnis „Unsterblichkeit der Seele" und „Auferstehung des Leibes" in problemgeschichtlicher Sicht; S. 121–130: Greshake, G.: Bemerkungen zur Endentscheidungshypothese; S. 131–148: Lohfink, Gerhard: Was kommt nach dem Tod?

Nicolás, Adolfo de, SJ: La vida como purificación y responsabilidad. Hacia una interpretación "religiosa" del **Purgatorio**. – EE L, 1975, 155–177.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Russia and Orthodoxy. Essays in honor of Georges **Florovsky**. Ed.: Andrew Blane. Vol. III: The ecumenical world of Orthodox civilization. – The Hague, P: Mouton 1975. 250 p.; hfl 82,–; [cont.:] p. 9–34: Williams, George H.: Baptismal theology and practice in Rome as reflected in **Justin** Martyr; p. 35–42: Wolfson, Harry A.: The identification of *ex nihilo* with emanation in **Gregory** of **Nyssa**; p. 43–70: Torrance, T. F.: The relation of the Incarnation to space in **Nicene** theology; p. 71–75: Meyendorff, John: Free will ‹γνώμη› in Saint **Maximus** the **Confessor**; p. 77–90: Charanis, Peter: Church-State relations in the Byzantine Empire as reflected in the role of the Patriarch in the coronation of the Byzantine Emperor; p. 91–119: Kahle, Wilhelm: Die Tränen der Frommen in der Gottesbegegnung: Ein Beitrag zur oekumenischen Spiritualität; p. 121–138: Benz, Ernst: **Sophia** – Visionen des Westens; p. 139–153: Stupperich, Robert: **Protestantismus** und **Orthodoxie** im Gespräch; p. 155–161: Runciman, Steven: The British Non-Jurors and the Russian Church; p. 163–179: Congar, Yves M.-J.: Église de Pierre, Église de Paul, Église de Jean: Destin d'un thème œcuménique; p. 181–192: Nissiotis, N. A.: An Orthodox view of modern trends in **Evangelism**: p. 193–214: Dumont, C. J.: La levée des **anathèmes** de **1054** ‹7 décembre 1965› et sa signification dans la conjoncture œcuménique contemporaine; p. 215–241: Moeller, Charles: Nouveaux aspects de l'œcuménisme.

Herms, Eilert: Explikationsprobleme des Rechtfertigungsthemas und die Prinzipien des wissenschaftlichen Dialogs zwischen protestantischen und katholischen Theologen. – KuD XXI, 1975, 277–314.

Madelin, H., SJ: La liberté religieuse et la sphère du politique. Pour l'intelligence de la déclaration «Dignitatis Humanae Personae». – NRTh, A. CVII = T. XCVII, 1975, 110–126. 914–939.

Houtepen, Anton: Onderzoek naar het saeculum-concept in de documenten van Vaticanum II en van de wereldraad van Kerken 1961–1972. – Utr: Het Interuniv. Instituut voor Missiologie en Oecumenica 1974. 195 blz. = Theologie van het saeculum II.

Von Uppsala nach Nairobi. Ökumen. Bilanz **1968–1975**. Offizieller Bericht d. Zentralausschusses d. Ökumen. Rates d. Kirchen an die 5. Vollversammlung, Nairobi 1975. Bearb. u. eingef. v. Reinhard Groscurth. Mit e. Geleitw. v. Helmut Class. – Biel, Ffm: Eckart-Verl. 1975. 282 S. = epd – dokumentation XV; kart. DM 28,–.

Reich Gottes oder Weltgemeinschaft? Die Berliner Ökumene-Erklärung zur utopischen Vision des Weltkirchenrats. Walter Künneth und Peter Beyerhaus ‹Hrsg.›. – Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission (1975). 544 S., Abb. im Text = Telos-Dokumentation 900.

Schrotenboer, Paul G.: Current trends in the ecumenical movement. – Calvin theol. Journal X, 1975, 28–45.

Benedict, Hans-Jürgen: Internationalismus und Ökumene. Probleme praktizierter Solidarität. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1975). 116 S. = Urban Taschenbuch, T-Reihe DCX; kart. DM 12,–.

McNeill, John T. – James Hastings Nichols: Ecumenical testimony. The concern for Christian unity within the Reformed and Presbyterian Churches. – Phil: Westminster Pr. (1974). 320 p.; $ 10,–.

McDonnell, Kilian: Ecumenism: Made miserable by success? – Worship XLIX, 1975, 62–84.

Torrance, Thomas F.: Toward an ecumenical consensus on the Trinity. – ThZ XXXI, 1975, 337–350.

Sesboüé, Bernard: Celebrazione ecumenica del battesimo ai bambini. Comitato cattolico, protestante francese. – Oikoumenikon XV, 1975, 369–393.

X. Moraltheologie

Cambareri, Reginaldo G.: Alle radice del male morale. Fondamenti metafisici e genesi psicologia in S. **Tommaso**. – Nap-Acireale: Ed. Domenicane Italiane (1974). 151 p.; Lire 1500.

Galli, Alberto, OP: Morale della legge e morale della spontaneità secondo S. Tommaso. – Sacra doctrina XIX, 1974, 457–497; p. 391–400: Utz, Arthur F., OP: L'etica di S. Tommaso ‹Coincidenze e differenze tra l'etica aristotelica e l'etica tomistica›.

Picard, Paul: Zölibatsdiskussion im katholischen Deutschland der Aufklärungszeit. Auseinandersetzung mit der kanonischen Vorschrift im Namen der Vernunft und der Menschenrechte. – Düs: Patmos-Verl. (1975). 415 S. = Moraltheologische Studien. Historische Abteilung III; kart. DM 48,– [Diss., Mainz]

Ulrich, Hans Guenter: Anthropologie und Ethik bei Friedrich **Nietzsche**. Interpretation zu Grundproblemen theologischer Ethik. – Mchn: Kaiser 1975. 206 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LXVIII; kart. DM 28,– [Diss., Mainz. Überarb.]

Kluxen, Wolfgang: Ethik des Ethos. – Frb/B, Mchn: Alber (1974). 92 S. = Fermenta philosophica; kart. DM 12,80.

Bogliolo, Luigi: L'«amor sui» come fondamento della morale. – Sapienza XXVIII, 1975, 263–287; p. 288–312: Finance, Joseph de: Ricerca del fondamento della moralità; p. 313–337: Ricœur, Paul: Le problème du fondement de la morale.

Leclercq, Georges: Y a-t-il une loi morale chrétienne? – MSR XXXII, 1975, 177–192.

Die Grenzen des menschlichen Ethos. Hrsg. von Fritz Rauh und Charlotte Hörgl. Mit Beitr. von Franz Furger [u.a.]. – Düs: Patmos-Verl. (1975). 131 S. = Patmos-Paperback; kart. DM 14,80; [enth.:] S. 11–28: Stockmeier, Peter: Geschichtliche Implikationen des christlichen Ethos; S. 29–50: Rauh, Fritz: Schutz des Lebens als theologisch-naturwissenschaftliches Grenzproblem; S. 51–62: Hörgl, Charlotte: Absolute Grenze des intramundanen Ethos an der Transzendenz; S. 63–86: Hörmann, Werner: Jesus und das Tragische. Versuch einer ideengeschichtlichen Vergleichung; S. 87–112: Haerlin, Peter: Selbstmord und aktive Sterbehilfe; S. 113–131: Furger, Franz: Möglichkeiten und Grenzen ethischer Rede.

Outka, Gene: Social justice and equal access to health care. – Journal of religious ethics II, 1974, 11–32; p. 33–54: Walters, LeRoy: Ethical issues in experimentation on the human **fetus**; p. 55–75: Green, Ronald: Conferred rights and the fetus; p. 77–83: Childress, James: A response to "Conferred rights and the fetus"; p. 85–98: Boeyink, David: Pain and suffering; p. 119–141: Allen, Joseph: A theological approach to **moral rights**.

Honings, Bonifacio: Lettura ragionata di una dichiarazione sull'**aborto** provocato. Monismo etico e pluralismo ideologico. – Apollinaris XLVIII, 1975, 246–278.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Leclercq, Jean: Autour de la **Règle** de saint **Benoît**. – CCist XXXVII, 1975, 167–204.

Vogüé, Adalbert de, OSB: "Septies in die laudem dixi tibi". Aux origines de l'interprétation bénédictine d'un texte psalmique. – Regulae Benedicti Studia III/IV, 1974/75, 1–5; S. 7–14: Vogüé, Adalbert de, OSB: L'abbé et son conseil. Cohérence du chapitre second du Maître; S. 15–34: Gindele, Corbinian, OSB: Gerichtsengel und

Gerichtsreden der Visio Pauli in der Magister- und Benediktsregel und bei Cäsarius; S. 35–44: Gindele, Corbinian, OSB: Alleluiaticum und Responsorium. Ihre Reihenfolge in den altmonastischen Offizien; S. 45–74: Renner, Frumentius, OSB: Offiziumsordnung und Identitätsprobleme der Regula Benedicti; S. 75–88: Casey, Michael, OCSO: Discerning the true values of monastic life in a time of change; S. 89–99: Greatrex, Joan: The English monastic cathedrals and the rule of St. Benedict; S. 101–113: Herbstrith, Waltraud (= Teresia a Matre Dei OCD): Edith **Stein** und ihre Beziehungen zum benediktinischen Mönchtum.

Kriss, Rudolf – Hubert Kriss-Heinrich: Volkskundliche Anteile in Kult und Legende **äthiopischer Heiliger.** – Wiesb: Harrassowitz 1975. XVI, 151 S., 84 Ill.; brosch. DM 52,–.

Poulin, Joseph-Claude: L'idéal de **sainteté** dans l'**Aquitanie** Carolingienne d'après les sources hagiographiques **750–950**. – Québec: Les Pr. de l'Univ. Laval 1975. 220 p. = Travaux de Laboratoire d'histoire religieuse de l'Université Laval I; F 57,– [Diss., Aix-en-Provence]

Kottje, Raymund: König **Ludwig** der **Deutsche** und die Fastenzeit. – Mysterium der Gnade. Festschrift für Johann Auer..., Rgb (1975), 307–311; S. 312–319: Benz, Karl Josef: **Episcopi Conbenedicentes.** Die gemeinsame Kirchweihe durch mehrere Bischöfe im hohen Mittelalter als Ausdruck der bischöflichen Kollegialität; S. 321–341: Baier, Walter: Flores et fructus arboris vitae Iesu Christi des Kartäusers **Ludolf** von **Sachsen** ‹†1378› – Ein Horologium des Lebens Jesu für alle Horen an den sieben Tagen der Woche; S. 342–349: May, Hermann Josef: **Marquard** von **Lindau**, De praemio patriae; S. 350–411: Roßmann, Heribert: Der Magister **Marquard Sprenger** in München und seine Kontroversschriften zum Konzil von Basel und zur mystischen Theologie; S. 412–426: Sudbrack, Josef: Das Wagnis des Lebens aus Gott. Zur ignatianischen Lehre von der Geisterunterscheidung; S. 427–441: Bialas, Martin: Leiden als Gnade in der Passionsmystik des **Paul** vom **Kreuz.**

Alaerts, J., SJ: La terminologie «essentielle» dans *Die Gheestelike Brulocht.* – OGE XLIX, 1975, 248–330; ~ p. 337–365: La terminologie «essentielle» dans *Die Gheestelike Brulocht* et *Dat Rijcke der Ghelieven.*

Baruzi, Jean: Le mysticism de **Henri Suso**. Texte inédit. – Revue d'histoire de la spiritualité LI, 1975, 209–266.

Elizondo, Fidel, OFMCap: Contenido de las **constituciones capuchinas** de **1575** y su relación con la legislación precedente. – Laurentianum XVI, 1975, 225–280.

Scholtens, M.: Le mysticisme de **Pascal.** – Assen: van Gorcum 1974. 112 p.; hfl 18,50.

Raisig, Gerhard Johannes: Theologie und Frömmigkeit bei Johann Philipp **Fresenius.** Eine Studie zur Theorie und Lebenspraxis im Pietismus der frühen Aufklärung. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1975. 216 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 50; kart. sfr 36,80 [Diss., Frankfurt/M]

Dell'Isola, Frank: Thomas **Merton.** A bibliography. – Kent [Ohio]: The Kent State University Pr. (1975). XVI, 220 p. = The Serif series. Bibliographies and checklists XXXI; $ 7,50.

Schiavone, Pietro, SJ: Gli esercizi spirituali oggi. – Rassegna di teologia XVI, 1975, 242–262.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Lunardi, Lia: La religione nel primo **Marx.** – SP XXII, 1975, 96–121.

Gill, Robin: British theology as a sociological variable. – A sociological yearbook of religion in Britain VII, 1974, 1–12; p. 13–25: Bryman, Alan and C. Robin Hinings: Participation, reform and ecumenism: The views of laity and clergy; p. 26–45: Macourt, Malcolm: The nature of religion in **Ireland**; p. 46–76: Baxter, John: The great Yorkshire revival **1792–6**: A study of mass revival among the **Methodists**; p. 77–90: McLeod, Ross: Making sense and meaning: A documentary method of analysis; p. 91–110: Maxwell-Arnot, Madeleine: Social change and the **Church** of **Scotland**; p. 111–131: Theobald, Robin: **Seventh-day Adventists** and the Millenium; p. 132–153: Jones, Robert Kenneth: The **Swedenborgians**: An interactionist analysis.

Schwarte, Johannes: Gustav **Gundlach** SJ ‹1892–1963›. Maßgeblicher Repräsentant der katholischen Soziallehre während der Pontifikate Pius' XI. und Pius' XII. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1975. 663 S. = Abhandlungen zur Sozialethik IX; kart. DM 64,– [Diss., Münster]

Messner, Johannes: Ethik und Gesellschaft. Aufsätze 1965–1974. – Köln: Bachem (1975). 425 S. = Veröffentlichungen der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle, Mönchengladbach; kart. DM 40,–.

Wolf, Ernst: Sozialethik. Theologische Grundfragen. Unter Mitarbeit von Frieda Wolf und Uvo A. Wolf hrsg. von Theodor Strohm. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1975). XVI, 356 S.; kart. DM 34,–.

Iber, Gerhard: Gesellschaft, Politik, Kirche. Arbeitsbuch zur christlichen Sozialethik. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1975). 168 S. = Bücherei für Erwachsenenbildung III; kart. DM 22,–.

Fellermeier, Jakob: Das **Naturrecht**. Seine Gültigkeit und Notwendigkeit in gegenwärtiger Zeit. – ThGl LXV, 1975, 405–427.

Schibilsky, H.: Theorie der Religion und Alltagswirklichkeit. Religionssoziologische Anmerkungen zur Suche nach einer neuen Kosmologie. – ZevE XIX, 1975, 339–362.

Kersevan, Marko: Religion and the marxist concept of social formation. – SocComp XXIII, 1975, 323–342; p. 343–354: Nesti, Arnaldo: Gramsci et la religion populaire; p. 355–380: Vidal, Daniel: Pour une lecture marxiste du prophétisme: Champ autre et champ outre; p. 381–396: Bonte, Pierre: Cattle for God: An attempt at a marxist analysis of the religion of East African herdsmen; p. 401–479: Maduro, Otto: Analyse marxiste et sociologie des religions / Marxist analysis and sociology of religion. An outline of international bibliography up to 1975.

Lehmann, Paul: The transfiguration of politics. The presence and power of Jesus of Nazareth in and over human affairs. – NY: Harper & Row 1975. XV, 360 p.; $ 12,95.

Hörger, Hermann: **Dorfreligion** und bäuerliche Mentalité im Wandel ihrer ideologischen Grundlagen. – Zeitschrift für bayer. Landesgeschichte XXXVIII, 1975, 244–316.

Roos, Lothar: Die Erfahrung der Grenze. Sozialethische Überlegungen zur Krise des **Fortschrittdenkens.** – Internationale Kath. Zeitschrift »Communio« IV, 1975, 308–322.

XIII. Kirchenrecht

Köck, Heribert Franz: Die völkerrechtliche Stellung des Heiligen Stuhls dargestellt an seinen Beziehungen zu Staaten u. internat. Organisationen. – B: Duncker & Humblot 1975. XXIV, 925 S.; Lw. DM 198,– [Habil.-Schrift, Wien]

Lotter, Friedrich: Der Brief des Priesters **Gerhard** an den Erzbischof von Mainz. Ein kanonistisches Gutachten aus frühottonischer Zeit. – Sigmaringen: Thorbecke (1975). 146 S. = Vorträge und Forschungen. Sonderband XVII; kart. DM 38,–.

Landau, Peter: **Ius patronatus.** Studien zur Entwicklung des Patronats im Dekretalenrecht und der Kanonistik des **12.** und **13.** Jahrhunderts. – Köln, Wien: Böhlau 1975. X, 230 S. = Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht XII; DM 44,– [Habil.-Schrift, Bonn]

Sauras, Emilio: El carácter sagrado de los **poderes** de la **Iglesia.** – IusCan XV, 1975, 15–44; p. 45–75: Stickler, Alfonso M.: La bipartición de la potestad eclesiástica en su perspectiva histórica; p. 77–158: Bonnet, Piero A.: Diritto e potere nel momento originario della «potestas hierarchica» nella Chiesa. Stato della dottrina in una questione canonisticamente disputata; p. 159–186: Marques, José A.: Función pastoral y poder en la Iglesia; p. 187–254: Arias Gómez, Juan: El sistema penal canónico ante la reforma del C.I.C.

Sakrausky, Oskar: Bindung und Freiheit des kirchlichen Amtsträgers. – OeAKR XXVI, 1975, 120–142.

Manzanares, Julio: De **Conferentiis Episcopalibus** post decem annos a Concilio Vaticano II. – PerRMCL LXIV, 1975, 589–631.

Broek, G. van den: Le pouvoir du **Vicaire** des **Supérieurs** dans les Instituts religieux. – Apollinaris XLVIII, 1975, 172–200.

Rocca, Fernando della: Certezza e verità nel processo canonico. – Studi di diritto canonico in onore di Marcello Magliocchetti. Vol. II, R 1975, 405–416; p. 417–436: Luca, Luigi de: «Populus fidelium» e formazione storica dell'ordinamento nella Chiesa; p. 437–479: Di Mattia, Giuseppe: Collegio giudicante e decreto di rinvio a procedimento ordinario nel Motu proprio «Causas matrimoniales...»; p. 481–486: Fagiolo, Vincenzo: Persona e ordinamento nella Chiesa come società soprannaturale; p. 487–513: Fedele, Pio: In tema di convalida del matrimonio canonico nullo per difetto o vizio di consenso; p. 515–527: Felici, Pericle: Indagine psicologica e cause matrimoniali; p. 529–556: Ferraboschi, Mario: Le anomalie psichiche nel «Corpus» e nel «Codex iuris canonici». Annotazioni; p. 557–563: Ferrata, Giovan Battista: Una decisione del S. P. Pio XII in merito al valore delle nuove prove nelle cause di nullità di matrimonio; p. 565–600: Fornasari, Mario: La consuetudine dalle collezioni canoniche gregoriane all'Ostiense; p. 601–620: Galassi, Italo: Recenti polemiche sulla disciplina dell'avvocatura nel foro ecclesiastico; p. 621–648: Galea, Daniele Ferdinando: The pioneering spirit of the liturgical legislation; p. 649–689: Gangoiti, Benito: De rescriptorum instituto in iure canonico; p. 691–701: Giacchi, Orio: Il giuramento in diritto canonico nel quadro del problema della testimonianza.

Für eine neue kirchliche **Eheordnung.** Ein Alternativentwurf (Alternatief kerkelijk huwelijksrecht, dt.). Hrsg. von P. J. M. Huizing. Mit Beitr. von J. H. A. van Tilborg [u.a.]. – Düs: Patmos-Verl. (1975). 112 S. = Patmos-Paperback; kart. DM 11,80.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Perolli, Injac: Il sacerdozio comune nell'insegnamento del Concilio Vaticano II. Rivalutazione del **laicato** dalla chiesa antica ad oggi e ripristino dei relativi ministeri. – R: Officium Libri Catholici – Catholic Book Agency 1975. VIII, 174 p.; Lire 3000.

Bohren, Rudolf: Daß Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik. – (Mchn:) Kaiser (1975). 234 S.; kart. DM 27,–.

Jackson, Basil: Psychology, psychiatry, and the pastor. – BS CXXXII, 1975, 3–15. 99–112. 195–207. 291–303.

Stollberg, Dietrich: **Seelsorge** in der Offensive. Theologische Anmerkungen zu fünfzig Jahren Seelsorgebewegung. – Wege zum Menschen XXVII, 1975, 268–296.

Tacke, Helmut: Glaubenshilfe als Lebenshilfe. Probleme und Chancen heutiger Seelsorge. – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verlag (1975). 287 S.; kart. DM 25,–.

Switzer, David K.: Krisenberatung in der Seelsorge. Situationen und Methoden (The minister as crisis counselor, dt.). Mit Beitr. von W. Robert Beavers [u.a.]. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald-Verl. (1975). 194 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt.: Praxis der Kirche XIX.

Wehrle, Paul: Orientierung am Hörer. Die **Predigt**lehre unter dem Einfluß des Aufklärungsprozesses. – (Zü, Eins, Köln): Benziger (1975). 315 S. = Studien zur praktischen Theologie VIII; kart. DM 29,80 [Diss., München]

Klaus, Bernhard – Klaus Winkler: Begräbnis-Homiletik. Trauerhilfe, Glaubenshilfe und Lebenshilfe für Hinterbliebene als Dienst der Kirche. – Mchn: Claudius Verlag (1975). 205 S.; Ppb. DM 19,80.

Zeichen des Heils. Leitideen künftiger **Sakramentenpastoral.** Öster-

reichische Pastoraltagung 2.–4. Januar 1975. Hrsg. von Josef Wiener u. Helmut Erharter. – Wien: Herder (1975). 144 S.; kart. DM 18,–; [enth. u.a.:] S. 7–32: Siefer, Gregor: Heilsbedürfnis und Zeichenerfahrung heutiger Menschen; S. 33–52: Kremer, Jacob: „Heilt Kranke – treibt Dämonen aus!" ‹Mt 10,8›. Zur Bedeutung von Jesu Auftrag an die Jünger für die heutige Pastoral; S. 53–71: Emminghaus, Johannes H.: Zur Theologie und Spiritualität der Sakramente; S. 72–82: Fischer, Balthasar: Sakramentalien und andere Symbolhandlungen; S. 92–104: Scharfenberg, Joachim: Psychologische Voraussetzungen von symbolischen Interaktionen in der Kirche; S. 105–119: Bertsch, Ludwig: Leitideen künftiger Sakramentenpastoral.

Ziegenaus, Anton: Ausdehnung der Spendevollmacht der **Krankensalbung**? – MThZ XXVI, 1975, 345–363.

Handbuch der Erwachsenenbildung. Bd IV: Geschichte der Erwachsenenbildung. Hrsg. von Franz Pöggeler. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1975). 391 S.; Lw. DM 56,–.

Exeler, Adolf: L'évolution de la **catéchèse** et de la pédagogie religieuse en **Allemagne Fédérale**. – LumVit XXX, 1975, 327–344; p. 345–359: Neven, C. J., CSSp: Le mouvement catéchétique aux **Pays-Bas**; p. 360–376: Lora, Cecilio de: Précisions sur la catéchèse en **Amérique Latine**, depuis Medellín ‹1968–1975›; p. 377–392: Duckworth, Ruth, FSE: Dix années d'éducation religieuse en **Angleterre**; p. 393–398: Novak, Vincent M., SJ: L'enseignement religieux universitaire aux **États-Unis**. Courants et perspectives; p. 399–414: Charytanski, Jan, SJ: La catéchèse en **Pologne**. Diversité et convergence; p. 415–426: Dery, Peter P.: De l'enseignement du catéchisme à la formation religieuse en **Afrique anglophone**; p. 427–433: Nitorreda, Teresita E.: Après dix ans de catéchèse. Un témoignage des **Philippines**.

Nipkow, Karl Ernst: Grundfragen der **Religionspädagogik**. Band I: Gesellschaftliche Herausforderungen und theoretische Ausgangspunkte. Band II: Das pädagogische Handeln der Kirche. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1975). 232 S.; 238 S. = Gütersloher Taschenbücher CV/CVI; je kart. DM 15,80.

Vierzig, Siegfried: Ideologiekritik und Religionsunterricht. Zur Theorie und Praxis eines kritischen Religionsunterrichts. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1975). 183 S.; kart. DM 19,80.

XV. Liturgiewissenschaft

(einschl. Kirchenmusik und kirchliche Kunst)

Beumer, Johannes, SJ: **Amalar** von **Metz** und sein Zeugnis für die Gestalt der Meßliturgie seiner Zeit. – ThPh L, 1975, 416–426.

Ragusa, Isa: The missal of Cardinal **Rosselli**. – Scriptorium XXIX, 1975, 47–58.

Reifenberg, Hermann: Liturgiereform am Ende? Ein kirchlicher Entwicklungsprozeß zwischen freier Fahrt und Warnsignalen. – TrThZ LXXXIV, 1975, 297–311.

Volpe, Rainer: La liturgie en tant que comportement social. Réflexions en vue de l'élaboration de méthodes empiriques de recherches. – SocComp XXII, 1975, 157–174; p. 175–192: Remy, Jean – Jean-Pierre Hiernaux – Emile Servais: Formes liturgiques et symboliques sociales; p. 193–210: Isambert, François: Autour du catholicisme populaire. Réflexions sociologiques sur un débat; p. 211–236: Wilson, Stephen: Religious and social attitudes in «Hymns ancient and modern» ‹1889›.

Lukken, Gérard: La liturgie comme lieu théologique irremplaçable. – QL LVI, 1975, 97–112.

Ruppert, Rudolf: Lebendige Liturgie – ein Lernprozeß der ganzen Gemeinde. Überlegungen zur Praxis der liturgischen Erwachsenenbildung. – Ffm: Knecht 1975. 144 S. = Beiträge zur praktischen Theologie. Gemeindepastoral; Ppb. DM 17,80.

Spangenberg, Peter: Szenische Gottesdienste. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1975). 184 S.; kart. DM 22,–.

Cazelles, Henri: Eucharistie, bénédiction et sacrifice dans l'Ancien Testament. – MD CXXIII, 1975, 7–28; p. 29–46: Perrot, Charles: Le repas du Seigneur; p. 47–78: Chauvet, Louis-Marie: La dimension sacrificielle de l'Eucharistie; p. 79–107: Grelot, Pierre: Du sabbat juif au dimanche chrétien. I: Enquête sur le sabbat juif; p. 108–125: Sanon, Anselme-Titianma: L'africanisation de la liturgie; p. 126–134: Dubarle, Dominique: L'invention du sacré; p. 135–148: Dalmais, Irénée-Henri: Symbolique liturgique et théologique de l'art roman.

Danneels, Godfried: De liturgie van de verzoening. De nieuwe **Ordo Paenitentiae**. – Collationes 1975, 186–202.

Braga, Carlo, CM: Il nuovo «Ordo Paenitentiae». – ELit LXXXIX, 1975, 165–176; p. 177–193: Rouillard, Philippe, OSB: L'enseignement du magistère sur le sacrement de la pénitence de 1964 à 1974; p. 194–221: Loss, Nicoló M., SDB: La prospettiva di penitenza nella Bibbia; p. 222–249: Triacca, Achille M., SDB: Principi teologico-liturgico-semantici, provenienti dall' «Ordo Paenitentiae», per un nuovo stile celebrativo del sacramento; p. 250–266: Sottocornola, Franco, SX: Suggerimenti per la catechesi e la pastorale della nuova liturgia penitenziale; p. 267–281: Brandolini, Luca, CM: Le celebrazioni penitenziali: significato e valore liturgico-pastorale; p. 282–293: Amato, A., SDB: Il Concilio di Trento e il nuovo «Ordo Paenitentiae». Alcune considerazioni a proposito della legittimazione dogmatica dei nuovi riti di riconciliazione; p. 294–301: Pathikulangara, P. V., CMI: The sacrament of Reconciliation and the Thomas Christians; p. 302–316: Lodi, E.: La celebrazione della Penitenza nei vari tempi liturgici.

Lukken, G.: Een dodenliturgie van Huub Oosterhuis. Theologische analyse en toetsing. – TLit LIX, 1975, 310–350.

Hoegger, Peter: Die Fresken in der ehemaligen Abteikirche S[ankt] **Elia** bei Nepi. Ein Beitrag zur romanischen Wandmalerei Roms und seiner Umgebung. – Frauenfeld, Stu: Huber 1975. 242 S., 78 Ill., 1 gr. Darst.; kart. DM 38,– [Diss., Basel]

Rode, Herbert: Die mittelalterlichen **Glasmalerei**en des **Kölner Domes**. – B: Deutscher Verl. für Kunstwiss. 1974. 227, 16, 268 S., 662 Ill. = Corpus vitrearum medii aevi: Deutschland IV, 1; Lw. DM 125,–.

Thomas Michael: Der Erlösungsgedanke im theologischen Programm der **Arenakapelle**. Erörterungen zum paduanischen "Lignum vitae" anhand theologischer Quellen. – FranzStud LVII, 1975, 47–96 (4 Taf.).

Filippo, Caraffa: La cappella Corsini nella Basilica Lateranense ‹1731–1799›. – Carmelus XXI, 1974, 281–338; 12 tav.

Stalling, Gesine: Studien zu Dominikus **Böhm**, mit bes. Berücks. seiner Gotik-Auffassung. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1974. 266, [30] S., 60 Ill. = Europäische Hochschulschriften XXVIII, 4; sfr 50,40 [Diss., Tübingen]

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. C. Augustijn, Amsterdam, Sophialaan 47; Prof. Dr. Wilhelm Bartz, 55 Trier, Jesuitenstr. 13; Dr. Klaus Berger, 69 Heidelberg, Unterer Fauler Pelz 6; Pfarrer Dr. Rupert Berger, 817 Bad Tölz, Frauenfreithof 2; Prof. Dr. Hermann Joseph Brosch, 51 Aachen, Bischöfliches Generalvikariat, Postfach 210; Prof. Dr. Norbert Brox, 84 Regensburg, Universität, Universitätsstr. 31; Prof. Dr. André Dumas, 45, rue de Sèvres, 75006 Paris; Prof. Dr. Dieter Emeis, 45 Osnabrück-Atter, Gut Leye; Prof. Dr. Karl Suso Frank, 78 Freiburg, Kirchstr. 6; Prof. DDr. Albert Fuchs, A-4020 Linz, Harrachstr. 7; Prof. Dr. Jean Galot SJ, Pontificia Università Gregoriana, Piazza della Pilotta 4, 00187 Roma; Prof. Dr. Heinrich Groß, 84 Regensburg, Agnesstr. 13/V; Dipl. Theol. Ludwig Hagemann, 445 Lingen, Kath. Pfarramt St. Bonifatius, Burgstr. 21c; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei vom Hl. Kreuz, Herstelle, 3472 Beverungen, Postfach 5127; Prof. Dr. Rudolf Hofmann, 78 Freiburg i. Br., Burgunderstr. 17 II; Prof. Dr. Dr. Friedrich Kienecker, 4791 Wewer b. Paderborn, Auf der Natte 15; Dr. G. Friedrich Klenk SJ, 8115 Ohlstadt/Obb., Haus Maria Heimgarten; Prof. Dr. Otto Knoch, 839 Passau, Steinweg 15 II; Prof. Dr. Jacob Kremer, A-1090 Wien, Boltzmanngasse 9; Prof. Dr. Bernhard Lohse, 2 Hamburg 56, Wittenbergener Weg 40; Prof. Dr. Oswald Loretz, 4401 Roxel, Agnes-Miegel-Str. 6; Dr. Ferdinand W. Menne, 44 Münster, Raesfeldstr. 56; Prof. Dr. Otto Michel, 74 Tübingen, Hauffstr. 12; Prof. Dr. Hans-Peter Müller, 4401 Roxel, Eichenweg 1; Prof. DDr. Rudolf Pesch, 6 Frankfurt/Main, Senckenberganlage 13–17; Dr. Vinzenz Pfnür, 4401 Amelsbüren, Sudhoff 38; Prof. Dr. Joachim Piegsa, 65 Mainz, Bahnstr. 32; Prof. Dr. Erhard-Wolfram Platzeck OFM, 405 Mönchengladbach, Bettrather Str. 79; Prof. Dr. Helmut Riedlinger, 78 Freiburg i. Br., Poststr. 9; Prof. DDr. Karl Hermann Schelkle, 74 Tübingen, Österbergstr. 11; Dr. Rudolf Schieffer, 8 München 34, Postfach 23; Prof. Dr. Norbert Schiffers, 84 Regensburg, Carl-Thiel-Str. 6; Prof. Dr. Peter Stockmeier, 8 München 70, Cochemstr. 2; Prof. DDr. Robert Stupperich, 44 Münster, Möllmannsweg 12; Dr. Josef Sudbrack SJ, 8 München 19, Zuccalistr. 16, Alfred-Delp-Haus; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, 43 Essen-Werden, Tiergarten 16/II; Hermann Wieh, 28 Bremen, Kornstr. 381 a; Dr. Walter Ziegler, 84 Regensburg, Dechbettener Str. 17 a.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5% USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1976 – 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.

Ein 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.

Heinz Zahrnt: Das wichtigste theologische Buch der Herbstproduktion

Edward Schillebeeckx

JESUS

Die Geschichte von einem Lebenden

„Mit dem Band liegt ein außerordentlich bedeutsamer christologischer Entwurf vor."
Prof. Rudolf Pesch, Frankfurt

„Ein bedeutsamer Beitrag zu unserem zeitgenössischen und historischen Jesus-Verständnis. Das Buch wird möglicherweise alle anderen in letzter Zeit erschienenen Versuche dieser Art in den Schatten stellen."
Theological Studies, Washington

„In der katholischen Theologie nicht nur ein Höhepunkt, vielleicht auch ein Wendepunkt."
Nicolaas Greitemann, „Anzeiger für die kath. Geistlichkeit", Freiburg

Deutsche Ausgabe bereits in 2. Auflage
670 Seiten, Großoktav, gebunden
84,— DM, Bestell-Nr. 17233

Die Würzburger Synode - richtungsweisendes Experiment gemeinsamer Verantwortung

Manfred Plate

Das deutsche Konzil

Die Würzburger Synode - Bericht und Deutung

Sieben Jahre hat die „Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland" gearbeitet: Nach ihrem Abschluß im November letzten Jahres liegen nun die Beschlußdokumente vor, in denen entscheidende Weichen für die Zukunft der Kirche in unserem Land gestellt sind. Kern ihrer Aussagen ist der Versuch, heute Christ und heute Kirche zu sein. Diesen Kern für den interessierten und engagierten Christen lebendig darzustellen, zu erläutern und zu deuten, ist das Ziel dieses Buches.

Wer dieses Buch gelesen hat, weiß über die Synode Bescheid. Er kann das Wichtige vom Unwichtigen, das Zentrale vom Peripheren, unterscheiden. Er weiß, was man über die Würzburger Synode als richtungweisendes Experiment, als Ereignis und als Programm für die Zukunft der Kirche und des Glaubens in unserem Land wissen muß.

272 Seiten, 63 Abbildungen, gebunden, 29,80 DM
Bestell-Nr. 17368

Verlag Herder Freiburg · Basel · Wien

Gott der Lebenden und der Toten

von Franz Kamphaus, Johann Baptist Metz und Erich Zenger

ca. 48 Seiten. Kt. ca. 5,80 DM

„Gott der lebenden und der Toten" ist das gemeinsame Thema dreier Ansprachen, welche die bekannten Theologieprofessoren aus Münster gehalten haben. Ihr besonderer Reiz liegt darin, daß ohne Kathedersprache und doch auf dem vollen Hintergrund heutiger Glaubenserkenntnis das zentrale Problem des Menschen zu Worte kommt.

Franz Kamphaus zeigt in seiner Ansprache „Mit den Toten leben" auf, wie die Fortschrittsbotschaften die Toten im Stich gelassen haben; ihr Leben ist nach christlichem Glauben in Gott gesichert; das Gedächtnis der Toten hat seinen guten Sinn.

Johann B. Metz geht es in seiner Ansprache darum, den Sinn der Auferweckungsbotschaft zu verdeutlichen.

Erich Zenger kommt mit seiner Ansprache „Mit Gott ums Leben kämpfen" zu dem Schluß: Nicht der Blick auf ein jenseitiges Leben, nicht das Aufgehen im eigenen Leben, sondern das Engagement für das Leben Gottes in den Menschen hilft, das eigene Leben, eigenes Leid und den eigenen Tod zu bestehen.

Matthias-Grünewald-Verlag
Mainz, Postfach 3080

Beuroner Kommunionandenken

Wandbehänge nach Batik-Vorlagen; Bildtafeln und Kunstblätter mit originalgetreuen Reproduktionen Alter Meister und zeitgenössischer Kunstwerke:
Ikonen, Email- und Keramikarbeiten.

Glückwunschkarten

und einfache Kunstkarten für alle festlichen Anlässe finden Sie bei uns in großer Auswahl; Glückwunschkarten-Mäppchen mit 8 Doppel- oder Noblessekarten; Meditationskarten mit Bildbetrachtungen zu mittelalterlichen und modernen Kunstwerken.

Bitte verlangen Sie unsere Prospekte.

Klosterbuchhandlung
7792 Beuron, Postfach 620

Charlotte Klein

THEOLOGIE UND ANTI-JUDAISMUS

Eine Studie zur deutschen theologischen Literatur der Gegenwart. Mit einem Geleitwort von Gregory Baum. (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog, Band 6) 152 Seiten. Kartoniert DM 23,–.

„Hier ist eine Schrift von eminenter Bedeutung für die Neugestaltung des christlich-jüdischen Verhältnisses. Die Autorin, eine der fachkundigsten Schwestern des Ordens Notre Dame de Zion, hat in langer und gründlicher Arbeit als Dozentin die theologische Literatur der Gegenwart untersucht und gefunden, daß sich die anti-jüdische Haltung wie ein roter Faden durch die Theologie offenbart, selbst dort, wo der betreffende Theologe wirklich nicht als Judenfeind bezeichnet werden kann; er hat die Einstellung aus der Judenfeindschaft der Kirchenväter und dem katholischen wie evangelischen Schrifttum seiner Vorgänger übernommen und kann sich noch nicht von dieser bösen Erbschaft befreien. Unter den Stichpunkten Spätjudentum, Gesetz, Pharisäer und Schuld der Juden am Tode Jesu werden die Werke von Georg Fohrer, Hans Werner Bartsch, Martin Metzger, Eduard Lohse, Martin Noth, Rudolf Bultmann, Martin Dibelius, Günther Bornkamm, Leonhard Goppelt, Ethelbert Stauffer, Joachim Jeremias und Adolf Schlatter einer Prüfung unterzogen, die bedrükkend und entmutigend ausfällt. Am ärgsten daran ist, daß viele Theologen jüdisches Quellenmaterial überhaupt nicht oder nur aus Übersetzungen kennen. Das Buch ist ein unentbehrliches Werkzeug im Kampf gegen die theologische Judenfeindschaft und für ein richtiges Verständnis des Judentums, und man kann nur hoffen, daß es von jedem Christen gelesen und verarbeitet wird." Vidal Dueren in Der Zeuge

Chr. Kaiser Verlag
München

Ernst Lerle

Grundriß der empirischen Homiletik

96 Seiten, broschiert, etwa 5,— DM

Zum ersten Mal in der Geschichte der Theologie liegt hier ein Lehrbuch der Homiletik vor, dessen Inhalt durch exakte empirische Forschung ausgewiesen ist. Psychologische Erkenntnisse werden verwertet, das Kontaktgeschehen sowie einzelne Dimensionen des Verkündigungsakts treten ins Blickfeld. Aus der Fülle bereits veröffentlichter und bisher unveröffentlichter Ergebnisse hat der Begründer der empirischen Homiletik nunmehr ein Kompendium für den Gebrauch im Predigtdienst erarbeitet.

Evangelische Verlagsanstalt Berlin

In der BRD auch direkt beziehbar durch: **Missionsbuchhandlung**

3102 Hermannsburg

V&R informiert

Eine neue Art, Predigten herauszugeben:

Claus Westermann · Predigten

Hrsg. von Rud. Landau. 143 Seiten, kart., DM 14,80
(Göttinger Predigthefte, Heft 33)

Mit diesem Band wird eine neue Art Predigten herauszugeben erprobt. Der Band soll als Arbeitsbuch (mit Notizrand, Zeilenzähler und weiterführenden Literaturangaben) in homiletischen Seminaren, Pastoralkollegs und im Selbststudium des Pfarrers verwendet werden können.

An diesen Predigten läßt sich studieren, wie der Exeget Sprache für die Predigt freisetzt, damit Prediger und Hörer die Geschichten Gottes weitererzählen können.

Es geht weiter:

Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament (KEK)

(Hrsg. von Ferdinand Hahn)

Im Laufe des Herbstes erscheint:

Rudolf Bultmann, Der zweite Korintherbrief
Ca. 272 Seiten, Leinen ca. DM 45,—; Subskr. ca. DM 40,—

Eine eindringende philologisch-theologische Exegese des ganzen Briefes (nur Kap. 8 und 9 sind summarischer behandelt) nach der letzten Vorlesung des Verfassers, mit Übersetzung, Einleitung und neuen Literaturangaben des Herausgebers. Ein für die Paulusexegese und Bultmanns Theologie wesentliches Werk.

1976 erscheint:

Leonhard Goppelt, Der erste Petrusbrief

In Vorbereitung für 1976/77:

Nils Alstrup Dahl, Der Brief an die Epheser

Es liegen vor:

Ernst Lohmeyer, Das Evangelium des Matthäus
(Nachgelassene Ausarbeitungen) 4. Aufl., 441 S., DM 36,50

Ernst Lohmeyer, Das Evangelium des Markus
17. Aufl., VIII, 368 S., DM 33,50

Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes
19. Aufl., VIII, 563 S., DM 48,—

Ein Ergänzungsheft über die neuere Forschung, bearb. v. Hartwig Thyen, soll 1976 erscheinen.

Ernst Haenchen, Die Apostelgeschichte (vergr.)
15. Aufl., 710 S.

Otto Michel, Der Brief an die Römer (vergr.)
6., überarb. Aufl. 1976

Hans Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther
11. Aufl., 326 S., DM 29,50

Heinrich Schlier, Der Brief an die Galater
14. Aufl., 287 S., DM 28,—

Ernst Lohmeyer, Der Brief an die Philipper
14. Aufl., 197 S., DM 25,—

Eduard Lohse, Die Briefe an die Kolosser und an Philemon
14. Aufl., 291 S., DM 26,—

Otto Michel, Der Brief an die Hebräer
13., ergänzte Aufl., DM 43,—

Rudolf Bultmann, Die drei Johannesbriefe
8. Aufl., 113 S., DM 23,50

Martin Dibelius, Der Brief des Jakobus
11. Aufl., 310 S., DM 28,—

Neudrucke von Klassikern:

Johannes Weiß, Der erste Brief an die Korinther
LVIII, 388 S., DM 48,—

Hans Windisch, Der zweite Brief an die Korinther (vergr.)
XVI, 436 S.

Wilhelm Bousset, Die Offenbarung des Johannes
468 S., DM 56,—

Ernst v. Dobschütz, Die Thessalonicherbriefe
330 S., DM 49,—

Weiterhin sind geplant:

Ferdinand Hahn, Das Evangelium des Markus
Joachim Jeremias, Das Evangelium des Lukas
Die abgeschlossene sprachliche Analyse des Lukasevangeliums soll 1976/77 vorab erscheinen.
Peter Stuhlmacher, Der Brief an die Galater
Philipp Vielhauer, Der Brief an die Philipper
Otto Merk, Die Briefe an die Thessalonicher
Georg Kretschmar, Die Pastoralbriefe
Peter von der Osten-Sacken, Die Offenbarung des Johannes
und weitere Bände unter Mitarbeit von Martin Hengel, Georg Strecker u. a.

Bei Subskription auf die vorliegenden Bände oder auf mindestens vier künftig erscheinende Bände 10% Nachlaß. Der KEK ist im Verhältnis zu Umfang und Qualität nach wie vor recht preisgünstig.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht

V&R informiert

Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts

Forschungsunternehmen der Fritz Thyssen Stiftung

12 Peter Friedrich · Ferdinand Christian Baur als Symboliker
198 Seiten, Leinen DM 36,—

Diese Arbeit zielt darauf ab, Baurs ungewöhnlich gehaltvollen und originellen Beitrag als Kirchen- und Dogmen-Historiker und als bedeutender Symboliker zur Kontroverstheologie im 19. Jhdt. ans Licht zu bringen. Ausgehend von einem Rückblick auf die Geschichte der Symbolik bestimmt der Verfasser den Ort Baurs in der Entwicklung dieser Disziplin und stellt dessen persönliche theologische Entwicklung zum Symboliker dar.

13 Franz Courth · Das Leben Jesu von David Friedrich Strauss in der Kritik Johann Evangelist Kuhns
317 Seiten, Leinen DM 62,—

Sein Leben Jesu machte David Friedrich Strauss zu einem der namhaftesten Theologen des neunzehnten Jahrhunderts. Die erste grundlegende katholische Antwort auf dieses Buch bietet der Tübinger Exeget und nachmalige Dogmatiker Johannes Evangelist Kuhn.

14 Reinhard Leuze · Die außerchristlichen Religionen bei Hegel
255 Seiten, kartoniert DM 49,—

Die Untersuchung will sich mit dem Vorwurf auseinandersetzen, Hegel habe gewissermaßen freihändig sein religionsphilosophisches System konstruiert, ohne Rücksicht auf die damals bekannten religionswissenschaftlichen Ergebnisse zu nehmen. In vielen Einzeluntersuchungen wird gezeigt, daß Hegel nicht nur bemüht war, sich eine möglichst umfassende Kenntnis der einzelnen Religionen anzueignen, sondern daß es ihm im großen und ganzen auch gelang, die ihm bekannten Fakten in sein begriffliches System zu integrieren, ohne sie zu entstellen.

15 Arnold Pfeiffer · Franz Overbecks Kritik des Christentums
231 Seiten, kartoniert DM 48,—

In dieser Studie profiliert Overbeck sich stärker als in früheren Interpretationen als der scharfe Kritiker des Christentums, der er in Wahrheit gewesen ist. Hier spricht sich ein historisches Bewußtsein aus, dessen Überschärfe und Irritabilität die Schwierigkeiten eines humanen Umgangs mit der christlichen Religion anzeigt. Der Ausblick auf ein „heroisches", dem Schlund der Geschichte allenfalls entgehendes Christentum ist bei Overbeck nicht eben billig zu haben.

16 Henning Theurich · Theorie und Praxis der Predigt bei Carl Immanuel Nitzsch
261 Seiten, kartoniert DM 50,—

Diese Untersuchung ist die erste auf die Predigtarbeit von Nitzsch konzentrierte Monographie aufgrund seines (hier erstmals vollständig bibliographierten) Gesamtwerkes, einschließlich bisher unveröffentlichter Protokolle und Statuten des Homiletischen Seminars in Bonn.

In Vorbereitung:

17 Franz Eichinger · Die Philosophie Jacob Senglers als philosophische Theologie
204 Seiten, kartoniert ca. DM 34,—

18 Christoph Keller · Das Theologische in der Moraltheologie
Eine Untersuchung historischer Modelle aus der Zeit des Deutschen Idealismus

420 Seiten, kartoniert ca. DM 72,—

V&R Vandenhoeck & Ruprecht

Die Hauptreligionen des heutigen Asiens

von Professor Dr. Carl-Martin Edsman
Universität Uppsala

Übersetzung aus dem Schwedischen von Peter Smekal
J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen
1976. IX, 214 Seiten. Kart. DM 19.80

1971 kam in Schweden eine Einführung in die Hauptreligionen des heutigen Asiens heraus. Deutsche Rezensenten stellten mit Bedauern fest, daß es kein ähnlich gründliches und informatives Werk in deutscher Sprache gebe, das in dieser aktuellen Weise über die Weltreligionen berichte (und gerade solche Informationen seien für den Unterricht über Fremdreligionen so notwendig). Eine Übersetzung ins Deutsche sei sehr zu befürworten, da es sich keinesfalls nur um ein »Schulbuch" handle, sondern um ein Werk, das von einem erfahrenen und international bekannten Religionshistoriker verfaßt sei.
Dieses Buch erscheint nunmehr in deutscher Sprache in einer gegenüber der schwedischen Ausgabe abgeänderten Fassung, die den deutschen Leserkreis berücksichtigt und – soweit möglich – die jüngste Entwicklung mit einbezieht. Die bibliographischen Hinweise wurden umgearbeitet und das Literaturverzeichnis wurde auf den neuesten Stand gebracht.

Aus einer früheren Besprechung:

„Dies Buch ergänzt religionswissenschaftliche Handbücher und populäre Literatur über die Weltreligionen mit einer vorzüglich ausgewählten Information über die Kräfte und Gestalten in der Gegenwart: fast die Hälfte des Stoffes besteht aus der Wiedergabe solcher Zeugnisse und Dokumente. Dadurch wird die Darstellung lebendig, und die christliche Mission gewinnt ihren Platz, indem z. B. ein Dialog zwischen einem Hindu und einem Christen, ein Verhör eines katholischen Priesters in China, Angaben indischer Christen über die Gründe ihrer Bekehrung u. a. abgedruckt sind."

Evangelische Missionszeitschrift 1973

UTB 448

Uni-Taschenbücher GmbH

Stuttgart

Walter Mostert

Sinn oder Gewißheit?

Versuche zu einer theologischen Kritik
des dogmatistischen Denkens
1976. X, 186 Seiten.
(Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 16.)
Leinen DM 42.–

Unter dem Titel »Gewißheitsfrage« versteht man gemeinhin jene denkerischen Bemühungen, die sich mit der erkenntnistheoretischen Absicherung von Denkergebnissen befassen. Gewißheit erzielt man dann, wenn man Autoritäten findet: metaphysisch-wissenschaftliche, soziale, utopisch vorgestellte, pragmatische. Die vorliegende Arbeit versucht zu zeigen, daß die Gewißheitsfrage nicht zu umgehen ist, daß sie aber mit der Etablierung von Denkautoritäten und deren autoritativer Negation nicht zu lösen, weil überhaupt nicht auszumachen ist; denn sie ist ein Problem des menschlichen Seins. Die Verbindung der Gewißheitsfrage, die immer auch ein Moment des Erkennens enthält, mit der ontologischen Frage führt notwendig auf das Individuum als Gegeninstanz gegen die genannten Sicherungsautoritäten und deren Dogmatismus. In diesem, sofern er in allen zeitgenössischen Denkformationen präsent ist, begegnet dem Menschen seine eigene metaphysische Vergangenheit. Deren historische Gestalt ist nicht zu begreifen ohne Kenntnis der Rolle, welche die metaphysische Objektivierung individuell spielt. Aus beiden Formen ergibt sich für den Menschen die Notwendigkeit, dieser Vergangenheit zu entrinnen und sich selbst gegenwärtig zu werden. So wird hier der Versuch gemacht, jene Gesichtspunkte zusammenzustellen, die bei der Situierung des Dogmatismusphänomens im Humanum selbst berücksichtigt werden müssen.

J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

Neu bei Herder

Bernhard Casper
Sprache und Theologie

Eine philosophische Hinführung

208 Seiten, kart. lam., 28,50 DM,
Bestell-Nr. 17220

Was ist die menschliche Sprache? Welche Dimensionen hat sie? Wie kann es in ihr die Rede von Gott geben? In zunehmendem Maße sieht sich die Theologie mit den Fragen der modernen Sprachtheorien und der Sprachanalytik konfrontiert.

Dieser Band bietet von der Religionsphilosophie her im deutschen Sprachraum erstmals einen Sprachanalytik und Hermeneutik verbindenden Zugang zum Sprachproblem, wobei er besonders die für die Theologie relevanten Dimensionenen der Sprache ausmißt: ihre Zwischenmenschlichkeit, Geschichtlichkeit, Entfremdung und transzendierende Bewegung. Er wird beschlossen mit einem Ausblick auf eine künftige theologische Sprachlehre.

Grundfragen der Christologie heute

Herausgegeben von Leo Scheffczyk

Quaestiones disputatae, Band 72
184 Seiten, kart. lam., 29,80 DM,
Bestell-Nr. 02072

Der Band enthält die fünf Hauptreferate der Jahrestagung 1975 der Arbeitsgemeinschaft katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen. In der theologischen Forschung der letzten Jahre wurde mit Recht die Christusfrage stärker aufgegriffen, da der grundlegende Wandel des Seins- und Wirklichkeitsverständnisses nicht ohne Rückwirkungen auf das so zentrale Christusdogma bleiben konnte.

Die Einmaligkeit und Endgültigkeit des Christusereignisses bedarf einer Neuinterpretation: daß diese nur gemeinsam mit der exegetischen, geschichtlichen und philosophischen Forschung geleistet werden kann, legen die Beiträge dieses Bandes überzeugend dar.

Bernhard Lonergan
Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen

Herausgegeben von Giovanni B. Sala

Quaestiones disputatae, Band 67
192 Seiten, kart. lam., 29,50 DM,
Bestell-Nr. 02067

Hier wird im deutschen Sprachraum erstmalig Bernard Lonergan, einer der profiliertesten amerikanischen Theologen der Gegenwart, und das Grundthema seines Denkens vorgestellt: die durch den heutigen empirischen Kulturbegriff, der viele und wandelbare Kulturen kennt, gegebene Notwendigkeit einer Pluralität von Theologien.

Lonergan beschreibt den neuen Kontext dieser Kulturen, weist ihre erkenntnistheoretischen und theologischen Grundlagen auf und zeichnet schließlich die Umrisse einer weiterentwickelten Theologie im Rahmen des neuen Welt- und Kulturverständnisses.

Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche

Karl Rahner zugeeignet

Herausgegeben von Elmar Klinger

Quaestions disputatae, Band 73
296 Seiten, kart. lam., 30,— DM,
Bestell-Nr. 02073

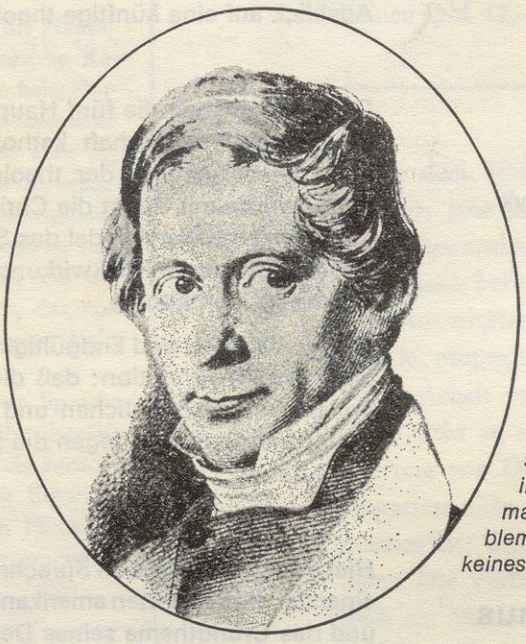
In einem exemplarischen interdisziplinären Gespräch versuchen Freunde, Kollegen und Schüler Karl Rahners mit Hilfe des von ihm in die theologische Diskussion eingebrachten Begriffs des „anonymen Christentums" die heute für die Kirche und ihr Selbstverständnis zentral gewordene Frage nach dem Heil der Menschen außerhalb der sichtbaren Kirche einer Lösung näher zu bringen.

Das breite Spektrum ihrer Stellungnahmen macht in eindringlicher Weise die Fruchtbarkeit der Theologie Karl Rahners sichtbar.

Verlag Herder Freiburg · Basel · Wien

JOHANN H. WICHERN

Erste vollständige Ausgabe
Herausgegeben von Peter Meinhold



Auch für heutige Soziologen und Pädagogen sind die Werke Wicherns interessant. Stets trifft man bei Wichern auf Probleme, die heute noch keineswegs bewältigt sind.

Band I
Die Kirche und ihr soziales Handeln. Grundsätzliches und Allgemeines.
441 Seiten, Leinen, DM 35,–

Band II
Die Kirche und ihr soziales Handeln. Grundsätzliches und Allgemeines.
520 Seiten, Leinen, DM 40,–

Band III/1
Die Kirche und ihr soziales Handeln. Die Innere Mission und ihre Arbeitsgebiete.
304 Seiten, Leinen, DM 35,–

Band III/2
Die Kirche und ihr soziales Handeln. Die Innere Mission und ihre Arbeitsgebiete.
290 Seiten, Leinen, DM 35,–

Band IV/1
Schriften zur Sozialpädagogik. Rauhes Haus und Johannesstift.
358 Seiten, Leinen, DM 35,–

Band IV/2
Schriften zur Sozialpädagogik. Rauhes Haus und Johannesstift.
439 Seiten, Leinen, DM 35,–

Band V
Kleinere Aufsätze, Buchbesprechungen, Nachrufe und Nachträge.
519 Seiten, Leinen, DM 40,–

Band VI
Schriften zur Gefängnisreform.
506 Seiten, Leinen, DM 40,–

Band VII
Schriften zur Pädagogik.
562 Seiten, Leinen, DM 45,–

Preis der Gesamtausgabe
DM 298,–

Bitte Prospekt anfordern.

LUTHERISCHES VERLAGSHAUS HAMBURG

476 f Burger V

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 2 — 1976 — 72. Jahrgang

Oda Hagemeyer: Die Regula Benedicti in der neueren Forschung . . . . . Spalte 89

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 83
R. P. Merendino: Das deuteronomische Gesetz (Lohfiink)
H. Weippert: Die Prosareden des Jeremiabuches (Eising)
A. Schmitt: Entrückung - Aufnahme - Himmelfahrt (Kilian)
H. Schürmann: Jesu ureigener Tod (Schneider)
L. Schenke: Der gekreuzigte Christus (Pesch)
O. Cullmann: Der johanneische Kreis (Leroy)
Ch. Kannengiesser: Foi en la résurrection – résurrection de la foi (Kremer)
H. C. C. Cavallin: Life After Death (Kremer)
J. Kremer: Pfingstbericht und Pfingstgeschehen (Löning)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 108
A. Franzen / R. Bäumer: Papstgeschichte (Raab)
E. Iserloh: Verwirklichung des Christlichen im Wandel der Geschichte (Ganzer)
E. F. Osborn: Justin Martyr (Andresen)
H. J. Vogt: Das Kirchenverständnis des Origenes (Stockmeier)
B. Stierle: Capito als Humanist (Greschat)
G. B. Winkler: Erasmus von Rotterdam und die Einleitungsschriften zum Neuen Testament (Augustijn)
H. Schilling: Niederländische Exulanten im 16. Jahrhundert (Neuser)
Deutscher Katholizismus und Revolution im frühen 19. Jahrhundert. Hrsg. von A. Rauscher (Becker)
A. Franzen: Die Katholisch-Theologische Fakultät Bonn im Streit um das Erste Vatikanische Konzil (Gatz)
Zeitgeschichte in Lebensbildern Bd 2. Hrsg. von R. Morsey (Iserloh)

Fundamentaltheologie und Dogmatik Sp. 120
E. Ender: Heilsökonomie und Rechtfertigung (Biemer)
G. Hammer: Profanisierung (Rolinck)
U. Reetz: Das Sakramentale in der Theologie Paul Tillichs (Rolinck)
F. Gaar: Das Prinzip der göttlichen Tradition nach Joh. Baptist Franzelin (Pottmeyer)
Valore e attualità del Sacramento della Penitenza (Finkenzeller)
H. J. Pottmeyer: Unfehlbarkeit und Souveränität (Congar)
H. U. von Balthasar: Der antirömische Affekt (Hauser)
W. Beinert: Die Kirche – Gottes Heil in der Welt (Riedlinger)
P. Schmidt: Maria – Modell der neuen Frau (Schumacher)
Maria im Geheimnis der Kirche (Beinert)

Moraltheologie, Kirchenrecht . . . . Sp. 137
Wörterbuch Christlicher Ethik. Hrsg. von B. Stoeckle (Egenter)
Naturrecht in der Kritik. Hrsg. von F. Böckle und E.-W. Böckenförde (Feil)
F. Hammer: Selbsttötung philosophisch gesehen (Schüller)
Th. Lohmann: Euthanasie in der Diskussion (Schüller)
A. Elsässer: Die sittliche Ordnung des Geschlechtlichen (Ermecke)
O. Saier: „Communion" in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (Kaiser)
Für eine neue kirchliche Eheordnung. Hrsg. von P. J. Huizing (Herrmann)

Liturgiewissenschaft, Pastoraltheologie Sp. 149
R. Kaczynski: Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrystostomus (Stockmeier)
A. A. Häussling: Mönchskonvent und Eucharistiefeier (Angenendt)
Ph. Harnoncourt: Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie (Lengeling)
Praktisch-theologisches Handbuch. Hrsg. von G. Otto (Emeis)
B. Rüther: Krankenhaus und Politik (Weber)

Philosophie . . . . . Sp. 157
Alberti Magni opera omnia XVII, 1 (Ott)
H. Kohlenberger: Similitudo und ratio (Hödl)

Spiritualität . . . . . Sp. 160
H. Roggen: Berufen zu Dienst und Gemeinschaft (Hagemeyer)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 161

Die Regula Benedicti in der neueren Forschung

Von Oda Hagemeyer OSB, Herstelle/Weser

Es wurde in jüngster Zeit fast zur sprichwörtlichen Redensart, daß das Mönchtum zwar dem Mittelalter seine Kultur aufgeprägt habe, aber nun keine Funktion mehr besitze, da die Kulturaufgaben nunmehr von der säkularen Gesellschaft übernommen seien und durchgeführt würden. Ist das wirklich alles? Sind damit die Probleme sowohl der modernen Menschheit als auch des Mönchtums gelöst und beantwortet? Tatsächlich geht es doch um sehr viel mehr. Die Kultivation unserer bis zum frühen Mittelalter barbarischen europäischen Regionen war gewiß niemals die Hauptaufgabe jener Mönche, die, vom Süden kommend, die östliche und südliche Kultur mit sich brachten. Sie nahmen vielmehr den Platz jener Glieder der menschlichen Gesellschaft ein, die seit eh und je gleichsam stellvertretend die Verbindung mit DEM aufrechterhielten, dem wir den Namen Gott geben und dem die Menschheit sich seit prähistorischen Zeiten verbunden wußte oder, wenn die Verbindung abgerissen war, neu zu verbinden suchte. Benedikt, dessen Regel seit dem 8. Jh. eine überragende und bis heute gültige Stellung einnahm, zog sich in die Einsamkeit zurück und wurde später zum Leiter einer Mönchsgemeinde erwählt um eben dieses Gottes willen, dem zu dienen er sich aufgerufen wußte. Innere und äußere Beständigkeit in stetiger „Umkehr" (wie man in der Sprache der Bibel sagen würde), d. h. Umkehr zu immer neuem Anfang im Angesicht Gottes, und Gehorsam gegenüber dem Willen dieses Gottes waren das Anliegen, das Benedikt in einer vom weltlichen Getöse ungestörten Gemeinschaft leichter zu verwirklichen glaubte und vermochte. Wie groß die Wirkung seiner Regel war, der das (im Namen aller Menschen dargebrachte) Gotteslob ein primäres Anliegen ist, zeigt ihre Anwendung in allen Ländern der Welt bis auf den heutigen Tag.

Das Problem aber besteht darin, daß man in der heutigen allgemeinen Menschheitskrise herausfinden muß, was in dieser Regel zeitgebunden ist und einer entsprechenden Neudeutung bedarf und was bleibende Aktualität besitzt.

Dieses Anliegen wurde brennend, als man in den letzten Jahrzehnten in mühsamer Gelehrtenarbeit allmählich erkannte, daß Benedikt nicht der alleinige Autor dieser Regel und somit der alleinige „Vater des Abendlandes"[1] ist. „War man früher der festen

[1] Vgl. Bernd Jaspert, Benedikt von Nursia – der Vater des Abendlandes? Kritische Bemerkungen zur Typologie eines Heiligen: ErbAuftr 49, 1973, 90–104. 190–207.

U.-B. TÜB
25. JUNI 1976
ZD

Überzeugung, die Benediktusregel sei das Werk eines monastischen Genius, an den von den mehr als 30 Autoren der uns überlieferten alten lateinischen Mönchsregeln keiner heranreiche, so leitete die im Verlaufe der letzten 35 Jahre geführte Diskussion um die erstmals 1937 von dem französischen Benediktiner Augustin Genestout behauptete weitgehende literarisch-theologische Abhängigkeit der Regula Benedicti (= RB) von der bis dahin für jünger gehaltenen Regula Magistri (= RM) eine entscheidende Wende in der Beurteilung Benedikts und seines Werkes ein. Man gelangte nun allmählich zu der Überzeugung, daß die Regel Benedikts eher ein Werk der Synthese ist, in dem das Beste der altmonastischen ordines und regulae aus Ost und West zu einer Einheit verschmolzen wurde, als das opus eines all seine monastischen Vorbilder und Vorläufer mit seiner geistlichen Lehre überragenden vir Dei... Die neuere Forschung zeigte vielmehr, wie sehr die Theologie und Frömmigkeit der Regula Benedicti dem östlichen und westlichen Mönchtum gleichermaßen verpflichtet sind. Dies aber bedeutete eine neue Sicht der benediktinischen Regel, die vor allem durch die Kontroverse um die Priorität der Regula Magistri herbeigeführt wurde". Dies schreibt der protestantische Kirchengeschichtsforscher Bernd Jaspert in seiner nunmehr veröffentlichten Dissertation „Die Regula Benedicti-Regula Magistri-Kontroverse"[2]. Es ist bezeichnend für die ökumenische Situation unserer Tage, daß die Anregung zu einer genaueren Untersuchung dieser nicht nur für die Geschichte der RB, sondern überhaupt der abendländischen Geistesgeschichte so wichtigen Kontroverse von protestantischer Seite ausging[3].

„Die Konklusionen, zu denen er (Genestout) im Verlaufe seiner Studien gelangte und die später im wesentlichen Anerkennung fanden, widersprachen der bis dahin gültigen opinio communis über die Entstehung, literarische Eigenart und theologisch-monastische Bedeutung der RB so radikal, daß man seine Arbeiten als den Beginn einer neuen Epoche in der RB-Forschung bezeichnen muß..."[4].

Wir dürfen in diesem Zusammenhang bemerken, daß die letzten Veröffentlichungen in dieser Zeitschrift zu unserem Thema noch während der schwebenden Kontroverse geschrieben wurden[5]. Inzwischen erweist die Fülle der seither erschienenen Untersuchungen immer deutlicher, daß es sich hier um ein Anliegen von allgemeinem Interesse handelt, da sich immer mehr herausstellt, wie sehr die RB entscheidenden Einfluß ausübte auf die geistige Entwicklung des Abendlandes.

Wir können hier nur auf die Forschungsgeschichte der letzten 10 Jahre zurückgreifen und müssen im übrigen auf das zitierte Schrifttum verweisen. Da ist als erste Orientierungshilfe zu nennen: Bernd Jaspert, „Regula Magistri – Regula Benedicti. Bibliographie ihrer Erforschung 1938–1970"[6] sowie die daran anknüpfende „Internationale Bibliographie zur Regula Benedicti der Jahre 1971–1972 und 1973–1974 in den „Regulae Benedicti" Studia (RBS)[7]. Ganz abgesehen von der RB-BM-Kontroverse wurden die Vorzüge der RB vor den übrigen Klosterregeln ihrer Entstehungszeit in zahlreichen Untersuchungen immer deutlicher herausgestellt.

So schrieb z. B. 1965 Raphael Kleiner über „Das Prinzip der Subsidiarität in Regel und Leben der Benediktiner"[8], ein Prinzip, das die RB wesenhaft von der autoritativen RM unterscheidet. Siegfried Pawlowsky erforschte „Die biblischen Grundlagen der Regula Benedicti"[9]. Eugène Manning schrieb über den Einfluß Cyprians auf die RB[10], über Augustin und die RB[11], über die RB gemäß den cisterciensischen Manuskripten[12], über die Anwesenheit (présence) der RM in Subiaco[13], über die 'Admonitio S. Basilii ad filium spiritualem' und die RB[14]. Giuseppe Turbessi verfaßte eine Untersuchung über die Quellen der RB[15]. Antonio Linage Conde behandelte die Beziehungen der RB zu anderen Regeln[16], ferner die „Problemática de la Regula Benedicti"[17] und brachte schließlich 1973 die wertvolle 3bändige Monographie „Los origenes del monacato benedictino en la Península Ibérica"[18] heraus, die einen guten Beitrag leistet zu der seinerzeit von Justo Pérez de Urbel gestellten Frage nach den Beziehungen der RB zum spanischen Mönchtum des 6.–8. Jh.s. François Masai wies auf die Abhängigkeit des Kap. 31 der RB von der RM hin[19] usw. usw. Wir können unmöglich alles aufzählen.

So lag es nahe, daß Bernd Jaspert im Jahre 1969 vorschlug, ein Institut zur Erforschung der RB zu gründen[20]. Die Zeit wurde schließlich reif für den „Ersten Internationalen Regula Benedicti-Kongreß", der im Herbst 1971 unter dem Protektorat des Abtprimas der Benediktiner-Konföderation, Rembert Weakland, im Kolleg Sant Anselmo in Rom stattfand. Der gesamte Verlauf dieses Kongresses ist wiedergegeben in Band 1 der damals neugegründeten „Regulae Benedicti Studia"[21].

Zur allgemeinen Erleichterung sprach auf diesem Kongreß Professor Rudolf Hanslik (Wien) (nach bisher geäußerten Bedenken) seine nunmehrige Überzeugung aus, daß die RB die RM als Vorlage benutzt hat[22]. Dieser Kongreß vermittelte durch die persönliche Begegnung der am Thema interessierten Forscher mächtige Impulse, und es wurde seine regelmäßige Wiederholung beschlossen[23]. Adalbert de Vogüé sprach über „Saint Benoît en son temps..."[24], Prof. Hanslik über „Die Sprache der RB und RM"[25]. Inzwischen brachte Adalbert de Vogüé zusammen mit anderen Mitarbeitern den hervorragenden Kommentar zur RB heraus[26], der noch deutlicher als zuvor die Abhängigkeit der RB von der RM, aber ebensosehr ihre weit überragende Bedeutung gegenüber ihrer Vorlage erkennen ließ. Im Jahre 1973 machte dann die Anglistin Mechthild Gretsch in ihrer gründlichen Studie über „Die Regula Sancti Benedicti in England und ihre altenglische Übersetzung"[27] Rudolf Hanslik den Vorwurf, er habe „bei weitem nicht alle englischen Textzeugen vor 1100 kritisch ausgewertet". Hanslik meint demgegenüber zwar, die von ihm herangezogene Überlieferung genüge, um ein Bild der verschiedenen Überlieferungsformen zu erhalten. Wäh-

[2] Regulae Benedicti Studia. Supplementa 3. Hildesheim: Verlag Dr. H. A. Gerstenberg 1975, 4f.

[3] Vgl. ebd. S. 1 u. Anm. 2; ferner W. Zeller, Die kirchengeschichtliche Sicht des Mönchtums im Protestantismus, insbesondere bei Gerhard Tersteegen: ErbAuftr 49, 1973, 17–30, u. die von Jaspert, a.a.O., Anm. 3 zu S. 2 zitierten Schriften weiterer protestant. Autoren zum Thema; ferner R. Lorenz, Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. 1., Lfg.C 1, Göttingen 1970, 103–106; ders., Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jh.: ZKG 77 1966, 1–61.

[4] Bernd Jaspert, a.a.O., S. 8. Vgl. ebd. S. 304 Anm. 2.

[5] Kassius Hallinger, Zur Edition der Benediktusregel: ThRv 61 1965, 1–8; Basilius Steidle, Zur lateinisch-französischen Ausgabe der Magisterregel: ebd. 63, 1967, 9–12. Hallinger übte im Anschluß an die auf der Basis von 300 Hss erstellte kritische Edition der Benediktusregel durch Rudolf Hanslik (CSEL 75. Vindobonae 1960) Kritik daran, daß Steidle in seiner Neuausgabe der Regel Benedikts (Beuron 1963) die bisher dem 7. Jh. zugeschriebene sog. Regula Magistri schon damals zu den bisher bekannten Quellen der RB hinzufügte, da Benedikt von ihr nicht nur den Aufbau, sondern eine ganze Kapitelfolge übernommen habe. Steidle seinerseits stellte in seiner späteren Besprechung von Adalbert de Vogüé, La Règle du Maître. Introduction, texte, traduction et notes. 2 Bd. (Paris 1964) (s. o.) fest, daß de Vogüé hier und in dem schon vorausgegangenen Band La communauté et l'Abbé dans la Règle de Saint Benoît (Bruges 1961) nachgewiesen hat, daß die Regula Magistri (RM) dem 6. Jh. angehört und eine monastische und liturgiegeschichtliche Quelle allerersten Ranges ist, „zunächst ohne jede Rücksicht auf die RB, um ganz davon zu schweigen, ob sie als Quelle und Vorlage der RB gelten muß". Er betont aber: „Es ist nun keine Flucht in billige Fragestellungen mehr möglich, sondern es gilt, Rede und Antwort zu stehen." Das ist inzwischen geschehen.

[6] Subs Monastica 1, Montserrat 1971.

[7] RBS 2, Hildesheim 1973, S. 1*–29*; RBS 3/4 (1975) 30*–81*. Die Bibliographie der folgenden Jahre wird in den jeweils folgenden Bänden der RBS veröffentlicht.

[8] ErbAuftr 41, 1965, 29–35.

[9] Wien 1965.

[10] Rev d'Histoire Ecclésiastique 60, 1965, 66–68.

[11] Augustiniana 16, 1966, 317–329.

[12] StudMonastica 8, Montserrat 1966, 215–266.

[13] Rech de Théologie ancienne et médiévale, Louvain 1966, 338–341.

[14] Rev d'Ascétique et de Mystique, Toulouse 1966, 475–480.

[15] In: Lettre de Ligugé Nr. 117, 1966, 3—12.

[16] En torno a la ‚Regula Monachorum' y a sus relaciones con otras reglas monásticas. In: Bracara Augusta 1967, 123–163.

[17] Hispania Antiqua 3, 1973, 261–298.

[18] Léon 1973.

[19] In: Studi e materiali di storia delle relígione, Rom 1967, 350–395.

[20] In: Studia Monastica, Montserrat 1969, 421–425. Vgl.: Aus Chor und Zelle. Gabe der Abtei St. Mauritius ... Nr. 50, Tholey/Saar 1969, 35.

[21] Hildesheim 1972.

[22] Ebd. 196.

[23] Der 2. Kongreß unter dem Thema „Vorläufer und Nachwirkungen der Regula Benedicti" fand inzwischen vom 15. – 20. 9. 1975 in der Abtei Maria Laach statt. Seine Ergebnisse werden in Bd. 5 der RBS wiedergegeben. Der 3. Kongreß ist für das Jahr 1980 geplant.

[24] RBS 1, 169–194.

[25] Ebd. 195–207. Er veröffentlichte im gleichen Jahr einen Vortrag über „Klosterregeln im Mönchstum des Ostens und des Westens von Pachomius zu Benedikt von Nursia" (AOAW 108, 1971, 195–203), in dem er auch die Ergebnisse der römischen Diskussionen mitverwertete.

[26] Sources Chr 181–186, 6 Bde., Paris 1971–1972.

[27] München 1973, S. 60.

rend Hanslik nach wie vor den von ihm bevorzugten „Codex Sangallensis 914“[28], den berühmten Sankt Gallener Codex der RB (9. Jh.) für den besten Zeugen des ursprünglichen RB-Textes erklärt (zusammen mit Penco, Steidle, de Vogüé), räumen Masai, Manning und Corbett dem älteren Codex Oxford Hatton 48 (8. Jh.)[29] einen gewissen Vorrang ein. (Das von Hanslik in seiner RB-Edition (S. LXX) aufgestellte Verzeichnis der kritischen RB-Textausgaben bedürfte inzwischen einer Ergänzung in einer demnächstigen Neuauflage durch die von Jaspert, RB-RM-Kontroverse, S. 293, zusammengestellten neuen Ausgaben.) Leider ist es an dieser Stelle nicht möglich, die Fülle der wissenschaftlichen Untersuchungen des 2. Bandes der RBS (1973) aufzuzählen (u. a. mit Beiträgen von Frideswide Sandeman OSB: The Rule of St. Benedict; A Dynamic Document; Dietrich von Oppen: Der benediktinische Abt und das technische Zeitalter[30]; Oda Hagemeyer OSB: Gemeinschaft mit Gott und den Menschen. Biblische Aspekte zur Begründung und Vertiefung des Leitbildes der Gemeinschaft in der Regula Benedicti und im frühen Mönchtum, usw.). Alle Beiträge stimmen im Grunde überein in der Auseinandersetzung mit dem „Phänomen, daß die RB auch heute noch eine lebendige Macht ist“[31], selbst in der etwas abwertend anmutenden Feststellung, daß diese RB, „Begründerin des spezifisch abendländischen Vaterzeitalters . . ., auch noch die Materialien (enthält) für den Neubau aus den (heutigen geistigen) Trümmern“[32]. Denn die in der RB geregelte Gemeinschaft ist nicht nur Menschengemeinschaft, sondern Gottesgemeinschaft mit all ihren Folgerungen und Auswirkungen[33]. Band 3/4 der RBS ist soeben im Druck erschienen mit wichtigen Beiträgen von Adalbert de Vogüé OSB, Corbinian Gindele OSB, Frumentius Renner OSB, Michael Casey OCSo, Joan Greatrex, Waltraud Herbstrith OCD u. a.

Neben den RBS wurde die Reihe der ‚Regulae Benedicti Studia. Supplementa‘ eröffnet, über deren 3. Band (Bernd Jaspert, Die RB-RM-Kontroverse) wir bereits sprachen.

Als Band 1 erschien die Untersuchung von Elisabeth Kasch, Das liturgische Vokabular der frühen lateinischen Mönchsregeln[34], als Band 2 die gründliche Abhandlung von Gloria-Maria Widhalm, Die rhetorischen Elemente in der Regula Benedicti[35]. Hauptanliegen von E. Kasch ist, durch Darstellung des Wortgebrauchs der zahlreichen frühen Mönchsregeln nachzuweisen, „daß die frühen Ordensregeln nicht isoliert betrachtet werden dürfen, sondern in Verbindung miteinander . . .; zugleich läßt eine solche Überschau aber auch deutlich erkennen, wie grundlegend neu Benedikts Regel bei aller Beziehung auf die ihr vorausgehenden Regeltexte ist“ (S. 6). – G. M. Widhalm schließt mit ihrer Studie nicht nur eine Lücke in der Forschung, ihre Arbeit ist auch beispielhaft für weitere Sprach- und Stilvergleiche, vor allem mit der RM. Ihre Vergleiche ermöglichen ein klareres Bild von der schriftstellerischen Eigenleistung Benedikts und machen andererseits seine tiefe Verwurzelung in der altmonastischen Literatur deutlich. E. Wölfflins Meinung, Benedikt sei nur ein Halbgebildeter gewesen mit recht vulgärem Sprachstil, erweist sich als korrekturbedürftig. Frau Widhalm bringt eine Unzahl von Beispielen aus der RB für sämtliche in der Antike üblichen rhetorischen Elemente und belegt im 2. Teil ihrer Untersuchung, „wie sehr in der RB Stil und Inhalt miteinander harmonieren“ (S. 3). In einem 3. Teil zeigt sich zudem, wie die RB sich in ihrer rhetorischen Ausdrucksweise von ihren Vorbildern abhebt und somit ihre geistige Selbständigkeit erneut beweist. – Auch Band 4 der Supplementa-Reihe ist schon in Vorbereitung: Mary C. Sullivan, „A Middle High German Benedictine Rule: MS. 4486a Germanisches Nationalmuseum, Nürnberg. Edition, Commentary, Glossary“[36].

Nicht unerwähnt bleiben soll schließlich die Studie von Bernd Jaspert, „‚Stellvertreter Christi‘ bei Aponius, einem unbekannten ‚Magister‘ und Benedikt von Nursia“[37], eine grundlegende Untersuchung für das heute so aktuelle Thema. Ihr Ergebnis: Benedikt lehnt durchweg „den ausgesprochen hierarchisch-sakral-episkopalen Charakter des Magisterabtes ab“ und hebt statt dessen „mehr die äbtliche Funktion des primus inter pares in der klösterlichen Gemeinschaft hervor“[38]. – Auch muß noch hingewiesen werden auf die 1973 erschienene Untersuchung von Joachim Wollasch „Mönchtum des Mittelalters zwischen Kirche und Welt“[39], ferner auf die 1974 erschienene erste deutsche Übersetzung der Regula Magistri durch Abt Albert Ohlmeyer[40] sowie schließlich auf die angekündigte Neuauflage der lateinisch-deutschen Benediktusregel durch Basilius Steidle[41].

Das Fazit: Die Forschung der jüngsten Zeit, die hier nur kurz angedeutet werden konnte, hat bereits jetzt herausgestellt, daß die weltweite Lebensdauer und Ausbreitung der RB begründet ist in ihrer lebendigen Dynamik, ihrer Offenheit auch zeitgebundenen Erfordernissen gegenüber, in ihrer energischen Abkehr von exklusiver Paternalität und absolutem Autoritarismus hin zur Brüderlichkeit, zur liebenden Beteiligung aller Angehörigen der „Gruppe“, d. h. des Klosters, an der gemeinsamen Verantwortlichkeit, zum Einsatz aller für das Wohl aller, auch der „Draußenstehenden“, d. h. zum Übergang von einer rein passiven Haltung gegenüber der Hierarchie zu Formen der Zusammenarbeit und Mitverantwortung. Nicht zuletzt zeichnet die RB sich z. B. gegenüber der RM dadurch aus, daß sie dem gemeinsamen Gebet einen größeren Vorrang gibt als jene. Die Bedeutung der Liturgie, des gemeinsamen Gebetes der Gemeinde, wird schon dadurch herausgestellt, daß Benedikt ihr in der Anordnung seiner Regel den Vorrang gibt gegenüber sonstigen häuslichen Regelungen. Die Funktion des gemeinsamen Gebetes als Äußerung der gemeinsamen lebendigen Gottesbeziehung aller kommt schon dadurch zum Ausdruck. Sie zeigt eine Auffassung von Gott, der nicht nur zu uns kommt, sondern stetig in unserer Mitte ist, der „auf den Lobpreisungen Israels thront“ (Ps 21!), mit uns zusammen dem Kommen des Gottesreiches entgegenarbeiten will und von uns entsprechenden wechselseitigen Dienst erwartet.

Die RB ist somit nach wie vor geeignet als Anregung zur Abkehr von einer rein juridischen Lebensform zu einer auf Spontaneität und Liebe gegründeten Konzeption, von rein individuellen, introvertierten Lebensweisen zur Gemeinschaft aller in Gott, von der Macht zum Dienst, von starrer Struktur zu charismatischer Funktion.

[28] Ed. G. Morin, Monticasini 1900.
[29] Hg. v. D. H. Farmer (Early English Manuscripts in Facsimile 15), Copenhagen 1968.
[30] Vgl. auch ders., Moral. Wie können wir heute miteinander leben? (Themen der Theologie 14, Stuttgart-Berlin 1973, S. 85–94). („Macht als Dienst – Das benediktinische Kloster zeigt den neuen Institutionstypus“).
[31] Fr. Sandeman, RBS 2, 122.
[32] D. v. Oppen, ebd. 114.
[33] O. Hagemeyer, ebd. 49—88.
[34] Hildesheim 1974.
[35] Hildesheim 1974.
[36] Hildesheim 1975.
[37] ZThK 71, 1974, 291–324.
[38] S. 323. Vf. verweist auch aus der Fülle der Literatur auf R. Weakland, Obedience Revisited (Tjurunga. An Australasian Benedictine Review, 1971, Nr. 1. 45–51), eine Zusammenfassung von: Ders., The Abbot in a Democratic Society (Cistercian Studies 4, 1969, H. 2) und: Obedience and Authority in Community (ebd. 5, 1970, H. 4); ferner auf W. Thüsing, Dienstfunktion und Vollmacht kirchlicher Ämter nach dem NT: BL 14, 1973, 77–88, u. a.
[39] München 1973.
[40] Als Mskr. gedruckt, Neuburg 1974.
[41] Beuroner Kunstverlag (mit krit. Biographie, Quellenverwertung, Textgeschichte u. Kommentar).

Merendino, Rosario Pius: **Das deuteronomische Gesetz.** Eine literarkritische, gattungs- und überlieferungsgeschichtliche Untersuchung zu Dt 12–26. – Bonn: Peter Hanstein 1969. XXVI, 458 S. (Bonner biblische Beiträge, Bd 31) br. DM 58.80; Ln. DM 64.50

Das dt Gesetzeskorpus findet nach mehreren Jahrzehnten Pause jetzt wieder erhöhte Aufmerksamkeit. Neben der hier (beschämenderweise sehr verspätet) zu besprechenden Bonner Dissertation aus dem Jahr 1966 stehen jetzt schon die Dissertationen von H. Peucker (Deuteronomium Kapitel 12–26 form- und rechtsgeschichtlich untersucht, Greifswald 1962, unveröffentlicht), G. Seitz (Erlangen 1968: Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium, Stuttgart 1971) und G. Nebeling (Die Schichten des deuteronomischen Gesetzeskorpus, Münster 1970, unveröffentlicht), eine Monographie von C. M. Carmichael (The Laws of Deuteronomy, Ithaca, N. Y., 1974) und mehrere Arbeiten mit anderer Hauptthematik, die aber doch auf die Gesetze des Dtn unter den hier interessierenden Gesichtspunkten eingehen, etwa die Dissertation von M. Rose (Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes: deuteronomische Schultheologie und die Volksfrömmigkeit in der späten Königszeit, Stuttgart, Berlin, K, MZ Kohlhammer 1975). Die Ergebnisse dieser Arbeiten weichen sehr stark voneinander ab. Das gilt vorgängig schon von den jeweils vorausgesetzten Grund-

annahmen und von den angewendeten Methoden. Wie ist die Arbeit von M. einzuordnen?

Auf einen kurzen Überblick über den Forschungsstand (1–10) folgt etwa eine Seite „Methodische(r) Erwägungen" (10f), wo aber kaum etwas erwogen wird. Dann folgt unmittelbar eine kontinuierliche Analyse des Texts von Dtn 12–26 (12–397). Sie ist – mit wenigen Ausnahmen – entsprechend der biblischen Kapiteleinteilung gegliedert. Für jedes Kapitel wird zunächst die Meinung jüngerer Autoren referiert. Dann folgt eine literarkritische Analyse, eine gattungskritische Analyse, eine überlieferungsgeschichtliche Darstellung. Schließlich wird die Entstehungsgeschichte des Kapitels in einem Überblick zusammengefaßt. Manchmal finden sich Anhänge oder Exkurse, z. B. „Dt 4" (57–60), „Zur Geschichte des Paschafestes" (149–152), „Die Tocēbā- und die Bicartā-Texte" (326–345), „Die Zentralisationstexte" (382–397). Das Gesamtergebnis der Untersuchung ist auf S. 398–408 zusammengefaßt.

In vorhiskianischer Zeit entstanden einzelne Textgruppen: Rechtstexte, aber auch schon Texte mit paränetischem Charakter. Eine erste Zusammenstellung solcher Materialien zu einem größeren Komplex erfolgte wahrscheinlich zur Zeit Hiskias. Sie wurde kurz darauf noch einmal umgearbeitet. Zur Zeit Joschias schuf der „deuteronomische Redaktor" die klassische Ausgabe des Deuteronomiums. Später gab es noch kleine Ergänzungen durch eine deuteronomistische Redaktion. M. rechnet also weder mit mehreren durchlaufenden Parallelschichten noch mit einem von Anfang bis Ende des Korpus reichenden Grundbestand, der dann nur noch erweitert und ergänzt worden wäre. Typisch für ihn ist vielmehr die Annahme mehrerer ursprünglich getrennter Materialblöcke. Im einzelnen ist die Hypothese sehr kompliziert und kann hier nicht skizziert werden.

M. hat sehr fleißig gearbeitet. Er bietet über die älteren Untersuchungen zum dt Gesetz hinaus viele neue Beobachtungen. Deshalb wird jeder, der über die dt Gesetze arbeitet, dieses Buch konsultieren müssen. Doch sollte man sich auf „Ergebnisse" dieser Arbeit wohl nur berufen, wenn es sich um Teilthesen handelt und wenn man die dafür gegebene Beweisführung überprüft hat.

Denn so methodikorientiert das Buch im Untertitel und im Inhaltsverzeichnis auch einherstelzt, es enthält keine grundsätzliche methodologische Rechtfertigung und ist faktisch in seinem methodischen Vorangehen oft recht undurchsichtig. Dem Rezensenten jedenfalls fiel es oft schwer, für sich selbst die innere Logik der Argumente bloßzulegen. Gelang dies, so erwies sie sich mindestens in manchen Fällen als fragwürdig.

Die Lektüre ist allein schon deshalb schwierig, weil viele gelehrte Anmerkungen oder sogar Textabschnitte Seitenwege einschlagen, die von der Hauptargumentation abführen oder doch nichts zu ihr beitragen. Man vgl. etwa sofort beim ersten analysierten Vers, Dtn 12,1, die Anm. 10 (13) und 14 (16). Ernsthafter wird es, wenn Faktenbehauptungen bei einer Überprüfung zusammenschmelzen. So wird, immer noch im Bereich des ersten diskutierten Verses, festgestellt, die Wendung „Gott deiner Väter" komme im deuteronomistischen Geschichtswerk nicht vor (außer in Jos 18,3), während sie für die Chronik charakteristisch sei. Tatsächlich jedoch wird das Bild für das von M. vorausgesetzte deuteronomistische Geschichtswerk sofort anders, wenn man auch nach dem „Gott seiner/unserer usw. Väter" fragt, und die auf S. 17, Anm. 20, angegebenen 20 Texte aus 2 Chr enthalten keinen einzigen Beleg für „Gott deiner Väter", den angeblich für die Chronik charakteristischen Ausdruck. Derartige Diskrepanzen zwischen Faktenbehauptungen im Haupttext und den Belegstellen in den Anmerkungen sind leider noch häufiger anzutreffen, man könnte etwa sofort auf der folgenden Seite 18 die Anmerkungen 22 und 23 nehmen (denn Dtn 7,2b ist nicht „apodiktisches Gebot", sondern Nachsatz in einem Konditionalgefüge, und die Anm. 23, in der die Nennung von Dtn 5,31a höchstens auf einer Fehllesung des hebräischen Texts beruhen kann, faßt völlig disparate Sachverhalte in einer Reihe zusammen). Ganz waghalsig wird es, wenn M. ursprüngliche Texte „rekonstruiert", wie es im Kapitel über Dtn 12 z. B. in drei Fällen geschieht (19, 36 und 57). Er läßt sich von einem Gefühl für ebenmäßige Zeilenlängen leiten und streicht alle dabei überflüssigen Wörter weg; unter Umständen fügt er auch aus einem Paralleltext in einem anderen Kapitel noch einige ein (so wird auf S. 19 durch Einfügung von Wörtern aus Dtn 12 in Textstücke aus Dtn 7 eine „chiastisch aufgebaute Einheit" erreicht). Wer kann sich die Zeit nehmen um nachzuprüfen, wo im komplizierten Endresultat des Buchs sich schließlich die logischen Folgen derartiger Rekonstruktionen angesiedelt haben?

Oft ringt M. mit Problemen, die er sich selbst erst aufbaut und die wahrscheinlich gar keine sind. So fasziniert ihn die Frage, ob etwas „Paränese" ist oder nicht. Und deshalb diskutiert er z. B. gleich bei Dtn 12,1 recht ausführlich, ob dieser Vers „die Gesetzesverlesung einleitende Formel" oder ob er „Paränese" sei (etwa auf den Seiten 14–18). Dabei werden subtilste Beobachtungen im deuteronomischen Sprachgebrauch herangezogen, und vor allem wird damit gerungen, daß Vers 1aβ nicht ganz so lautet, wie er eigentlich lauten müßte, um stereotype Paränese zu sein, denn stereotyp hat Paränese zu sein. Die Dinge klären sich dann so, daß Vers 1aβ, der auch aus anderen Gründen schon als dritte Schicht im Vers betrachtet werden muß, von einer „Hand" stammt, die „mit der paränetischen Sprache nicht vertraut" ist, „zumindest achtet sie nicht darauf" (16). Der Rezensent hat auf den 5 Seiten, die dem Vers 12,1 gewidmet werden, vergeblich nach einer Auseinandersetzung mit der Aussage des Verses, wie er jetzt in unserer Bibel dasteht, gesucht. Ginge man davon aus, dann sähe man recht schnell, daß dieser Vers sachlich auf jeden Fall Überschrift oder Einleitung zu Dtn 12–26 ist und überdies zwei wichtige rechtliche Festlegungen enthält, nämlich eine Bestimmung über den Geltungsbereich der überschriebenen Gesetze („in dem Land, das Jahwe, der Gott deiner Väter, dir gegeben hat, damit du es in Besitz nimmst") und eine andere über ihre Geltungsdauer („solange, wie ihr in dem Land leben werdet"). Ob man einen Satz mit einem so rechtsgeladenen Inhalt noch „Paränese" nennen will, ist dann Definitionssache. Jedenfalls wäre es sinnvoll zu fragen, ob Abweichungen von der sprachlichen Stereotypie anderer deuteronomischer Passagen hier nicht inhaltsbedingt seien. Die von M. auf S. 15 gegebenen Anweisungen, wie der Verfasser von Dtn 12,1aβ eigentlich hätte formulieren sollen, wenn er die paränetische Sprache besser gekannt hätte, würden auf jeden Fall die Festlegung des Geltungsbereichs der Gesetze vernichten. Also hat er vielleicht doch besser formuliert, als sein Kritiker meint. Und da bei genauerem Zusehen von allen Kriterien, aus denen für M. die Dreischichtigkeit dieses einen Verses resultiert, nur noch ein Numeruswechsel übrigbleibt – und das ist ohne zusätzliche Kriterien etwas wenig –, fragt sich der Rezensent, ob nicht vielleicht doch der ganze Vers aus einer einzigen Hand stammt und sehr viel Druckerschwärze umsonst verbraucht wurde. Und nicht nur beim ersten analysierten Vers hätte man sich zunächst einmal etwas mehr Auseinandersetzung mit der Aussage des Texts, speziell auch mit deren juristischen Schattierungen, gewünscht. Die Analyse springt zu schnell in sprachliche Details.

Trotz dieser zum Teil sehr schweren Bedenken gegen den Arbeitsstil des Buchs muß der Rezensent gestehen, daß ihm die Grundgestalt von M.s literarkritischer Hypothese aus einer guten Intuition zu stammen scheint und ihm sympathischer ist als einiges andere, was in letzter Zeit vorgeschlagen wurde. Die Gattungskritik ist wohl zu sehr von der Diskussionslage der Entstehungszeit der Arbeit bestimmt. Nutzen wird man aus der Beschäftigung mit dem Buch auf jeden Fall haben.

Frankfurt/M. Norbert Lohfink SJ

Weippert, Helga: **Die Prosareden des Jeremiabuches.** – Berlin, New York: W. de Gruyter 1973. XIII, 265 S. (BZAW 132) Lw. DM 88.–

Es gehört wahrlich Mut dazu, aufs neue das Problem der Prosareden des Jer anzugehen. Dieses ist nicht nur in sich komplex, sondern auch mit verschiedenen Ergebnissen vielfach bearbeitet. Eine Unmenge Literatur ist zu berücksichtigen, was immensen Fleiß erfordert (vgl. Literaturverzeichnis von 12½ Seiten [235–247]). Um über die bisherigen Ergebnisse der Forschung hinaus etwas Neues zu bringen, bedarf es besonderer Befähigung in Kritik und Spürsinn für neue Möglichkeiten. Man greift also mit großem Interesse zu diesem Buch und wird, was wissenschaftliche Qualität angeht, nicht enttäuscht.

Einleitend wird bei der „Problemgeschichte" klar, daß die hier vorgenommene Untersuchung sich immer wieder mit den Ergebnissen auseinandersetzen muß, die von B. Duhm, dann auch von Mowinckel vorgelegt wurden, und die heute durch den anerkannten Kommentar von W. Rudolph weiter gefördert worden sind. Mit letzterem steht Vf. unter Berücksichtigung auch der älteren Kommentare irgendwie in einem dauernden Dialog. Ausführlich wird auch hier schon C. Ritzschel (Das Problem der Urrolle, Gütersloh 1966) bzgl. seiner grundlegenden Position bewertet mit dem Ziel, „eine vorurteilslose Untersuchung des im Jeremia tradierten Redestoffes sicher (zu) stellen" (19).

Aus der „Problemgeschichte" ergibt sich für W. die Schlußfolgerung, daß es „wenig sinnvoll erscheint, sich bei einer neuen Untersuchung der Prosareden des Jeremiabuches der heute vorgegebenen Fragestellung zu unterwerfen" (21). Sie will vielmehr untersuchen, „ob überhaupt die Voraussetzungen einer derartigen Fragestellung sinnvoll sind" (21).

Eine Möglichkeit neuer Erkenntnisse über das Vorkommen „isolierter Wörter" als Leitfossilien für literarische Zusammenhänge hinaus soll der Kontext bezeichnender Wortverbindungen ergeben: „Der Kontext ist es, der die individuelle Bedeutung eines Wortes oder einer Formel bei einem bestimmten Verfasser gegenüber anderen möglichen Bedeutungen in anderen Kontexten abgrenzt und festlegt" (24, vgl. auch 107). Dadurch „können unbrauchbare Prämissen aus dem Weg geräumt werden, um so zu

einem neuen Verständnis des im Jeremiabuch tradierten Redestoffes zu kommen" (25). Schon hier wird aber auch eine bescheidene Zurückhaltung bei W. offenbar, die auf ihrem Weg der Untersuchung „keine neue Theorien über die Entstehung und Komposition des Jeremiabuches" gewinnen zu können glaubt (25, vgl. auch S.234 in den „Schlußbemerkungen" [228–234]).

Die Einzeluntersuchung zu den Prosareden wird an einer Auswahl von Texten geführt, die nach Mowickel, W. Rudolph u. a. „Reden Jeremias in deuteronomischer Bearbeitung" (Rudolph XV) sind. Spezielles Motiv für die Behandlung von Jer 7,1–15 ist, daß die üblichen Vorstellungen über die Spätdatierung in exilische und nachexilische Zeit daran widerlegt werden könnten. 18,1–2 werden wegen deren Bewertung durch S. Herrmann untersucht, dieser Abschnitt sei „in seiner Gedankenführung deuteronomistisch". Herrmanns Buch (Die prophetische Heilserwartung im AT, Stuttgart 1965) wird notwendigerweise und verdientermaßen oft berücksichtigt (58–60; 61–65; 192; 202). Jer 21,1–7 sind für die Einzeluntersuchung ausgewählt, um dem durch W. häufig zurückgewiesenen Urteil (67; 109) u. ö. entgegenzutreten, „der Stil der Prosareden (sei) monoton und weitschweifig", während anhand von 34,8–22 die Gliederung der Prosareden untersucht wird (26).

Schon bei den Ausführungen über diese Einzelabschnitte werden mehrfach listenartige Zusammenstellungen von Jeremiatexten und vergleichbaren Partien gebracht, um entweder literarische Abhängigkeit festzustellen (etwa 44) oder „Gemeinsamkeiten und Unterschiede" (98). Noch umfangreicher sind die Vergleichstexte, wenn es um den Aufweis von Zweiergruppen, Dreiergruppen und Parallelismus membrorum in Prosatexten geht (75 u. 79).

Das Bestreben, durch solche Beobachtungen sowohl jer. Texte mit gleichzeitigen und älteren zu vergleichen als auch diese von solchen deuteronomischer und besonders deuteronomistischer Art abzuheben, wird fortgesetzt im zweiten Teil der Untersuchung, wo es um den „Sprachgebrauch der Prosareden" geht (107–227). Fünf Jeremia-Perikopen, bzw. Einzelverse werden unter der jeweils bezeichnenden Überschrift „Formelhafte Wendungen" untersucht. Teilweise werden so die „Exegetischen Überlegungen" des 1. Teils ergänzt (so 34,17–20 u. 18,7–10), durch andere Stellen (27,10–14; 35,15 u. 32,29b–32) wird aber auch der untersuchte Komplex glücklich erweitert. Vergleicht man freilich mit solcher Textauswahl, was alles Mowinckel, W. Rudolph der deuteronomistisch bearbeiteten Schicht zuweisen, dann könnte man solche Beschränkung problematisch finden, doch muß man zugeben, daß der Ansatz bei wohlausgesuchten und ergebnisreichen Komplexen gemacht wird. Die Beschränkung wirkt sich ferner deshalb nicht von vornherein negativ aus, weil auch bei dieser Untersuchung des Sprachgebrauchs sich reichlich Listen von Parallelstellen finden. Diese begnügen sich nicht mit der Statistik einzelner Wörter, sondern vervollständigen die Untersuchungsgrundlage im Jer und den zu vergleichenden Sprachgebrauch aus der Zeit des Jer und der deuteronomistischen Literatur. Das ist nötig entsprechend der These von W., daß erst der Zusammenhang der Wörter und formelhafte Wendungen in ihrem Kontext eine vollständige Würdigung eines Sprachgebrauchs gestatten. Da solches Sprachgut nicht einfach der Konkordanz entnommen werden kann, ist hier eine wahre Fleißarbeit geleistet. Ein Bibelstellenregister von mehr als acht Seiten (248–256) belegt und ergänzt die Breite der Berücksichtigung der alttestamentlichen Literatur.

Aus der Untersuchung des Sprachgebrauchs nicht weniger als aus der Herausarbeitung einer „Kunstprosa" als Form der Prosareden bei Jer kommt W., wie immer weiter herausgearbeitet wird (u. a. 37; 99f; 207f; 222), bzgl. der Quelle C zu dem Ergebnis, daß in vielen Fällen bisherige Argumente für die Zuweisung an einen deuteronomistischen Bearbeiter nicht tragfähig sind. W. will damit kein endgültiges Urteil fällen, sondern meint zu ihrer Argumentation: „Hier bleibt ein weiter Raum für die Einzelanalyse, die von Fall zu Fall entscheiden muß, ob ein Prosaabschnitt von Jeremia stammt oder nicht" (234).

Umso mehr ist es notwendig, ein Urteil über die Gewichtigkeit ihrer Untersuchungsergebnisse zu gewinnen, deren Diskussion hier durch Einzelfälle nur angedeutet werden kann, was immerhin beispielhaft die Bedeutung des Buches aufweisen mag. Wie schon erwähnt, spielt bei W. die Beobachtung des Wortzusammenhangs eine große Rolle. Bzgl. der Formel natan bᵉjad (182) heißt es: „doch besagt die numerische Sichtung des Materials noch nichts über seine Herkunft. Erst eine Untersuchung des Sprachgebrauchs hilft hier weiter". Somit wird festgestellt, daß die Formel fortgeführt würde durch mᵉbaqšê nepheš, was an acht Stellen bei Jer, sonst aber nicht vorkomme (182). Zu gleichen Ergebnissen speziell jeremianischen Sprachgebrauchs kommt W. auch S. 110; 121; 119 u. ö. Ob freilich der Sprachgebrauch ohne die erwähnte Kombination diskussionslos beiseitegelassen werden kann, müßte an Einzelstellen wohl noch überprüft werden.

Das gilt vielleicht auch von qaṭar, kombiniert mit halak ʾaḥarê, was M. Noth in sieben Fällen dem Deuteronomisten zuschreibt und Mowinckel dementsprechend als Zeichen für seine Quelle C nimmt. W. verlangt aber, man müsse beachten, daß zu dieser Formel 25 mal ein lᵉ mit dem Namen einer fremden Gottheit hinzutrete und daß von den 25 Fällen 17 bei Jer vorkommen. Die restlichen acht Fälle werden einmal als vor Jer, in drei Fällen als gleichzeitig und in den weiteren als von Jer oder Kön abhängig erklärt. Das Vorkommen von qaṭar D mit lᵉ in Kön soll deshalb nicht als Beweis für späte Überarbeitung von Jer gelten können, weil nach W. eine Unterscheidung zu beachten ist: „Das Jeremia-Buch verwirft mit qaṭar lᵉ die Verehrung fremder Götter; in den Königsbeurteilungen geht es um den Jahwekult, der nicht ordnungsgemäß vollzogen wird." „Der Gebrauch von qaṭar lᵉ im Jeremiabuch ist demnach kein Indiz für eine deuteronomische Überarbeitung, sondern gerade umgekehrt ein Indiz für jeremianische Diktion" (220f). Hier kommt einem freilich die Frage, ob die Beziehung aus Jahwe, bzw. andere Götter die Vergleichbarkeit der Stellen aufheben kann.

Sehr lesenswert sind auch die Seiten 148–191 über die Trias „Schwert, Hunger und Pest", wobei die Kombination der Trias mit bestimmten Verben dem Jer eigentümlich ist (181). Dabei wird sogar eine Entwicklungsgeschichte dieser Trias entdeckt, weil Vorformen (157), dann die zur Zeit des Jer gängige Phrase (158) angenommen wurden, gefolgt von fortschreitenden Auseinanderbrechen der Trias (178), wobei Jer irgendwie in der Mitte der Entwicklung stehen soll (179f). Ähnlich weitgehend sind die Ergebnisse, wenn es S. 201 heißt: „Jer 31,4f steht auf diese Weise genau in der Mitte zwischen dem Gebrauch des Wortpaares banah und naṭaᶜ in seiner eigentlichen und bildlichen Bedeutung."

Immerhin wird diskutiert werden müssen, ob der Gebrauch eines bestimmten Wortes nur in einer festen Kombination für zeitliche Zuweisung erkenntniskräftig ist. Man kann ja verschiedener Meinung sein über den Grad des Konnexes zwischen den kombinierten Begriffen. Wenn W. „Unterschiede zwischen dem Gebrauch des Formelkomplexes (mit kaᶜas 222–227) im Jeremiabuch und beim Deuteronomisten" (225f) für sich geltend macht, so läßt sie 21 Fälle des Wortvorkommens beiseite „da sie sich keinem idiomatischen Zusammenhang einordnen lassen" (227). Immerhin aber sind davon nicht weniger als 18 Stellen auch auf Gott bezogen, was doch eine gewisse Ähnlichkeit zu den beweismäßig ausgewerteten darstellt.

Man läßt sich durch die Untersuchung von W. dahin führen, mit der Möglichkeit zu rechnen, daß neben den großartigen, dichterischen Worten des Jer andere predigtartige Parteien in Prosa geradeso original sein sollen. W. sucht uns zu überzeugen, „daß bei Jeremia die Kunstprosa als Medium der Verkündigung neben den metrisch geformten Prophetenspruch tritt" (163, vgl. auch 96). Als Zeichen dieser Kunstprosa sieht sie den Gebrauch von Parallelausdrücken (74), Wortgruppenbildung (74) in Zweier- und Dreiergruppen (76; 95) und ähnliches. Sogar der Nachweis einer Entwicklung im Gebrauch der Redegattungen wird versucht, insofern die metrischen Sprüche beim Propheten ein erstes Stadium darstellen sollen (81), worauf ein Mischmetrum unter Einfügung rein prosaischer Abschnitte als Zwischenstadium bezeichnet wird. Im nachdeuteronomischen Wirken des Propheten soll es dann zum Durchbruch der Kunstprosa als einem dritten Stadium gekommen sein (81).

Wird da nicht doch einer kurzen Wirkungszeit des Propheten und der damit anscheinend unmittelbar zusammenhängenden Niederschrift seiner Worte eine zu große Spannweite von Ausdrucksmöglichkeiten zugemutet? Haben denn die Überlieferung, die Sammlung und Niederschrift der Jeremiaworte keinen Einfluß auf deren Gestaltung gehabt? Immerhin will die Verfasserin nicht ohne weiteres beiseite tun, was die Untersuchung der Schichten unseres Jeremiabuches durch andere Forscher ergeben hat. Sie bringt Beobachtungen bei, die gut gesehen und begründet sind, so daß

sie auf dem Wege fortschreitender Erkenntnis berücksichtigt werden müssen und geeignet sind, diese wesentlich zu fördern.

Münster Hermann Eising

Schmitt, Armin: **Entrückung – Aufnahme – Himmelfahrt.** Untersuchungen zu einem Vorstellungsbereich im Alten Testament. – (Stuttgart): Kath. Bibelwerk (1973). XIV, 378 S. (Forschung zur Bibel 10) kart. DM 32.–

Der Autor bietet nach einer Einführung über Entrückung und Himmelfahrt bei den Sumerern, Babyloniern, Assyrern und Ägyptern eine ausführliche Behandlung jener alttestamentlichen Stellen, die von Entrückung und Himmelfahrt handeln oder zu handeln scheinen. Dabei unterscheidet er sachgerecht Entrückung als endgültiges und als vorübergehendes Ereignis. Im einzelnen befaßt er sich mit der Entrückung des Elija (2 Kön 2,1–18; Sir 48,9.12; 1 Makk 2,58) und des Henoch (Gen 5,21–24; Sir 44,16; 49,14; Weis 4,7–20), mit den Pss 49 und 73 sowie (für eine vorübergehende Entrückung) mit Gen 2,15; 1 Kön 18,12; 2 Kön 2,16, der Entrückung Ezechiels und Habakuks. Schließlich geht er auch auf die „Himmelfahrt" Elohims, Jahwes und des Engels Jahwes ein und berücksichtigt noch den „Herabstieg" Jahwes und seines Engels vom Himmel zur Erde.

Die Arbeit – eine Würzburger Habilitationsschrift von 1971/72 – ist sauber durchgeführt, übersichtlich gegliedert; die einschlägige Literatur ist herangezogen. Intensiv bemüht sich Vf. auch um die Kontexte der einzelnen Stellen. Der Textkritik widmet er mit sicherer Hand besondere Aufmerksamkeit.

Das Bestreben, die methodischen Schritte der modernen Literaturwissenschaft einzubeziehen, ist gewiß lobenswert. Und doch sind gerade hier Bedenken anzumelden. Denn bei der Lektüre dieser Studie erfährt man zwar viel Wissenswertes zu den einzelnen Texten, über „Entrückung – Aufnahme – Himmelfahrt" jedoch kaum etwas Neues. Der methodische Aufwand – eine implizite Methodologie, gegen die als solche nichts einzuwenden ist – geht zu Lasten des eigentlichen Themas. So mag diese Arbeit Anlaß sein zu fragen, ob man künftig in der (kath.) atl. Wissenschaft nur noch „in Methode macht" oder ob man gewillt ist, auch noch Themen anzugehen, vielleicht auch wieder Theologie zu treiben.

Augsburg Rudolf Kilian

Schürmann, Heinz: **Jesu ureigener Tod.** Exegetische Besinnungen und Ausblick. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1975. 155 S. kart. DM 19.80

Der Erfurter Neutestamentler legt vier Beiträge der letzten Jahre vor, die als Vorträge entstanden und an verschiedenen Orten veröffentlicht worden sind. Diese Aufsätze ließen sich wegen ihrer Beziehung zum Tod Jesu unter dem Obertitel zusammenfassen. Mit diesem wurde indessen nicht nur ein gemeinsamer Nenner gefunden. Die Einführung (7–15), die Vf. voranstellt, geht vielmehr von der Prognose aus, daß das Kreuzesthema „eine besondere Zukunft haben dürfte" (10). Da wir die Worte und Taten Jesu, seine „Intention", letztlich erst aus dem Kontext seines Geschicks und dem diesem Geschick entsprechenden „Verhalten" erkennen, gewinnt die Frage nach seinem „ureigenen Tod" für das Verständnis Jesu zentrale Wichtigkeit (11f).

Die Beiträge behandeln folgende Einzelthemen: I. Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden? (16–65; erstmalig in: Orientierung an Jesus [FS f. J. Schmid], Freiburg 1973, 325–363). II. Das Weiterleben der Sache Jesu im nachösterlichen Herrenmahl (66–96; erstmalig in einer ungedruckten FS für G. Delling [1970], zuletzt: BZ 16 [1972] 1–23). III. „Das Gesetz des Christus" (Gal 6,2). Jesu Verhalten und Wort als letztgültige sittliche Norm nach Paulus (97–120; erstmalig in: Neues Testament und Kirche [FS f. R. Schnackenburg], Freiburg 1974, 282–300). IV. Ausblick: Der proexistente Christus – die Mitte des Glaubens von morgen? (121–155; erstmalig: Diakonia 3 [1972] 147–160). Sämtliche Aufsätze sind – obgleich erst wenige Jahre alt – überarbeitet und in den Anmerkungen auf den neuesten Stand gebracht worden. Da das Buch – wie Vf. betont – auf Lösungsmöglichkeiten hinweist, „die in der heutigen exegetischen Arbeit und systematischen Reflexion keineswegs allgemein anerkannt sind" (13), sollen seine Argumente und Ergebnisse im einzelnen vorgestellt werden.

I. Der erste Beitrag ist im Untertitel als eine „methoden-kritische Besinnung" bezeichnet. Am Anfang steht eine kurze Auseinandersetzung mit jener Kerygma-Theologie, die nur am „Daß" des Todes Jesu interessiert ist. Vf. zeigt, daß der biblische Glaube „auch an der Frage, wie Jesus seinen Tod bestanden und verstanden hat", Interesse zeigt, und zwar nicht, weil er biographisch an einem „Charakterbild Jesu" interessiert ist, sondern „weil er einen fülligeren Offenbarungsbegriff hat, als ihn eine einseitige Kerygmatheologie voraussetzt" (18). Hinsichtlich der Quellenlage zur Themafrage urteilt Sch., daß mit dem Grundprinzip des methodischen Zweifels zu arbeiten ist und nicht nach dem Grundsatz „in dubio pro tradito". Dem „kritischen Aussonderungsprinzip" (wie es etwa E. Käsemann formulierte) fallen folgende Traditionsstücke zum Opfer: „offene" Leidensweissagungen (Mk 8,31; 9,31; 10,33f), „verdeckte" Leidensankündigungen (wie Lk 11,29f; 12,49f; 13,31f.33.34; Mk 2,18ff; 10,38f; 12,1–9.10f), schließlich auch Logien über den Heilscharakter des Todes Jesu (Abendmahlsworte; Mk 10,45). Da das Aussonderungsprinzip keine Klarheit über das vermittelt, was Jesus mit seiner jüdischen Umwelt und mit der späteren Gemeinde verbindet, würde seine alleinige Anwendung ein entstelltes Jesusbild entstehen lassen. Sch. glaubt, gerade in den „übrigbleibenden" Forderungen Jesu einen Schlüssel zur Erkenntnis sehen zu dürfen. Mit E. Fuchs will er von dem, was Jesus verlangte, auf das schließen, was er selber tat. Ferner ist das Verhalten Jesu im Zusammenhang mit seinem Geschick zu befragen. Und endlich erteilt Sch. dem Methoden-Monismus eine deutliche Absage, indem er (mit W. G. Kümmel) für den Konvergenzbeweis eintritt, in dem sich hypothetische, wahrscheinliche und moralisch sichere Ergebnisse zu einem Gesamtbild zusammenfügen.

In acht Einzelschritten geht die Untersuchung vor. Sie bejaht zuerst die Frage, ob Jesus ernstlich mit der Möglichkeit eines gewaltsamen Todes rechnen konnte. Am Ende werden auch die Fragen, ob Jesus von seinem bevorstehenden Tod und dessen Heilsbedeutung öffentlich und im engeren Jüngerkreis (ja beim letzten Abendmahl) gesprochen habe, positiv beantwortet. Bei der Behandlung der 5. Frage (Hat Jesus seinen vorausgesehenen Tod heilseffektiv verstanden?) korrigiert Sch. seine 1973 geäußerte Auffassung über eine zeitgenössische palästinisch-jüdische Vorstellung vom stellvertretenden Sühnetod. Er sieht sie nun (nach den Arbeiten von K. Wengst, H. Patsch, J. Roloff und L. Ruppert) erst in der Mitte des 1. Jh. n. Chr. und im hellenistischen Judentum bezeugt (47 mit Anm. 115). Doch ist für die positive Antwort ohnehin die Frage einer zeitgenössischen Bezeugung der einschlägigen Vorstellung nicht ausschlaggebend. Da Sch. die Abendmahlsworte und Mk 10,45 in diesem Zusammenhang ausklammert, stützt sich seine Argumentation auf die grundlegende Dienstforderung Jesu (Mk 9,35; 12,33) besonders gegenüber den Armen und Bedürftigen. Dienstwille war aber auch seine „eigene Lebenshaltung" (48). Für die Forderung Jesu ist die Feindesliebe besonders charakteristisch. Diese Forderung wird Jesus aber auch an sich selbst gerichtet haben (liebende „Proexistenz"; 48) und so in den Tod gegangen sein (49). Speziell Jesu Engagement für die Sünder, seine Sünderliebe, führt an eine positive Beantwortung der Frage heran (50). So konvergieren verschiedene Anhaltspunkte „zu der Vermutung, daß Jesus seinen eigenen Tod liebend, fürbittend, segnend und heilseffizient durchgestanden und verstanden hat" (ebd.).

II. Der zweite Aufsatz fragt nach dem „Abendmahls verhalten Jesu" und klammert, dem kritischen Auswahlprinzip folgend, die Abendmahlsworte aus. Über die „ipsissima facta Jesu bei seinem letzten Mahl" soll der Weg zur „Gebärdesprache" der Abendmahlshandlung gefunden werden (67). Die eucharistische Doppelhandlung, die in Korinth dem Sättigungsmahl folgte (1 Kor 11,17–26), weist in ihren beiden Teilen unverkennbar auf palästinischen Ursprung. Die Brothandlung ist bereits zur Bechereucharistie an das Ende des Mahles gewandert (vielleicht schon in Palästina). Weist aber nicht doch gerade die Akzentuierung der Brot- und Becherhandlung – gemäß einem verbreiteten Urteil – auf hellenistischen Ursprung? Sch. glaubt dem widersprechen zu müssen, weil das Zusammenwachsen des „Brotbrechens" mit der „Bechereucharistie" zu einer Doppelhandlung schon die Überzeugung von der Bedeutsamkeit beider Gesten voraussetzt (74). So lassen sich die beiden Mahlgesten als Erinnerung an Jesu letztes Mahl verstehen (75–78), insbesondere, wenn man auch die Unterschiede gegenüber dem jüdischen Brauch in Rechnung stellt (der eine Becher wird allen Tischgenossen gereicht; die Handlung ist von deutenden Worten begleitet).

Setzt man den jesuanischen Ursprung der Doppelhandlung voraus und sucht ihren Sinn zu erfassen, so ergibt sich eine Konvergenz mit den Begleitworten. Das Brechen und Austeilen des Brotes und das (ungewöhnliche) Reichen des Weinbechers bedeuten eine Segensgabe (die verheißen oder bereits zuteil wird). Der Gebegestus bezeichnet eine Segensvermittlung. Die verschiedenen Überlieferungen der Begleitworte kommen überein in der Bezeugung des Bundesgedankens und des Sühnetod-Gedankens. Hält man ersteren („bei größter historischer Skepsis") für ungesichert, so ist doch der „eschatologische Gedanke" nicht zu eliminieren (84). Jesus hat im Angesicht des nahen Todes den Seinen „das eschatologische Heil mit emphatischer Geste zugesprochen" (85). Ob Jesus dieses Heil auch effektiv an seinen Tod knüpfte, es als Frucht seines Todes deutete, läßt sich zwar nicht sicher ausmachen. Immerhin aber verbinden Lk 22,16 und Mk 14,25 den eschatologischen Ausblick mit der Todeserwartung: „Die Basileia kommt trotz der Todeskatastrophe" (87). Wer aber als Sterbender – so fragt Sch. vorsichtig – in

solchem Hingabegestus das Heil Gottes zuspricht – „gibt er sich nicht sterbend proexistent selbst mit hinein in diese Darbietung" (88)? Gattungsgemäß sind die Abendmahlshandlungen als „prophetische Symbolhandlungen", näherhin als „eschatologisches Erfüllungszeichen", zu bestimmen. Sie kündigen nicht nur Künftiges an, sondern in ihnen wird bereits „alttestamentlich prophezeite Zukunft als nunmehr erfüllt angezeigt und angeboten" (92).

III. Der nächste Beitrag geht von der Diskussion um das Proprium christlicher Sittlichkeit aus und möchte dieses als wesentlich vom Tode Jesu bestimmt sehen. Das Kontinuum zwischen der nachösterlichen Kreuzesbotschaft und dem vorösterlichen Verkündiger wird auch hier in jener Proexistenz gesehen, in der Jesus in den Tod ging. Wenn Paulus die maßgebliche sittliche Forderung im „Gesetz des Christus" sieht, denkt er an die Verbindlichkeit von Jesu Verhalten und Wort. Paulus bezieht sich, wo er Herrenworte anklingen läßt, fast immer auf das Liebesgebot Jesu (Gal 5,14; Röm 13,8ff u.ö.). Er akzentuiert die Worte Jesu auf das Liebesgebot hin, „weil er Jesu Wort von der sich selbst erniedrigenden Liebe des Sohnes Gottes her interpretiert" (102). Die Wortbildung vom „Gesetz des Christus" bringt in Prägnanz das Sittlich-Geforderte auf eine „Kurzformel". Das Gebot der Liebe ist dabei von der Forderung der Herrenworte und vom Verhalten Jesu her radikalisiert. „Die Liebe der Selbstaufgabe und Selbsterniedrigung Christi ist nach Paulus letzte Norm und Kraftquelle sittlichen Verhaltens" (112).

IV. Der abschließende Teil – im Untertitel als „theologische Meditation" bezeichnet – möchte im Hören auf die „Zeichen der Zeit" eine „Prognose über das Christusbild von morgen" wagen. Dabei geht Vf. von den Inspirationen und Erfahrungen aus, die z. B. Teilhard de Chardin und Charles de Foucauld unserer Zeit vermittelten. Die beiden von diesen entworfenen Christusbilder divergieren auf den ersten Blick, insofern das eine gesellschaftsbezogen (bzw. kosmologisch) und das andere existential geprägt erscheint. Dennoch müssen sie nicht gegensätzlich gesehen werden. Das „evolutive" Christusbild gibt nicht mehr her „als eine vage Horizontvorstellung", bietet aber einen „geeigneten Radius, wenn eine andere Christuserfahrung, der ‚proexistente Christus', als die zentrierte Mitte deutlich wird" (136f). Das neue, im epochalen Umbruch der Gegenwart aufbrechende Christusbild ist „der Jesus des Engagements, in dem uns das Engagement Gottes trifft, der proexistente Christus, in dem uns der ‚Gott-mit-uns' begegnet" (150).

Gerade wer – wie der Rezensent – die Einzelbeiträge bereits kannte, wird bei der Lektüre der Buchveröffentlichung über die Geschlossenheit der Gesamtkonzeption staunen. In dieser Geschlossenheit liegt gewiß die Stärke des Entwurfes und wohl auch – wie bei Konvergenzbeweisen – seine Überzeugungskraft. Ist sie aber nicht auch eine Schwäche, und zwar deswegen, weil sie Konvergenzargumenten entspringt? M. E. ist bei dem Gewicht, das Sch. den ethischen Forderungen Jesu beimißt, doch auch zu fragen, inwieweit diese Forderungen (bis hin zum Liebesgebot) von der nachösterlichen Sicht des Todes und der Auferstehung Jesu geprägt sind. Wahrscheinlich wird – angeregt durch das Buch – die Tragfähigkeit und Methodik von konvergierenden Einzelargumenten in der Exegese weiter geprüft und erörtert werden. Beweis-Ketten, wie die des ersten Aufsatzes, könnten theoretisch wohl auch zu einem anderen Zielpunkt führen.

Man darf annehmen, daß nicht nur das Christusbild des Buches, der „proexistente" Christus, Zukunft hat, sondern auch das Buch selbst. Es kann die systematische Christologie anregen, erstarrte Denkformen aufzulockern und neue Wege zu suchen, die nicht zuletzt der zeitgemäßen Verkündigung dienen. Weil Sch. selbst – besonders im letzten Beitrag – den Vorstoß in die Systematik wagte, wird man seinen Beitrag sicherlich aufgreifen.

Da das Buch aufmerksame Beachtung verdient, wäre ihm zu wünschen, daß es – vor allem in den Anmerkungen – weniger fehlerhaft gedruckt wäre. Inwieweit geht die große Zahl von Druckfehlern und Versehen auf den Herder-Verlag zurück, der „die Zitationsweise vereinheitlichte" (15)? Dem Rezensenten fielen auf folgenden Seiten (Anmerkungsziffer in Klammern) Korrigenda ins Auge: 10 (10); 11 (14); 19 (14); 22 Zl. 15; 24 Zl. 11; 25 (40); 34 (69a. 70); 35 Zl. 2; 38 (80); 40 Zl. 23; 40 (92); 46 (113); 50 (125); 55 (143); 68 (6); 70 (14); 82 Zl. 15; 92 (70); 98 (2); 100 (9); 109 (27); 116 (46); 128 (8); 152 (61). Leider fehlen die Zwischenüberschriften, die bei Sch. stets gute Übersicht und Lesbarkeit ermöglichen, beim IV. Beitrag im Inhaltsverzeichnis. Schließlich läßt die Präsentation des Buches nichts von der „Reihe" erkennen, der es angeblich (14) angehört.

Bochum Gerhard Schneider

Schenke, Ludger: **Der gekreuzigte Christus.** Versuch einer literarkritischen und traditionsgeschichtlichen Bestimmung der vormarkinischen Passionsgeschichte. – Stuttgart: Kath. Bibelwerk (1974). 150 S. (Stuttgarter Bibel-Studien 69) kart.-lam. DM 14.80

Die knappe Studie – vom Autor selbst als „die notwendige Fortsetzung und Ergänzung" (7) seiner Dissertation (Studien zur Passionsgeschichte des Markus [FzB 4] Würzburg 1971) begriffen – untersucht in drei Kapiteln zu jeweils zwei Hauptabschnitten (A. Literarkritische Analyse; B. Aussage und Intention der ursprünglichen Fassung) die Textabschnitte Mk 14,53–15,20a; 15,20b–47 und 14,32–52. In der Zusammenfassung wird die „ursprünglichste Schicht einer vormarkinischen Passionsgeschichte" (135) mit folgendem Umfang vorgestellt: Mk 14,(1a.)32a*.34.35a.36–38.(40c.) 42.53*–47.50.53a.55–56.60–62a.63–65; 15,1*3–5.2 . . . (15b*.)16–20.22–27.29a.31b.32.34a.36a.37.39.42*–47; die Erzählung sei „durch ein elementares Interesse am Ausgang der Geschichte Jesu gekennzeichnet", die „vom Osterglauben her gedeutet" (138) sei. Ziel des Passionsberichtes sei die Darstellung der Passion Jesu „als das Leiden und Sterben des Messias" (139), wozu das Motiv „vom leidenden Gerechten" herangezogen worden sei. Der Erzählung gehe es neben der „Begründung und Bestärkung des Glaubens an den gekreuzigten Messias Jesus" im „Binnenraum der christlichen Gemeinde" (139) auch um apologetische Auseinandersetzung mit der „irdisch-nationalen Messiaserwartung" des „orthodoxen Judentums" (140). Der Passionsbericht ist nach Schenke in der Jerusalemer Urgemeinde entstanden und hat seinen „Sitz im Leben" im Gottesdienst.

Eine „einheitliche frühe Redaktion des ursprünglichen Passionsberichtes" (141) erblickt Schenke in Mk 14,57–59.62b; 15,6–15a.21. 29b.30.33.38, Versen, die durch „antijüdische Polemik" gekennzeichnet seien und den Tod Jesu als Grenzscheide zwischen alter und neuer Heilsordnung vorstellten. Die Redaktion soll „in Kreisen jener Hellenisten der Jerusalemer Urgemeinde anzusetzen (sein), die sich um Stephanus geschart hatten und nach Ausweis von Apg 6–7 heftig gegen Tempel und Gesetz polemisierten" (143).

Die Kritik hat bei der monistischen und methodisch ungeklärten Handhabung literarkritischer Methodik und traditionsgeschichtlicher Analyse anzusetzen. Gerade bei einem frühen Ansatz der Entstehung der Passionsgeschichte, den Schenke mit Recht vertritt, und angesichts viel breiteren Einflusses der passio-iusti-Motive auf die bei Markus gebotenen Passionsmaterialien, die Jesu Weg nach Jerusalem bereits einschließen [vgl. R. PESCH, Die Überlieferung der Passion Jesu, in: K. KERTELGE (Hg. v.), Rückfrage nach Jesus (QD 63). Freiburg 1974, 148–173], verbietet sich eine (von Schenke noch vergleichsweise gemäßigt betriebene) „Zerstückelung" der vormk Passionsgeschichte, wie sie der Trend gegenwärtiger „Forschung" spiegelt.

Die literarkritische Analyse (die sich wiederholt in Widersprüche verwickelt) wird mit untauglichen Mitteln betrieben, vor allem mit Geschmacksurteilen, Vorschriften darüber, wie ein Autor hätte schreiben bzw. ein Erzähler hätte erzählen sollen (bestimmte Textabfolgen gelten als ursprünglich „schwer denkbar", Wiederholungen – ohne den Versuch einer textimmanenten oder gar historischen Interpretation – als „fehl am Platze"; der Kritiker entscheidet nach Gutdünken, was „nach Abzug redaktioneller Elemente durchaus organisch wäre", wertet „kunstvolle Verschachtelung" als „künstliche Art der Verknüpfung" usw.); Spannungen werden in den Text hineingelesen, der Versuch, etwa die Unterscheidung der Verhörszene zwischen dem Hohenpriester und der Gruppe der Hohenpriester historisch zu erklären, wird gar nicht erst unternommen (26). Aus dem paränetischen Charakter der Verleugnungsgeschichte wird unzulässig doppelt gefolgert: „Damit erweist sich die Verleugnungsgeschichte als in sich geschlossene und eigenständige Einzelerzählung, die nicht zur vormarkinischen Passionsgeschichte gehört haben kann" (22). Die literarische Arbeit des Markus ist nicht einläßlich genug kontrolliert: 14,66 (eine der wenigen „zuständigen Einleitungen" im Mk-Ev) geht ebenso wenig wie 14,3 (vgl. R. PESCH, in: Orientierung an Jesus. FS J. Schmid. Freiburg i. Br. 1973, 267–285) auf die red. Arbeit des Markus zurück (vgl. R. PESCH, in: NT und Kirche. FS R. Schnackenburg. Freiburg i. Br. 1973, 42–62); zuständliche Einleitungen gehören nicht zu den Charakteristika mk Redaktionsarbeit, Schenke operiert nur mit dem grammatischen Befund „mit εἶναι konstruierte Genitivus-absolutus-Konstruktionen" (16) und verhandelt z. B. 8,1 und 11,11 auf gleicher Ebene.

Das Gesamtergebnis der Untersuchung ist als Summe von literarkritischen Fehlurteilen zu bewerten. Nach Auffassung des Rezensenten trifft diese Bewertung allerdings alle jüngeren Untersuchungen zur mk Passionsgeschichte. Eine Aufarbeitung der in der ntl. Exegese insbesondere bei der Literarkritik gehandhabten Methode ist dringend überfällig, sollen nicht beliebig viele unterschiedliche Ergebnisse in Untersuchungen produziert werden, die in ihrer Variationsbreite und Widersprüchlichkeit den wissenschaftlichen Charakter der Disziplin, aus deren Arbeit sie stammen, öffentlich in Frage stellen. Gemeinsame Bemühung tut not.

Frankfurt a. M. Rudolf Pesch

Cullmann, Oskar: **Der johanneische Kreis.** Sein Platz im Spätjudentum, in der Jüngerschaft Jesu und im Urchristentum. Zum Ursprung des Johannesevangeliums. – Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1975. XII, 111 S. kart. DM 14.80

Während der letzten drei Jahrzehnte hat O. Cullmann wiederholt zu historischen und theologischen Fragen des Johannesevangeliums Stellung genommen. Seine Auffassung der Entstehungsverhältnisse dieses Evangeliums legt er nunmehr zum ersten Mal in einer Synthese dar, die ursprünglich als Einführung in einen geplanten Kommentar gedacht war (vgl. S. VII). Diese Mitteilung macht deutlich, daß seine Auffassung aus der exegetischen Arbeit entsprungen ist und weiterhin auf die Prüfung durch die Exegese angewiesen bleibt.

Der Titel der Untersuchung „Der johanneische Kreis" markiert den Schwerpunkt, dem die Beobachtungen und Überlegungen des Vf.s gelten. Daß hinter dem Johannesevangelium eine Gruppe steht, ist mittlerweile akzeptiert, wenn sie auch in der Forschung sehr verschieden charakterisiert wird. Die Frage nach dem Verfasser des Johannesevangeliums ist dadurch noch dringlicher geworden, da es nun gilt, sein Verhältnis zu dieser Gruppe zu bestimmen. Daß man bei der Suche nach möglichen Antworten nicht ohne Hypothesen auskommen wird, ist von vorne herein klar. Die Frage ist, ob Hypothesen aufgestellt werden können, deren Argumentationskraft ausreicht, um die historischen und theologischen Beobachtungen am Text plausibel zu erklären, ohne neue Fragen aufzuwerfen, denen wiederum nur mit Hypothesen begegnet werden kann. Eine gewisse Zurückhaltung empfiehlt sich aus der Kenntnis der kritischen Arbeiten zum Johannesevangelium von selbst.

Solche Behutsamkeit kennzeichnet denn auch die knapp gehaltene Darstellung der Frage nach Redaktion, Quellen und etwaigen Umstellungen des Textes (1–11). Nach eigenem Ausweis handelt es sich bei Jo 21 um Redaktionsarbeit (Jo 21,24f). Der Annahme mehrerer Redaktionen stellt sich indes mit der Einheit in Sprache und Stil besonders die Einheit der theologischen Absicht entgegen, an deren Bedeutung dem Vf. sehr gelegen ist. Für die anstehende Frage nach dem „johanneischen Kreis" springt heraus: „der Verfasser hatte Schüler um sich, die bei der Herausgabe und Revision des Evangeliums als Redaktoren in Erscheinung treten" (5). Hinsichtlich der johanneischen Sonderquellen (Semeia-Quelle"; Quelle der Offenbarungsreden) möchte Vf. lieber von Sondertraditionen sprechen, die möglicherweise schon partiell schriftlich fixiert waren (7f). Damit zeichnet sich das Problem einer Geschichte der johanneischen Tradition ab, die mit der Geschichte der sie tragenden Sondergruppe zusammengeht. Der Verfasser des Evangeliums ist nach C. aber nicht als bloßer Sammler oder Sprecher der durch diese Gemeinschaft überlieferten Traditionen vorzustellen. „Er muß im Gegenteil ... eine sehr starke literarische und theologische Persönlichkeit gewesen sein, wie sie mit der keines anderen Evangelisten zu vergleichen ist" (8).

Damit ist das Stichwort genannt für die Darstellung der Absicht des Evangelisten, womit der Verfasser des Evangeliums gemeint ist (12–19), für die Erörterung des historischen Wertes des 4. Evangeliums (20–25) und die Frage nach Sprache, Stil und literarischer Eigenart (26–29). Der Evangelist hat die Gewißheit, vom Geist der Wahrheit inspiriert zu sein und sich alles dessen zu erinnern, was Jesus gesagt und getan hat. Er besitzt einerseits Sondertraditionen über Ereignisse, andererseits das Bewußtsein, alle Ereignisse in besonderer Sicht theologisch zu beurteilen (13). „... in jedem Einzelereignis des Lebens des inkarnierten Jesus will der Evangelist zeigen, daß gleichzeitig der in seiner Kirche gegenwärtige Christus schon am Werke ist. Von jeder Erzählung aus zieht er also die Linie weiter, die zum auferstandenen Christus führt, der in allen Betätigungen seiner Gemeinde am Werke ist: im Gottesdienst, in der Mission, im Kampf mit den ungläubigen Juden und den Häretikern" (14). Weil die Offenbarung Gottes im fleischgewordenen Logos Höhepunkt und Zentrum allen Heilsgeschehens ist, wird sie mit der Geschichte Israels und dem Schöpfungswort am Anfang verbunden und in die Geschichte der Gemeinde hinein verlängert. Dabei denkt der Evangelist freilich zunächst an die joh. Sondergemeinde. Er bemüht sich, „den legitimen Charakter der besonderen Ausprägung des Christentums zu verteidigen, die diese Gruppe kennzeichnet ...". Er will zeigen, daß seine Gemeinde wirklich auf Jesus zurückgeht, daß sie von Jesus gewollt ist. „Sie ist Kirche Jesu wie die übrigen" (15). Einen direkt polemischen Gegensatz gegen den großen Strom der Kirche kann C. nicht erkennen. Der Evangelist hebe seine eigene Gruppe zwar deutlich von der durch Petrus repräsentierten ab, bekämpfe aber Petrus nie (15f). – Wie ist aber dann zu charakterisieren, daß Petrus Jo 13,24 für seine Frage nach dem Verräter der Vermittlung des Jüngers, den Jesus liebte, bedarf und der andere Jünger nach Jo 20,4 ausgerechnet demjenigen den Rang abläuft, dem die Ostertradition die Ersterscheinung zuspricht – von Jo 21 nicht zu reden? („Petrus kommt als erster an, dann der Lieblingsjünger" – sic! S. 74 – vgl. aber Jo 20,4!) Wenn es darum geht, die eigene Gruppe mit dem Argument, von Jesus selbst so gewollt zu sein, zu legitimieren, kann m. E. Polemik nicht ausbleiben. Doch dies nur am Rande!

Die eigentliche Problematik scheint mir darin zu liegen, daß diese Sicht die Leistung des Evangelisten sein soll, was ihn zweifellos als überragende Persönlichkeit kennzeichnet. Doch ist die Zusammenschau von Leben Jesu und Leben der Urgemeinde, wie Vf. S. 17 feststellt, nicht erst johanneisch. Kann man aber das typisch-Johanneische so kennzeichnen: es handle sich im Fall der synoptischen Tradition „eher um das kollektive und mehr unbewußte Werk der ersten Christen, also gerade nicht um eine eigentlich bewußte Absicht" (17f)? Dagegen sei im Fall des 4. Evangeliums die „Simultanbetrachtung Jesu, des Inkarnierten und des in der Kirche gegenwärtigen Christus, das bewußte Ziel, das ein individueller Verfasser verfolgt" (18)? Die redaktionsgeschichtlichen Untersuchungen zu den syn. Evangelien lassen eine solche Gegenüberstellung schwerlich zu. Gerade hier wird aber auch deutlich, daß das theologische Interesse gegenüber dem Anspruch, Tatsachen mitzuteilen, dominiert. Wenn dies bei Mt und Lk zweifellos Leistung der Evangelisten ist, kann man für das 4. Evangelium unterstellen, „das ganze Unternehmen des Evangelisten wäre sinnlos, wenn er Taten und Worte des Inkarnierten nicht als ganz real ansähe ..." (20)? Was die Reden anlangt, hält sich, wie C. betont, der Evangelist für berechtigt, „sie auf souveräne Weise weiterzuführen" (24). Sollte er gestalterisch nur in den Redestoff eingegriffen haben? Und wenn der Kreis, für den er schreibt, dieses Vorgehen akzeptiert, muß man dann nicht damit rechnen, daß bereits die in diesem Kreis vorgeformte Tradition ebenso geprägt ist?

Der Charakterisierung der Tradition ist denn auch der gewichtige Mittelteil der Untersuchung gewidmet (30–66). Daß die Alternative: palästinensisches Judentum oder hellenistisches Judentum der Diaspora irrig ist, ist unbestreitbar. Der Hellenismus hat das palästinensische Judentum zur Zeit Jesu tiefer geprägt als lange angenommen wurde. „Gewisse synkretistische Tendenzen sind also keineswegs nur eine besondere Erscheinung der griechischen Diaspora" (31). Das heterodoxe Judentum Palästinas, dem Qumran und die Täuferbewegung einschließlich der hinter den mandäischen Schriften stehenden Traditionen zuzuordnen sind, weist prägnostische Züge auf (36). Und von daher erklärt sich auch, daß es in gnostischen Kreisen hoch geschätzt wurde. Die Frage, „ob es in der Urkirche Jerusalems nicht auch eine Gruppe oder Gruppen gab, die von diesem Judentum herkamen" (43), beantwortet C. mit dem Hinweis auf die Hellenisten Apg. 6. Sie gehören nach Apg von Anfang an zur Urgemeinde, vertraten aber wohl ein anderes Judentum, schon bevor sie sich der christlichen Gemeinde anschlossen. Die theologischen Grundgedanken dieser Gruppe sieht C. in der Ablehnung eines festen Kultortes (vgl. Apg 7; Jo 4,21) und einem starken Interesse an der Samariamission (Apg 8; Jo 4,31–42). Die Linien, die von den Hellenisten in Apg und vom 4. Evangelium her zum heterodoxen Judentum führen, findet C. in der samaritanischen Ausführung dieses Judentums am deutlichsten wieder. Das erklärt sowohl den Missionserfolg des Philippus in Samaria wie den prophetischen Hinweis hierauf in Jo 4,38 (51). „... der Hintergrund des Evangeliums (ist) in einem demjenigen der Jerusalemer Hellenisten (Stephanus) analogen jüdischen Umkreis zu suchen ..." (56). Innerhalb des Urchristentums ist die joh. Gruppe zwar in die Defensive gedrängt, aber „ohne die auf den Zwölfen fußende Kirche anzugreifen" (60). „Die Einheit der beiden freilich sehr verschiedenen Jüngergruppen ist letzten Endes wohl in Jesus selbst begründet" (ebd.).

Die damit aufgeworfene Frage ist eng verknüpft mit der nach dem Verfasser des 4. Evangeliums. C. versucht, aus dem Gesamtcharakter des Evangeliums ein Bild des Verfassers abzuleiten, indem er sich eng an die Beobachtungen zu den Traditionen und Absichten des Werkes anschließt. Danach ist der Verfasser vom Geist inspiriert, beschäftigt sich mit der Organisierung der Gemeinde, besonders mit Gottesdienst und Mission; er entstammt einem heterodoxen jüdischen Kreis, wie die Ablehnung des Tempelkultes zeigt; er interessiert sich besonders für den Täufer, bekämpft aber die Täufersekte; den hellenistischen Samariamissionaren mißt er große Bedeutung bei; er stammt wohl selbst aus Judäa, da die Auswahl seiner Erzählungen solche bevorzugt, die dort spielen; der Zwölferkreis spielt kaum eine Rolle, er kann also nicht dazu gehört haben; er kennt gemein-urchristliche Traditionen, verfügt aber auch über besondere Erinnerungen; er zeigt einen hohen Bildungsgrad, wie seine theologische Beurteilung des Lebens Jesu zeigt; er gehört zu einer Gemeinschaft, die ein vom synoptischen und paulinischen verschiedenes Christentum pflegt, das er durch seine Leben-Jesu-Darstellung auf den inkarnierten Jesus zurückführt; er hat ein hohes Bewußtsein von seiner Mission, hält aber die Beziehung zur Gesamtkirche aufrecht; sein Name ist auf Grund seines Werkes nicht zu erraten (70f).

Alles in allem eine sehr deutliche Charakteristik. Sie ist indes nur möglich, weil es für C. schon vorher feststeht, daß der Verfasser eine profilierte Persönlichkeit ist. Denn vieles von dem, was über ihn gesagt wird, ist als Charakteristik von Traditionen erhoben. Lassen sich Eigenschaften von Traditionen, so wie es hier geschieht, auf ein Individuum einfach übertragen?

Nach der Behandlung der äußeren Zeugnisse über den Verfasser des 4. Evangeliums (71–74), wendet sich C. dem inneren Zeugnis des Evangeliums über einen anonymen Jünger zu. Jo 21,24 nennt der Redaktor den Jünger, den Jesus liebte, als Verfasser von Jo 1–20. Er ist für C. mit dem Anonymus von Jo 1,35–40 und Jo 18,15f identisch, da Jo 20,2 beide Bezeichnungen kombiniert. Möglicherweise ist die Bezeichnung ἄλλος μαθητής ursprünglich und die Kennzeichnung als den, „den Jesus liebte –", geht auf den Redaktor zurück. Für den Redaktor ist laut C. dieser Jünger eine konkrete Person, nämlich der Verfasser des Evangeliums, der nicht allzu lange, bevor er über ihn schrieb, gestorben ist. Er kann kein Mitglied des Zwölferkreises sein, schon gar nicht einer der Zebedäussöhne, denn diese sind Jo 21,2 anwesend, vielmehr wohl einer der Jo 21,2 namentlich nicht Genannten (79). Eine Identifikation mit Johannes, Markus oder Lazarus fällt schwer (80f). Die Erörterung der Augenzeugenschaft (83–88) führt hier auch nicht weiter. Die Schwierigkeit, daß ein Augenzeuge offenkundig spätere Elemente, die ein sekundäres Entwicklungsstadium der Tradition anzeigen, nicht wohl habe übernehmen können, löst C. mit dem Hinweis darauf, „daß der Verfasser des Johannes-Evangeliums nur für eine beschränkte Zahl der berichteten Ereignisse als Augenzeuge in Betracht kommt. Für die anderen hat er die Tradition benutzt" (84). Es bleibt dann für den Unterschied der Lehre Jesu nach den Synoptikern und nach Johannes vor allem der Hinweis auf das Q-Wort Mt 11,27 / Lk 10,22 und die Frage, ob es sich in der bei Johannes überlieferten Lehre Jesu um eine „intimere" Lehre, „die nicht alle Jünger gekannt" haben, die aber dennoch keine Geheimlehre gewesen sei, handle (85f). C. hält dies für möglich. Denn wenn man nicht ausschließen will, daß Menschen aus heterodoxen jüdischen Randgruppen sich Jesus anschlossen, wird man die Möglichkeit nicht ausschließen, daß Jesus – in wie immer gearteter Auseinandersetzung mit diesem Judentum – sich gegen ihre Auffassungen nicht total gesperrt hat (vgl. 84f). – Es bleibt aber dennoch die Frage, ob sie sich ihm wirklich in der hier vorauszusetzenden Breite angeschlossen haben, so daß Jesus zu seinen Lebzeiten zwei Arten von Jüngern gehabt hätte, wofür C. in Lk 10,1 einen Hinweis sieht (96). Der Anonymus, vom Redaktor dann wohl als der, „den Jesus liebte", bezeichnet, wäre demnach ein Augenzeuge für bestimmte Ereignisse in Jerusalem und Judäa und zugleich Haupt der Jüngerschaft aus den jüdischen Randgruppen. – Phantastisch. Es ist nur konsequent, wenn C. dazu neigt, „die ursprüngliche Abfassung des Evangeliums als zumindest ebenso alt, wahrscheinlich sogar älter als die des ältesten der synoptischen Evangelien anzusehen" (101). Als Ort, an dem sich der Verfasser des Evangeliums zuletzt aufhielt und an dem der Redaktor gearbeitet hat, scheinen Syrien wegen der Herkunft der Salomons-Oden und – vielleicht noch eher – Transjordanien als Heimat des Synkretismus, vor allem der täuferischen Bewegungen, eher in Betracht zu kommen als Ägypten oder Kleinasien (102f).

Die Darstellung Cullmanns ist von Anfang bis Ende mit einer bestechenden Konsequenz durchgeführt und in den Details vorsichtig zurückhaltend im Erwägen verschiedener Möglichkeiten. Nicht zuletzt aber liegt gerade im überlegten methodischen Vorgehen von Anfang an das Ziel beschlossen, zu einem Resultat zu kommen, das die gängigen Vorschläge in den Schatten stellt. Dies gelingt durch die Qualifikation des Verfassers des Evangeliums von den im 4. Evangelium sich meldenden Traditionen her und das Herunterspielen des polemischen Charakters. So kann dann schließlich die Einheit nur noch in zwei verschieden gearteten Jüngerkreisen Jesu begründet werden. Der wesentliche Aufweis der Tradition jüdischer Randgruppen bietet indes die Möglichkeit eines Ansatzes, der die Diskussion zwar schwerlich zu dem von C. hier erreichten Ziel wird führen können, sich aber weithin seiner Anregung und seinen exegetischen Erkenntnissen verdanken wird.

Augsburg Herbert Leroy

Kannengießer, Charles: **Foi en la résurrection – résurrection de la foi.** – Paris: Beauchesne (1974). 155 S. (Le point théologique 9) kart. FF 21.–

Ch. Kannengießer, Professor am Institut Catholique de Paris und Fachmann für Patristik, wendet sich in Form theologischer Reflextionen an weitere Kreise und versucht, ihnen das biblische Zeugnis von der Auferstehung zu erschließen. Im ersten und letzten Kapitel des auf verschiedene Konferenzen zurückgehenden Buches geht er von der augenblicklichen Situation in der Kirche aus. In der Bereitschaft zum Umdenken, zur Änderung, sieht er ein Prinzip des christlichen Lebens (résurrection de la foi). „Auferstehung" heißt eben: „Befreiung von der Knechtschaft der Vergangenheit für eine entschiedene Zukunft" (17). In den übrigen Kapiteln (2–4) geht K. auf diese Thematik allerdings nicht näher ein, sondern bietet er einen Überblick über die biblischen Texte, so wie sie heute unter Berücksichtigung ihrer literarischen Eigenart ausgelegt werden können.

Wien Jacob Kremer

Cavallin, Hans Clemens Caesarius: **Life After Death,** Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor 15. Part I. An Enquiry into the Jewish Background. Lund (Sweden): CKW Gleerup (1974). 301 S. (Coniectanea Biblica. New Testament Series 7:1) br. öS 235.–

Die zu besprechende Dissertation (Uppsala 1974) ist der erste Teil einer groß angelegten Arbeit über die paulinische Argumentation für die Auferstehung der Toten in 1 Kor 15 und ihren Hintergrund in Judentum, Hellenismus, Evangelientradition sowie Kerygma und Didache der Urkirche. Der bisher vorliegende erste Teil dieses Werkes beschränkt sich auf eine Untersuchung der jüdischen Texte, die als Hintergrund für die Aussagen des 1 Kor in Frage kommen. Thematisch deckt sich die Arbeit teilweise mit den neueren Untersuchungen von K. Schubert, P. Hoffmann, G. W. E. Nickelsburg, G. Stemberger u. a. Bei einer näheren Betrachtung läßt sich aber unschwer das Eigenständige der Untersuchung C's erkennen.

In den einleitenden Bemerkungen gibt sich C. vor allem Rechenschaft über die Fragestellung und Methode seiner Arbeit. Er nennt vier Fragen, die er unter Berücksichtigung des jeweiligen Zusammenhanges an die zu untersuchenden Texte stellen will: (A) Spricht der Text über das Leben nach dem Tod? Wenn ja, sagt er (B) etwas aus über die Auferstehung des Leibes, Unsterblichkeit der Seele oder (C) über andere Alternativen, wie Rückkehr zu einem irdischen Leben oder verherrlichte himmlische Existenzweise? (D) Wann beginnt das neue Leben und in welchem Verhältnis steht es zum Endgericht?

C. geht dann in sehr sorgfältiger und übersichtlicher Weise die einzelnen Textgruppen durch: Hebräische Bibel (allgemein; Dan 12,2f; 12,13), Palästinensisch-apokalyptische Texte (Jub, Hen, Test XII, PsSal, Qumran, Essener, Vita Adae et Evae, LAB, 4 Esr, 2 Bar, ApokAbr, TestAbr, Apocryph. Ez., palästinensische Grabinschriften), Texte der griechisch sprechenden Diaspora (LXX, 2 Makk, 4 Makk, Sap, Philon, Flav. Josephus, Sibyllinische Orakel, Pseudo-Phocylides, Josef und Asenath, 2 Hen, Grabinschriften). Außerdem berücksichtigt er die frühen rabbinischen Traditionen. Ferner geht er kurz auf das Schweigen vieler Texte über ein Leben nach dem Tod (Sir, Judith, Tob, Aristeas, 1 Bar, 1 Makk, 3 Makk, 3 Esr, ParJer, AscMos, MartJes) und auf dessen Leugnung seitens der Sadduzäer ein. Bei der Besprechung der einzelnen Texte bemüht sich C. jeweils zunächst die Herkunft und Gesamtaussage der Schrift zu klären und versucht dann Antwort auf die vier in der Einleitung genannten Fragen zu finden. Dabei hütet er sich sowohl vor voreiliger Überinterpretation wie vor Harmonisierung verschiedenartiger oder gar widersprechender Aussagen. Am Ende faßt er jeweils das Ergebnis der Einzeluntersuchung zusammen.

Im letzten Kapitel bietet C. zunächst (197f) einen statistischen Überblick, wobei er sich der Grenze einer solchen Statistik bewußt bleibt. In mehreren Thesen faßt er die wichtigsten Ergebnisse seiner Untersuchung zusammen (199–202): keine einheitliche jüdische Lehre über das Leben nach dem Tod; die verschiedenartigen Vorstellungen können nicht bestimmten Schichten zugeordnet werden und besitzen als solche keinen hohen Wert; die Gegenüberstellung „Jüdische Lehre von der Auferstehung des Leibes" und „Griechische Lehre über die Unsterblichkeit der Seele" ist eine grobe Vereinfachung, die dem Textbefund nicht gerecht wird; allerdings ist eine Betonung der Unsterblichkeit der Seele in palästinensischen Texten nicht nachzuweisen; die verbreitete Meinung von einer materialistischen, naiven Auffassung über das Leben nach dem Tod hat in den frühen jüdischen Quellen keinen Anhalt; ziemlich durchgängig finden sich die Motive: Letzter Tag, Hoffnung auf eine Errettung des Gerechten unmittelbar nach seinem Tod, Gericht und Vergeltung; die Idee von einem Zwischenzustand ist als ein sekundärer Harmonisierungsversuch zwischen der Vorstellung von der körperlichen Auferstehung und der Unsterblichkeit der Seele aufzufassen; das durchgängigste Thema ist in allen Texttypen das des Gerichts und der endgültigen Vergeltung; wenn der Glaube an die Auferstehung von den Toten im rabbinischen Judentum zu einem Dogma erhoben wurde, so stellt dies den Schlußpunkt einer langen Entwicklung dar.

Auf drei immer wiederkehrende Motive geht C. dann noch besonders ein (203–210): 1. Die Assoziation zwischen den Seligen und den Sternen, Engeln und anderen himmlischen Körpern. 2. Die Entrückung und Erhö-

hung. 3. Die Heiligen Israels. Als zentrale Bibeltexte, auf die immer wieder zurückgegriffen wird, nennt C. Dan 12 (beeinflußt durch Jes 53 und 26) und Gen 5,24b (Henochs Entrückung). C. schließt seine Untersuchung mit einer „tentative synthesis" und fügt der Arbeit hilfreiche Register bei.

Wenn auch das Ergebnis C's sich, abgesehen von Einzelinterpretationen und besonderen Akzentuierungen nicht wesentlich von früheren Arbeiten unterscheidet, so ist die auf breiterer Basis aufgebaute und übersichtlich dargebotene Untersuchung sehr zu begrüßen. Sie bietet als Bestätigung und Fortführung der früheren Arbeiten für die Auslegung der neutestamentlichen Texte, nicht bloß von 1 Kor 15, sondern auch von Mk 12,18–27, eine solide Grundlage. Mit großem Interesse darf man deshalb den folgenden Teilen des geplanten Gesamtwerkes entgegensehen.

Wien Jacob Kremer

Kremer, Jacob: **Pfingstbericht und Pfingstgeschehen.** Eine exegetische Untersuchung zu Apg 2,1–13. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk (1973). 297 S. 4 S. Beilage (Stuttgarter Bibelstudien, Bd 63/64) kart. DM 24.–

Die Arbeit ist von ihrem Aufbau her – und darin liegt ihr Wert – als Materialbuch konzipiert. Die ersten beiden Kapitel behandeln das jüdische Pfingstfest und die urkirchliche Geisterfahrung, Realien also, deren Kenntnis Voraussetzung für das Verständnis von Apg 2,1–13 ist. Das dritte Kapitel – es macht etwa zwei Drittel der Arbeit aus – behandelt Texte: den Pfingstbericht, lukanische Kontexte sowie Parallelen biblischer und außerbiblischer Herkunft zur Traditionsgeschichte des Pfingstberichts, insbesondere aus dem Umkreis der Sinaitradition. Die besprochenen Texte werden jeweils in deutscher Übersetzung geboten. Der Pfingstbericht Apg 2,1–13 wird ausführlich in allgemeinverständlicher Form (griech. Wörter stets mit dt. Übers.) philologisch kommentiert. Den Schlußteil bildet ein Kapitel über den Wert der historisch-kritischen Interpretation des Pfingstberichts für Theologie und Kirche.

K. untersucht den Text Apg 2,1–13 primär unter dem Aspekt der Bezeugung eines historischen Ereignisses am Anfang der Geschichte der Urkirche, das er zusammenfassend folgendermaßen kennzeichnet: „In Jerusalem weilende Apostel wurden am Pfingstfest von einer sie überwältigenden Macht ergriffen, die sie als den verheißenen, vom erhöhten Herrn gesandten Heiligen Geist deuteten; dadurch erhielten sie, die beim Tod des Herrn geflohen waren, die Kraft und den Mut, ... allen Menschen, angefangen in Jerusalem, das Evangelium von Jesus, dem «Christus und Herrn» zu verkünden" (267). Zu diesem Resultat, das, wie gesagt, nicht als Zusammenfassung lukanischer Hauptmotive, sondern als historische Feststellung gemeint ist, kommt K. dadurch, daß er den Pfingstbericht seiner „literarischen Eigenart" nach relativiert, ohne seinen dokumentarischen Darstellungscharakter prinzipiell in Frage stellen.

K. betont einerseits, der Text Apg 2,1–13 sei keine protokollarische Wiedergabe eines historischen Pfingstereignisses; andererseits rechnet er gleichwohl damit, daß dieses Pfingstereignis am Anfang der Kirchengeschichte stattgefunden und zur Ausbildung der Apg 2,1ff zugrunde liegende Tradition geführt habe, obwohl es keine sonstigen Zeugnisse dafür gibt. Die These, es handele sich beim Pfingstbericht nicht um protokollartige Berichterstattung, besagt für K. also keineswegs, daß der Text nicht auf seine Weise – K. spricht S. 216 von „symbolischer Andeutung" und „Metapher" – auf ein historisches Ereignis Bezug nimmt. Den historischen Kern gewinnt K. dadurch zurück, daß er Metaphorisches und Symbolisches (z. B. Brausen, Zungen) in für heutiges Verstehen zugängliche Normalsprache rückübersetzt („Brausen" = Metapher für „sich laut kundtuende und zusammenrufende Wirkung" der Herabkunft des Geistes; „Zungen" = Metapher für „Befähigung zu geistgewirktem Sprechen ..."). Es ist die Frage, ob dieses Verfahren der Reduktion literarischer Phänomene auf historische Realität geeignet ist, dem breiten Leserkreis, den K. anspricht, den Zugang zum Verstehen einer für ihn fremden Literatur zu ermöglichen, da doch diese Reduktion auf das Historische letztlich die sog. literarische Eigenart biblischer Gattungen verleugnet.

Von fachlichem Interesse sind vor allem die Thesen zum Verhältnis von Tradition und Redaktion. K. rechnet mit Tradition vor allem im Bereich der VV 2f und 9–11. Er nimmt an, daß der Pfingstbericht bereits vorlukanisch als selbständige literarische Einheit tradiert worden sei, betrachtet allerdings den Völkerkatalog nicht als zum ursprünglichen Bestand gehörig, sondern sieht in den VV 5–13 die lukanische Interpretation der den VV 1–4 zugrunde liegenden Pfingsttradition (vgl. S. 165f, 212f). Die Völkerliste wäre demnach eine von Lukas zur Interpretation der Pfingstüberlieferung herangezogene Tradition ähnlicher Herkunft. (S. 264f wird allerdings die Möglichkeit der ursprünglichen Zugehörigkeit zur Pfingsüberlieferung nicht völlig ausgeschlossen.) Diese Trennung der Traditionselemente erscheint angesichts der traditionsgeschichtlichen Verbindungen sowohl der VV 2f als auch des Sprachenwunders zum Motivkreis der Sinaitraditionen in den rabbinischen Midraschim nicht zwingend, es sei denn, man mißt auch hier mit dem Maßstab des historisch Wahrscheinlichen.

Münster Karl Löning

Franzen, August – **Bäumer,** Remigius: **Papstgeschichte.** Das Petrusamt in seiner Idee und in seiner geschichtlichen Verwirklichung in der Kirche. – (Freiburg, Basel, Wien): Herder (1974). 448 S. (Herderbücherei 424) kart. DM 9.90

Diese von August Franzen, dem allzu früh verstorbenen Freiburger Kirchenhistoriker († 1972) begonnene und Remigius Bäumer, seinem Nachfolger auf dem Lehrstuhl, abgeschlossene „Papstgeschichte" fühlt sich der „illusionslosen kritischen Sicht der Dinge als der besten Rechtfertigung des Geschehens" (13) verpflichtet. Das Menschliche in der fast 2000jährigen Geschichte des Papsttums soll gesehen und ernst genommen werden, um durch ihre Krisen und Tiefen, durch ihre Größe und Blüte das Göttliche zu begreifen. Diese komprimierte, übersichtlich geordnete, materialreiche und kritische „Papstgeschichte" wendet sich zunächst an den historisch interessierten Laien – sie schließt hier eine Lücke – aber sie wird auch dem Fachhistoriker von Nutzen sein können. Daß einige Probleme, insbesondere der jüngsten Pontifikate, weniger ausführlich als mancher Leser vielleicht wünschen wird, abgehandelt sind, anderes nur gestreift wird, hat sich bei dem Umfang von etwas mehr als vierhundert Seiten nicht ganz vermeiden lassen, dürfte aber der Zuverlässigkeit der Darstellung und der Gesamtkonzeption keinen Abbruch getan haben. Dieser kleinen Papstgeschichte im Taschenbuch kann man nur eine recht weite Verbreitung wünschen. Soweit wir sehen, ist sie die zuverlässigste und beste, die in diesem Umfang und zu diesem Preise auf dem Markt ist. Für eine Neuauflage wäre die Bibliographie zu erweitern und ein Register beizugeben.

Fribourg/Schweiz Heribert Raab

Iserloh, Erwin: **Verwirklichung des Christlichen im Wandel der Geschichte.** Hrsg. von Klaus Wittstadt. – (Würzburg): Echter (1975). 144 S. kart. DM 18.–

Der Münsteraner Kirchenhistoriker Erwin Iserloh konnte am 15. Mai 1975 seinen sechzigsten Geburtstag feiern. Aus diesem Anlaß hat Klaus Wittstadt, ein Schüler des Jubilars, eine Auswahl von Aufsätzen Iserlohs aus den Jahren 1954 bis 1972 in diesem Sammelband neu herausgegeben.

Die Reihe beginnt mit der Arbeit: „Die Kontinuität des Christentums beim Übergang von der Antike zum Mittelalter im Lichte der Glaubensverkündigung des heiligen Bonifatius". Die Verkündigung des Bonifatius – so wird aufgrund der Briefe des Heiligen herausgearbeitet – trägt typisch germanische Eigenarten an sich: So treten etwa die eigentlich theologischen Fragen gegenüber dem mehr praktischen Verhalten des Menschen zurück; der Ton liegt auf den moralischen Bemühungen. Als seinsmäßige Grundlage der häufig begegnenden Gebetsverbrüderung erscheint nicht eigentlich die Communio sanctorum, sondern vielmehr die auf dem germanischen Stammesbewußtsein beruhende Gefolgschaft und Bruderschaft. Das Kultische spielt bei Bonifatius fast überhaupt keine Rolle. Bei der Bekehrungspredigt wird stark die Allmacht des einen Gottes über die Götter der Heiden herausgehoben. I. kommt zu der Feststellung, das Christentum sei bei Bonifatius noch nicht in seiner Fülle verkündet und realisiert worden, sondern nur in rudimentären Formen und dem Bildungsstand der damaligen Menschen angepaßt.

Der folgende Beitrag: „Der Heilige Rock und die Wallfahrt nach Trier" entstand aus Anlaß der Hl.-Rock-Wallfahrt in Trier im Jahre 1959. Vf. untersucht die mittelalterlichen Quellenberichte über die Trierer Reliquie und kommt zum Ergebnis, von einer Echtheit des Hl. Rockes könne aufgrund der Quellenzeugnisse nicht gesprochen werden. Es handle sich wohl um eine Berührungsreliquie, die im hohen Mittelalter nicht mehr als solche verstanden worden sei und daher habe man das Tuch als echten Rock Christi angesehen. Eine Verehrung des Hl. Rockes erscheint I. dennoch als sinnvoll, zwar nicht als echte Reliquie, aber als ein Bild Christi, wie etwa die Nachbildungen des Kreuzes.

In der Festschrift für Hugo Rahner, die dem „Bewußtsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit" gewidmet war, ist der Aufsatz: „Die Kirchenfrömmigkeit in der Imitatio Christi" erstmals erschienen. I. kann feststellen, daß die Kirche für den von der Imitatio gewiesenen Weg der Frömmigkeit keine entscheidende Rolle spielt. Das Verhältnis der Christen zu Christus wird mehr im Sinne eines Beispiels gesehen und weniger als eine ontische Einigung. Die asketischen Bemühungen richten sich nach der Imitatio auf eine Weltflucht. Der zentralen Botschaft des NT, daß Jüngerschaft Christi sich in Bruderliebe erweisen muß und wir im Nächsten Christus finden, wird die „Nachfolge Christi" nicht gerecht. Sie erweist sich als stark zeit- und personengebunden und kann nicht als Ausdruck christkatholischer Frömmigkeit schlechthin angesehen werden.

Aus I.s umfangreichem Gebiet der Lutherforschung ist der Beitrag: „Sacramentum et exemplum. Ein augustinisches Thema lutherischer Theologie" entnommen. Als Augustinereremit hat sich Luther in seiner Frühzeit intensiv mit Augustinus beschäftigt. Dabei hat er ein Begriffspaar aus der augustinischen Theologie übernommen, das er über lange Jahre hindurch immer wieder aufgreift: sacramentum et exemplum (entnommen aus Augustinus, De trinitate IV 3). Luther betont im Zusammenhang mit diesem Theologumenon, daß der äußeren, moralischen Nachfolge Christi (exemplum) die innere Gemeinschaft mit ihm (sacramentum) vorangehen müsse. Es ist notwendig, daß zuerst sakramental d. h. geistlich, gnadenhaft, etwas an uns geschieht, bevor wir dem Beispiel Christi entsprechend handeln können. Iserloh meint, diese Linie von Luthers Theologie müßte viel mehr beachtet werden, dann könnte man nicht mehr so unbesehen von einer bloß imputativen Rechtfertigung bei ihm sprechen.

Dem Problem: „Aufhebung des Lutherbannes? Kirchengeschichtliche Überlegungen zu einer aktuellen Frage" ist der folgende Aufsatz gewidmet. Im Jahre 1971 wurde von einigen Kreisen eine rege Initiative entwickelt, den Papst zu bewegen, die Bannung Luthers aufzuheben. I. untersucht in seinem Beitrag, was der Bann kirchenrechtlich überhaupt bedeutet, nämlich das deklaratorische Urteil, daß sich jemand mit bestimmten Lehraussagen außerhalb der Kirche gestellt habe. Es sei danach zu bezweifeln, ob man einen Toten vom Bann befreien könne, ohne daß sich dieser zuvor von den inkriminierten Anschauungen gelöst habe. Es wäre nach I. für das ökumenische Gespräch verhängnisvoll, wenn der Eindruck entstünde, als identifizierten sich die Kirchen mit den polemischen Übersteigerungen Luthers von 1519/21. Im Falle einer Aufhebung könnten sich nämlich Katholiken und Protestanten der Aufgabe ledig fühlen, die Polemik von 1519/21 weiter aufzuarbeiten und sich von dem polemischen Luther zu distanzieren.

Der Beitrag: „Revolution bei Thomas Müntzer. Durchsetzung des Reiches Gottes oder soziale Aktion?" befaßt sich mit einem in den letzten Jahren hochaktuellen Thema. I. setzt sich mit der Interpretation Müntzers durch die östliche und z. T. auch westliche (Heinemann) Geschichtsdarstellung auseinander und legt dar, daß Müntzer auch in seinem revolutionären Wollen und Wirken nur von seiner Theologie her zu verstehen ist. Es geht Müntzer um die Durchsetzung des Reiches Gottes in dieser Welt, um das Abtun des „gedichteten, falschen Glaubens", um die Absonderung der Gottlosen von den Auserwählten und deren Bestrafung durch diese. Da sich die Fürsten der gewaltsamen Veränderung entziehen, wird das Volk zum Träger der Revolution, aber nicht um rein sozialer Belange willen, sondern in der Durchsetzung des Reiches Gottes.

„Gott finden in allen Dingen. Die Botschaft des heiligen Ignatius von Loyola an unsere Zeit" ist der folgende Aufsatz überschrieben. Indem er vor allem die geistlichen Briefe des Ignatius analysiert kann I. herausstellen, daß es dem Heiligen nicht so sehr um eine Ausdehnung der eigentlichen Gebetszeiten geht, sondern darum, alle Arbeiten und Pflichten als eine Art Gebet anzusehen. So soll alles der Verherrlichung Gottes dienen. Damit diese Haltung jedoch nicht zu einem unkontrollierten Alibi wird, sieht I. einige Voraussetzungen als notwendig an: 1.) Selbstverleugnung: Loskommen vom eigenen Ich; 2.) Unabdingbarkeit des ausdrücklichen Gebetes; 3.) Unterscheidung der Geister; 4.) Gehorsam.

Der letzte Beitrag ist schließlich Pascal gewidmet: „Heil und Erfüllung des Menschen im Gottmenschen. Die Apologie des Christentums bei Blaise Pascal". Unter Verwertung der Pensées sowie der Unterhaltung über Epiktet und Montaigne behandelt I. in einem ersten Abschnitt das Verständnis Pascals vom Elend des Menschen ohne Gott. Weder im Stoizismus Epiktets noch im Skeptizismus Montaignes sieht Pascal eine Lösung für den Menschen, denn ohne die Gottbezogenheit bleibt im Menschen eine unausgefüllte Leere. In einem zweiten Abschnitt wird die Glückseligkeit des Mennschen mit Gott besprochen. In der Lehre von der Erbsünde erkennt Pascal die Deutung der menschlichen Existenz. Heilung und Erlösung aber geschehen nur in Christus.

Das Buch wird durch ein Verzeichnis der wichtigsten Veröffentlichungen abgeschlossen.

Die wieder abgedruckten Aufsätze sind charakteristisch für I.s Arbeiten als Kirchenhistoriker: Er verbindet historische Methode und historisches Problembewußtsein mit eminent theologischen Fragestellungen. Dabei kommt er immer vom Zentrum der Theologie her. Diese Beiträge bringen treffend zum Ausdruck, daß die Kirchengeschichte innerhalb der theologischen Disziplinen eine im positiven Sinne kritische Funktion hat. Man denke etwa an die Arbeiten über die bonifatianische Glaubensverkündigung, über den Hl. Rock oder die Imitatio Christi; aber auch über die Aufhebung des Lutherbannes und die Theologie Luthers zu „sacramentum et exemplum". Immer zeigt sich die historische Betrachtung als Herausforderung für den Theologen und Christen gerade auch in unseren Tagen. Diese Arbeiten I.s verdienen es, heute wieder abgedruckt und auch heute wieder gelesen zu werden.

Würzburg Klaus Ganzer

Osborn, Eric Francis: **Justin Martyr.** – Tübingen: Mohr 1973. VII, 228 S. (Beiträge zur historischen Theologie, Bd 47) kart. DM 48.–; Ln DM 56.–

Auch die Lektüre von sog. „Klappentexten" auf den Schutzumschlägen kann aufschlußreich sein. Gewöhnlich von Verlagslektoren verfaßt, kommen sie gelegentlich einem „Offenbarungseid" gleich. So verständlich das Bemühen dieser „Texter" ist, ihre literarische „Ware" anzupreisen, so kann ihnen doch nicht abgesprochen werden, daß sie gleichzeitig auswerten, was der jeweilige Autor ihnen an Anhaltspunkten lieferte. So auch im vorliegenden Fall. So ist z. B. der erste Satz des vorliegenden Klappentextes: „Justin has many attractions. He argues the truth of the Gospel in a situation not unlike that of the twentieth century. He offers, behind an initial simplicity, a sensitive awareness of very complex issues" mit dem Vorwort des Verfassers identisch. Er hat sein Werk selber richtig charakterisiert. In der Tat sieht man sich einem komplexen Themenpluralismus gegenübergestellt, wenn man allein das Inhaltsverzeichnis liest: chap. 1: The God and Father of All; chap. 2: The Logos of God; chap. 3: The World; chap. 4: The Demons, enemies of the Word; chap. 5: The Knowledge of the Truth; chap. 7: The Holy Scriptures; chap 8: The true Philosophy; chap. 9: Text and Testimonies; chap. 10: The Memoirs of the Apostles; chap. 11: Man, his Nature and his Freedom; chap. 12: History and Recapitulation-Law, Word, Christ; chap. 13: The true Israel; chap. 14: Men of good Hope. Schon in ihrem Aufbau ist diese Gliederung logisch-systematisch nicht einsichtig. Die kritische Reserve beim Leser nimmt dann noch zu, wenn er bei der Lektüre feststellt, daß sie eine Sammlung von Stichworten ist, an welchen die konkreten Forschungsthemen aufgehängt werden. De facto haben die Probleme der Justinforschung die Gliederung diktiert: ihr buntes Spektrum hält richtig fest, daß pluralistisch Thema an Thema abgehandelt wird.

Ein weiterer Test bei Justin-Monographien speziell ist – wenigstens für mich – ob der Autor in das allgemeine Klagelied der Justinforschung miteinstimmt, daß wir bis zum heutigen Tag noch keine Textausgabe für die eine Apologie Justins (so richtig im Anschluß an Wolfgang Schmid S. 11) besitzen, die dem Forschungsstand und den Prinzipien moderner Textphilologie gerecht wird. Seitdem der bekannte Bonner Altphilologe inmitten der Turbulenz damaliger Verhältnisse seine grundlegende Textstudie: „Die Textüberlieferung der Apologie des Justin" in der ZNW 4, 1941, 87–138 veröffentlicht und den gleichberechtigten Stellenwert der indirekten Überlieferung (Euseb, Sacra Parallela, Chronicon paschale) neben der direkten (cod. Paris. gr. 450 s. XIV; nicht mit dem bekannten Arethaskodex Paris gr. 451, s. X zu verwechseln!) nachgewiesen hat, ist der „Weg zu einer kritischen Ausgabe des Justin" (Schmid a.a.O. 88 A.1) frei und festgelegt zugleich. Bis heute aber hat ihn noch niemand beschritten! Wer will da verlegerische Initiative schelten, wenn sie die Textausgabe von Gustav Krüger, Tübingen ^{4}1915 als Reprint herausbrachte (Brill-Leiden 1968), wenngleich Schmid gerade sie besonders hart kritisiert hat? Die Mehrzahl der heutigen Justinforscher trifft man allerdings nicht an besagter „Klagemauer". Man tut so, „als sei nichts geschehen" und sei auch nichts zu tun. Osborn bildet da eine erfreuliche Ausnahme, wenn er seine Ausführungen zu den „Literary problems" (10–13) mit der Feststellung beschließt: „A new edition is badly needed. The Work of W. Schmid is invaluable" (13).

Wie bereits notiert, ist seine Justinmonographie aus der Forschungsdebatte erwachsen[1]. Das lenkt die Aufmerksamkeit auf das Literaturverzeichnis. Es empfiehlt sich dem Leser schon durch seine Ankündigung als „Select Bibliographie" (204–208), dem Kritiker bietet es aber eine weitere Testmöglichkeit, da bekanntlich sich gerade in der Auswahl der Meister zeigt. Die bibliographischen Erwartungen werden zudem durch die ausgezeichneten Stellen- und Sachregister (209–228) geweckt, die heute leider so selten geworden sind. Sie gehen laut Vorwort auf jemand anders zurück. Bei einer „Select Bibliography" kann man erwarten, daß sie nach bestimmten Auswahlprinzipien die „Spreu vom Weizen scheidet" und so den persönlichen Forschungsstandpunkt des Bibliographen sichtbar macht. Dieser Grundsatz bewahrheitet sich auch am negativen Beispiel wie im vorliegenden Fall: ein Auswahlprinzip ist nicht zu erkennen. Warum erscheint z. B. in der „Select Bibliography"

[1] Wolfgang Wiefel spricht am Abschluß seiner, richtiger als Inhaltsbeschreibung zu kennzeichnenden, Rezension ThLZ 100, 1975, 46–48 von einem Buch, das „viele Anregungen verarbeitet". Mit solcher Schönfärbung ist der Justinforschung nicht gedient. Noch weniger, wenn Wiefel dieselbe als Domäne „angelsächsischen Autoren" zuspricht, weil auf der Insel ein „kontinuierlich gepflegter Humanismus erasmianischer Prägung" die „spezifischen Voraussetzungen" geschaffen habe (a.a.O. Sp. 46). Was hilft eine Rezension, die zum Literaturverzeichnis nur lobend hervorheben kann, „daß das Spezialschrifttum dreier Sprachbereiche, des englischen, des französischen und des deutschen, verarbeitet ist" (a.a.O. Sp. 46)? Zum Literaturverzeichnis Osborns gleich!

die Aufsatzsammlung des Archäologen Arnim v. Gerkan „Von antiker Architektur und Topographie" (Stuttgart 1959), der nur einmal wegen einer Zahlenangabe bemüht wird und in dem Zusammenhang hinreichend bibliographiert ist (4 A.20), während Heinrich Dörrie mit seinen, für die Justininterpretation unentbehrlichen Arbeiten zum kaiserzeitlichen Platonismus überhaupt nicht in der Bibliographie aufgeführt wird?[2] Warum erscheinen in ihr die nur einmal zitierten Arbeiten von C. D. F. Moule, The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon (vgl. S. 29. A.19) oder von F. M. Cornford, From Religion to Philosophy (Vgl. S. 40 A.92; ähnlich Anfragen ließen sich vermehren)? Es zeugt nicht gerade von Sorgfalt, wenn H. Bachts Aufsatz zur Lehre Justins von der Inspiration in der Bibliographie nur mit „Scholastik 51" lokalisiert wird, während aus den Anmerkungen 26.27 auf Seite 89 hervorgeht, daß der Aufsatz im nächsten Jahrgang fortgesetzt wurde.

Noch dubioser erweisen sich manchmal die Zitatsnachweise. So wird für die Möglichkeit, daß Justins Schriftbelegsammlung Apol I 32 ungeachtet ihrer Nähe zu Irenäus, Epideixis 58f nicht auf eine gemeinsame Testimoniensammlung zurückgeht, daß vielmehr Irenäus von Justin abhängig ist und von sich aus an seiner Quelle Korrekturen vornahm, auf „P. Prigent, Quelques testimonia messianiques, JBL, 1959, p. 628" (sic) verwiesen (S. 115 A. 36). Da besagter Aufsatz in der „Select Bibliography" nicht erscheint, obwohl sie sonst Arbeiten des Straßburger Gelehrten aufführt, muß man sich über die „Abkürzungsliste" zum Journal of Biblical Literatur, Jahrg. 78, 1959 vortasten, um dann festzustellen, daß dieses nur 371 Seiten umfaßt, außerdem aber den besagten Titel überhaupt nicht kennt! Nur der Fachkundige weiß, daß Prigent in der Theologischen Zeitschrift 15, Basel 1959, 419–320 einen Aufsatz „Quelques testimonia messianiques. Leur histoire littéraire de Qumrân aux Pères de l'Église" veröffentlicht und sich dort im obigen Sinne geäußert hat.

Die sog. „Druckteufel" wollen wir beiseite lassen. Nur einer sei erwähnt. Die sonst richtig Bengt Seeberg, dem Sohne, zugewiesene Abhandlung „Die Geschichtstheologie Justins des Märtyrers" ZKG 58, 1939, 1–81 (vgl. Osborn S. 166 A.83) erscheint in der „Select Bibliography" unter dem Autornamen „Seeberg, E", d. h. wird Erich Seeberg, dem Vater, zugeschrieben. In der Tat wäre dessen Aufsatz „Geschichte und Geschichtsanschauungen, dargestellt an altchristlichen Geschichtsvorstellungen", ZKG 60, 1941, 309–331 in der Bibliographie am rechten Platz gewesen. Der Leser könnte so posthum die Beobachtung machen, wie stark der Sohn an diesem Punkte von dem Vater (oder seinem Doktorvater?) beeinflußt war. Der Autor selber aber hätte bei Erich Seeberg lesen können, daß der auch von mir in meiner Kelsosmonographie übernommene, von Osborn allerdings als „a point of weakness" (166 A.83) bezeichnete, Begriff der „Geschichtstheologie" etwas mit dem geschichtlichen Selbstverständnis des Christentums zu tun hat und letztlich ein Geschichtskategorial ist: er meint die „Selbstbehauptung aus der Geschichte". Warum er auch für meine Kelsosdeutung Gewicht besitzt, ist am besten von H. Kraft, Der mittlere Platonismus und das Christentum", ThLZ 83, 1958, 333–340 gesehen worden, ohne daß er sich mit mir identifizierte, sondern seinerseits lieber von einer „heilsgeschichtlichen" Sinngebung der Logostheologie durch Justin sprach (a.a.O. Sp. 340). Das tut übrigens H. von Campenhausen, Die Entstehung der christlichen Bibel, Tübingen 1968, 109ff spez. S. 116 Anm. 195 auch. Beide Arbeiten tauchen weder im Text noch in der „Select Bibliography" von Osborn auf, obwohl der Heidelberger Patristiker zumindesten dort erscheint. Im übrigen möchte ich das Gespräch über den Begriff der „Geschichtstheologie" lieber direkt mit meinen Kritikern führen, in erster Linie Heinrich Dörrie, zumal Osborn sich auf dessen Urteil stützt (vgl. S. 86, A. 72; S. 166, A. 82f); daneben wäre noch Niels Hyldahl zu nennen. Hier sei nur vermerkt, daß besagter und umstrittener Begriff auch für meine Justindeutung Gewicht besitzt: er übt bei dem Apologeten integrierende Funktion aus.

Nach alle dem nimmt nicht wunder, wenn das von O. am Ende seiner Untersuchungen (199ff) nachgezeichnete Justinbild unverkennbare Züge seiner eigenen Arbeitsweise trägt. Es ist das Bild von dem Apologeten in der „Rundumverteidigung", dessen Theologie ihre Impulse von dem Gegner erhält: „The four winds of opposition blew their mingling blasts. The state, the philosophers, the Jews and the heretics all objected to Christianity. In its multiple response, Christian theology underwent rapid development" (199). Es ist dann nur konsequent, wenn O. etwas weiter schreibt: „It would be wrong to take one aspect of Justin's struggle and make it the key to a System...", und gleichzeitig, inkonsequent fortzufahren: „... but it would be equally wrong to miss the unity of his thought" (201). Kein Geringerer als Hans Lietzmann hat von der Zwiespältigkeit Justins gesprochen[3]. Warum nicht ein Justinbild der „multiple response" zur Seite stellen, zumal die eigene Auskunft (201f: „love of truth" als „track mind") das Problem nur auf die Motivationsebene verlagert, deshalb nicht löst und daher auch nicht befriedigt?! Allerdings ist die Frage nach der Einheit justinischer Theologie durch die Kopenhagener Debatte um die Habilitationsschrift von Niels Hyldahl[4] wieder aktuell geworden. Es ist bedauerlich, daß O. sie nicht berücksichtigen konnte. Vielleicht wäre er dann mit seiner schnellfertigen Zustimmung zur Arbeit des Dänen (S. 8 A.40) zurückhaltender gewesen und hätte sich die Zeit zu ihrer kritischen Überprüfung genommen, wie sie jetzt aus der Feder des Belgiers Robert Joly vorliegt[5]. Es ist anscheinend doch nicht so leicht möglich, im Rahmen eines befristeten Stipendiums den Anschluß an die internationale Justinforschung zu finden und eine Monographie vorzulegen, die formal und inhaltlich deren Ansprüchen gerecht wird und so auch einen fördernden Beitrag zu leisten vermag.

Göttingen Carl Andresen

[2] Einige von ihnen, besonders im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit mir, werden natürlich in den Anmerkungen genannt vgl. S. 67 A.11; S. 86 A.72; S. 166 A.82; S. 169 A.108; S. 200 A.1.

[3] Geschichte der Alten Kirche II, Berlin ⁵1961, 185f: „So sehen wir das Christentum Justins in zwei Hälften auseinanderklaffen. Die eine ist eine philosophische Religion, die griechische Darstellungen und Begriffe in ein loses biblisches Gewand kleidet und am Ende auf die Selbsterlösung des Menschen durch sittliche Entscheidung hinausläuft; die andere ist der irrationale Gemeindeglaube, in dem sie Jesusworte, Sakramentsmystik und Kirchentum zu einer wirksamen Einheit verbinden".

[4] Torben Christensen, Bemærkninger og overvejelser til Niels Hyldahl: Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins, Dansk teol. Tidskrift 29, 1966, 193–232; N. Hyldahl, Bemærkninger til Torben Christensens analyse, a.a.O. 30, 1967, 129–146; Leif Grane, Sammenhængen i Justins Apologie. Ulærde Betragtninger over enheden i Justins tænkning, a.a.O. 34, 1971, 110–129.

[5] Robert Joly, Christianisme et philosophie. Etudes sur Justin et les Apologistes grecs du deuxième siècle, Bruxelles 1973 (Université Libre de Bruxelles. Faculté de Philosophie et Lettres 52). Aus zeitlichen Gründen konnte diese Arbeit allerdings nicht von Osborn ausgewertet werden. Aus der Kritik an Niels Hyldahl nur eine Kostprobe, die dem Dänen gerade wenig munden wird: „Je suis convaincu ... que la thèse de Hyldahl concernant Posidonius et son influence médiate sur Justin est une de ses constructions les plus arbitraires et un des (derniers?) avatars du ‚pan-posidonisme', si typique de l'érudition allemande" (Joly p. 24).

Vogt, Hermann Josef: **Das Kirchenverständnis des Origenes.** – Köln, Wien: Böhlau 1974. XV, 363 S. (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte, Bd 4) Lw. DM 54.–

Die Ekklesiologie des Origenes wurde in der patristischen Forschung lange vernachlässigt. In diese Lücke stößt die Bonner Habilitationsschrift von H. J. Vogt, in der Absicht, „nicht nur die wesentlichen Elemente der origenischen Ekklesiologie zusammenzustellen, sondern auch anhand des Kirchenverständnisses, das man bei Origenes findet, einige Kriterien herauszustellen, nach denen sich kirchengeschichtliche Entwicklungen beurteilen, vielleicht sogar Fehlentwicklungen korrigieren lassen" (S. 1f).

Die Untersuchung setzt bei der Darstellung der Hierarchie an und macht somit deutlich, daß die kirchlichen Rangstufen bei dem Alexandriner einen hohen Stellenwert besitzen. Es ist aber bemerkenswert, daß die Bischöfe weniger in der heute geläufigen Perspektive der apostolischen Sukzession erscheinen, sondern unter dem Imperativ von objektivem Amt und persönlicher Verwirklichung stehen. Gegenüber ihrer liturgisch-kultischen Funktion tritt ihre Stellung als Lehrer besonders hervor. Von diesem Ansatz her erscheint dem Vf. das Kirchenverständnis des Origenes weniger spiritualistisch, als man gemeinhin annimmt.

Für die Gemeinschaft der Gläubigen ist jene Unterscheidung charakteristisch, welche die Kirchenglieder einteilt in solche, „die noch am Anfang stehen und solche, die eine gewisse Höhe der Vollkommenheit erreicht haben" (81). Mit dieser Differenzierung wird für Origenes jenes Verständnis des Gläubigen wirksam, das dem einzelnen Gläubigen einen Fortschritt und eine tiefere Einsicht in das Glaubensmysterium zutraut. Ohne Zweifel entsteht daraus ein unübersehbarer Konflikt zwischen den Vollkommenen und den Amtsträgern, eine Tendenz, die sich für Origenes dahin auswirkt, daß die Einsichtigen auch ohne das Äußere der Kirche auskommen können. Mit Nachdruck weist Vf. aber auf den Gemeinschaftsbezug christlicher Vollkommenheit hin; denn alle Gläubigen sind aufgerufen, an dem gemeinsamen Werk der Kirche mitzuwirken. Insofern eignet dem schlichten Christen auch eine priesterliche Würde. Darum macht auch nicht das Amt, das einer innehat, zum Priester, „sondern seine extensiv uneingeschränkte und intensiv gesinnungsechte Erfüllung" (116).

Vor diesem Hintergrund erklärt es sich, daß die Ekklesiologie des Alexandriners stark von Buße und Sündenvergebung geprägt ist, wie uns schon frühere Untersuchungen bestätigt haben (Poschmann, Rahner, Grotz, Teichtweier). In der Spannung zwischen empirischer Wirklichkeit der Kirche und ihrer künftigen Herrlichkeit kann der Mensch

der immerwährenden Buße nicht entraten. Für Origenes stellt das kirchliche Bußverfahren aber weniger eine Maßnahme individueller Paideia dar, es zielt vielmehr auf den Bestand der Kirche unter dem Anspruch der Vollkommenheit. Es ist bemerkenswert, daß er die Vollmacht zum Bußgericht auch ohne den Rückgriff auf die klassischen Bibelstellen vom Binden und Lösen (Mt 16,19; 18,18; Joh 20,23) zu begründen weiß. Tatsächlich bleibt diese Vollmacht an den Geistbesitz gebunden, der über den Kreis der Amtsträger hinausgehen kann; insofern damit die Befähigung zum rechten Gericht gegeben ist, bedeutet dies nicht die Vorwegnahme der donatistischen Fragestellung. Nicht zuletzt legt Origenes entscheidendes Gewicht auf das Verhalten der Büßer selbst: darin liegt das Entscheidende der Sündentilgung, nicht im Mitwirken der Kirche.

Im folgende behandelt Vf. die Kirche als Ganzes, und zwar zunächst in ihrem Verhältnis zur Synagoge. Zutiefst prägt die Herkunft vom alttestamentlichen Gottesvolk das Wesen der Kirche, auch wenn sie inzwischen in Konkurrenz zur Synagoge getreten ist. „Die Kirche wächst also aus der von Gott selbst gepflanzten Wurzel Israel heraus und trägt die von Gott erwarteten Früchte, die Israel nicht gebracht hat" (197). Demnach bleibt die Tatsache bestehen, daß der Erlöser in erster Linie zu Israel gesandt war. In diesem Vorrang wurzelt die Überzeugung von der endzeitlichen Rettung dieses Volkes, das Gottes Heilsangebot in Jesus von Nazareth verworfen hat, so daß sich die Kirche aus den Heiden sammelte, zusammengerufen aus allen Völkern.

Über Israel hinaus weist das bekannte Theologumenon einer Kirche von Anfang der Welt. Zu seinem Verständnis erinnert Vf. an die Lehre von der Präexistenz der Seelen, die Origenes nicht als erkenntnistheoretisches Postulat, sondern aus Gründen der Theodizee entwickelt hat. Die Erfahrung menschlicher Hinfälligkeit verschärft die Bedeutung der καταβολή (Eph 1,4); gleichwohl erfolgt am Ende nicht nur eine Wiederherstellung, sondern eine Überbietung des Anfangs. In den Bildreden von der Kirche als Braut Christi, als Mutter, als Leib Christi und Tempel Gottes werden Tiefendimensionen angedeutet, die sich begrifflicher Schärfe vielfach entziehen, aber das Mysterium anklingen lassen. Dieses innere Wesen bleibt nach Origenes – so Vogt gegenüber von Balthasar – sündelos, auch wenn die einzelnen Christen Schuld auf sich laden. Gewährleistet wird diese objektive Heiligkeit durch die Präsenz Christi bzw. der Trinität in ihr. Als eine die Kirche begründende Kraft gilt dem Alexandriner auch die Heilige Schrift, deren Auslegung den verschiedenen Stufen der Christen anzupassen ist. „Überhaupt sieht er das Neue, das dem Christen in der Kirche geboten wird, viel eher auf der Ebene der Verkündigung als auf der Ebene des Sakraments" (281). Aufgaben und Grenzen der Theologie sind darum von ihrer Einwurzelung in der Kirche geprägt, wobei jeglicher Erkenntnisfortschritt als Werk des Heiligen Geistes gilt.

Abschließend fragt Vogt nach der Kirche in der Geschichte, wobei deutlich wird, daß für Origenes in dieser Erdenzeit keine verherrlichte Kirche vorausgesetzt werden kann, sondern daß in ihr Christus weiter leidet und daß die Christen ihr Heil mit Furcht und Zittern wirken müssen. Gerade die Freiheit, die für Origenes die eigentliche Würde des Menschen ausmacht, kommt darin zu ihrer Realisierung. „Darum ist die Kirche nicht schon, sondern sie wird erst, was sie sein soll. Die Gemeinschaft aller Gläubigen ist nicht einfach mit dem Leib Christi identisch, sondern sie ist daran, sich immer mehr mit ihm zu identifizieren; aber nicht nur in dem Sinn, daß ein bereits erkanntes Ideal angestrebt wird, sondern auch in dem Sinn, daß das zu realisierende Wesen der Kirche selbst immer weiter erkannt werden muß" (347).

Die Darstellung der Ekklesiologie des Origenes ist schon lange ein Desiderat der Forschung und man darf dem Vf. danken, daß er unter Berücksichtigung des breiten Quellenmaterials und in vielfältiger Einzelanalyse das Kirchenverständnis des Alexandriners entfaltet hat. So sehr die Untersuchung auch auf pastorale Probleme der Gegenwart abhebt, ihr liegt nicht das Frageschema eines modernen Kirchentraktats zugrunde. Ausgehend von den Amtsträgern – Vf. stellt ihre Behandlung aus methodischen Gründen an die Spitze (2) – und den Gläubigen konkretisiert er die Ekklesiologie am Bußproblem, um dann erst die übergreifenden Aussagen darzustellen. Es fällt auf, daß beispielsweise die uns heute bewegende Frage nach einer Stiftung der Kirche durch Jesus keinen Platz hat. Dieser unausgesprochene Befund scheint nicht weniger bedeutsam als die Korrektur überkommender Meinungen, so etwa hinsichtlich der Betonung kirchlicher Rangstufen, der Rolle der Amtsträger im Bußverfahren oder auch hinsichtlich des Verständnisses der Heiligkeit der Kirche. Nicht nur daraus ergeben sich Anstöße für eine Neubesinnung in der Gegenwart; es wird auch die Differenziertheit frühchristlicher Ekklesiologie deutlich, die es nicht erlaubt, pauschale Theologumena, z. B. im Bereich der apostolischen Sukzession kurzschlüssig in die Frühzeit zu projizieren.

Das Buch von H. J. Vogt wird sicher Diskussionen auslösen, und zwar schon deshalb, weil die oft ambivalenten Aussagen des Origenes schwer zu harmonisieren sind. Auch aus der markanten Feststellung: „Die hierarchisch verfaßte, sich in der Eucharistiefeier versammelnde Ortsgemeinde ist für Origenes die Kirche", mit der das ‚Ergebnis' eingeleitet wird (347) ließen sich gewichtige Schlüsse folgern, wenn man den weiteren Hinweis mißachtet, wonach die Kirchlichkeit der empirischen Gemeinde gewissermaßen in Zweifel gezogen werden muß (ebd.). Einen Zugang zum Verständnis der κυρίως ἐκκλησία (Or. 20,1) bietet nicht zuletzt der philosophische Hintergrund des Alexandriners und sein Verständnis von Immanenz und Transzendenz. Diese Polarität charakterisiert auch die Ekklesiologie des Origenes, und insofern hat Vogt das Thema Geist und Geschichte neu und fruchtbar beleuchtet.

München Peter Stockmeier

Stierle, Beate: **Capito als Humanist.** – Gütersloh: Gerd Mohn (1974). 235 S. (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd 42) Ln DM 38.–

Der ursprüngliche Plan für diese Göttinger Theologische Dissertation ging dahin, eine Biographie über den Humanisten und Reformator Wolfgang Fabritius Capito zu schreiben; der glückliche Fund einer Nachschrift von Capitos Römerbriefauslegung aus den Jahren 1518/19 veränderte jedoch diese Absicht zugunsten einer eindringlichen Untersuchung dieses Textes unter dem Gesichtspunkt der Konfrontation der Gedanken Luthers in diesem Zeitraum mit dem oberdeutsch-erasmischen Humanismus. Dementsprechend steht im Mittelpunkt der Untersuchung die Analyse dieses Römerbriefkommentars (Kap. 4–5, 55–103; Kap. 7–8, 134–187), nur unterbrochen von der Behandlung der chronologisch in diesen Zusammenhang gehörenden Frobenschen Lutherausgabe (Kap. 6, 104–133), die „aller Wahrscheinlichkeit nach" (105) von Capito veranstaltet worden ist. Zwei überaus knappe Kapitel (Kap. 9–10, 188–196) führen die Arbeit mehr stichworthaft als wirklich beschreibend bis zum Jahre 1520. Ausführlicher ist dagegen von Capitos Anfangsjahren die Rede (Kap. 1–3, 11–54). Hierin begegnen wir einem entscheidend vom elsässischen Humanismus geprägten Mann, der auch als Student noch im Bannkreis dieser konservativen, stark sozialethisch ausgerichteten Geistesrichtung blieb, bis er durch die Begegnung mit Erasmus in Basel in neue Bereiche eintrat, die seine hebräischen Studien ebenso anregten wie sie sein Selbstverständnis als antischolastischer Schrifttheologie befruchteten. Im Rahmen dieser Gedanken vollzog sich Capitos Begegnung mit Luthers Theologie dieser Jahre.

Der erste, im Frühjahr 1518 verfaßte Teil der Auslegung des Römerbriefes ist, wie die Vf. ausführlich und detailliert nachweist, noch voll und ganz von humanistischen Vorstellungen erfüllt, Glaube ist vor allem Tatbereitschaft aus dem Hl. Geist, d. h. aus einer spiritualen Herzensfrömmigkeit heraus. Durch die Beschäftigung mit Luthers frühen Schriften, wie sie Capito in der Frobenschen Ausgabe zur Verfügung standen, wurde dieser Ansatz aufs Ganze gesehen keineswegs verändert, sondern eher noch verschärft; hinzu trat jetzt eine nachdrückliche Akzentuierung antischolastischer und kirchenkritischer Züge. Stärkere Einwirkungen von Luthers Theologie werden dagegen im zweiten, aus dem Winter 1518 stammenden Teil der Auslegung erkennbar: die Grundgedanken des paulinischen Anliegens, die Sünde des Menschen und die überschwengliche Barmherzigkeit Gottes, treten schärfer zutage, die reformatorische Rechtfertigungslehre gewinnt Gestalt. Dabei hebt die Vf. jedoch mit vollem Recht darauf ab, daß für Capito nicht Luther, sondern die Bibel die entscheidende theologische Autorität war. Nichtsdestoweniger ist im dritten, allerdings Fragment gebliebenen Teil der Auslegung die Annäherung an Luther im Blick auf die Rechtfertigung allein aus dem Glauben noch weiter vorangeschritten: ohne daß darum die humanistischen Elemente einer spiritualen Herzensfrömmigkeit einfach preisgegeben wären.

Die Untersuchung ist flüssig und klar geschrieben und insgesamt gut gegliedert. Mitunter stören freilich allzu selbstsichere Pauschalurteile: Daß der Realismus charakteristisch für die Oberdeutschen sei (86), ist sicher eine ebenso unzulässige Vereinfachung wie die Identifizierung von elsässischer Traditon mit sozialethischem Engagement (87f). Noch schiefer ist die gleich mehrfach begegnende anachronistische Gleichsetzung von oberdeutsch und reformiert (so z. B. 7, 165, 195). Grundsätzlich ist vor allem die Frage aufzuwerfen, ob es nicht sinnvoller gewesen wäre, den Text Capitos zunächst vollständig mit einer ausführlichen Einleitung für sich zu edieren, statt ihn allein in dieser, insgesamt doch zufälligen Auswahl in den Anmerkungen vorzuführen.

Einige Einzelheiten von unterschiedlichem Gewicht bleiben anzumerken: Gern hätte man etwas über die geistige Atmosphäre in Ha-

genau selbst gelesen statt wieder nur die Wiederholung bekannter Ausführungen über Straßburg (17f). Daß allein die Universität im späten Mittelalter den sozialen Aufstieg ermöglichte, ist zumindest schief: sehr viel wichtiger war in dieser Hinsicht die Kirche (22)! Völlig unerörtert bleibt die Frage, von wem diese Nachschrift stammen könnte, ob und inwiefern der Schreiber die Ausführungen Capitos wörtlich oder nur sinngemäß, mit oder ohne eigene Interpretamente wiedergegeben hat (55, 63); auch über das literarische Genus des Textes – ob Predigt, Auslegung oder Kommentar und die Bedeutung dieser Tatsache – hätte man gern etwas erfahren. Einigermaßen problematisch mutet es an, wenn die Aussage über das Wesen des Reformatorischen bei Luther verweigert wird (108, 121) – andererseits jedoch von Capitos Mißverständnissen der lutherischen Theologie die Rede ist (z. B. 125). Zumindest merkwürdig berührt es endlich, wenn die Tatsache, daß der Glaube nie ohne Werke sein kann, ebenso als Charakteristikum der humanistischen Reformation im Gegensatz zu Luther ausgegeben wird wie die Betonung der Heilsgeschichte (165). Eine ähnliche Verständnislosigkeit spricht aus dem Satz, Luther habe das sola fide, Capito dagegen das sola gratia Dei entdeckt (170f)! Zahlreiche Druckfehler, besonders in den Anmerkungen und im Literaturverzeichnis stören, einmal sind die hebräischen Worte vergessen (180).

Eine schöne Bibliographie der Werke Capitos, die über die Angaben bei Baum (Capito und Butzer, Elberfeld 1860, 577–585) erheblich hinausführt, beschließt das Buch (198–215). Es bietet, trotz der genannten kleineren Mängel, einen insgesamt wichtigen und beachtenswerten Beitrag zu dem historisch und theologisch zentralen Problem des Zusammentreffens des oberdeutschen Humanismus mit der durch Luther repräsentierten reformatorischen Theologie.

Münster Martin Greschat

Winkler, Gerhard B.: **Erasmus von Rotterdam und die Einleitungsschriften zum Neuen Testament.** Formale Strukturen und theologischer Sinn. – Münster: Aschendorff (1974). XII, 254 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 108) kart. DM 54.–

Der Autor hat eingehend die Einleitungsschriften des Erasmus zum Neuen Testament untersucht. Immer hat man die Bedeutung dieser Schriften zur Aufhellung der Gedankenwelt des Erasmus anerkannt und ihnen die gebührende Aufmerksamkeit gewidmet. Es gibt aber keine so minutiöse Untersuchung wie die jetzt vorliegende. Der Autor hat sich, wie er selbst sagt, auf einige wenige – aber sehr wichtige! – Texte beschränkt und diese erschöpfend erarbeitet. Die Originalität der Studie liegt im Ausgangspunkt, den er sich gewählt hat, nämlich den formalen, literarischen Strukturen dieser Schriften. Dieser Ausgangspunkt erweist sich als überaus fruchtbar. Der Autor hat dem Erasmusstudium eine Menge von neuen Ansichten geschenkt, für die man dankbar sein kann. Ich denke dabei besonders an die Einordnung der Einleitungsschriften in die üblichen Gattungen von Reden. Es ist ihm m. E. gelungen, seine diesbezügliche These als richtig zu erweisen.

W. ist bisweilen etwas nachlässig betreffs historischer Fakten. Ich weise z. B. auf S. 94f hin, wo er unter den Apologien des Erasmus, die die Reaktionen auf seine Herausgabe des Neuen Testaments hervorgerufen haben, eine gegen den Humanisten Bartholomaeus Latomus nennt (1518). Wahrscheinlich hat dem Autor die Apologie gegen Jacobus Latomus vom Jahre 1519 vor Augen gestanden, da es gar keine Apologie des Erasmus gegen Barth. Latomus gibt. Der Streitpunkt dieser Polemik war jedoch die Methode des theologischen Studiums, also nicht der Text des Neuen Testaments. Auch sagt er irrigerweise, daß die Kritiker des Neuen Testaments zum Teil Freunde des Erasmus blieben. So ist es auch nicht richtig, daß die S. 92 genannte Apologie (1516) sich gegen fiktive Einwände richtet. Sie beschäftigt sich mit den Beschwerden, die Mart. Dorpius schon im voraus gegen das Vorhaben des Erasmus eingewandt hatte. Wichtiger ist die Frage, ob sein Scharfsinn den Vf. nicht öfters dazu geführt hat, allzu weitreichende Schlußfolgerungen oder sogar Fehlschlüsse zu ziehen. Es ist ihm m. E. nicht immer gelungen, diese in seiner Arbeitsweise liegende Gefahr zu vermeiden. Ich nenne einige Beispiele. S. 57, Anm. 115, sagt er, Erasmus schmähe mit dem Motiv der philosophia Christi die Spätscholastik versteckt als Heidenzeug. Man könnte das jedoch nur behaupten, falls auch Erasmus es irgendwo offen sagt, davon ist mir aber nichts bekannt. Die Auseinandersetzungen S. 67f erscheinen zu künstlich: Erasmus will nur sagen, daß er den Theologen die benötigten literarischen Hilfsmittel bieten will und selbst nicht als Theologe im Sinne eines Dogmatikers arbeitet. S. 100 richtet Erasmus sich nicht gegen eine Verbalinspiration, die es in dieser Zeit überhaupt nicht gab, sondern gegen eine Art von Exegese, wie sie sich unter dem Einfluß der kabbalistischen Literatur erhob. Die Exegese des ersten Kapitels Genesis, wie Erasmus sie handhabt, hat nichts mit einer „freien und sachgerechten Weise, die Bibel zu lesen" (211) zu tun: Erasmus weiß mit dieser Art von Literatur nichts anzufangen und fällt darum in die Allegorese zurück.

Ich könnte noch mehrere Beispiele nennen. Die genannten genügen, um zu zeigen, daß Vf. bisweilen allzuviel nachzuweisen versucht. Im großen und ganzen hat er aber ein inhaltsvolles Buch geschrieben, das in verschiedener Hinsicht eine Bereicherung der Erasmusliteratur ist.

Amsterdam C. Augustijn

Schilling, Heinz: **Niederländische Exulanten im 16. Jahrhundert.** Ihre Stellung im Sozialgefüge und im religiösen Leben deutscher und englischer Städte. – Gütersloh: Gerd Mohn (1972). 200 S. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Nr. 187, Jg. 78 u. 79) kart. DM 32.–

Bis heute leidet die Erforschung der Reformation darunter, daß die Theologen des 16. Jahrhunderts die wirtschaftlichen und sozialen Vorgänge ihrer Zeit selten oder nie erwähnen. Sie setzen ihre Kenntnis voraus oder halten sie für wenig wichtig. Über die juristischen Gegebenheiten sind wir etwas besser unterrichtet. Die Forschung hat ebenfalls lange Zeit ihr Augenmerk hauptsächlich auf die theologischen Zusammenhänge gerichtet. Die Arbeiten von Max Weber und Ernst Troeltsch wirkten – so faszinierend sie sind – ihrer Einseitigkeit wegen nicht anregend genug auf die Theologen. H. Schiller, theologisch und soziologisch gleichermaßen bewandert, schließt an einer besonders interessanten und einladenden Stelle mit seinem Buch, einer philosophischen Dissertation, diese Lücke. Thema sind die niederländischen reformierten Flüchtlingsgemeinden, die in die katholischen Städte Aachen und Köln, die lutherischen Städte Frankfurt, Hamburg und Wesel, in das reformierte Emden und das anglikanische London einwanderten. Vf. wählte Städte und Gemeinden, die über eine längere Zeit hin niederländische Flüchtlinge beherbergten. Da Verfassung, Wirtschaft und kirchliche Lage in diesen Städten verschieden sind, ergibt sich jeweils eine Situation, die sich einer voreiligen, schematischen Betrachtung entzieht.

In den beiden ersten Hauptteilen werden die wirtschaftlichen Verhältnisse dargestellt; die Quellenlage ist nicht immer befriedigend. Vf. arbeitet heraus, daß die führenden Schichten und insbesondere die Kaufleute der Gaststädte durchweg aufgeschlossen sind für die fortgeschrittenen Techniken, die fabrikähnlichen Herstellungsmethoden (insbesondere in der Tuchherstellung) und die weitsichtige Planung der Fremden. Die einheimischen Handwerker beharren in der Regel im protektionistisch-traditionellen Zunftwesen, was zu Zusammenstößen mit den wirtschaftlich überlegenen Zuwanderern führte. Die anfängliche Besorgnis des Rezensenten, die wirtschaftlichen Gründe für die Vertreibung der Flüchtlinge, ihre Minderprivilegierung oder widerwillige Duldung würden überbewertet (35, 54, 65, 66), erwies sich im weiteren als überflüssig. Der dritte Hauptteil, in dem den theologisch-kirchlichen Zuständen intensiv nachgegangen wird, zeigt, daß die wirtschaftlich-sozialen und konfessionellen Gegebenheiten ein in sich engverwobenes Geflecht darstellen. Es verbietet sich ebenso eine marxistische wie eine idealistische Geschichtsbetrachtung. Allerdings ist festzustellen, daß den führenden Theologen mehr Einfluß auf den Gang des Geschehens eingeräumt werden muß, als Vf. zu erkennen gibt. Starke Persönlichkeiten wie Menso Alting in Emden, Christoph Pezel in Bremen, Hartmut Beyer in Frankfurt u. a. haben die Gemeinde wesentlich mit geprägt und den Gang der Ereignisse bestimmt.

Es bleiben einige wenige kritische Anmerkungen zu machen. Das erstellte Gesamtbild ist u. E. noch komplizierter und vorläufig unübersichtlicher, als Vf. angibt. (a) Es muß stärker die Sorge der evangelischen Städte, Augsburgische Religionsverwandte zu sein und im Religionsfrieden zu bleiben, berücksichtigt werden. Die Reformierten standen keineswegs, wie behauptet (S. 22,130), außerhalb des Religionsfriedens. Vielmehr war umstritten, ob die Confessio Augustana Variata genüge. Wie hätten sich die Niederländer sonst als „Augsburgische Religionsverwandte" bezeichnen können (S. 166, Anm. 26). (b) Die Frage erhebt sich, was es konfessionell bedeutet, daß viele Niederländer in England „of no church" waren (S. 21 u. ö). (c) Der „Ritus" konnte nach Zwinglis Lehre nicht Adiaphoron sein (148). Das Verhalten der Niederländer in London ist in dieser Weise nicht zu erklären. (d) Es muß beachtet werden, daß die „philippistisch-kryptocalvinistische Lehre" (S. 163 u. ö.) in den fünfziger Jahren in der Auflösung begriffen war und die Trennung dieser Mittelposition in lutherische und reformierte Lehre einsetzte.

Unsere Anmerkungen betreffen den allgemeinen geschichtlichen Rahmen, in dem das Thema steht. Sie machen wieder deutlich,

daß die Geschichte der reformierten Kirche in Deutschland noch immer nicht geschrieben ist. Um so höher ist das vorliegende Buch zu werten, das durch seine gründliche, umfassende Forschung auch diesem Desiderat ein Stück weit abhilft.

Ostbevern Wilhelm H. Neuser

Deutscher Katholizismus und Revolution im frühen 19. Jahrhundert. Hrsg. von Anton Rauscher. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1975. 196 S. (Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe B: Abhandlungen) kart. DM 18.–

Spätestens nachdem die Folgewirkungen der Französischen Revolution spürbar geworden waren, begegneten die säkularistischen Vernunftprinzipien der Aufklärung und des Idealismus zunehmender Kritik. Auf die Herausforderung durch universalistische, welt-immanente Fortschrittsentwürfe antworteten u. a. Friedrich von Schlegel, Franz von Baader und Joseph von Görres mit einem gleichfalls geschichtsphilosophisch orientierten „Kultur- und Gesellschaftsdenken" (Vorwort von A. Rauscher), das zur Genese eines neuen katholisch-kirchlichen Bewußtseins und damit auch des Phänomens Katholizismus beitrug. Diese Problematik wurde von dem Arbeitskreis „Deutscher Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert" auf seiner Augsburger Tagung von 1972 behandelt. Die Ergebnisse: vier Vorträge, eine nützliche Bibliographie zur theologischen Auseinandersetzung mit der Französischen Revolution und ein Diskussionsbericht sind in dem vorliegenden Sammelband vereinigt.

Im ersten Referat behandelt Ralph-Rainer Wuthenow „Revolution und Kirche im Denken Friedrich Schlegels". Er betont das Widersprüchliche in der Wendung von den „protestantisch-republikanischen" Frühschriften zum „religiös-politischen Konservatismus" des Spätwerks und relativiert so den von ersten Biographen (Varnhagen) behaupteten Zusammenhang des zugegebenermaßen mannigfaltigen Gesamtwerks. Während der junge Schlegel „im Dienste . . . der kritischen Anstrengung" (16) historisch auf Zukunft reflektiere, um die Gegenwart dem Zustand höchster politischer Bildung und des Republikanismus zuzuführen, falle der ältere Schlegel, „affirmativ und erbaulich" über Staat und Kirche redend, hinter die eigenen Ansprüche der Frühzeit zurück und mache sich „zum Wortführer der bildungslosen Beruhigung" (29f). Sollte der frühe Schlegel wirklich so eindeutig auf der Seite der Revolution gestanden haben, wenn er uneindeutig von deren „Tragikomödie" spricht, der ältere so ruhebedürftig gewesen sein?

Immerhin scheut er nicht die Gefahr der Isolation, und das Unverständnis eines ins politische Geschäft verquickten Mannes wie Gentz spricht gerade dafür, daß Schlegels späte Gesellschaftsreflektion für Zwecke der Affirmation nicht geeignet war; so affirmativ wie Hegel über den preußischen Staat hat sich Schlegel jedenfalls nicht geäußert. So gewiß Schlegel Reformation und Revolution zu Axiomen seiner Geschichtsphilosophie, zunächst in positiver, dann in negativer Wertung aufbaut, so sicher muß bei der Betrachtung seiner konkreten revolutionären oder gegenrevolutionären Absichten das Schillernde, schwer Greifbare, Ironisierende romantischer Theoriebildung beachtet werden, von dem sich der Dezisionist C. Schmitt abgestoßen fühlte. Es scheint doch vielmehr, als sei der Vf. der „Lucinde" seiner eigenen Beweglichkeit treu geblieben, wenn er schließlich zu Familienleben, Hausrecht und Eigentum Zuflucht nahm – in Kritik seiner ersten Kritik. Mit der kritiklosen Übernahme jener Aufklärungspose, die Schlegel für sich gerade überwunden glaubte – und diese subjektive Position gilt es als entwicklungsgeschichtliches Phänomen ex post erst einmal ernstzunehmen –, wird das historische Problem, das in Schlegels Antwort auf die Revolution liegt, eher verstellt. Der Vorwurf, dem konservativ Gewordenen mangele es an „Witz", kann doch den späten Schlegel überhaupt nicht treffen; hier wird eine inkommensurable literarhistorische Kategorie der Aufklärungszeit appliziert.

Im zweiten Beitrag zeigt Arno Baruzzi, daß Franz von Baaders „Verhältnis zur Idee der Revolution" theologisch bzw. religionsphilosophisch motivierter Zeitreflexion entspringt. Dabei ist Baader von so konkreten sozialen Problemen wie der Lage der Industriearbeiter in England ausgegangen, hier sah er Ansätze für unheilvolle revolutionäre Spaltungstendenzen der Gesellschaft. Zwar ist die Wirkungsgeschichte von Baaders Ideen noch weitgehend ungeklärt, aber seine Auffassung von Revolution als säkularistischer Ent-Gründung des religiös gebundenen Menschen, von Verlust der Transzendenz als dem Quellpunkt der modernen Extremismen steht keineswegs vereinzelt da. Ohne ein solches Erklärungsmodell, das in den historisch orientierten Geisteswissenschaften erstaunlich oft verwendet worden ist, glaubten nach der Aufklärung erst Blumenberg und das emanzipatorische Bewußtsein der kritischen Theorie auskommen zu können – und haben sie es im Grunde nicht nur umgedreht? Verglichen mit der Reformdiskussion unserer Tage klingen Baaders Lösungsvorschläge, so individuell-historistisch sie auch im ganzen interpretiert werden müssen, will man ihnen wissenschaftlich gerecht werden, doch nicht unaktuell. „Evolution" verlangt Baader als Form einer Revolution wie Stagnation ausschließenden Zeitgerechtigkeit, die Bedingung dieser „Evolution" ist „Involution", nämlich das „Sich-Aufschließen für den Menschen, die Welt"; es wird verhindert durch freiheitsferne Introvertiertheit, in der Baader eine Kategorie des Sündhaften sieht, und ersetzt durch „rationalistische", d. h. jedes „Anerkennen" verweigernde, leerlaufend sich wiederholende Aktivismen: „Konstitutionmachen, Königmachen". Abschließend weist Baruzzi einen von der modernen Friedensforschung noch nicht bemerkten Zusammenhang in Baaders Denken auf: die Suche nach Frieden, sowohl zwischen den Völkern, sozialen Gruppen und Konfessionen wie zwischen verschiedenen Formen der Erkenntnis: Wissenschaft und Religion.

Der Beitrag des politischen Schriftstellers Görres zum Problem der Revolution vermittelt Aufschlüsse über die Entwicklung der Persönlichkeit: Analyse eines wichtigen Teilaspekts von Görres' politischem Denken ist zugleich Biographie und Problemgeschichte politischer Bewegung von 1790 bis 1848 – in der Aufweisung dieser Zusammenhänge liegt die methodische Leistung der zentralen Studie von Heribert Raab, die in ihrer Konzentration, in der farbig zupackenden Entfaltung des Themas, in der Dichte der Auseinandersetzung mit bereits vorliegender Forschung vorbildlich ist. Die persönlichen Lebensumstände, die Stellungnahmen, die politischen Doktrinen Görres' wechseln, es bleibt der Freiheitswille „gegen jede Erstarrung, jeden Zwang, jedes Unrecht". Der ehemals vom Radikalismus und von der Französischen Revolution Mitgerissene sieht kurz vor der 48er Revolution keine andere Möglichkeit, als den Kleinmut einer „Bildung" anzuprangern, die vor den neuen Radikalismen hasenfüßig davonläuft. Daß Görres' Kampf gegen Bürokratismus, radikalen Liberalismus und „revolutionären Despotismus" ihm keine Gefolgschaft schuf, spricht für die Differenziertheit einer Stellungnahme, in die das Freiheitsstreben der Aufklärung, aber auch das Bewußtsein von der Gefahr eines ordnungsvergessenen Fanatismus und die Suche nach haltenden Mächten eingegangen waren – als Summe einer nie erlahmenden Auseinandersetzung.

Nimmt man dazu, daß die Auswirkungen von Aufklärung und Säkularisation die Distanzierung kirchlichen Denkens gegenüber gängelndem Etatismus gefördert hatten, so präsentieren sich jene frühen „konfessionsspezifischen" Antworten auf die Revolution nicht als einfallslose Reaktion, sondern vielmehr als ein Denken der Mitte, das bewußt angesichts bedrohlicher Zeitumstände Gegenläufiges evozierte. Die Nähe zum konstitutionell-liberalen, organisch-historischen Staatsdenken ist unübersehbar: Görres z. B. unterhielt kaum Kontakte zur Schweizer Restauration, Schlegels Vorliebe für Korporationen begegnet noch bei dem Demokraten Kinkel 1848, Bezugnahmen auf den Konstitutionalismus des alten Reichs entspringen nun einem geschärften, prinzipiell orientierten Zeitbewußtsein. Die Form dieses Denkens ist für seine Charakterisierung ausschlaggebender als der Inhalt: das Fehlen einer eigentlich politischen Programmatik im heutigen Sinne. Die „Macht" der Kirche wird gerade als freiheitssicherndes Element begriffen, eigentlich nicht erstaunlich, wenn man bedenkt, welches Maß an auch kirchenfeindlicher Aufklärung vor 1790 im katholischen Schrifttum möglich war – so läßt sich das von Manfred Brandl ausgebreitete Material auch interpretieren. Und das gesellschaftspolitische Denken der Schlegel, Baader, Görres hat selbst seine Stärke – nicht im positiven Plakatieren, aber im Zweifel an der gesellschaftsbildenden Kraft uferlos liberalisierender Vernunftreglements, in der Warnung vor selbstvergessenem Parteiwesen und drohender Entfremdung. Es macht nachdenklich, daß das stürmische Bekenntnis zur Aufklärung im Denken Schlegels und Görres' Frühgeschichte war.

Der Wechsel der Perspektiven von Referat zu Referat und in der anschließenden Diskussion selbst, die Günter Baadte sachgerecht und luzid resümiert hat, ist geeignet, diese Tatsache zu unterstreichen.

Dietersheim Winfried Becker

Franzen, August: **Die Katholisch-Theologische Fakultät Bonn im Streit um das Erste Vatikanische Konzil.** Zugleich ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Altkatholizismus am Niederrhein. – Köln, Wien: Böhlau 1974. XIV, 358 S. (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte, Bd 6). Ln DM 68.–

Die Vorgeschichte des Ersten Vatikanischen Konzils sowie die Rezeption bzw. Ablehnung seiner Dekrete in Deutschland sind seit einer Reihe von Jahren erneut in den Blickpunkt der Forschung getreten. Diese konzentrierte sich bisher in erster Linie auf die Stellungnahme einzelner Theologen und Theologischer Fakultäten, wo das geistige Ringen seine natürlichen Zentren gehabt und auch seinen literarischen Niederschlag gefunden hat (vgl. ThRv 71, 1975, 214–17). Keine unter den deutschsprachigen Universitätsfakultäten wurde jedoch nach dem Konzil einer derartigen Zerreißprobe unterworfen wie jene zu Bonn. Dort wandten sich allein von den vier Ordinarien drei der altkatholischen Bewegung zu.

A. Franzen († 1972) schildert in seinem posthum erschienenen Werk, dessen grundlegendes Material er vor mehr als anderthalb Jahrzehnten als Bonner Privatdozent sammelte, zugleich die Geschichte der zeitgenössischen Bonner Fakultät (31–81), und setzt damit die Untersuchungen von H. Schrörs fort, der die Fakultätsgeschichte der ersten Jahrhunderthälfte erforscht und in einer Reihe von Publikationen vorgestellt hat. Vf. berichtet von der traditionellen Rivalität zwischen Bonner (staatlicher) Universitätsfakultät und Kölner (erzbischöflichem) Pastoralseminar, die sich auf die theologischen Kämpfe der Zeit nachhaltig ausgewirkt hat. Es folgt eine Charakterisierung der Bonner Theologieprofessoren, wobei das Lebensbild des Dogmatikers Frz. X. Dieringer, dem des Vf. spezielles Interesse galt (ihm wollte er eine ausführliche Biographie widmen) besonders betont wird. Literarisches Forum der Bonner Fakultät war seit 1866 das „Theologische Literaturblatt", das die z. T. anonyme Broschürenflut vor dem Konzil registrierte und viele Besprechungen brachte. Ihm wie auch der „geistlichen Börse", dem Gesprächskreis theologischer Hochschullehrer und interessierter Akademiker, hat Vf. mit Recht breiten Raum gewidmet (82–137), denn der Broschürenkrieg ist m. W. bisher nirgend so umfassend geschildert worden.

Nach dem Konzil fiel dem Kölner Erzbischof als Vorsitzendem der Fuldaer Bischofskonferenz die mühevolle Koordination der bischöflichen Aktion gegenüber der nicht nur in Bonn anhaltenden Opposition gegen das Unfehlbarkeitsdogma zu. Dabei bewies er, der zuvor so entschiedene Gegner der Definition, eine erstaunliche Aktivität und Härte. An die Bonner Definitionsgegner trat er vorerst freilich nicht heran. Dort äußerte sich die antiinfallibilistische Stimmung sogar noch einmal in aller Schärfe auf einer Königswinterer Honoratiorenversammlung (14. August), auf der sich namentlich Dieringer exponierte. Er wie seine Kollegen Reusch und Langen, ferner der geistliche Philosophieprofessor Knoodt, unterzeichneten mit den übrigen Teilnehmern eine Zustimmungsadresse an Döllinger. F. schildert eingehend diese Versammlung, das stets wachsende Engagement des Rheinischen Merkurs für die antiinfallibilistische Bewegung und schließlich des Erzbischofs erstes Einschreiten gegen die Professoren sowie die Reaktion der staatlichen Behörden (138–236). Das letzte Kapitel des Werkes ist der fortschreitenden Auseinandersetzung des Erzbischofs mit den Professoren gewidmet, die mit der Suspension und Exkommunikation der meisten Opponenten endete, während Dieringer, der sich dezidierter als alle seine Kollegen gegen das Dogma geäußert hatte, Anfang 1871 die Annahme erklärte. Wenig später zog er sich von der Fakultät auf eine hohenzollernsche Landpfarrei zurück, obwohl sein Verbleiben in Bonn gerade jetzt von größter Wichtigkeit gewesen wäre.

Die Darstellung beruht auf ungedruckten Quellen aus dem Vatikanischen Archiv, dem Historischen Archiv des Erzbistums Köln, dem Staatsarchiv Koblenz, dem Universitätsarchiv Bonn und dem Altkatholischen Bistumsarchiv Bonn (leider fehlt ein Verzeichnis der benutzten Archivalien). Die verspätete Herausgabe des Werkes ist diesem insofern zugute gekommen, als Vf. die reichen Forschungsergebnisse der letzten Jahre einarbeiten und dadurch eine Abrundung erreichen konnte, die vor einigen Jahren noch nicht möglich gewesen wäre. Geteilter Meinung kann man freilich über die Beurteilung von Melchers sein, die nach Ansicht des Rezensenten allzu milde ausgefallen ist. Der Kölner Oberhirte, ein ganz vom Rechtsdenken geprägter Mann, war einem theologischen Gespräch mit den Professoren offenbar nicht gewachsen und hat für deren Bedenken im Grunde kein Verständnis gehabt.

Als Ergänzung zur Geschichte der Bonner Fakultät wäre nach den Arbeiten von Schrörs und Franzen nunmehr die Erforschung der auf den Kulturkampf folgenden Epoche, die wesentlich von Schrörs mitgeprägt wurde, ein dringendes Desiderat.

Rom Erwin Gatz

Zeitgeschichte in Lebensbildern, Hrsg. von R. Morsey. Bd 2: Aus dem deutschen Katholizismus des 20. Jahrhunderts. – (Mainz): Matthias Grünewald (1975). 230 S. Ln DM 34.–

Dieser zweite Band vereinigt 15 Biographien von Persönlichkeiten, deren Wirksamkeit vorwiegend im „Dritten Reich" und in der Zeit nach 1945 liegt. Es sollten Persönlichkeiten sein, die für die politische und geistige Entwicklung als repräsentativ gelten können und deren Werk zukunftsweisende Bedeutung zugemessen werden kann: B. Letterhaus, Edith Stein, Cl. August v. Galen, F. Muckermann, J. Herwegen, F. v. Papen, K. v. Preysing, M. v. Faulhaber, W. Gurian, K. Arnold, J. Kaiser, G. Gundlach, G. Schreiber, K. Adenauer, Chr. Teusch. Mit Edith Stein und Christine Teusch sind die Frauen der Zahl nach sehr schwach vertreten. Die Aufnahme eines Porträts von Helene Weber scheiterte nach Herausgeber an der Unmöglichkeit, einen Bearbeiter zu finden. Aber wie ist es mit Agnes Neuhaus und anderen in der Fürsorgearbeit wegweisenden Frauen oder mit Dichterinnen wie Gertrud v. Le Fort? Dieser Hinweis auf Lücken besagt allerdings nichts gegen den Wert der gebotenen Biographien. Daß darunter die von Franz v. Papen ist, mag manchen Leser schockieren. Damit rechnet R. Morsey. Er ist aber mit Recht der Ansicht, daß v. Papen repräsentativ ist für einen zwar zahlenmäßig kleinen, aber zeitweilig einflußreichen konservativ-nationalen Flügel innerhalb des deutschen Katholizismus. Es geht um eine kritische Würdigung – bei Bischof Clemens August wird z. B. nicht verschwiegen, daß er in seiner Berliner Zeit ein Verfechter der „Dolchstoßlegende" war und zum „Rechtskatholizismus" gehörte. Es fehlt auch nicht ein Hinweis auf die Brüche wie die Kehrseite von Faulhabers Grundsatzfestigkeit (122). Ziel des Sammelwerkes „ist es, dazu beizutragen, die Kenntnis über die Vergangenheit durch zuverlässige Kenntnis derjenigen Persönlichkeiten zu vertiefen, die diese Vergangenheit, unsere jüngste Geschichte, mitgestaltet haben" (10). Bekanntes aber vielfach schon Vergessenes ist hier prägnant und skizzenhaft festgehalten. Was selbst die Zeitgenossen noch nicht wußten, wird „aus den Akten" vorgelegt. So zeichnet Ludwig Volk den Kardinal v. Preysing als eine „unter den Deutschen der Hitlerzeit höchst seltene, im Kreis des Episkopats gar einmalige Erscheinung" (100), dessen „Größe erst aus den Akten aufersteht", d. h. seit der Publikation der Briefe Pius XII. an den deutschen Episkopat.

Münster Erwin Iserloh

Ender, Erwin: **Heilsökonomie und Rechtfertigung.** Eine Untersuchung über die Heilsfrage bei John Henry Newmann. – Essen: Ludgerus (1972). VIII, 244 S. (Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie, Bd 15) kart. DM 35.–

In dieser von der Universität Gregoriana als Diss. angenommenen Arbeit will Vf. nicht die theologiegeschichtlich hinreichend bekannte kontrovers-theologische bzw. ökumenische Auseinandersetzung über die Rechtfertigung weiter betreiben, wie sie exemplarisch von Hans Küng in der Auseinandersetzung mit Karl Barth zur Darstellung kam. Es geht ihm nicht darum, die von Küng angedeutete hervorragende Stellung des Rechtfertigungswerks von Newman für die gesamte katholische und ökumenische Diskussion herauszuarbeiten, wofür Newman durch seine präzise Differenzierung in seinen „Lectures on the Doctrine of Justification" eines der „besten Werke über die katholische Rechtfertigungslehre" schrieb (H. Küng, Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, Einsiedeln 1957, 212, 209 u. ö.).

E. versucht vielmehr „die dem theologischen Denken Newmans zugrundeliegende umfassende Schau der Heilsgeschichte herauszufinden", sie von ihrem persönlichen und theologiegeschichtlich-patristischen Hintergrund her zu entfalten und im Zusammenhang mit Newmans Geschichtstheologie darzustellen. Wie in seinem gleichlautenden, beim „Cardinal Newman Academic Symposium" in Rom gehaltenen Vortrag (April 1975), disponierte er auch seine Dissertation in vier Kapitel: 1. die Heilsfrage im religiösen Entwicklungsgang Newmans (19–55), 2. von der individuellen Heilsfrage zur Heilsgeschichte (56–102), 3. die Ökonomie der Heilsvermittlung und die Heilsordnung des Heidentums (105–173), 4. die Ökonomie der individuellen Heilszuwendung und Rechtfertigung (174–237).

Von der richtigen Einsicht ausgehend, daß bei Newman Leben und Lehre, Religiosität und Theologie in engstem Zusammenhang stehen, setzt der Vf. bei Newmans eigener Begegnung mit der Heilsfrage an: bei seiner ersten Bekehrung als Fünfzehnjähriger, die unter evangelisch-pietistischem Impuls erfolgte. Auf der Folie des religionsgeschichtlich-zeitgenössischen Hintergrunds wird die auf Glaube und persönliche Bekehrung reduzierte, dem Calvinismus verpflichtete Rechtfertigungslehre des Evangelikalismus dargestellt, die Newmans religiöses Suchen nahezu ein Jahrzehnt (1816–1826) auf die Sorge um das private Seelenheil fixierte und ihn in ethischen Rigorismus einübte. In Spannung dazu setzt Vf. die seit Newmans Vorbereitung auf den Kirchendienst (Diakonatsweihe 1824) ausgesprochene Verpflichtung und Verantwortung für das Seelenheil anderer im Apostolat. Die Auseinandersetzung mit dem sakramentalen Prinzip in der ersten Zeit seiner pastoralen Tätigkeit führt zur korrigierenden Ergänzung der evangelikalen Prädestinations- und Rechtfertigungslehre. Die Aufarbeitung der anti-erastianischen, also apostolisch eigenständigen Lehre von der Kirche bringt Newman im Verlauf der für ihn unheilvoll verlaufenen Bemühung um Reapostolisierung der anglikanischen Kirche in der Oxford-Bewegung noch einmal zurück auf die persönliche Heilsfrage nach der wahren Kirche Jesu Christi. Diese Frage beantwortet er nach einem besonnenen Prozeß, in dem sich rigoros-geistliches Leben mit

theologischer Reflexion verbinden, durch seine zweite Konversion zur katholischen Kirche (1845).

Nach diesem ausführlich dokumentierten biographischen Umgang mit der persönlichen und pastoralen Heilsfrage wendet sich E. im zweiten Kap. der theologischen Dimension der Heilsgeschichte zu, die Newman gleichzeitig in seiner Oxforder Zeit besonders durch das Studium der Patristik entdeckte. „Die Väter haben mich katholisch gemacht": das gilt nicht nur in bezug auf die Lehre von der Eucharistie, dem Bischofsamt, dem Primat, der Ekklesiologie, sondern auch, wie Ender zeigt, in bezug auf Newmans Verständnis der Rechtfertigungslehre im geschichtlichen Zusammenhang. Iustinus, Origines, Irenäus, ihre Beiträge zur Geschichtstheologie werden von dem platonisch gründlich vorgebildeten Newman zu Bausteinen seiner eigenen Gedanken. „Unter dem Einfluß der Alexandriner – hier wohl vor allem durch Klemens – erweiterte oder konkretisierte sich Newman sein ‚Sacramental System', in dem sich seine metaphysischen und geschichtsphilosophischen Anschauungen mit der konkret-heilgeschichtlichen Betrachtungsweise, mit ihrer Geschichtstheologie verbanden und dadurch eine spezifisch theologische Ausrichtung erhielten" (S. 67f). In ausführlicher Darstellung zeigt Vf., wie der Schlüsselbegriff der Heilsökonomie des Klemens als Methode der Wahrheitsvermittlung und als Zusammenfassung der vielfältig differenzierten Heilsgeschichte zu einem Zentralbegriff Newmanscher Theologie wird.

Auf die Darstellung der individuellen und allgemeinen Heilsthematik bei Newman folgt im dritten Kap. der Versuch, Newmans heilsgeschichtliche Konzeption darzustellen. Auch hier geht es Vf. darum, die Anknüpfung und die Parallelen Newmans zur Auffassung der alexandrinischen Theologie bei Klemens deutlich zu machen. Wie aufgrund der Auffassung vom sakramentalen Prinzip, quasi-platonisch, „hinter dem Schleier der sichtbaren Welt ein unsichtbares, denkendes Wesen" (Newman, zit. S. 110), so wirkt hinter der Profangeschichte und in ihr die Heilsgeschichte, koextensiv mit der Menschheitsgeschichte (122). Die Paidagogie Gottes stellt Newman nicht so sehr unter dem Aspekt der verstreuten logoi und des sie zusammenfassenden logos dar, als vielmehr in dem ihm spezifischen Symbol des Lichtes, das in verstreuten Strahlen bereits vor und außerhalb der altbundlichen Situation leuchtet, das sich ausbreitet und zunimmt im Verlauf der Geschichte und in Jesus Christus seine volle Helle erreicht: Er sammelte die „zerstreuten Lichtstrahlen, die in den ersten Tagen der Schöpfung über das Angesicht der Natur ausgegossen wurden" (Newman zit. 125). – Zur Idee der Heilsökonomie im allumfassenden Sinn der Menschheitsgeschichte versucht Vf. zudem die Rolle der natürlichen Gotteserkenntnis des Menschen bei Newman einzubringen (S. 125ff), kommt dabei auf die Funktion des Gewissens zu sprechen, das bei Newman das Organ zur Erkenntnis der geheimnisvollen Lichtstrahlen ist. – Von besonderer Bedeutung ist in diesem Kapitel zudem die „Heilsordnung des Heidentums" (besser „Heilsführung" = dispensation). Sie hat einerseits die Bedeutung, daß entsprechend der die ganze Menschheitsgeschichte umfassenden Ökonomie Gottes, Heilswahrheiten auch von den Heiden bruchstückweise „gelernt werden können" (137), zum andern, daß auch die Heiden einbezogen sind auf den Weg der Vermittlung des Heils. Die Hervorhebung des spezifisch Christlichen bzw. Neubundlichen konzentriert sich bei Newman auf den Sühnetod Jesu Christi und die persönliche und bleibende Gegenwart Gottes in seinem Volk, ja im einzelnen Christen. Damit schließt sich der Bogen zur Rechtfertigungslehre (160f). In diesem Zusammenhang wird Newmans Differenzierung zwischen Gerechterklärung für Gottes Handeln im Alten Bund und Gerechtmachen in der Kirche erwähnt; die Formel, die Hans Küng in seiner Auseinandersetzung mit Barth aufgreift (a.a.O. 206–211).

Im vierten Kap. geht Vf. der Argumentation Newmans nach, die seine universelle Schau der göttlichen Heilsökonomie auf die individuelle Heilsbiographie anwendet. Polare Aussage dieses Abschnitts ist Newmans Erkenntnis von der ganz konkreten und individuellen Heilszuwendung Gottes und dementsprechend von der Glaubenshingabe als einzig adäquater Antwort. Dabei wird jedoch ein jeder „nach seinem Licht gerechfertigt", eine Spezifizierung die bereits im Prinzip im dritten Kapitel angelegt ist und hier ausgefaltet wird. – Umsomehr überrascht, daß Vf. an den Schluß die biblische Alternative stellt: „viele sind berufen, wenige auserwählt". Ob in Newmans Auffassung, es sei „ein beängstigender Gedanke", zum auserwählten Volk zu gehören (zit. S. 215) und im „Prinzip der Elite" nach Klemens von Alexandrien, von der Exklusivität der Pläne Gottes (ebenda), nicht eben anderes gemeint ist als die Alternative von den Vielen und den Wenigen, muß in größeren Zusammenhang entschieden werden. Vor allem müßte hier die chronologische Reihung der Aussagen Newmans gesehen werden und die literargenerische Differenzierung: inwieweit er pastoral appelliert, also in Predigten urgiert. Jedenfalls scheint es mir fragwürdig hier zu sagen, Newman sei Realist genug, nicht einem naiven Heilsoptimismus zu huldigen: als ob die dem universellen Heilswillen Gottes entsprechende universelle Heilshoffnung eines Mannes wie Origenes u. a. naiver Optimismus gewesen wäre und nicht ebenso im Angesicht des Bösen dieser Welt konzipiert wie Newmans eigene Auffassung.

Damit bin ich bei der kritischen Würdigung der Arbeit angelangt. Die durchgehend ordentliche Dokumentation eines zentral ausgewählten und Newman, besonders in seiner ersten Lebenshälfte, auf den Leib geschriebenen Themas, die klare und übersichtliche Disposition, die gründliche und breite Kenntnis der Newmanschen Schriften, zeigen, daß Vf. mit diesem Werk die Newman-Forschung bereichert. Das Buch hätte durch Straffung der Aussagen erheblich für sein interessantes Thema gewonnen.

Im einzelnen: es fehlen in der Bibliographie und im Auswertungsprozeß die „Letters and Diaries", in ihren Bandangaben (zit. wird 1961, das war Bd. XI; bis zum Erscheinen der Arbeit 1971 war bereits Bd. XXI erschienen); ebenso fehlen die grundlegenden Arbeiten von Derek Holmes über Newmans Geschichtsbegriff (vgl. Lit.verz. der Newman-Studien); zudem die Standardbiographie M. Trevor, Newman, 2 Bde, London 1962; die Arbeit von Hilde Graef, Gott und mein Ich. Die Spiritualität J. H. Newmans, Frankfurt 1967, hätte insbesondere die calvinistisch-rigoristische Seite schärfer dokumentieren helfen.

Die Kenntnis der Brief- und Tagebuchausgabe hätte auch Anm. 3, S. 19 korrigiert. – S. 36 muß es „Pfarrer" statt „Kurat" heißen (der anglikanische Curate ist Pfarrer).

Druckfehler: S. 215 Anm. 308 muß es 1835 statt 1845 heißen; S. 243 Knauber statt Knauer.

Besonders bedauerlich ist es, daß das Buch keinen Person- und Sachindex hat, was seine Verwendbarkeit erheblich einschränkt.

Allgemein wäre für die Newman-Forschung der Zukunft zu wünschen, daß nicht nur der große Autor aufgearbeitet und systematisiert dargeboten wird, sondern die brennenden Themen der Gegenwart, die veränderte Fragestellung, die neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse der Theologie und philosophische sowie regionale Anthropologien aufgenommen würden, um Newmans Fragestellung und seinen Beitrag auch wirklich überzusetzen in den neuen Kontext.

Freiburg i. Br. Günter Biemer

Hammer, Gerhard: **Profanisierung.** Eine Untersuchung zur Frage der Säkularisierung in der Theologie Paul Tillichs. – Innsbruck: Im Kommissionsverlag der Österreichischen Kommissionsbuchhandlung 1973. (IX), 246 S. (Veröffentlichungen der Universität Innsbruck 81. Studien und Arbeiten der Theologischen Fakultät VI) kart.

Die Diskussion über die theologische Bewertung des Säkularisierungsprozesses hat bisher Tillichs wichtigen Beitrag zu dieser Frage kaum berücksichtigt, während Gogartens und besonders Bonhoeffers Thesen breite Beachtung fanden. Das hat seinen Grund nicht nur in terminologischen Unterschieden (Tillichs Gedanken zum Problem der Säkularisierung kreisen um den Begriff „Profanisierung"), sondern vor allem darin, daß Tillich diese Problematik unter Aspekten sieht, die nur innerhalb seiner Theologie als ganzer verständlich werden und sich deshalb nicht unmittelbar in die theologische Säkularisierungsdebatte übertragen lassen. Die Arbeit von G. Hammer, die hier vermitteln will, stellt daher Tillichs Gedanken über die „Profanisierung" in den Zusammenhang seines theologischen Systems und versucht, alle in Tillichs Sicht wichtigen Aspekte des Problems durch den Rückgriff auf unmittelbar oder mittelbar damit verbundene Teile des Gesamtwerks Tillichs (vor allem auf den 4. Teil der „Systematischen Theologie") zu verdeutlichen. Dabei gelingt es H. nicht immer, den inneren Zusammenhang dieser Theologie sichtbar zu machen.

Tillich redet von „Profanisierung" statt von „Säkularisierung", weil er nicht nur den Funktionsverlust der Religion und ihre Trennung von anderen Bereichen der Wirklichkeit im Blick hat, sondern „den Widerstand gegen die Selbst-Transzendierung in allen Dimensionen des Lebens", den Verlust der religiösen Dimension der Wirklichkeit in allen ihren Bereichen. Die wichtigsten Kriterien für die Diagnose des Prozesses der Profanisierung entwickelt Tillich in der Dialektik von Theonomie, Autonomie und Heteronomie. Als Theonomie bezeichnet er eine geschichtliche Situation, in der „die geistigen und sozialen Formen erfüllt sind mit dem Gehalt des Unbedingten"; in der deshalb Religion kein besonderer Bereich neben anderen ist, sondern „Religion die Substanz der Kultur und Kultur die Form der Religion". Jede theonome Periode kommt geschichtlich an ihr Ende, wenn autonome Kritik an entleerten und erstarrten Formen heteronome Reaktionen hervorruft, die für die Ausdrucksformen einer geschichtlichen Erfahrung des Unbedingten selbst Unbedingtheit beanspruchen. Das gibt den Anstoß zur profanisierenden Reaktion autonomer Kritik: sie erhebt sich vom Korrektiv zum Konstitutiv, löst sich aus der

Einheit der Theonomie und wird dadurch rationalistisch, formalistisch und schließlich leer.

Die Profanisierung der Kultur durch die Trennung von Kultur und Religion korreliert mit der Profanisierung der Religion: der Profanisierung der Religion von außen durch reduktive Kritik, der Profanisierung von innen durch Institutionalisierung zu einem Sonderbereich. Die profanisierenden Tendenzen in Kultur und Religion, die in der Trennung beider voneinander zum Durchbruch kommen, sind für Tillich unausweichlich, denn es gibt keinen Weg aus der Trennung zurück in die vergangene Theonomie, sondern nur den Weg durch autonome Kritik hindurch zu einer neuen Theonomie. Profanisierung ist also für Tillich ein in der Geschichte immer wirksamer Prozeß, der nicht abgebrochen, sondern nur immer wieder in Theonomie aufgehoben werden kann, solange die Geschichte nicht stillgestellt werden soll. „Der Kampf von Autonomie und Theonomie ist . . der dialektische Stachel der Geschichte, der sie nie zur Ruhe kommen läßt."

Dieser Kern der Profanisierungsthese Tillichs wird bei H. von der Fülle der in ihrem Zusammenhang behandelten Aspekte eher verhüllt als verdeutlicht. Vor allem der dynamisch-geschichtliche Charakter der These wie der Theologie Tillichs überhaupt bleibt H. verborgen. Deshalb kann er in seinen abschließenden „kritischen Überlegungen" (einem kaum auf das Thema der Arbeit bezogenen Resümee kritischer Äußerungen aus der Tillich-Sekundärliteratur) dem Irrtum erliegen, Tillichs Wirklichkeitsverständnis sei statisch und nehme der Geschichte ihre Bedeutung. Man könnte eher das Gegenteil behaupten, daß nämlich Tillichs Theologie wie kaum eine andere geschichtlich denkt und in ihrer Struktur wie ihrer Intention im Grunde als ganze Geschichtstheologie ist.

Gauting Eberhard Rolinck

Reetz, Ulrich: **Das Sakramentale in der Theologie Paul Tillichs.** – Stuttgart: Calwer Verlag (1974). 152 S. (Calwer Theologische Monographien, Bd 2) kart. DM 22.–

Schon seit längerer Zeit fanden Tillichs Arbeiten zum religiösen Symbol Beachtung und waren Gegenstand von Monographien (u. a. von Zabala, Ford, Nörenberg). In den letzten Jahren richtet sich das Interesse zunehmend auf die mit dem Symbolbegriff bei Tillich eng verbundene Theorie des Sakramentalen. Nach der ausgezeichneten Arbeit von K. Schedler (Natur und Gnade. Das sakramentale Denken in der frühen Theologie Paul Tillichs [1919–1925], Stuttgart 1970) und der Dissertation von B. Lermen (Das sakramentale Denken Paul Tillichs. Ansätze zu einem theologischen Begriff des Sakramentalen, Gregoriana Rom 1973) bietet die Untersuchung von U. Reetz einen knappen, aber gründlichen und zuverlässigen Überblick über diesen Aspekt der Theologie Tillichs und den Zusammenhang mit den zentralen Gedanken seines Systems.

Tillichs (augustinisch-antithomistischer) religionsphilosophischer Standort erweist sich als Wurzel seiner Sakramentstheorie. Der primär ontologische Weg des „unmittelbaren Gewahrwerdens des Unbedingten", erst sekundär mit dem „kosmologischen" Weg verbunden, führt zu einer Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Kultur, die Religion als Substanz der Kultur und Kultur als Form der Religion versteht. Die in diese Formel gefaßte Dialektik von Form und Gehalt, von Konkretem und Unbedingtem in der Religion erscheint religionsgeschichtlich als Spannung zwischen dem priesterlich-sakramentalen und dem prophetisch-theokratischen Element. Tillich interpretiert die religionsgeschichtliche Entwicklung als Dialektik von Theonomie, Autonomie und Heteronomie, d. h. als geschichtlich nicht aufhebbaren Prozeß, in dem geschichtlich gewordene lebendige religiöse Ausdrucksformen unter der dauernden Kritik der Negativität des Unbedingten gegen jede bedingte Form stehen und deshalb immer wieder für den neuen Durchbruch des Unbedingten geöffnet oder überwunden werden. Dieser notwendige „Kampf Gottes gegen die Religion innerhalb der Religion" ist mit Tillichs Unterscheidung von Religion im engeren Sinn (konkrete Ausdrucksformen) und Religion im weiteren Sinn (Ergriffensein vom Unbedingten) bezeichnet. Eine kritische Theorie sakramentaler Praxis, die der Dialektik innerhalb der Religion Rechnung trägt, kann für Tillich nur als Verbindung einer noch nicht legalistisch entarteten priesterlich-sakramentalen Haltung, die die Bedeutung der Anschaubarkeit des Heiligen, der Autorität lebendiger Tradition, der Gemeinschaft in einer sakramentalen Wirklichkeit kennt, mit einer prophetisch-eschatologischen Haltung, die die heteronome Verengung des Sakramentalen zu einer magisch-mechanischen Praxis kritisiert, konzipiert werden. Beide Haltungen sind aufeinander angewiesen. Werden sie getrennt, tendiert das Priesterliche zur Verabsolutierung konkreter Formen („Dämonisierung"), das Prophetische zum rationalistischen Intellektualismus („Profanisierung"). Wenn sakramentale Heteronomie wie profane Entleerung vermieden werden sollen, müssen Kritik und Gestaltung, müssen „protestantisches Prinzip" und „katholische Substanz" eine dialektische Einheit bilden.

Auf dem Hintergrund seines dialektischen Religionsbegriffs kann Tillich einen weiteren und engeren Sinn des Sakramentalen unterscheiden. Prinzipiell kann jede endliche Wirklichkeit „sakramental" werden, d. h. transparent für das Unbedingte. In diesem Sinn ist der Begriff des Sakramentalen dem des religiösen Symbols nahezu synonym: Träger transzendenter Mächtigkeit. Nur wo diese weitere Bedeutung des Sakramentalen gesehen wird, behalten besondere Sakramente – im engeren Sinn als Handlungen, in denen sich religiöse Gemeinschaft verwirklicht – ihren von Tillich so verstandenen Sinn: „Nicht Heiligkeit an sich, sondern repräsentativer Hinweis auf das allein Heilige, Unbedingte, was in allen Dingen zugleich ist und nicht ist, ist der Sinn kultischen Handelns, ist der Sinn der Sakramente". Der repräsentative Charakter der Sakramente (von Tillich vor allem in dem 1928 im Berneuchener Kreis gehaltenen Vortrag „Natur und Sakrament" entwickelt) hat als Konsequenz, daß Sakramente nur solange Sakramente sind, als sie die Macht haben, für das Unbedingte transparent zu werden, und Menschen von dieser Mächtigkeit ergriffen werden. Sakramente können deshalb wie alle religiösen Symbole geschichtlich entstehen und vergehen, sie sind nicht unabhängig vom historischen Schicksal. Ein die Sakramente verobjektivierender magischer Sakramentalismus ist damit ausgeschlossen.

Reetz bemerkt kritisch, daß die Universalität des Sakramentalen bei Tillich eine Affinität zum statisch-griechischen Denken verrät, das die Welt als eine universale sakramentale Wirklichkeit versteht. Hier müßte deutlicher gezeigt werden, daß für Tillich die Natur nicht durch ihre eigene Mächtigkeit (griechisch: als Kosmos) Sakramente schafft, sondern im Gegenteil durchaus zweideutig und dämonisch verzerrt bleibt. Erst durch ihre Beziehung zur Heilsgeschichte wird die Zweideutigkeit der Natur aufgehoben, wird sie sakramentsfähig. Tillichs Denken ist auch in diesem Punkt, an dem es wichtige Elemente griechischen Denkens zu integrieren versucht, in der Gesamtkonzeption ein dynamisch-geschichtliches Denken, das in der jüdisch-christlichen Tradition gründet.

Gauting Eberhard Rolinck

Gaar, Franz: **Das Prinzip der göttlichen Tradition nach Joh. Baptist Franzelin.** – Regensburg: Josef Habbel (1973). 365 S. engl. br. DM 128.–

Der „Tractatus de Divina Traditione et Scriptura" (Rom 1870; [3]1882) von Johann Baptist Franzelin S. J., des bedeutenden Vertreters der Römischen Schule des 19. Jahrhunderts, ist eines der klassischen Werke zur Lehre von der Tradition. Er hat die Theologie bis zur Mitte unseres Jahrhunderts weitgehend beeinflußt. Die eingehende Analyse dieses Werkes, die Vf. bietet, ist deshalb zu begrüßen.

Auffallend ist der Verzicht auf jede Auseinandersetzung mit neueren Veröffentlichungen zur Theologie der Tradition, die unmittelbar vor und während des 2. Vatikanums eine wichtige Weiterentwicklung erfahren hat. Der Mangel erklärt sich aus dem Umstand, daß die Münchener Habilitationsschrift bereits 1961 abgeschlossen wurde und in unveränderter Form erst 12 Jahre später erscheint. Es unterbleibt ferner eine theologiegeschichtliche Einordnung der Traditionslehre Franzelins; dazu kündigt Vf. einen zweiten Band an. Dennoch bleibt zu bedauern, daß nicht wenigstens der unmittelbare Hintergrund der Theologie Franzelins, die Römische Schule, aufgehellt wird, zu der W. Kasper 1962 eine ausführliche Untersuchung veröffentlicht hat. Man hätte sich vor allem gewünscht, daß die Traditionslehre Franzelins zur Ekklesiologie dieser Schule in Beziehung gesetzt worden wäre, zumal Franzelin selbst 1887 einen Traktat „De Ecclesia" veröffentlicht hat. Denn die Eigenart und Einseitigkeit der Traditionslehre Franzelins, die Vf. gut herausarbeitet, läßt sich nur im Kontext dieser Ekklesiologie und der sie bedingenden Zeitgeschichte verständlich machen. Mit Recht macht Vf. darauf aufmerksam, „daß das Traditionsdogma in einem funktionalen Zusammenhang mit dem Kirchendogma steht" (7f.). Schließlich vermißt man Angaben über die Entstehung des Werkes, die Vorarbeiten Franzelins, u. a. seine Beteiligung bei der Vorbereitung des 1. Vatikanums, und über die verschiedenen Auflagen; Vf. stützt sich lediglich auf die 3. Auflage von 1882.

Das Werk gliedert sich in zwei Teile. Der erste Teil stellt die Traditionslehre Franzelins dar (11–216), der zweite Teil bietet die „Beurteilung des Franzelin'schen Begriffs der göttlichen Tradition" (217–314).

Der 1. Teil umfaßt vier Abschnitte: 1. Das formale Wesen der göttlichen Tradition (22–123); 2. Die Dokumente der göttlichen Tradition (124–147); 3. Das Verhältnis von göttlicher Tradition und Heiliger Schrift (148–170); 4. Die Entfaltung der katholischen Lehre – das Problem der Dogmenentwicklung (171–216). Entsprechend gliedert sich der 2. Teil.

Der Traditionsbegriff Franzelins stellt sich in mehrfacher Hinsicht als bedeutsam heraus:

1. „Franzelin hat den eingeengten gegenständlichen Traditionsbegriff im Sinn konstitutiver, praeterskripturaler, nicht in der Schrift enthaltener Offenbarungsinhalte, den die nachtridentinische Theologie aus der Definition des Konzils von Trient entnehmen zu müssen glaubte, aufgegeben" (119). Damit wird die göttliche Tradition zur Offenbarungsquelle, die sich auf das Ganze des Offenbarungsinhalts, einschließlich der Schrift und ihrer Interpretation, erstreckt, und zum universalen Erkenntnisprinzip der Offenbarung.

2. „Franzelin definiert die göttliche Tradition als komplexen Begriff, in dem Akt und Gegenstand wesentlich, seinshaft und dynamisch aufeinander bezogen sind" (120). Die Tradition ist somit die lebendige, organische Einheit von Offenbarungsinhalt und von Überlieferungsvorgang. „Unsichtbares göttliches Element" dieses Vorgangs ist der Heilige Geist, sichtbares Organ sind die Träger der göttlichen Sendung Christi, „die apostolische Sukzession".

3. Sicheres Kriterium der authentischen Tradition ist der Konsens der apostolischen Sukzession. Darüberhinaus hat auch das konsensuale Glaubensbewußtsein der Gesamtkirche manifestativen und kriteriologischen Charakter hinsichtlich der Offenbarungsinhalte.

Unverkennbar ist der Einfluß des Väterstudiums der Römischen Schule und der Traditionslehre Möhlers auf die Konzeption Franzelins. In einem Vergleich mit Möhler zeigt Vf., daß Möhler und Franzelin aus der patristischen Traditionsauffassung unterschiedliche Konsequenzen ziehen, wofür letztlich ihre unterschiedliche Ekklesiologie verantwortlich ist (237–257). Während bei Möhler primär die kirchliche Gemeinschaft als Ganzes Traditionssubjekt ist, ist es bei Franzelin primär das kirchliche Lehramt. Auf diese Weise kommt es bei Franzelin im Unterschied zu Möhler zu einer Prävalenz des kirchlichen Lehramtes gegenüber dem Wirken des Pneumas, das mit dem Offenbarungsinhalt unmittelbar verbunden ist und sich auch unmittelbar in den Herzen der Gläubigen abspielt. Deshalb kann Franzelin den eigenständigen kriteriologischen Wert des konsensualen Glaubensbewußtseins der Gläubigen, der von Möhler und Newman hervorgehoben wird, nicht recht in Ansatz bringen. Dennoch wird der Gläubigenkonsens nicht ein bloß mechanischer Reflex des lehramtlichen Konsenses. Das zeigt sich an der Art, wie Franzelin das Hilariuswort von den „sanctiores aures plebis quam corda sacerdotum" interpretiert, das in der Kontroverse um Newmans Rambler-Artikel eine Rolle spielt (256f).

Im Gegensatz zum „pneumatisch-sukzessionalen und konsensualen Traditionsbegriff" der Patristik und dem „kirchlich-kanonischen Traditionsbegriff" des Mittelalters charakterisiert Vf. den Traditionsbegriff Franzelins als „kirchlich-magistral". Die Ursache der ekklesiologischen Engführung sieht Vf. in der Auflösung der bisher integrierten Lebenseinheit und Lebensganzheit von Kirche und Staat, Kirche und Individuum in der Neuzeit, auf die die Kirche durch eine Intensivierung ihrer eigenen „Subjektivität" und des Anspruchs ihrer Lehrautorität reagierte (241f). Es würde sich lohnen, die geschichtlichen Hintergründe der bei Franzelin sichtbar werdenden und in der Folgezeit noch weiter forcierten Einseitigkeit von Traditionstheologie und Ekklesiologie zu verfolgen. Dieser Wunsch sei für den geplanten zweiten Band des Vf. angemeldet. Dabei genügt es nicht, bei der Kritik der „kirchlich-magistralen" Prägung des Traditionsbegriffs stehenzubleiben. Die Tatsache, daß Franzelin den aktiven Traditionsvorgang und die Institution Kirche in die Definition des Traditionsbegriffs aufnimmt, ist in hohem Maße bedeutsam. Hatte bereits Bellarmin den Papst in die Definition der Kirche aufgenommen und damit auf die reformatorische Fragestellung reagiert, so meldet sich im Traditionsbegriff Franzelins die beginnende Auseinandersetzung mit dem Problem der Geschichte an, das die Tübinger und A. Günther unter dem Einfluß des Deutschen Idealismus innerhalb der katholischen Theologie aufgeworfen hatten. Damit werden die geschichtlichen, gesellschaftlichen und institutionellen Aspekte und Momente der Glaubensvermittlung thematisiert. Franzelin sucht das Problem dadurch zu bewältigen, daß er das kirchliche Lehramt zum eigentlichen Träger der Glaubensgeschichte und zum Garanten der bleibenden Authentizität des Glaubens macht.

Das zeigt sich auch bei der Dogmenentwicklungstheorie, die Franzelin in Auseinandersetzung mit der Auffassung A. Günthers entwickelt. Der Prozeß der Dogmenentwicklung ist ein Vorgang, der in spezifischer Weise vom Lehramt gelenkt wird. Der für die schöpferische und effektive Entfaltung der Offenbarungserkenntnis so entscheidende Glaubenssinn findet keine Erwähnung. Deshalb bezeichnet Vf. die Entwicklungstheorie Franzelins als „pneumatisch-magistral" (302). Was den Modus der Entfaltung angeht, ist die Theorie Franzelins dem logisch-syllogistischen Typus zuzuordnen. Die logische Entfaltung stellt indes nur die theologisch-rationale Seite des ganzheitlichen, religiös-vitalen Aneignungsprozesses dar, dem die Offenbarung innerhalb der lebendigen Kirche unterliegt, die selbst wiederum innerhalb des Spannungs- und Kampffeldes der Geistes- und Kulturgeschichte lebt (309).

Es ist also falsch, die Traditionslehre Franzelins auf die bisher gängigen Schablonen festzulegen. Bei aller Einseitigkeit macht sich immer wieder eine breitere theologische Tradition bemerkbar. Das gezeigt zu haben ist das Verdienst der sorgfältigen Untersuchung.

Bochum Hermann J. Pottmeyer

Valore e attualità del Sacramento della Penitenza. Convegno di aggiornamento per Sacerdoti e per Educatori Roma, Facoltà teologica della Università Pontificia Salesiana 1–4 novembre 1973. A cura di G. Pianazzi e Achille M. Triacca. – (Zürich): Pas-Verlag 1974. XVI, 373 S. (Biblioteca di scienze Religiose 9) Ppb.

Der vorliegende Sammelband über das Thema Wert und Aktualität des Bußsakramentes enthält die Referate, die auf einer Tagung, die für Priester, Ordensleute und Laien vom 1. bis 4. November 1973 an der Theologischen Fakultät der päpstlichen Universität der Salesianer in Rom gehalten wurden. Die Thematik ist angeregt vom Gedanken der Versöhnung, dem Leitmotiv des Heiligen Jahres, und dem Programm über die Evangelisation und die Sakramente, das von der italienischen Bischofskonferenz vorgelegt wurde. Die Referate werden neben den Angehörigen des Salesianerordens (A. Amato, B. Bongiovanni, V. Di Chio, G. Groppo, A. M. Kothgasser, G. Pianazzi, E. Quarello, A. Ronco, A. M. Triacca) weitgehend von den Dozenten der Gregoriana (Z. Alszeghy, Ch. A. Bernard) und der Benediktiner-Hochschule San Anselmo (T. Federici, B. Neunheuser, Ph. Rouillard) bestritten. Die Einzelthematik reicht von streng biblischen Darlegungen über dogmatische, moral- und pastoraltheologische Beiträge bis zu pädagogischen und psychologischen Studien. Unter das Gesamtthema der Tagung können die verschiedenen Beiträge insofern gerechnet werden, als für eine fruchtbare Verwaltung des Bußsakramentes im zeitgenössischen Denken die genannten Sachgebiete einbezogen werden müssen. Aus der Natur der Sache ist ein Rezensent für die Beurteilung aller Beiträge überfordert.

Der theologisch-liturgische Teil befaßt sich unter anderem mit dem Verständnis der Buße im Alten und im Neuen Testament und den damit verbundenen Entwürfen für eine Bußliturgie. Es folgen Überlegungen über die Christenheit im Zustand der Buße, ein Gedanke, der gerade in der deutschsprachigen Theologie entwickelt wurde und auch die Dekrete des II. Vatikanischen Konzils beeinflußt hat. Unter den dogmengeschichtlichen Überlegungen haben die Ausführungen über das Konzil von Trient eine besondere Bedeutung. Hier spielt unter anderem die Frage, in welchem Sinn und Umfang das detaillierte Sündenbekenntnis für den Empfang des Bußsakramentes kraft göttlichen Rechtes wesentlich und notwendig ist, eine große Rolle. Die ausgewogenen dogmengeschichtlichen Ausführungen verdienen Beachtung. Der Artikel über die Äußerungen des kirchlichen Lehramtes enthält neben den Konzilsaussagen und den Verlautbarungen der verschiedenen römischen Kongregationen auch einen ausführlichen Überblick über die Äußerungen der Bischofskonferenzen der verschiedenen Erdteile (Holland, Kanada, Deutschland, Schweiz, Belgien). Dabei werden im Anschluß an den Ordo paenitentiae von Papst Paul VI. die theologischen und pastoralen Probleme erörtert, die mit dem Bußgottesdienst und der Generalabsolution verbunden sind.

Der Vf. (Ph. Rouillard) stellt dabei fest, daß das Urteil über die Sakramentalität der Bußfeiern vom Sakramentsbegriff abhängt. Wenn man den Sakramentsbegriff auf die sieben Sakramente einschränkt, sind Bußfeiern selbstverständlich nicht sakramental. Wenn man aber die Kirche selbst als das Sakrament des Heiles bezeichnet, so läßt sich diese Sakramentalität auf verschiedene kirchliche Riten anwenden, folglich gibt es Grade der Sakramentalität. Es wird dann auf die Äußerungen der Schweizer Bischöfe hingewiesen, die in den Bußfeiern sakramentale Elemente im eigentlichen Sinn sehen (79). Abschließend führt der gleiche Vf. aus, das Sakrament der Buße im strengen Sinn des Wortes habe im Laufe der Jahrhunderte verschiedene Formen angenommen, die jeweils ihre Vorteile und Grenzen hatten. Eine weitere Entwicklung ist daher nicht ausgeschlossen (85). Dogmengeschichtlich von besonderer Bedeutung ist der Beitrag über das Bekenntnis der Sünden bei den getrennten Brüdern (A. M. Kothgasser), der sich eingehend mit der Bußtheologie der Lutheraner und Reformierten befaßt und auch die zeitgenössischen Probleme der evangelischen Kirchen berücksichtigt.

Der moral- und pastoraltheologische Teil enthält unter anderem Beiträge über die Buße im Werden der Persönlichkeit unter psychologischen Gesichtspunkten, über Schwierigkeiten und Lö-

sungsvorschläge in der Jugenderziehung, wobei die anstehenden Fragen der Geschlechtlichkeit wie Masturbation, voreheliche Beziehungen unter Verlobten, eingehend behandelt und dem Beichtvater Beratungshilfen angeboten werden. Ein eigener Beitrag behandelt die Probleme, die mit der ehelichen Liebe und der verantwortbaren Vaterschaft verbunden sind. Das drängende Problem der Geschiedenen und Wiederverheirateten wird dabei keineswegs übersehen.

Der Beitrag über die liturgisch-pastorale Feier von Bußgottesdiensten (L. Brandolini) befaßt sich in dem Abschnitt über den theologischen Wert von Bußfeiern erneut mit der Frage nach der Sakramentalität von Bußgottesdiensten und führt in diesem Zusammenhang aus, daß auch durch den neuen Ordo paenitentiae diese Frage nicht klar und definitiv entschieden sei. Einige Bischofskonferenzen und viele Theologen sind zu der Überzeugung gelangt, daß für die Kirche in Theorie und Praxis keine Schwierigkeit bestehe, den Bußfeiern den sakramentalen Wert im strengen Sinn zuzusprechen (309). Den Abschluß des Sammelbandes bilden schließlich einige katechetische Überlegungen über das Bußsakrament.

Der vorliegende breit angelegte Sammelband behandelt das Bußsakrament unter verschiedenen Gesichtspunkten und gibt sowohl dem Fachtheologen wie auch dem Seelsorger wertvolle Anregungen. Im Anschluß an mehrere Artikel wird eine gute Literaturübersicht geboten. Für den Leser deutscher Zunge muß allerdings gesagt werden, daß die deutschsprachige Literatur, soweit sie nicht in das Italienische übersetzt ist, nur spärlich verwertet wird. Eine deutliche Ausnahme bilden die Beiträge von B. Neunheuser (La cristianità in stato di penitenza), A. M. Kothgasser (La confessione dei peccati presso i fratelli seprarati) und V. Di Chio (Alcuni aspetti e momenti di catechesi sul sacramento della penitenza). Bei nicht wenigen Beiträgen wäre es wünschenswert gewesen, die angeschnittenen Probleme stärker unter theologiegeschichtlichen Gesichtspunkten zu erörtern. Insgesamt verstärkt sich aber der erfreuliche Eindruck, daß die gemeinsamen Probleme der Großkirche und der Teilkirchen in einer echten theologischen Bemühung einer möglichen Lösung zugeführt werden.

München Josef Finkenzeller

Pottmeyer, Hermann Josef: **Unfehlbarkeit und Souveränität.** Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts. – Mainz: Grünewald 1975. 452 S. (Tübinger Theologische Studien, Bd 5) kart. DM 54.–

Man wußte bereits, daß das Dogma vom 18. 7. 1870 einen historischen Kontext von „Restauration" und Betonung der Autorität gegenüber den revolutionären Bewegungen der demokratischen Befreiung hatte. Nicht nur von Kontext, sondern sogar von Bedingtheit kann man sprechen. Ich selbst hatte es in der (hier S. 18 zitierten) Studie, die in L'Ecclésiologie au XIXe siècle. Paris 1960, S. 77–114, veröffentlicht wurde, gezeigt. H. J. Pottmeyer, Professor für Fundamentaltheologie in Bochum, hat die Frage auf der Basis einer Dokumentation wieder aufgenommen, die innerhalb ihrer Grenzen fast erschöpfend ist. Diese Grenzen sind folgende: P. hat die ungeheure Literatur theologischer und kanonistischer Schriften der Jahre 1800–1870 aufgearbeitet, hat aber die Zeitungen oder polemischen Schriften journalistischer Art beiseite gelassen. Außerdem hat er sich hauptsächlich um die Schriften bemüht, die im Sinne des Dogmas von 1870 gewirkt haben, also in ultramontaner Tendenz. Dennoch ist die Kritik der Gegner nicht nur aufgeführt, nichtultramontane Autoren wie Möhler werden vielmehr auch untersucht, wenn sie zur Ausarbeitung der Gedanken beitrugen, die zum Substrat des Konzils wurden. Die Dokumentation von P. betrifft hauptsächlich Frankreich, Deutschland, Österreich, Belgien, Rom, nur wenig den Rest von Italien, England und Irland. Das ist aber schon äußerst beachtlich. Pottmeyer hat sich nicht damit begnügt, die Autoren zu konsultieren, er hat sie studiert, er stellt ihre Argumentation und ihre Thesen in einer detaillierten und präzisen Art dar. Man kann natürlich bedauern, daß er nicht nur die Prediger (die damals ihre Predigten oft veröffentlichten), sondern auch die Katechismen und die Lokalkonzilien in seiner Untersuchung außer acht gelassen hat. Das hätte indes die vernünftigen Möglichkeiten der Untersuchung überschritten und nicht viel mehr eingebracht.

Auch so ist die geschichtliche Darstellung bereits außerordentlich umfassend belegt. Sie gliedert sich folgendermaßen: Kapitel 1: Die päpstliche Unfehlbarkeit im politischen Kräftefeld des 19. Jahrhunderts, in Frankreich, in Deutschland, in Italien und Rom. Kapitel 2: Die päpstliche Unfehlbarkeit in der französischen ultramontanen Theologie. Kapitel 3: Die päpstliche Unfehlbarkeit in der deutschen Kirchenrechtswissenschaft. Darin werden etwa 20 Kanonisten untersucht, von denen einige sehr bekannt sind wie G. Phillips und J. F. von Schulte; andere sind weniger bekannt und ziemlich undankbar in der Lektüre, aber trotzdem interessant. Wie im Mittelalter fanden damals die ekklesiologischen Gedanken auch bei den Kanonisten ihren Ausdruck. Kapitel 4: Die päpstliche Unfehlbarkeit in der deutschen ultramontanen Theologie. Auch hier einige sehr angesehene Autoren – der Wiener Kreis, die Mainzer Schule, Möhler, Kleutgen, Scheeben –, dazu auch weniger bekannte. Kapitel 5: Die päpstliche Unfehlbarkeit in der Ekklesiologie der Römischen Schule: Perrone, Passaglia, Schrader. Kapitel 6 bietet eine Schlußüberlegung zum Verhältnis der drei diese Geschichte durchziehenden Termini: Unfehlbarkeit, Jurisdiktionsprimat, Souveränität.

Wir wollen diese Untersuchung nicht Kapitel für Kapitel zusammenfassen, vielmehr ihre Gesamtergebnisse darstellen: Welche Problematik gab es, wie war sie historisch und begrifflich bedingt, welche Folgerungen können wir daraus für die Bewertung des Dogmas von 1870 ziehen und für die Art und Weise, die Probleme des Lehramts heute zu betrachten?

Mit Recht fängt P. mit einem Kapitel über die sozialpolitische Lage an. Diese wirkte hauptsächlich auf zwei Weisen ein. 1. Die alte Ordnung war von der Philosophie des 18. Jahrhunderts, von der französischen Revolution und Napoleon ins Wanken gebracht worden. Man mußte wieder aufbauen. Der revolutionäre Gärungsstoff wirkte weiter in Irland, Polen, 1830, 1848, selbst im Kirchenstaat. Dazu seien zwei bezeichnende Aussprüche zitiert: Lamennais im Jahre 1817: „De quoi s'agit-il? de reconsituer la société politique à l'aide de la société religieuse, qui constiste dans l'union des esprits par l'obéissance au même pouvoir" (zit. S. 81). Pius IX. an den französischen Botschafter Rayneval am 24. Jan. 1852, d. h. nach dem Staatsstreich von Louis-Napoléon Bonaparte: „Ce n'est pas au pape à se plaindre de ce que l'esprit d'examen en matière politique comme en toute autre, soit restreint dans de plus étroites limites. Le pape est par essence le représentant du principe d'autorité" (in: J. Maurain, Le Saint-Siège et la France de décembre 1851 à avril 1853. Documents inédits. Paris 1930, S. 29). 2. Das 18. Jahrhundert hat dem 19. nicht nur Revolutionsfermente hinterlassen. Es hat ihm auch Ideen und Strukturen des Absolutismus übermittelt. Sie kommen von den Machttheoretikern, von denen weiter unten die Rede ist, Bodin und Hobbes, aber auch J. J. Rousseau („la volonté générale"), von den aufgeklärten Fürsten und vom Josephinismus. In Staaten, in denen der Herrscher das ganze öffentliche Leben reglementierte, selbst die öffentlichen Aktivitäten der Kirche, stand diese in der Gefahr, in den rein privaten Raum zurückgedrängt zu werden. Der Kampf galt also der „libertas Ecclesiae". Nun hat sich dieser Kampf zu allen Zeiten auf die Autorität des Papstes gestützt und wurde von den römischen Oberhirten angeführt. Dieser Sachverhalt ist in Deutschland ganz klar, denn hier ist es Rom, das nun Vertragspartner der Staaten ist (S. 38ff), bei G. Phillips (S. 161), bei P. Schneemann (S. 248); in Italien wird es gleichfalls deutlich (S. 41ff) und auch andernorts (vgl. S. 125, 397ff, 411f). Hätte es keinen Absolutismus gegeben, wäre es nicht zum Dogma von 1870 gekommen. Natürlich konnte man auch einen päpstlichen Absolutismus befürchten, wie Möhler es im Jahre 1829 tat.

Zur sozio-politischen Bedingtheit kommt eine intellektuelle, präziser gesagt, eine begriffliche Bedingtheit hinzu, deren Tragweite nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. Ganz allgemein hat man Lehre und „Lehramt" der Jurisdiktion zugeordnet. Auf dieser Linie – diese noch verstärkend – lag die Identifizierung von Infallibilität und Souveränität, d. h. die Identifizierung von Infallibilität und höchster Gewalt, über die hinaus es keine Berufung gibt. Das ist eine komplexe Geschichte. Am Anfang steht das Talent Joseph de Maistre, den A. S. Khomiakov mit Recht „l'archi-sophiste" genannt hat und dessen Einfluß in der Studie von P. stärker erscheint, als wir persönlich dachten. Maistre verwechselte ganz einfach Infallibilität mit juridischer, letztinstanzlicher Kompetenz (inappellabilitas). Skandalös ist die leichtfertige Art, wie er mit einer so folgenschweren intellektuellen Realität, nämlich der Infallibilität, umgeht. Dasselbe geschieht bei Blanc de Saint-Bonnet (S. 99ff). Es gab freilich auch kritische Stellungnahmen. So unterschieden die Gallikaner den Bereich der Disziplin oder der Jurisdiktion vom Bereich des Glaubens, der die ganze Kirche betrifft und bindet (S. 104ff). Aus ganz anderer Perspektive hat auch Scheeben Kritik geübt (S. 264). Aber es genügte schon, daß eine Idee von den Gallikanern vertreten wurde, damit diese suspekt erschien und verworfen wurde. Die Folge war, daß gute Theologen Maistre folgten und aus der Infallibilität eine Eigenschaft der souveränen Gewalt machten: so Dechamps (S. 111), Heinrich (S. 215ff), Schneemann (S. 248ff), Kleutgen (S. 256), Reinerding (S. 259), usw. Dies wird selbst auf dem Konzil formell festgehalten: „deducimus ex primatu supremam potestatem docendi tamquam speciem a suo genere" (Mansi 52, 1221 A). P. sieht in der Unterordnung des Lehramtes unter das Jurisdiktionsprimat eine charakteristische These der ultramontanen Ekklesiologie (S. 352). Aber selbst die Gegner der Unfehlbarkeit haben ihre Position in der Weise ausgedrückt: Welches ist die höchste Gewalt?

Das ging nicht reibungslos. Es gab eine Debatte über das Verhältnis von „Lehramt" und „Jurisdiktion". Wir kennen diese Debatte bereits aus der historischen Untersuchung von J. Fuchs, die leider ungedruckt geblieben ist bis auf einen Auszug aus seiner Dissertation (Bonn 1941) und einen Artikel in Scholastik 16 (1941), 496–520. Angeleitet durch J. Fuchs ist P. zu den Texten selbst vorgedrungen. Es ist F. Walter, der in der 4. Aufl. seines „Lehrbuch des Kirchenrechts" (1829), eine „potestas magisterii" eingeführt hat, während man bis dahin das „Lehramt" mit der potestas ordinis in Verbindung brachte. G. Phillips hat die Dreigliederung der Funktionen aufgegriffen, allerdings machte er das „Lehramt" zu einem Teil der souveränen Jurisdiktionsgewalt. Über diese Frage hat man bis zum Konzil diskutiert. Das I. Vatikanum hat die bloß zweifache Unterteilung angenommen, indem es das „Lehramt" mit der Jurisdiktion und die päpstliche Infallibilität mit dem Jurisdiktionsprimat verband (S. 317 u. 378): Und das trotz des Protestes von Dupanloup, den wir hier zur Ehre der Theologie und des Episkopats wiedergeben wollen: Der Papst „potest habere primatum iurisdictionis quin sit supremus iudex in fide. Nam revelatio est factum, cuius depositum est penes totam ecclesiam; de quo igitur episcopi authentice testimonium omnes facere debent" (Mansi 51, 955 C). Man sieht, daß Mgr. Dupanloup trotz seiner exzellenten klassischen Bildung kein besseres Latein sprach als die Väter des II. Vatikanum. Ich nehme die Gelegenheit wahr, um auf ein Thema hinzuweisen, das mir schon lange keine Ruhe läßt: m. E. erscheint das Wort „magisterium" in seinem gegenwärtigen Sinn zum erstenmal in einem offiziellen Dokument in dem Breve Gregors XVI. „Dum Acerbissimas" vom 26. 9. 1835 gegen Hermes (DS 2738 ff); dann in dem Brief Pius IX. „Tuas libenter" vom 21. 12. 1863 über den Münchener Kongreß (DS 2875, 2879). Wer hat diese Texte redigiert? Es wäre von Interesse, das zu wissen. Zu den wichtigen Fragen der Unterscheidung der „Gewalten", der Natur und der verschiedenen Ausübungen des „Lehramts" bringt P. interessante Tatsachen und Überlegungen. Wir würden uns persönlich in die Perspektive der „Dogmatik" von Scheeben stellen (allerdings nicht in die seiner „Mysterien" und in die seiner ziemlich bestürzenden Studien von 1869), die jedoch weiterzuentwickeln wäre, in die Perspektive auch von Franzelin und Billot. Seine krampfhafte Besorgnis um die „potestas iurisdictionis" hinderte Franzelin aber daran, die ekklesiologischen Konsequenzen aus seiner Sicht des Lehramtes zu ziehen. Das hatte als einziger Passaglia nach 1861 getan.

Die ekklesiologischen Gedanken Passaglias zu dieser Zeit sind interessant und nehmen (wie schon einige Ansichten der Gallikaner und der Jansenisten) die ekklesiologische Erneuerung des 20. Jahrhunderts vorweg, die das II. Vatikanum bestätigt hat. Man ist erschreckt festzustellen, wie dürftig die Ekklesiologie bei zahlreichen von P. untersuchten Autoren ist, auf jeden Fall bei denen, die am engsten das Lehramt mit der Juristdiktion und die Unfehlbarkeit mit der „suprema potestas" verbinden. Bei Maistre und Bonald ist es nicht Dürftigkeit, noch nicht einmal Ungenügen, hier herrscht einfach völlige Abwesenheit; es gibt keine ecclesia, keine Ekklesiologie, es gibt nur einen hypertrophen Kopf, der einem leblosen Leib befiehlt. Auf die Römische Schule trifft das so nicht zu; sie war es, die die Hauptredakteure des Konzils stellte, insbesondere Schrader. Aber in dieser Schule und bei diesem Theologen ist das Kapitel „De Romano Pontifice" so wichtig und so dominierend, daß der Anteil der ecclesia und sogar des Gesamtepiskopats zweitrangig und untergeordnet bleibt, vgl. S. 280, 329ff, 346, 368, 421. Für Perrone ist der Katholizismus ein „systema auctoritatis", das Lehramt ist „sibi sufficiens", der „sensus fidelium" ist ein passiver Gehorsam. Offensichtlich hat er eine rein konzeptualistische Vorstellung der Offenbarung. Bisweilen findet man die Theoretiker einer echten Ekklesiologie, d. h., wie P. es oft sagt, einer Ekklesiologie der communio, sogar auf der Seite der Infallibilisten: Guffranger teilweise (S. 93ff), ein Artikel des „Katholik" von 1854 (S. 208), Scheeben bereits in den „Mysterien" (S. 264ff), aber vor allem in der „Dogmatik" (S. 381). Gute ekklesiologische Ansichten finden sich aber auch bei den Gallikanern (S. 104ff), bei dem verurteilten Lamennais 1841 (S. 88), bei Möhler (S. 134, 222ff), bei Passaglia nach 1861 (S. 317); wir meinen damit Ansichten, die wirklich das Leben der ecclesia anerkennen. Außer bei Möhler und in der „Dogmatik" von Scheeben (S. 387) findet man keine Pneumatologie. Der vorkonziliare Scheeben war in dieser Hinsicht allerdings ziemlich schwach, um nicht zu sagen lächerlich (vgl. S. 272!). Nirgendwo findet man auch nur eine Erwähnung oder Kenntnis der orthodoxen Tradition.

P. untersucht auch kritisch die biblische und historische Argumentation (ex Traditione) der Infallibilisten, indem er sie bei Schrader (S. 354ff) aufgreift. Mit Ausnahme von Leo I., der dort am häufigsten zitiert wird, wurden die Texte aus ihrem Kontext gerissen oder es wurde ihnen eine Bedeutung gegeben, die nicht ihrem ursprünglichen Sinn entspricht. Dazu wurden diese Texte noch ziemlich einseitig gewählt. Die interessantesten sind selbstverständlich diejenigen, die auf die Verteidigung der Freiheit der Kirche zielten.

Die Bilanz ist also problematisch. Der Autor verschärft die Frage, die man notwendigerweise stellt, indem er die Entstehung des modernen Begriffs der Souveränität nachzeichnet (S. 388ff), wie er von Bodin und Hobbes abgeleitet wurde. Letzterer hat – in absolutem Gegensatz zur christlichen Tradition – die furchbare Formel geschrieben: „Autoritas, non veritas, facit legem". Etwas ist wahr, weil das Oberhaupt der Kirche es sagt – wie war es möglich, daß man in der katholischen Dogmatik mit einem solchen Konzept der Souveränität operierte, das die Garantie für den Glauben in die Entscheidungsautorität als solche stellte? P. bemüht sich anschließend um die Frage (S. 409ff), ob man diese Dogmatik einer an die höchste Gewalt gebundenen Infallibilität eine „politische Theologie" nennen könne. Ja, allerdings ohne darin den Triumph des Autoritarismus sehen zu dürfen. Kann man von „Ideologie" sprechen? So hat es Pierre Hégy in seiner Untersuchung über die päpstlichen Urkunden von Gregor XVI. bis zu Pius XII. gemacht. (1) Ganz sicher wurden die behandelten Themen ideologisch gebraucht. Ideologie gab es bei den französischen Traditionalisten und bei den Theoretikern der Restauration. Gilt das auch für die ultramontanen Theologen? Das ist nicht so einfach zu beantworten. Vor allem aber darf man nicht die Lehre und das Dogma, die vom Konzil promulgiert wurden, mit der Theologie verwechseln, die sie vorbereitet hat, denn sie sind nicht deckungsgleich. Das Konzil hat bessere ekklesiologische Elemente aufgenommen als die von Perrone oder Schrader, a fortiori als die so dürftigen von Maistre, vgl. S. 417.

P. sagt in seiner Einleitung, daß die historische Kritik, die er unternommen hat, noch keine Kritik des Glaubens sei. Sie beruhe vielmehr auf einer relecture des I. Vatikanum, d. h. auf einer erneuten Rezeption dieses Konzils nach der ekklesiologischen Erneuerung unseres Jahrhunderts, nach der Neuorientierung an biblischen und patristischen Quellen, nach dem Vatikanum II. Das ist in der Tat ein notwendiges Unternehmen, welches durchaus legitim ist – und so hat es der Autor auch durchgeführt. Aber es ergibt sich eine schwierige Frage, die Frage, die G. Tavard bezüglich der Bulle Unam Sanctam gestellt hat (2): Kann man einen Satz von dem ganzen Textzusammenhang, der ihn trägt, trennen? Kann man das Dogma vom 18. 7. 1870 von der ultramontanen Ekklesiologie isolieren, die es vorbereitet und getragen hat, von einer Ekklesiologie also, welche die unsere nicht sein kann und die die des Vatikanum II nicht ist? Man kann es nur, wenn das Konzil selbst diese Ekklesiologie – in welcher es übrigens sehr unterschiedliche Beiträge und Vorstellungen gab – als solche nicht angenommen hat und wenn es uns gelingt, aus dem II. Vatikanum eine Hermeneutik zu gewinnen, die unseren Überzeugungen und den von uns erreichten Dimensionen entspricht. Das ist ein Vorhaben, das uns heute aufgegeben ist. Für diese Arbeit bietet uns Pottmeyer eine gute Ausgangsbasis und gute Orientierungen, sowohl in den Analysen verstreut als auch im Schlußkapitel. Ja, darum handelt es sich: eine relecture, eine erneute Rezeption. Man wird noch weitergehen müssen. Man wird eine zufriedenstellende Theologie des Lehramtes ausarbeiten müssen. Dafür wird ein ernsthafter ökumenischer Dialog eine starke Ermutigung sein, denn er wirft Fragen und zeigt Wege auf, um die Einseitigkeiten zu überwinden. Das I. Vatikanum ist jedenfalls ein dramatisches Beispiel von Einseitigkeit.

Paris Yves Congar
(Übers. M. Ferté)

Balthasar, Hans Urs von: **Der antirömische Affekt.** (Wie läßt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren) – (Freiburg, Basel, Wien): Herder (1974). 303 S. (Herderbücherei Bd 492) Ppb. DM 6.90

Das ist in der Flut des Gedruckten einmal ein notwendiges Buch. Notwendig nicht nur, weil es auf ein aktuelles Problem ernsthaft und sachdienlich Auskunft gibt, sondern erst recht, weil es sein Thema in den umfassenden Horizont geschichtlichen und vor allem theologischen Verstehens einordnet. Man erwartet es vom Niveau und der Arbeitsweise H. U. von Balthasars nicht anders, ist dann aber, hat man es gelesen, doch erstaunt, wie erschöpfend und lückenlos ein Taschenbuch in seinem Thema sein kann. Allein das Personenregister weist aus, daß keine gewichtigere Stimme zur Sache ausgelassen ist, und tatsächlich

[1] Hégy Pierre: L'autorité dans le Catholicisme contemporain. Du Syllabus à Vatican II (Théologie Historique, 30). Paris, Beauchesne, 1975.
[2] In: Papal Primacy and the Universal Church (Lutherans and Catholics in Dialogue V), ed. by P. C. Empie and T. A. Murphy. Minneapolis 1974, S. 114ff. Tavard bringt die Bulle mit den Thesen von Bonald und Maistre in Zusammenhang.

sind alle möglichen selbst entfernteren Aspekte des Themas, wenn manchmal auch nur kurz, berücksichtigt. Vf. ist (so gern ihn manche etikettieren möchten) in keiner Weise Partei, er urteilt kritisch nach rechts und links, wenn es sein muß auch mit Pfeffer und Salz. Will man seine Position bestimmen, dann am richtgsten mit dem l'homme de l'église aus de Lubacs Meditationen über die Kirche. Als solchem geht es ihm darum, „theologisch und in größtmöglicher Nähe zum Evangelium Jesu Christi die Stellung des Petrusamtes in seiner Unentbehrlichkeit und zugleich Relativität aufzuweisen" (21). Weil tatsächlich „die übliche Kirchentheologie nur partielle Aspekte des Kirchenmysteriums zu erfassen vermag" (24), und zumal das Petrusamt vorwiegend positivistisch dargestellt wird, ist seine hier unternommene Integration eine wichtige Aufgabe.

Das Thema wird in drei größeren Kapiteln abgehandelt. Das erste sammelt, was durch alle Jahrhunderte hindurch an Einwand, Vorwurf und Ablehnung des Petrusamtes sich findet. Es zeigt sich, daß der antirömische Affekt fast so alt ist wie die Kirche selber und viele Formen hat. Aus der hier nach vielen Seiten geführten Auseinandersetzung sei nur herausgehoben, was über den zur Provinzialisierung führenden, auflösenden Pluralismus der Theologie im Gegensatz zur echten Pluralität und unendlichen Fülle des Glaubensmysteriums gesagt (40ff) oder wie die Gefahr der Abstraktion von Tradition und Kirchenlehre bei vermeintlicher Objektivität einer rein historischen Wissenschaftlichkeit z. B. der Exegese angezeigt wird (74ff).

Im zweiten Kapitel entfaltet von Balthasar eine Theologie des Petrusamtes. Als „Konkretion Christi" (136) wurzelt es in der Kirche, die ihrerseits allein vom Mysterium Christi aus zu deuten ist. Zu diesem Mysterium Christi gehört aber auch, was Vf. „die christologische Konstellation" nennt, d. h. die Personen, die für Christi Wesen und Wirken konstitutiv sind. „Diese Konstellation bestimmt ihn innerlich, ist für seine Gottmenschlichkeit relevant, ist seinem Wesen und Werk gegenüber nicht sekundär, sondern ursprünglich" (115). Im Gefüge dieser Konstellation, die entscheidend aus dem Täufer, der Mutter Maria, den Zwölfen (davon insbesondere Petrus und Johannes) sowie Paulus besteht und die für die Gestalt der Kirche allzeit aktuell bleibt, hat Petrus seinen notwendigen Platz. In sie ist er nach dem NT vom Herrn eingewiesen und aus ihr nicht isolierbar, wie das leider in der Theologie des Primats zumeist geschehen ist. Der wichtigste Bezug in diesem Gefüge ist der zwischen den beiden „Realsymbolen" (170) Petrus und Maria. Maria stellt – in der Linie der Vätertheologie – die Kirche in der offenen Bereitschaft des Empfangens und der umgreifenden Mütterlichkeit dar, Petrus aber besitzt das Amt der Autorität in der kirchlichen Communio, das sich freilich in einer besonderen Situation, „in der durch den Widerspruch herausgeforderten Schiedsrichterstellung, bei der es um das reine Recht der Entscheidung geht" (178), in völliger Exzentrizität darstellen kann. Die Hinordnung auf Maria aber besagt, daß das Amt mitsamt Autorität und Recht „kein der Liebe von außen her zuwachsendes fremdes Prinzip, sondern ein der Kirche innerlich einwohnendes" ist, daß es, gerade wenn es „erst dort ‚bemerkt' wird und thematisch zu werden braucht, wo der Konsens und die Communio der Liebe gestört ist", „keine andere Rechtfertigung besitzt als die Erhaltung und möglichste Wiederherstellung der Liebeseinheit" (144). Besonders dankenswert und erhellend ist, wie Vf. Gestalt und Aufgabe des Amtes anhand seiner konkreten Verwirklichung und seines geschichtlichen Weges näher verdeutlicht. Das unterschiedene Charisma des Petrusamtes ist nicht das der Heiligkeit (wie bei Maria oder dem Apostel Johannes) oder der Theologie (wie bei Paulus), sondern der Leitung. Innerhalb der Kollegialität setzt es schon allein durch die Autorität seiner Anwesenheit die Einheit, „ist für die übrigen raumgebend" (191). Die Aufgabe, durch endgültige Entscheide eine Glaubensaussage zu verdeutlichen, zielt nicht auf ein geschlossenes Lehrsystem. „Nicht auf die ‚Satzwahrheit' kommt es ihm an, sondern auf die Transparenz des Ausdrucks, auf den dem Lehramt im Augenblick einer definitiven Entscheidung erschlossenen Verstehenshorizont der Offenbarung, auf das von den Worten innerhalb dieses Horizonts Gemeinte. Dieses liegt qualitativ oberhalb jedes möglichen Systemhorizonts einer Theologie" (194). Das Amt schöpft dabei aus dem Glaubensbewußtsein der gesamten Kirche und steht ebenso in Austausch mit der Theologie. Seine Entscheide sind wohl endgültig, aber sie sind „Orientierung innerhalb der glaubenden Existenz, die nur ‚per speculum in aenigmate' schaut und deren Erkenntnis ‚Stückwerk' bleibt, was zu beherzigen der Theologie wie dem definierenden Lehramt gleich wohl ansteht" (196); sie bedürfen also der Interpretation und, unter Umständen, der Weiterführung. Nicht unwichtig sind abgrenzende Bemerkungen. Mit Newman wird die Kompetenz der Theologie nicht auf seiten der ecclesia docens, sondern beim Glaubenssinn der Gläubigen geortet (195). Aus dem Vatikanum I wird aufgewiesen, daß die Undefinierbarkeit des Dogmas im Sinne eines wissenschaftlichen Satzes inappellabel definiert ist (197). Schließlich auch die Feststellung einer möglichen akzidentellen Differenz, trotz grundlegender Identität, zwischen sensus und consensus fidelium (198). Was für das Hirtenamt das Wagnis bedingt, erst „die Gläubigen zur Höhe ihres eigenen Glaubens emporzuführen" (199). Wie sehr die Gestalt des Leitungsamtes durch die geistige Umwelt und insbesondere durch die Faszination eines theokratischen Ideals bestimmt wurde, weist Vf. an historischen Beispielen deutlich auf. Hier fallen vor allem für das letzte Jahrhundert berechtigterweise harte, kritische Urteile: „Inadaptation des geistigen Horizonts Roms an die Umbrüche der Revolution und besonders des deutschen Idealismus mit seinen unabsehbaren Folgen", „unerträgliches Angeber- und geistiges Sykophantentum", „Atmosphäre des Terrors einer künstlichen, lähmenden Ruhe", die „für mehr als ein Jahrhundert die geistige Luft in der Kirche vergiftet" (214f). Nach der Überwindung dieses „Engpasses" sieht v. B. das Papsttum zu seiner angestammten Aufgabe hin befreit und deutet die Aufgabe vom I. und II. Vatikanum als die Reintegration einer aus dem Ganzen herausisolierten Funktion in das ... „Volk Gottes" (214).

Unter dem Titel „Das Wunder leben" stellt das letzte Kapitel dar, wie das Petrusamt auf dem Grundriß der biblischen Typologie im Spannungsfeld seiner Bezüge verwirklicht wird. Dabei ergibt sich, „Petrus ist als Gestalt eine Unmöglichkeit, die nur im Wollen des ihn stiftenden Ursprungs seine Möglichkeit hat" (293). Einfach im Dasein seiner Autorität, in der ihr Träger als Person völlig zurücktritt, die er ausübt, um wesenhaft auf einen andern zu verweisen, eint und befreit er zur Einheit; es ist seine Weise, liebend und dienend in das Geheimnis der Kirche einzugehen. Ständig steht das Amt in „der Zerreißprobe" (254ff) nach außen in der Behauptung seiner eigenständigen Autorität gegenüber der civitas terrena und nach innen zu den übrigen tragenden Charismen, deren keines sich isoliert verselbständigen darf (siehe die Skizzierung ihrer Verfallsformen 257, 271), in der notwendigen Spannung zwischen Wahrhaftigkeit und Liebe, zwischen Bewahren und Voranschreiten und im innerkirchlichen Kräftespiel verschiedener Fähigkeiten. Kein Wunder, daß am Schluß der Paulus der Korintherbriefe als Modell des Amtes auftaucht!

Das Buch überrascht immer wieder durch seitliche Ausblicke, die sein engeres Thema überschreiten. Deutlich wird auch v. B.s theologische Gesamtposition dahinter erkennbar. Manche modisch hochgespielten Themen werden in ihm auf ihr wahres Maß reduziert. So ist es mit dem Streit um das Wort „unfehlbar" (184) oder mit der christlich möglichen Weise der Kontestation als Paraklese (259f). So ist es mit dem klugen, erhellenden Wort zur so oft mißbrauchten und gescholtenen Enzyklika „Humanae vitae" (272). Einige lang nicht bearbeitete, drängende Themen aber scheint mir das Buch der dogmatischen Theologie aufzugeben. Ich nenne die Theologie des Lebens Jesu mitsamt der von v. B. gemeinten Konstellation, die noch immer fehlende Theologie des Rechts oder eine theologisch umfassende, nicht nur kanonistisch-positivistische Darstellung des kirchlichen Lehrens und Definierens.

Heidelberg Richard Hauser

Beinert, Wolfgang: **Die Kirche – Gottes Heil in der Welt.** Die Lehre von der Kirche nach den Schriften des Rupert von Deutz, Honorius Augustodunensis und Gerhoch von Reichersberg. Ein Beitrag zur Ekklesiologie des 12. Jahrhunderts. – Münster: Aschendorff (1973). XVI, 464 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. NF, Bd 13) kart. DM 84.–

Das Ziel dieser Regensburger Habilitationsschrift ist groß: die Theologie der Kirche, die in den Schriften dreier Theologen des 12. Jahrhunderts zu Wort kommt. Diese Theologie ist eine Welt, alles bergend, alles ordnend, alles durchwirkend. Jeder der drei Theologen ist auch eine Welt. Die Welt Ruperts zeigt sich als die weiteste, reichste, glühendste. In der Welt des Honorius spiegelt sich vieles aus Ruperts Welt, spiegelt sich in eigentümlicher Weise aber wiederum alles. Ebenso ist die Welt Gerhochs, vielfach widerhallend von den Klängen, die Rupert angeschlagen, ein eigenes Universum. Es bräuchte die Kraft eines Genies, die Musik dieser Brudersphären wie Wettgesang zusammenklingen zu lassen.

Wolfgang Beinert weiß, daß er nur ein Stück des Wegs zum Ziel zurücklegen kann. Es geht ihm um eine „erste und möglichst exakte Darstellung der ekklesiologischen Anschauungen" (8) der drei Theologen. Mit anderen Worten: Er will jene Bilder und Bildwelten, die man aus heutiger Sicht „ekklesiologisch" nennen kann, erst einmal ganz in den Blick nehmen und sorgfältig beschreiben. Das scheint erreichbar. Und doch: Es ist viel, grenzenlos viel Denn: Welche Bereiche der monastischen Theologie des 12. Jahrhunderts wären nicht irgendwie Theologie der Kirche? Was spielte nicht in sie hinein, was spielte nicht aus ihr heraus ins ganze Geheimnis? Kann man hier ohne Zerren und Reißen „ekklesiologische" Anschauungen aus anderen abziehen? Kann man aus so abgezogenem „Material" eine „Lehre von der Kirche" vollständig

zusammenbauen und den Autoren nachträglich zueignen? Es ist ihr „Material", aber der Plan des neuen Gebäudes, die Streben und Stützen, die das Ganze zusammenhalten, stammen nicht mehr von ihnen. Sie schrieben keine „Ekklesiologie". Die Kirche durchdrang ihr Leben. Das Leben verbot, daß man sie völlig zum Gegenstand machte. Geht es nicht wider den Geist der monastischen Theologen des 12. Jahrhunderts, wenn wir tun, was sie nicht taten – und nicht tun konnten? Darf man aus dem geheimnisvoll Sprühenden, Flutenden, Augenblickhaften ihrer Besinnung Bausteine machen, um etwas Festes, eine Burg zu errichten? Die Frage richtet sich an alle Versuche nachträglicher Systematisierung. Sie stellt sich auch angesichts der vorliegenden, großräumigen Arbeit.

Noch nie ist die monastische Kirchentheologie des 12. Jahrhunderts nach einem so umfassenden, alles einbeziehenden Konzept neu zusammengebaut worden: eine Ekklesiologie gleich einem Weltgebäude, alle Wände gefüllt mit prächtigen Bildwerken voller Bezüge auf das Heilswirken Gottes in Zeit und Ewigkeit.

Vor dem Eintritt in das Gebäude erhält der Leser eine Zusammenfassung wichtiger historischer Informationen (11–134). Rupert von Deutz († 1129/30) wird vorgestellt als der Schauende, weithin Leuchtende inmitten einer verworrenen, durch die Kämpfe zwischen Papsttum und Kaisertum zerrissenen Umwelt. Honorius Augustodunensis († um 1144), der große Vermittler geistlicher Weisheit, und Gerhoch von Reichersberg († 1169), der leidenschaftliche Kämpfer, werden „Schüler des Deutzer Meisters" (70) genannt. Die drei Theologen, sehr verschieden nach Herkunft, Charakter und Lebenserfahrung, erscheinen so, mit kräftigem Griff zusammengespannt, wie ein Triumvirat, obwohl man nur vermuten kann, daß Rupert Honorius und Honorius Gerhoch persönlich gekannt hat. Sie gehen eins in ihrer Treue zum Papsttum und zur monastischen Tradition, in ihrer Abneigung gegen die in den Schulen des Weltklerus herrschende Dialektik, in ihrer Zuwendung zur Verkündigung und zur Volksfrömmigkeit (69). Daher werden die Anschauungen der drei Autoren „ineinander verschränkt" (9), es sei denn, daß sie zu weit auseinandergehen.

Die Fülle der Bilder im Gebäude der monastischen Kirchentheologie ist überwältigend. Aucch wer sich in dieser Theologie schon etwas umgesehen hat, gerät neu ins Staunen. Die monastische Theologie der Kirche ist ein gewaltiger Kosmos. Welcher Reichtum geistlichen Schauens, Hörens, Riechens, Schmeckens, Betastens! Die Sinnenfreude des Alten Testaments, christlich wiedererweckt, in den Dimensionen der Herkunft (Allegorie), Gegenwart (Tropologie) und Zukunft (Anagogie) geistlich neu ausgelegt! Die geistliche Schriftauslegung war die Hauptquelle, aus der unaufhörlich neue Bilder entprangen. Sie war kein eitles Spiel, keine Verschwendung der Zeit. Sie hat vielgestaltige, köstliche Früchte hervorgebracht, heilsame Früchte, die später vergessen, in die Systematik oft nicht mehr aufgenommen wurden.

Beinert führt den Betrachter durch drei große Räume. In ihnen wird sichtbar, was die Kirche, wie die Kirche und wozu die Kirche ist. Im ersten Raum (Wesen der Kirche) werden die Sinnbilder der Kirche, die Beziehungen zum dreieinigen Gott, der sakramentale Heilsdienst und die Eigenschaften der Kirche erläutert, mit all ihren Paradoxien, mit allen inneren Spnannungen zwischen Geist und Fleisch, Gnade und Sünde, Jerusalem und Babylon (136–248). Der zweite Raum (Struktur der Kirche) ist den Fragen der Ämter und Ordnungen (249–316), der dritte Raum (Kirche in der Zeit) dem Weg der Kirche durch die Geschichte, der Repräsentation der Kirche durch Maria, den Beziehungen zu Israel, zu Häretikern, Schismatikern und Heiden und dem Verhältnis der Kirche zum Staat gewidmet (317–406). Hier herrscht oft dramatische Spannung, genährt von den bitteren Erfahrungen Gerhochs von Reichersberg mit der verweltlichen Kirche, mit Rom, mit dem in der Kirche schon gegenwärtigen Antichrist (396–401).

Diese Hinweise geben keine Vorstellung von der Überfülle der Bilder, Sinne und Bezüge, die im Werk Beinerts enthalten sind. Er hat seinen Stoff nicht nur gesammelt, er hat ihm organisiert, vitalisiert. Er hat sich mit der dargestellten Kirchentheologie auch zu einem guten Teil identifiziert. Die Darstellung ist aktuell, versetzt den heutigen Leser unmittelbar in den damaligen Kampf, macht die damalige Besinnung zum Modell für die Gegenwart. Sie bietet die vollständigste Gesamtschau der Theologie der ausgewählten Autoren. Das Buch ist von unschätzbarem Wert für jeden, der die Inhaltsfülle der monastischen Ekklesiologie des 12. Jahrhunderts überblicken und sich in ihren Räumen ergehen will. Wolfgang Beinert, der so Kostbares neu vor uns ausbreitet, verdient allen Dank.

Es ist mir nicht möglich, ihn über den Forschungbereich zu belehren, in dem er sich wie kein anderer auskennt. Aber die eingangs gestellten Fragen können, bei allem Respekt vor der imponierenden Leistung, nicht völlig verstummen. Wird die so gut organisierte Zusammenstellung der „ekklesiologischen Anschauungen" der Seele eines Rupert und den Seelen seiner „Schüler" völlig gerecht? Es ist eine Synthese. Aber ist in den herausgeschnittenen, neu präparierten Einzelstücken noch die Seele, die sie geformt, der Mutterboden, der sie genährt, die Atmosphäre, die sie umgeben hat? Der Blick wird schnell von einem Stück zum andern gelenkt. Kaum zeigen sich Umrisse einer Vision Ruperts, werden ähnliche Bilder von Honorius und Gerhoch dazwischen geblendet. Zuweilen stört das. Ruperts Seele kann nur dasein, wenn seine Bilder freien Raum haben, seine Musik nachhallen kann, sein Atem, sein Geschmack, sein Taktgefühl alles Geschaute durchwirkt. Ähnliches gilt für Honorius und Gerhoch. Bei diesen monastischen Theologen ist die Seele mit der Sache inniger eins als bei Scholastikern, die die Sache weit von sich absetzen. Man kann Lehren kaum von ihrer Lebenswelt ablösen.

Die ständige Zusammenspannung der drei Theologen, die doch keine wirkliche Schule bilden, tut ihrer Seele nicht immer gut. In Ruperts Welt dringt zuviel Fremdes. Honorius und Gerhoch sind ihm nicht nahe genug, um sich fortwährend einmischen zu dürfen. Sie wiederum, scheint mir, müssen in der Trias zu viel von der Aura ihres eigenen Lebens zurücklassen. Kurz: Bein Zusammenstellen der ekklesiologischen Ansichten muß viel Seele, viel Sinnlichkeit, viel Eigenleben geopfert werden. Die „erste" Darstellung, die Beinert vorlegt, wäre ohne solche Opfer gewiß nicht entstanden. Sie war notwendig. Sie ist gut. Nun können andere Darstellungen folgen. Sie können kaum neuen Stoff bieten. Aber sie können mehr auf die Seele der Autoren eingehen, auf das, was die Welten der Rupert, Honorius und Gerhoch im Innersten zusammenhält.

Freiburg i. Br. Helmut Riedlinger

Schmidt, Paul: **Maria – Modell der neuen Frau.** Perspektiven einer zeitgemäßen Mariologie. – Kevelaer: Butzon u. Bercker 1974.

Der Autor stellt nicht die Person, sondern die Funktion Mariens in der Heilsgeschichte und in der persönlichen Glaubensgeschichte in den Mittelpunkt seiner Überlegungen (2). Nicht das Sein Mariens, sondern ihr beispielhaftes Tun interessiert ihn. Der Zentralgedanke seiner neuen Mariologie: Maria als Vorbild des sogenannten engagierten Glaubens. Sch. meint, die frühere Mariologie habe zu wenig vom konkreten Menschen Notiz genommen und sei wirklichkeitsfremd gewesen. Darum will er die menschlichen Züge Mariens deutlicher erfassen und ihren exemplarischen Gehalt für den Glauben herausstellen. Er will dabei die Hoffnung an der Gestalt Mariens besonders hervorheben, die Hoffnung, die als die entscheidende innere Dimension der Theologie heute wieder erkannt worden sei.

Es gibt in dieser Darstellung eine Fülle fragwürdiger Behauptungen: Sch. stellt fest, die marianische Frömmigkeit habe in der Vergangenheit wesentlich dazu beigetragen, das religiöse und soziale Bild der Frau negativ zu beeinflussen, sofern sie Haltungen wie Dienen, Empfangen, Gehorchen u. a. als besondere Ideale der Frau hervorgehoben und damit ein einseitiges und gestörtes Verhältnis der Christen zur Welt, zur Gesellschaft und zur Geschlechtlichkeit gefördert habe (8); von der Marienfrömmigkeit sei ein verhängnisvoller Einfluß auf die Rolle der Frau im christlichen Abendland ausgegangen (56). Läßt sich ernsthaft leugnen, daß gerade das Christentum die Gleichwertigkeit und die Würde der Frau betont hat und darin eine Revolution gegenüber dem Heidentum darstellt und daß es in der Einehe und in dem Jungfräulichkeitsideal der personalen Liebe eigentlich erst Raum gegeben hat? Gewisse Haltungen aber wie Dienen, Empfangen, Gehorchen haben bleibende Gültigkeit. Die bisherige Marienverehrung war nach Sch. Verehrung eines überhöhten und idealisierten Objektes, nicht eines konkreten Subjektes des Glaubens, „das in enger Gemeinschaft und Solidarität mit dem wandernden Gottesvolk steht" (20). Die eigentliche Funktion Mariens sieht er „in diesem engagierten Zeugnis für die mit ihrem Sohn hereinbrechende Gottesherrschaft" (20). Ist das nicht vielmehr a u c h eine Funktion? Ist nicht nach dem Glauben der Kirche die eigentliche Funktion Mariens ihre Mutterschaft? Unqualifiziert ist die Behauptung, der Gedanke der Mütterlichkeit habe sich im kirchlichen Raum nicht recht entfaltet (69). Die Bezeichnung Mariens als Mutter der Glaubenden muß nach Sch. gegenüber früher dahingehend korrigiert werden, daß nach biblischem Zeugnis dieser Glaube nicht ein naiver und ungeschichtlicher ist, sondern ein Glaube zwischen Ungewißheit und Wagnis (84). Hat man das früher wirklich nicht gewußt? Sch. will seine neue Mariologie gewissermaßen an der Hoffnung aufhängen; diese sei die entscheidende Sicht der biblischen Mariologie. Glaube als Hoffnung! Entspricht das der Offenbarung, oder ist das modische Einseitigkeit?

Klischeehaft ist die Rede von Maria im verklärten Goldgrund als Charakterisierung der früheren Marienfrömmigkeit, während sie heute Begleiterin und Weggefährtin unseres Glaubens zu Christus sei (93f). Das entspricht so wohl nicht der früheren Frömmigkeitshaltung der Katholiken.

Nicht wenige Behauptungen müßten ob ihrer weittragenden Bedeutung erläutert werden, zumindest müßte der Autor sich gegebenenfalls durch literarische Hinweise sichern. So heißt es, die konkrete Bedeutung von marianischen Festen und Dogmen für unsere Glaubensprobleme lasse sich meistens nur mit Hilfe von umständlichen Interpretationen erläutern (9), die bisherige Mariologie sei eine rein theoretische Fachwissenschaft ohne konkreten Bezug zur heutigen Glaubenserfahrung (was heißt das?) oder zu den Aussagen der Schrift, sie habe sich an einer wirklichkeitsfremden Idealvorstellung der Frau ausgerichtet (9), Aussagen wie „Urbild der Kirche", „Mutter der Gläubigen", übrigens kürzlich wieder durch Papst Paul VI. in seinem Apostolischen Schreiben „Marialis cultus" vom 2. Febr. 1974 verwandt, seien mißverständlich (10), das neue Mariendogma habe sich wirkungsgeschichtlich als inopportun erwiesen (16f), die bisherige Mariologie sei „Privilegientheologie" gewesen, die den Bezug zur subjektiven Glaubenssituation des einzelnen Christen nicht recht sichtbar habe werden lassen (19), die jüngsten mariologischen Dogmen hätten sich weitgehend von der Christologie und der Heilsgeschichte gelöst (19), seit der Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth lasse sich Erlösung nur noch als „irdisches Heil" begreifen und in „weltlicher Sprache" ausdrücken (88).

Vf. verwendet sehr häufig den Terminus „kritisch". Alles Mögliche wird mit diesem Attribut verbunden: Predigt, Funktion, Gehalt, Blick, Meditation, Besinnung, Zeugnis, Glaube, Erweiterung, Mensch, Zusammenfassung, Haltung, Betrachtung, Weihnachten, Analyse, um nur einige Beispiele zu nennen. Daraus ergibt sich aber eine Verpflichtung für den Autor im Hinblick auf zeitgenössische Gedanken und Erwartungen und gängige Klischees.

Zentral ist für Sch. das Thema Gesellschaftskritik und -veränderung. Dafür scheint Maria zeitweilig nur ein Aufhänger zu sein. Das Magnificat ist für ihn das Manifest der gesellschaftlichen Veränderung (37ff, 42ff, 73f). Immer wiederkehrende Begriffe sind Unterdrückung, Herrschafts- und Besitzverhältnisse, Vorurteil und Gewalt, Randgruppen und Diskriminierung. Der aufdringlich soziologische Jargon berührt manchmal peinlich.

Die Überbetonung der Horizontalen wird auch deutlich in dem Verständnis von Demut (48), in der Definition der Armut als „totales Sicheinlassen auf den anderen" (48) oder einfach als Brüderlichkeit (54), wenn Maria zur „Repräsentantin der sozialkritischen Gruppe der ‚Anawim' des AT" wird (55), wenn Prozessionen den Sinn haben, „in Gebet und Lied eine zeitgemäße Demonstration des Glaubens" zu sein (94). – Die weltverändernde Wirkung des Geistes (58) wird kaum anders als über die Personenveränderung erfolgen. Alles andere ist mythisch. Spontaneität ohne Ordnung (53) ist utopisch.

Das patriarchalische System wird nicht richtig, zumindest einseitig negativ dargestellt, wenn es charakterisiert wird als bestimmt von einem begrenzten „gattungstypischen Herrschaftsmoment" (69), wenn festgestellt wird, daß darin überhaupt nicht „der volle Gehalt des Vaterbegriffs, also das obsorgende und freigebende Moment" zur Entfaltung gekommen sei (ebd). Sch. will eine „eigene Spiritualität der Brüderlichkeit" (ebd) entwickeln (vgl. dazu 1 Kor 4,15 und Tit 5,1 auf dem Hintergrund der Suche des modernen Menschen nach der Vatergestalt). Bei ihm figuriert Maria als die „Ansagerin einer neuen Weise der Brüderlichkeit" (55), die Anrede „sister Mary" in den Spirituals ist für ihn ideal (34). Richtet sich nicht eher die Sehnsucht des modernen Menschen auf die Mutter?

Anfechtbar ist die Verwendung der Schrift. Vf. setzt die menschlichen Züge Mariens, wie sie die Evangelien vermitteln, in Gegensatz zur Spekulation und zur offiziellen Lehre der Kirche (10). Aber diese interessiert ihn weniger. Er spricht von einem marianischen Leitgedanken, der die beiden Pole „Verkündigung der frühen Gemeinde, wie sie sich in den Evangelien niedergeschlagen" habe und „die konkrete Situation unseres Glaubens" (19) umfasse. Er vergißt die Geschichte des Glaubens der Kirche, die verbindlich ist. Man kann den Akzent auf die menschlichen Züge Mariens, auf das Bild der Schrift von ihr setzen, muß sich aber bei dieser Methode darüber im klaren sein, daß die Schrift nicht viel hergibt, daß die Andeutungen allzu spärlich sind, vor allem, wenn man die Schrift nicht fundamentalistisch liest. Man ist aber verwundert, was Vf. alles der Schrift entnimmt, speziell auch über die Person Mariens (bes. 73f), was das Magnificat hergibt (35ff). Die angebliche Wende der Christologie ist sehr problematisch. Der politische, revolutionäre, praxisbezogene, mitmenschliche Jesus (10) scheint mehr Eisegese als Exegese zu sein, resultierend aus dem gegenwärtigen Zeitgeschmack. Der Vergleich der Psalmen, bei denen doch der Bezug zu Jahwe entscheidend ist, mit den Spirituals, Gospel Songs und Blues der Neger in Amerika und den Protestliedern der jungen Generation ist an den Haaren herbeigezogen (30). Hat der Glaube des Johannes wirklich die Gestalt einer Frage (43)? Ist Johannes nicht sehr positiv und entschieden in seinem Glauben an die Gottesherrschaft und in der Verkündigung dieses Glaubens? Die Frage an den Messias (Mt 11,3) ist in ihrer Historizität umstritten. Der Anbruch der Gottesherrschaft bedeutet nicht die „Aufhebung der für den Glauben der Frommen geheiligten Maßstäbe und Grenzen" (49), richtiger deren Relativierung. Es ist abwegig, aus Lk 8, 19–21 den Vorrang des Bruder- und Schwestergedankens vor dem Vater- und Muttergedanken zu folgern (58). Nicht zu akzeptieren ist die Deutung von Lk 2, 41–52, wenn es dabei um „ein neues Verständnis von Autorität" (66), nämlich um das „Eigenrecht des Kindes" (67), um ein Plädoyer für einen „partnerschaftlichen Erziehungsstil" (68) geht; in Wirklichkeit ein Bekenntnis zur absoluten Autorität Gottes. Aufschlußreich ist die Feststellung: „Wenn in der christlichen Erziehung irgendein Wille gebrochen werden muß, dann ist es zuerst derjenige der Eltern selbst" (67f). Die Darstellung des Verhältnisses von Amt und Charisma ist fragwürdig und unklar (77ff).

Nur erwähnt sei die sogenannte Diskriminierung der Frau in der Kirche, für Sch. resultierend aus ihrer Nichtbeteiligung am kultischen Gottesdienst (80, 82), die undifferenziert, eher demagogisch, abgehandelt wird.

Man könnte noch viele weitere Ausstellungen machen. Das mag genügen. Kennzeichnend für das Buch sind Einseitigkeit, die durch Akzentverschiebung und emotionsgeladene Negativität den Glauben der Kirche verzerrt, teilweise verwirrende Unklarheit, affektive Auslassungen gegenüber der Kirche und ihrer Geschichte sowie negative Kontrastierung. Ausschlaggebend ist weniger die Sache als die vermeintliche Erwartung unserer Zeit.

Münster J. Schumacher

Maria im Geheimnis der Kirche. Bild der Neuen Frau. Kult und Frömmigkeit – Lehre – Ökumene. – Münster: Aschendorff (1975). 87–283 S. (Catholica. Vierteljahresschrift für ökumenische Theologie. 29, 1975, Heft 2/3), kart. DM 24.–

Die verdienstvolle Zeitschrift faßt gelegentlich aus besonderem Anlaß die beiden mittleren Jahrhefte zu einem Sonderband unter einem aktuellen Rahmenthema zusammen, der über den Kreis der Bezieher hinaus durch eine Separatausgabe allgemein zugänglich gemacht wird. Im Jahrgang 1975 wird an das neuerwachte Interesse an der Mutter Christi angeknüpft. Die Publikation ist dem Andenken an Kardinal Lorenz Jaeger gewidmet, den Gründer des herausgebenden J. A. Möhler-Institutes. Eine seiner letzten Veröffentlichungen galt ebenfalls einem mariologischen Thema. Ausgangspunkt der Beiträge ist die Kirchenkonstitution „Lumen gentium" und das Apostolische Schreiben „Marialis cultus" von 1974. Ihr Ziel ist es, die Stellung der Mutter Christi im Leben der Kirche zu verdeutlichen. Dementsprechend werden nicht nur fachtheologische Probleme erörtert, sondern auch Fragen marianischer Spiritualität zur Sprache gebracht. Gemäß dem Programm der Zeitschrift wird der ökumenischen Perspektive breiter Raum gewährt. Die Vielfalt der Gesichtspunkte bedingt verschiedene genera litteraria: neben wissenschaftlichen Referaten findet man Predigten, ein Hirtenwort und eine Meditation. Es fällt auf, daß sieben der insgesamt sechzehn Artikel aus der Feder kirchlicher Amtsträger stammen.

Unter den fachtheologischen Beiträgen verdienen besondere Beachtung das Grundsatzreferat von Kardinal Volk (Das Geheimnis der Kirche) sowie die Erörterung von L. Scheffczyk über den trinitarischen Bezug des Mariengeheimnisses. Die exegetische Fundierung der Mariologie vermitteln P. – W. Scheele (Maria in der Gemeinschaft und Geschichte Israels), H. Zimmermann (Eine Studie über Lk 11,27 f.) und P. Schmidt (Exegese des Magnificat). Die Bezüge zwischen Mariologie und Christologie, bzw. Pneumatologie decken H. Volk (Christus und Maria; Nachdruck eines schon in „Catholica" veröffentlichten Artikels) und H. Mühlen (Der Heilige Geist und Maria) auf. Die ökumenische Theologie kommt in den Artikeln von A. Brandenburg (Zeitgemäße Marienlehre – Krise des Reformatorischen) und J. Madey (Marienlob im täglichen Beten der Kirche von Antiochien) zu Wort. R. Padberg als praktischer Theologe steuert bedenkenswerte „Überlegungen zur Marienpredigt" bei.

Der Wert des Heftes liegt nicht so sehr darin, daß hier die Thematik und Problematik weitergeführt wird, als daß eine solide Übersicht über das Ist kirchlichen Denkens über Maria heute geboten wird. Bedenkt man den tiefgehenden Wandel des letzten Jahrzehnts und das Informationsbedürfnis weiter Schichten in den Kirchen, dann leistet es einen wichtigen und dankenswerten Dienst.

Bochum Wolfgang Beinert

Wörterbuch Christlicher Ethik. Hrsg. von Bernhard Stoeckle. (Freiburg, Basel, Wien): Herder (1975). 284 S. (Herderbücherei 533). kart. DM 9.90

Die katholische Moraltheologie hat Mühe, im Geist des II. Vatikanums ihr christliches Aggiornamento zu vollziehen. Zwischen den Vorwürfen, bisher feste Normen aufzuweichen bzw. um abstrakter Prinzipien willen dem Humanum zu wenig gerecht zu werden, sucht sie ihren Weg. In der gegenwärtigen Umbruchsituation erschien es geraten, Reflexion und Selbstdarstellung der Moraltheologie nicht in einem Handbuch, sondern in der lockeren Form des Wörterbuches darzubieten. Freilich sollte nicht nur ein Nachschlagewerk für Einzelfragen, sondern in der bunten Vielzahl der Autoren und Artikel eine Zusammenschau der christlichen Ethik vorgelegt werden, die auf einer breiten Basis gemeinsamer Grundanschauungen einem vertretbaren theologischen Pluralismus Raum bietet. Daß das recht gut gelang, ist in erster Linie dem Herausgeber, dem Freiburger Prorektor Bernhard Stoeckle zu verdanken.

St. war sich der Problematik einer richtigen Auswahl der Stichworte bewußt. Unvermeidliche Unzulänglichkeiten hat er durch einen umfangreichen Verweisapparat weitgehend aufgefangen. Freilich bleiben Wünsche offen.

Der Herausgeber hat auf einen Artikel „Moraltheologie" verzichtet, weil man ihr Wesen nach seiner Auffassung nur im umfassenden Kontext des Themas „Ethik" darstellen kann. Das erwies sich jedoch als Mangel, da in dem an sich guten Artikel „Ethik" (K. Hilpert – H. Oberhem) die Moraltheologie doch zu einseitig in ihrem Verhältnis zur philosophischen Ethik gesehen wird, so daß eine befriedigende Behandlung der moraltheologischen Grundprobleme und die Würdigung ihres Verhältnisses zu den übrigen Disziplinen nicht erfolgen konnte. Das muß sich der Leser mühsam aus den Einzelbeiträgen zusammensuchen.

Der Rezensent hätte sich sodann eigene Artikel gewünscht über „Eros und Erotik", „Moralpsychologie" (Die Beziehung der Ethik zur Psychotherapie ist nach wie vor ein brisantes Thema; was hier die Artikel „Psyche" und „Trieb" (H. Ruppelt) bringen konnten, reicht nicht aus und beschränkt sich zudem zu sehr auf S. Freud). Man vermißt weiterhin die Stichworte „Kompromiß", „Person" und „Personalität", wenngleich die Themen in verschiedenen Beiträgen angesprochen werden. Auch „Askese" und „Asketik" hätten eine geschlossene Bearbeitung verdient.

Natürlich kann hier nicht auf alle Artikel eingegangen werden. Sie sind durchwegs solide gearbeitet und bieten jeweils einen knappen Hinweis auf weiterführende Literatur. Einzelne Gruppen seien herausgegriffen:

Die biblische Ethik ist bei den Freiburger Exegeten A. Deissler und A. Vögtle sowie P. Fiedler in guten Händen. Den Übergang zu den systematischen Grundlagen-Artikeln hätte der Beitrag „Autonomie" (K. Hilpert) liefern können. Leider befriedigt dieser nicht.

Abgesehen davon, daß ein so weit ausholendes philosophie-geschichtliches Referat über den Zweck und den Rahmen des Wörterbuches zu sehr hinausgreift, läßt sich von der Philosophiegeschichte her nicht das entscheidende Kriterium für die Beurteilung einer theonomen Autonomie im Sinne der christlichen Offenbarung gewinnen. Hilperts Auseinandersetzung mit letzterer ist schwer lesbar, ja kaum verständlich. Inwiefern läßt sich den führenden Vertretern einer solchen theonomen Autonomie metaphysischer Dualismus und eine Trennung von Theorie und Praxis bei der Bestimmung des Propriums christlicher Ethik zuschreiben?

Von den Grundsatzartikeln seien besonders folgende gediegene Beiträge genannt: K. Demmer (Heil), V. Eid (Freiheit, Leben, Wert), W. Hesse (Gewissen), R. Hofmann (Autorität, das Gute, Wahrheit), H. Kramer (Anthropologie, Klugheit), W. Lauer (Freude, Schuld) und B. Stoeckle (Ethos, Welt).

H. Oberhems gründliche und interessante Artikel (Handeln, Norm) dürften für den Nicht-Fachphilosophen schwer verständlich sein. Auf die Versuche der gegenwärtigen deutschen Moraltheologie, sittliche Normen zu begründen, geht O. zu wenig ausführlich und wohl auch zu abwertend ein. Hier wird dem ins Auge zu fassenden Leser eines solchen Wörterbuches keine ausreichende Information geboten.

Hinsichtlich der einzelnen Lebensbereiche sei auf die gediegene und vorsichtig argumentierende Behandlung der Fragen des geschlechtlichen Lebens in den Artikeln von J. Gründel (Ehe, Geburtenregelung, Keuschheit, Sexualität) hingewiesen, ebenso auf seinen Beitrag „Humanmedizin".

Über die sozialethischen Themen informieren verlässig die Freiburger R. Henning (Kapitalismus, Sozialethik, Sozialismus), R. Völkl (Altern, Entwicklungshilfe, Resozialisation), K.-H. Mengedodt (Familie, Gesellschaft) und H.-J. Schulte-Vieting (Arbeit, Fortschritt, Technik). Doch seien hier auch die guten Beiträge von F. Beutter (Eigentum, Manipulation, Umwelt) und von D. Mieth (Friede, Gerechtigkeit, Konflikt, Mitbestimmung, Politik, Wehrdienst, Widerstand) hervorgehoben und ebenso der Artikel von A. Elsässer (Kommunikation).

Zuletzt seien besonders anerkennend die zahlreichen Beiträge des Herausgebers, B. Stoeckle genannt, die alle das Humanum umkreisen (z. B. Glück, Hoffnung, Humanität, Leib, Menschenwürde, Toleranz) und es theologisch ausgezeichnet würdigen. In ihrem Inhaltsreichtum, ihrer klaren Sprache und ihrer ständigen Bezugnahme auf die Situation der Gegenwart sind sie eine Freude zu lesen und sind so repräsentativ für die Qualität und die Eigenart des ganzen Werkes. Religionslehrer, Seelsorger, aber auch die Studierenden der Theologie werden reichen Gewinn aus diesem gediegenen und überraschend preiswerten Wörterbuch der Christlichen Ethik ziehen.

Stockdorf vor München Richard Egenter

Naturrecht in der Kritik. Hrsg. von Franz Böckle und Ernst-Wolfgang Böckenförde. – (Mainz): Matthias Grünewald (1973). 324 S. Lw. DM 39.–

Ein Sammelband mit Originalbeiträgen (wie eigens hervorzuheben ist!) über das Thema „Naturrecht" verdient besondere Beachtung, widmet er sich doch einem traditionsreichen Gegenstand, der gegenüber der Nachkriegszeit an Beachtung erheblich eingebüßt hat und inzwischen meist nur noch kritisch betrachtet wird. Daß ein solcher Sammelband weder eine geschlossene Übersicht über den gegenwärtigen Stand der Diskussion noch eine geschlossene Konzeption liefern kann, darf als selbstverständlich angesehen werden. Sein Wert bemißt sich deswegen danach, ob und in welchem Maße er die Thematik kritisch bewältigen und weiterführen kann.

Einer Besprechung eines solchen Sammelbandes sind Grenzen gesetzt, insofern sie ebenfalls weder den Rahmen der Naturrechtsdiskussion der letzten Jahre einbeziehen noch die hier vorgelegten Beiträge in genügender Nuancierung behandeln kann.

Ein „problemgeschichtlicher Überblick" (A. Hollerbach) führt in den Band ein. Dieser Überblick sucht die (geschichts-) philosophische Voraussetzung zu berücksichtigen, daß die mit dem Naturrecht bzw. dem Naturrechtsdenken angezielten Probleme und Phänomene „an ihrem jeweiligen geschichtlichen Ort und in ihrer jeweiligen geschichtlichen Gestalt" aufzuweisen sind (10). Unter dieser Prämisse findet sich eine Skizze frühchristlicher, von stoischem Gedankengut beeinflußter Anfänge bis zu Augustinus sowie frühscholastischer (Neu-) Anfänge bis zu Thomas von Aquin und besonders der spanischen Spätscholastik (die schon auf die neuzeitliche Naturrechtsproblematik vorausweist); es folgen Hinweise auf Auswirkungen der Reformation und speziell auf neuzeitliche Weiterführungen, auf den großen Umbruch durch die Französische Revolution und die Säkularisierung und schließlich auf die weitgehend durch die Neuscholastik bestimmte Entwicklung im 19. und 20. Jahrhundert.

Nach dieser Einführung werden im ersten Teil Arbeiten zur „Analyse und Kritik" des Naturrechts vorgelegt, wobei die Akzente von Analyse und Kritik nicht gleich verteilt sind. Zudem argumentieren die Autoren im engeren Kontext „christlicher" bzw. genauer „katholischer" Naturrechtskonzeptionen, worauf F. X. Kaufmann eigens hinweist (129). Eröffnet wird die Themenfolge durch einen Beitrag über philosophische und theologische Voraussetzungen der scholastischen Naturrechtslehre (R. Specht); unter Hinweis auf verschiedene mögliche Wissenschafts- bzw. Erkenntnistheorien werden hier Voraussetzungen eines „lex-aeterna Naturrechts" herausgestellt und kontrastierend verglichen mit denen eines „autonomen Naturrechts", so vor allem die Voraussetzung einer von Gott vernünftig geschaffenen Welt; eine auch heute noch zwar nicht wahrscheinliche, aber auch nicht auszuschließende Funktionstüchtigkeit des scholastischen Naturrechts läßt sich als Fazit der theoretisch-hypothetischen Argumentationen ansehen.

Die nun folgenden Arbeiten dieses ersten Teils behandeln die geschichtlichen Wirkungen des christlichen Naturrechts (G. Otte), Konventionen und Konstruktionen des Naturrechts (J. T. Noonan), Kirchliches Naturrecht und politisches Handeln (E. W. Böckenförde), Wissenssoziologische Überlegungen zum katholischen Naturrecht in den letzten hundert Jahren (F. X. Kaufmann), das natürliche Gesetz als göttliches Gesetz (F. Böckle) und schließlich das Naturrecht und die Krise des kirchlichen Lehramts (St. Pfürtner). Von diesen thematisch angeordneten Beiträgen lassen sich aufgrund der Berücksichtigung geschichtlicher Phasen des Naturrechtsdenkens die Arbeiten von Otte, Noonan und Böckle nebeneinanderstellen, da sie vornehmlich hoch- und spätscholastisches Gedankengut zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen machen. Auswirkungen der scholastischen Naturrechtslehre etwa auf die Etablierung des Gesetzespositivismus (Otte, 64ff) oder auf die Völkerrechtslehre (72ff), spezieller etwa auf Ehe und Privateigentum (76f, 78f), sowie geschichtliche Veränderungen naturrechtlicher Begründungen vor allem am Beispiel der Ehe (Noonan) kommen hier zur Sprache;

auch wird die Forderung erhoben, durch den Rückgang auf die kreatürliche Vernunft eine falsche Divinisierung weltlicher Ordnungen zu unmittelbar gottgewollten Ordnungen abzubauen und dadurch die „theonome Autonomie" des Menschen gerade auch für die Ethik herauszustellen (Böckle). Ihren Ausgangspunkt bei unmittelbar aktuellen Fragestellungen wählen die Reflexionen über naturrechtliche Argumentationen im Hinblick auf politisches Handeln, die besonders um 1933 und nach 1945 hervortraten (Böckenförde), über die Krise des Lehramts, die sich in der naturrechtlichen Fundamentierung von Humanae vitae zeigt (Pfürtner), und schließlich über wissenssoziologische Aspekte, die eine unterschwellige Einflußnahme der Kirche angesichts politischer und weltlicher Machtlosigkeit mittels des Naturrechts offenzulegen suchen (Kaufmann).

Im zweiten Teil „Weiterführung des Problems" werden Beiträge über das Phänomen des Gewissens (N. Luhmann), Gewissensbildung in psychoanalytischer Sicht (St. Andreae), die Aktualität des Naturrechts (R. Spaemann), Freiheitsfördernde Handlungsziele (W. Oelmüller) und schließlich ein kurzer Rück- und Ausblick (F. Böckle) vorgelegt.

Im ersten der beiden Beiträge zur Gewissensproblematik wird für eine Zeit „nach dem Verlust des Naturrechts" (234) der Vorschlag gemacht, Gewissen nicht mehr als Organ der Erkenntnis des natürlich-sittlichen Rechts, sondern funktional, nämlich zur Identitätssicherung angesichts der Erfahrungen von Abhängigkeiten und Diskrepanzen, zu konzipieren (Luhmann). Es folgt eine Darstellung der Freudschen Konzeption des „Gewissens" (Andreae). Die beiden folgenden Beiträge sind philosophisch orientiert. Im ersten wird unter Berücksichtigung der Tradition für ein Naturrecht plädiert, gerade wenn und weil es vor bzw. hinter aller funktionalen eine „natürliche" Identität gibt. (Spaemann, 272); Naturrecht in dieser Sicht ist dann eine „alle rechtlichen Handlungslegitimationen noch einmal kritisch prüfende Denkweise" (276). Dann werden Desiderate zur rationalen Begründung von freiheitsfördernden Handlungszielen und Entscheidungskriterien angesprochen (Oelmüller). Resümierend wird als Grundanliegen der Autoren die Überzeugung angesprochen, daß eine kritische Überprüfung der Naturrechtslehre diese instandsetzen könne, ihre Aufgabe für die Rechts- und Sittlichkeitsordnung wieder besser zu erfüllen (Böckle, 304). Es gilt, „die naturale Unbeliebigkeit der normativen Vernunft auf dem Hintergrund neuer Einsichten der Humanwissenschaften deutlich zu machen" (306).

Schon diese Übersicht zeigt das breite, ja widersprüchliche Spektrum der Positionen und Argumentationen. Sie bewegen sich – verkürzt gesagt – zwischen dem Versuch einer Fortführung des Naturrechts auf dem Hintergrund der Humanwissenschaften (Böckle) bzw. dem Vorschlag einer Neuformulierung des Naturrechts als Denkweise (Spaemann) einerseits und einer (für die Zeit nach dem Naturrecht angemessenen) Ersetzung durch eine systemtheoretische funktionale Konzeption andererseits, demonstriert am Beispiel des Gewissens (Luhmann); zwischen diesen Positionen liegen vor allem solche, die letztlich neutral bleiben, sei es, daß es sich um historische (Hollerbach, Noonan) oder systematische (Specht) Neutralität handelt. Im Grundtenor ergibt sich eine Kritik bisherigen Naturrechts im Dienste einer Neuformulierung (vor allem Böckenförde), wobei verständlicher- und berechtigterweise das kritische Element dominiert (Pfürtner und vor allem die wissenssoziologischen Überlegungen von Kaufmann).

Die Problematik der Diskussion, die der Sammelband ja offenlegen wollte, wird dann vor allem eindrucksvoll demonstriert durch den zweiten Teil. Es ist zu konzedieren, daß dieser Teil der „Weiterführung des Problems" schwächer ausfällt als der erste, der Analyse und Kritik gewidmete Teil. Schwächer meint hier kein Werturteil über Beiträge wie die von Luhmann und Spaemann in sich. Schwächer meint vielmehr zunächst, sieht man einmal von dem doch eher als Nachwort fungierenden Beitrag von Böckle ab, daß hier die Theologie ausgeschieden ist. Sie mußte anscheinend das Feld der Soziologie, Tiefenpsychologie und Philosophie überlassen. Die Frage ist, ob ihr Ausscheiden dadurch bedingt ist, daß sie entweder einen (auch von Moraltheologen vertretenen) Dualismus von *fides* und *ratio*, von Glaube und Welt oder einen (nicht zuletzt institutionell praktizierten) Monismus unmittelbarer Interpretation des Naturrechts durch den Glauben und damit durch die Kirche nicht zu überwinden vermag, (wobei hier unerörtert bleiben muß, ob und ggfs. in welchem Sinne ein solcher Dualismus einen ihm entsprechenden Monismus nicht nur nicht vermeidet, sondern unvermeidlich provoziert).

Ferner überwiegt im zweiten Teil das systematische Moment, oder besser gesagt, fehlt das historische Moment weitgehend. Hier scheint eine Lücke insgesamt vorzuliegen: Zwar wird einleitend einmal von der Ambivalenz des Naturrechts gesprochen, speziell von affirmativem oder emanzipatorischem Naturrecht (Hollerbach), doch wird diese Ambivalenz dann nicht deutlich genug akzentuiert. Im historischen Überblick erscheint das Naturrecht der Neuzeit doch im wesentlichen als eine Konsequenz vor allem spanischer Spätscholastik; die große Zäsur wird vornehmlich in der Französischen Revolution gesehen (Hollerbach). Ob nicht aber zu Beginn der Neuzeit vor allem in der englischen und dann in der französischen Aufklärung eine einschneidende Zäsur vorliegt, insofern hier zusammen mit einer natürlichen Religion auch ein Naturrecht vertreten wurde, das zusammen mit der Offenbarungsreligion auch die ihr entsprechende Konzeption göttlich legitimierten (und von der Kirche kraft ihres göttlichen Auftrags vertretenen) Rechts ablösen sollte, müßte doch mindestens diskutiert und gegebenenfalls widerlegt werden. Als Symptom für das Fehlen dieser Erörterung ist zu werten, daß speziell die Aufsätze von Habermas zu dieser Frage entweder übersehen oder ignoriert worden sind (bes.: Naturrecht und Revolution, in: Ders., Theorie und Praxis, Neuausgabe Frankfurt 1971, 89–127 sowie: Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie, ebd. 48–88).

Und schließlich scheint eine Frage an den zweiten Teil zu sein, inwiefern es sich hier überhaupt um eine Weiterführung des Problems handelt, wenn nicht im Sinne einer Ersetzung des Naturrechts. Der Bezug zum Thema im Sinne einer Ersetzung ist nur bei Luhmann deutlich ausgesprochen. Schärfer müßte man daher wohl reflektieren, ob man eine solche Weiterführung des Problems zureichend betreiben kann, wenn man nicht die Überführung von Naturrecht in Menschenrechte eingehender und ausführlicher diskutierte, als dies geschieht. Diese als eine geschichtliche und damit zugleich unaufgebliche Entfaltung von Naturrecht aufzuzeigen, dürfte sowohl von einer „naturalen Unbeliebigkeit der normativen Vernunft" (Böckle) wie auch einer letztlich rein funktionalen Konzeption des Gewissens, das zur „Selbstidentifikation der Persönlichkeit" beiträgt (Luhmann), abrücken lassen.

Daß und in welchem Maße das (christliche?) Naturrecht zu Fragen dieser Art Anlaß gibt, dokumentiert der Band eindrucksvoll. Mehr von ihm zu verlangen, überfordert die Möglichkeiten eines solchen Sammelbandes.

Münster Ernst Feil

1. **Hammer,** Felix: **Selbsttötung philosophisch gesehen.** – Düsseldorf: Patmos (1975). 94 S. kart.
2. **Lohmann,** Thomas: **Euthanasie in der Diskussion.** Zu Beiträgen aus Medizin und Theologie seit 1945. – Düsseldorf: Patmos (1975). 248 S. kart.

Nachdem allenthalben in der westlichen Welt eine engagierte Diskussion über die sogenannte Euthanasie geführt wird, darf eine Monographie über das Thema „Selbsttötung, philosophisch gesehen" damit rechnen, bei vielen auf ein lebendiges Interesse zu stoßen. Euthanasie, verstanden als Tötung auf Verlangen, muß eben als Beihilfe zur Selbsttötung aufgefaßt werden. Felix Hammer, zugleich Philosoph und Theologe (Dr. theol., Dr. phil. habil.) unternimmt es, am Leitfaden der philosophischen Tradition, „Grundtypen der Argumentation" gegen und für die Selbsttötung als sinnvolle Handlungsweise herauszuarbeiten und kritisch zu durchleuchten. Auffälligerweise vermeidet er wie in der Formulierung der Problemstellung auch in der Durchführung seines Themas weitgehend die eingebürgerten ethischen Wertungsprädikate wie „gut" und „schlecht", „richtig" und „falsch", „gesollt", „zulässig" usw. Stattdessen spricht er vor allem von „Sinn" oder „Unsinn", von „sinnvoll" oder „widersinnig". Demgemäß stellt er sich „die Frage nach Sinn oder Unsinn bewußter Selbstvernichtung" (18).

Um dem vitium subreptionis zu entgehen, wählt H. mit Bedacht die Ausdrücke „Selbsttötung" oder „Selbstvernichtung" – „Freitod" und „Selbstmord" sind eben schon sittliche Wertungswörter – und legt definitorisch fest: unter Selbsttötung verstehe er „eine Handlung oder Unterlassung", „die mit innerer Notwendigkeit zum Tod des Individuums führt"; sie unterscheide sich von jeder Art des Lebensopfers durch „die Absicht zu sterben um des eigenen Endes willen" (15). An dieser Definition ist erstaunlich, daß auch jegliche Unterlassung mit vorausgesehener notwendiger Todesfolge als Tötung verstanden werden soll. Meist unterscheidet man zwischen Töten (Handlung mit Todesfolge) und Sterbenlassen (Unterlassung mit Todesfolge) und schreibt dieser Unterscheidung ein hohes moralisches Gewicht zu. Diejenigen, die die Selbsttötung als „sinnwidrig" beurteilen, können durchaus der

Meinung sein, es sei unter Umständen „sinnvoll", alles zu unterlassen, was den eigenen Tod auf kürzere oder längere Zeit hinauszögern würde.

H. hebt zwei Argumentationen voneinander ab, eine metaphysische und eine anthropologische. Die metaphysische Argumentation nehme zu ihrem Ausgangspunkt „eine transempirische, überindividuelle Wirklichkeit, die dem Menschen nicht direkt erfahrbar, wohl aber in denkender Reflexion oder im Glauben (der auch ‚philosophisch' sein kann) zugänglich wird" (28). Die anthropologische Argumentation gehe aus „von der Selbsterfahrung des Menschen", „von dem, was der Mensch im Laufe seiner Geschichte bisher von sich für ‚wesentlich' hielt", so „Freiheit, Sozialnatur, Schöpfertum des Menschen" (44). Dementsprechend unterteilt H. seine Analyse der Argumente contra und pro Selbsttötung.

Die metaphysische Argumentation contra werde geführt bald in Form einer unmittelbaren Theonomie: Gott allein ist Herr über Leben und Tod, also ...; so u. a. Plato, Augustinus, Thomas, Bonhoeffer und Barth; bald in Form einer zunehmend anthropologisch vermittelten Theonomie: „Selbsttötung ist entweder Leugnung einer weltimmanenten Transzendenz (Kant, Fichte, Hegel, Jaspers) oder, wie bei Schopenhauer, illegitimer Schleichweg zur Bestätigung des Lebenswillens" (35). Die anthropologische Argumentation, so H., kann einen zweifachen Ansatz nehmen, einmal einen sozialanthropologischen „an Staat, Gesellschaft, Partnerliebe" (44), sodann einen individualanthropologischen „bei Selbsterhaltung und Selbstüberbietung" (54). In diesem Zusammenhang kommen u. a. Aristoteles, Horkheimer, Adorno, Sartre und Camus zur Sprache. Was H. nach seiner kritischen Analyse all der erwähnten Plädoyers contra Selbsttötung als wichtige Einsicht festgehalten wissen will, ist: „Daß sich ein Leben lohnt, solange es sich selbst vollzieht, wäre es auch nur nach ‚innen'" (58).

Das beste Argument pro Selbsttötung, ein anthropologisches, haben nach H. die Stoiker vorgetragen. Sie seien „aus Lebensbejahung" (60) dafür eingetreten, daß es „sinnvoll" sei, unter Umständen selbst seinem Leben ein Ende zu setzen. Allerdings stünden sie vor der Aporie: „Wer ganz und gar rechtzeitig sterben will, scheint in Kauf nehmen zu müssen, daß er zu früh stirbt, und wäre es auch nur um einen Tag" (67). Ein weiteres Argument pro, herkommend aus der „Metaphysik nach dem Tode Gottes" (67) wird endlich an Nietzsche und Jaspers dargestellt.

In einem abschließenden Kapitel greift H. nochmals die verschiedenen Argumentationen auf und versucht, deren Ambivalenz aufzuzeigen, wie etwa „das personalistisch theonome Argument umzukippen (scheint) in sein mögliches Gegenteil" (79). Wo er auf den drei letzten Seiten das Fazit seiner Reflexionen zieht, bringt er wieder das Vorzugsurteil: „Mehr und länger gelebte Freiheit ist besser als vorzeitig erloschene, wenn Freiheit überhaupt gut ist" (90). Allerdings letzte Verbindlichkeit empfange dieses Urteil nur von der metaphysischen „Hoffnung auf persönliches Weiterleben des ganzen Menschen her". „Gibt es persönliches Weiterleben der Existenz, dann bedarf es keines Arguments gegen Selbsttötung – gibt es sie nicht, dann schließt auch kein Argument" (92).

Wie schon die zitierten Namen von Philosophen und Theologen zeigen, denkt und argumentiert H. von einem erstaunlich breiten Hintergrund her. Zugleich bringt er seine Überlegungen in konzentriertester Form, auf ganzen 82 Textseiten. Er entwickelt – wie es mir vorkommt – einen ganz eigenen Reflexionsstil und regt dadurch sehr zur Diskussion an. Allerdings wird diese Diskussion, so fürchte ich, oft vom eigentlichen Thema wegführen. Das dürfte damit zusammenhängen, daß H. die einzelnen Argumente kaum von ihren Proponenten als historischen Personen loslöst. Dadurch fordert er fast unvermeidlich solche historischen Fragen heraus wie: Sind hier Platos oder Fichtes Gedanken korrekt ausgelegt? So finde ich H.s Kapitel über die Stoa auch vom historischen Standpunkt aus bestens gelungen, während ich über seine Interpretation eines Augustinus oder Kant mit ihm streiten möchte. Aber derartige historische Kontroversen führen von der systematischen Frage ab. Denn eine Argumentationsform, ob sie nun mit Recht einem Augustinus zugeschrieben wird oder nicht, muß aus sich selbst heraus verständlich und kritisierbar sein, falls Fragen der Geltung und der Genese nicht zu vermengen sind. H. ist stets darauf bedacht, die Stellungnahme eines Philosophen zur Selbsttötung vom Ganzen seiner Philosophie her zu erklären. Danach zu urteilen, supponiert er eine weitestgehende Verschränkung metaethischer und normativer Fragen, wie man es vielleicht nennen könnte. Diese Annahme wäre einer gründlichen Diskussion wert. Einerseits überzeugt H., wenn er selbst die Stellungnahme zur Selbsttötung abhängig sein läßt von der von ihm „metaphysisch" genannten Hoffnung. Anderseits will es schwer einleuchten, wieso man gegen Kants Argumentation zur Selbsttötung einwenden kann, sie ergehe sich in „transzendentalphilosophischen Allgemeinheiten", in ihr klaffe breit „der Graben zwischen Ding an sich und Erscheinung" (37). Läßt sich Kants normative Theorie als transzendentalphilosophisch qualifizieren? Spielt in ihr die Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung irgendeine relevante Rolle? Inwieweit muß man die „Kritik der reinen Vernunft" gelesen haben, damit man sich mit Gewinn ans Studium der „Metaphysik der Sitten" begeben kann?

Es ist nicht möglich, hier alle Probleme zu nennen, die einem H. zu erneutem Bedenken aufgibt. Es sei nur noch auf eine Schwierigkeit aufmerksam gemacht, die bestehen zu bleiben scheint, auch wenn man H.s Argumentation, in sich gesondert betrachtet, für völlig überzeugend hält. Die Schwierigkeit ist: Beweist das Argument im Grunde nicht zuviel? Ein unter furchtbaren Schmerzen Dahinsterbender habe die metaphysische Hoffnung und stehe dazu, daß länger gelebte Freiheit besser ist als vorzeitig erloschene. Kann er dann „sinnvollerweise" an die Ärzte das Ansinnen stellen, sie sollten ihn sterben lassen und nicht ihre medizinische Kunst dazu gebrauchen, seine schreckliche Agonie bloß zu verlängern? Wäre ein solches Ansinnen widerspruchsvoll wenigstens so lange, als er die Schmerzen noch personal erleiden kann? Länger gelebte Freiheit ist besser als vorzeitig erloschene Freiheit. Soweit ich sehe, müßte in die Diskussion über die Selbsttötung die Unterscheidung zwischen Handlung und Unterlassung einbezogen werden; ebenso die in der katholischen Moraltheologie übliche Unterscheidung zwischen direkter und indirekter Tötung. Denn wie steht es mit der Schmerzlinderung unter Inkaufnahme einer Lebensverkürzung, wenn man daran das Werturteil anlegt, länger gelebte Freiheit sei besser als vorzeitig erloschene?

Wie fundamental der Unterschied zwischen Tun und Lassen vielen erscheint, dafür kann man zahlreiche Belege finden in der Arbeit von Thomas Lohmann. L. hat sich der Mühe unterzogen, einen sehr detaillierten Überblick zu erstellen über die Diskussion zur Euthanasie im deutschsprachigen Raum seit 1945. Das Wort „Euthanasie" nimmt er dabei in den verschiedenen Bedeutungen, die es im neueren Sprachgebrauch nun einmal angenommen hat: Die Vernichtung sogenannten lebensunwerten Lebens, Tötung auf Verlangen, Sterbenlassen. Zu diesen Fragen bringt er Stellungnahmen zahlreicher Juristen, Ärzte sowie kath. und ev. Theologen, wie nicht anders möglich in eigenen Resümees, die jedoch mit zahlreichen wörtlichen Zitaten versetzt sind. Damit, so scheint mir, hat L. ein ausgezeichnetes Hilfsmittel erstellt für alle, die sich ein gegründetes Urteil bilden wollen über die verschiedenen „Euthanasie" genannten Verhaltensweisen. Aber man könnte das Buch m. E. auch bestens in einem Seminar verwenden, in dem es darum geht, gekonnte von fehlerhafter ethischer Argumentation unterscheiden zu lernen. Nachdem L. die Stellungnahmen nach Berufen und Personen zusammengestellt hat, versucht er sich in einer systematischen Klassifizierung der von den Einzelnen vorgebrachten Gründe pro und contra. Er wird sich wohl kaum darüber wundern, daß wahrscheinlich manche seiner Leser, die ex professo Moraltheologen oder Ethiker sind, diese Klassifizierung lieber unter anderen Gesichtspunkten vorgenommen wissen möchten.

Münster Bruno Schüller

Elsässer, Antonellus: **Die sittliche Ordnung des Geschlechtlichen.** – Aschaffenburg: Pattloch (1973). 129 S. (Der Christ in der Welt. VIII. Reihe: Das religiös-sittliche Leben, Bd 5 c) kart. DM 5.50

Der Vf., Ordinarius für Moraltheologie an der Kirchlichen Gesamthochschule in Eichstätt, Schüler von R. Egenter, versucht, in der heute so verwirrten Situation innerhalb der Moraltheologie und noch mehr in der Pastoralpraxis eine neue Gesamtkonzeption vorzulegen.

Der I. Teil (9–19) behandelt die „grundsätzlichen Überlegungen zur sittlichen Ordnung des Geschlechtlichen". Hier werden die historischen Tatsachen und deren Interpretation kurz vorgeführt. Der II. Teil behandelt (22–62) die „allgemeinen Überlegungen zur christlich-sittlichen Ordnung des Geschlechtlichen". Es wird mit Recht aller ethischen und moraltheologischen Normierung das Axiom: agere sequitur esse (20) zugrundegelegt. Die weiteren Darlegungen des Vf.s drehen sich zwar um das esse, aber es wird vor allem humanwissenschaftlich-tatsachenwissenschaftlich interpretiert. Demgegenüber tritt die bibeltheologische Interpretation zurück, die philosophisch-metaphysische wird nahezu vollständig übergangen oder indirekt abgelehnt. Die Darlegungen dieses Teils werden von der heute von Moraltheologen oft mehr behaupteten als wirklich begründeten Auffassung getragen: die Heilige Schrift enthalte keine neuen material-ethischen Normen, sondern bestätige nur die schon von anderswoher bekannten rational-ethischen Normen. Die Heilige Schrift gibt hiernach nurmehr für sittliches Verhalten eine neue ethische Motivation. Ob die Vertreter dieser modernen Theorie je Johannes und Paulus verstanden haben? Die menschliche Natur und ihre normative Interpretation in der philosophischen Ethik verliert nicht ihre Wahrheitsbedeutung, wenn diese menschliche Natur

durch die Gnade in die Lebensgemeinschaft mit Christus erhoben wird – vgl. Röm. 1 und 2 –, wohl aber werden diese Natur und damit die sie definierenden Normen in das neue Sein in Christus und damit in die neue „Lex Christi" emporgehoben. Ein neues Motiv des Sittlichen, eben das der Agape, kann doch nur verbindlich sein, weil der Begnadete an der menschgewordenen Gottesliebe teil hat, weil nur das esse in Christo die Grundlage seines sittlichen agere in Christo ist. Der Theomorphie als Grund der Theonomie entspricht hier die Christomorphie als Grund der Christonomie! Mögen also die Taten des Christen und des Nichtchristen äußerlich gesehen völlig gleich sein, in ihrem Wesen sind sie jedoch total verschieden, denn dort sind sie in Christus Mitarbeit am Aufbau des Reiches Gottes in Kirche und Welt.

Sodann tritt hier, wie in der ganzen Arbeit von E., die heute sicher besonders notwendige Betonung der sogenannten Humanwissenschaften hervor. Aber hier liegt der entscheidende Irrtum auch von E. Die Humanwissenschaften – es gibt leider weder über ihre Begriffsbestimmung noch über ihre Zahl und ihren Zusammenhang bis heute eine einheitliche Auffassung –, z. B. Biologie und Medizin, Soziologie und Psychologie, angewandte Sozialwissenschaften u. ä., können nicht sagen, was ethisch und moraltheologisch verbindlich gilt, sondern nur, wie das, was aus dem Wesensverständnis des Menschen und Christen folgt und daher gilt, konkret verwirklicht werden kann.

Dogmatisch und fundamentaltheologisch bedenklich ist auch die Auffassung von E. über die Aufgabe und Verbindlichkeit des kirchlichen Lehramtes. Es wird nicht unterschieden zwischen der effatio infallibilis und dem effatum infallibile. Da jene Form der Entscheidung im hier diskutierten Bereich kaum vorliegt, so findet sich um so mehr diese vor. Die Kirche kann nicht in dem, was sie seit der Urkirche als Heilsbotschaft verkündet hat, irren.

Was jedoch die Haltung des Vf.s gegenüber den Äußerungen des kirchlichen Lehramtes, von denen er vor allem „Humanae Vitae" erwähnt, angeht, so muß seine vornehme, wenn auch in bestimmten Punkten radikal ablehnende kritische Stellungnahme hervorgehoben werden. Unzulänglich für die Begründung der Geltung kirchlicher Lehre ist die Berufung des Vf. auf die an der Basis des Kirchenvolkes geübten sittlichen Verhaltensweisen. Falsch ist vor allem dabei der Vergleich der Entstehung von Recht durch „von unten" gebildetes Gewohnheitsrecht mit der Entstehung von allgemeinverbindlichen sittlichen Normen durch „von unten", aber der amtlichen Lehre der Kirche entgegengesetzte sittliche Verhaltensweisen.

Die vom Vf. empfoehlene „Dynamisierung des Naturbegriffs" führt mehr oder weniger zu seiner völligen Auflösung. Es ist doch eine Tatsache, daß es in allem geschichtlich Wandelbaren einen unwandelbaren Kern gibt, der sich in verschiedener Weise im Längs- und Querschnitt der geschichtlichen Erscheinung darstellen will und dargestellt werden soll.

Der III. Teil (63–78) behandelt „Das Ordnungsbild der heutigen Sexualethik". Von der „grundsätzlichen Überholtheit der traditionellen Sexualmoral" (63) zu sprechen, ist eine unbewiesene Behauptung. Wenn auch die überkommene Moral in humanwissenschaftlicher Hinsicht, z. B. biologisch, früher manchmal von falschen Voraussetzungen ausging, so hat sie doch keine moraltheologisch falschen Urteile gefällt. Josef Fuchs hat das in seiner „Sexualethik des hl. Thomas von Aquin", Köln 1949 (die der Verfasser nicht erwähnt!), überzeugend nachgewiesen. Die von der Sexualsoziologie aufgeführten Tatsachen sind für eine christliche Sexualethik im Grundsätzlichen ohne Bedeutung. Auf einem Kinsey-Report kann man keine Sexualethik aufbauen! Wohl aber sind solche Tatsachen und ihre wissenschaftliche Erkenntnis für die Interpretation praktischen Sexualverhaltens zu beachten. – Vf. geht sehr souverän um mit den Begriffen wie „die heutige Sexualethik" oder „menschliche Sexualität nach heutigem Verständnis" usf. Wer bestimmt das eigentlich? „Die neue Sicht" wird einfach herausgestellt und zum Ausgangspunkt von normativen Aussagen gemacht, ohne selbst überzeugend als gültig bewiesen zu sein.

Mehrfach z. B. wird von der „subsidiären" Funktion der kirchlichen Lehre oder der Moraltheologie gesprochen. Hier müßte doch der offenbar von E. nicht klar verstandene Begriff „subsidiär" genauer bestimmt werden. Gut sind die Ausführungen des Vf.s über Sexus – Eros – Philia – Agape (75ff), die immer wieder zur vollen menschlichen Liebesverbundenheit als deren Kriterien beachtet werden müssen.

Im IV. Teil (79–100) wird die „Sittliche Verantwortung im Kindes- und Jugendalter" dargelegt und die Notwendigkeit der Sexualerziehung ebenso betont wie die Schwierigkeit der „moraltheologischen Beurteilung bestimmter Verhaltensweisen während der Reifezeit" (83ff). Hier werden „Selbstbefriedigung" und „Entwicklungshomosexualität" behandelt, was jedoch noch sehr einer kritischeren Durchleuchtung bedürfte. Ferner werden die Praktiken des „Necking und Petting" (90ff) besprochen sowie der „voreheliche Verkehr". Kann man in diesen sehr konkreten sexualethischen Darlegungen auch nicht dem Vf. folgen, so muß ihm doch bescheinigt werden, daß er seine Thesen mit Ernst und Verantwortung verteidigt. S. 93: „Es kann keinem Zweifel unterliegen: der voreheliche Verkehr ist als ein mit der sittlichen Ordnung unvereinbares Verhalten abzulehnen". Dennoch meint E.: „Die entscheidende Frage lautet jedoch, ob der Beginn der Ehe als menschlicher und sakramentaler Wirklichkeit nicht doch schon vor dem öffentlich-rechtlichen Eheabschluß anzusetzen ist" (94). „Im Hinblick auf den Beginn der Ehe aber heißt das, daß die Moraltheologie den Eheabschluß heute tatsächlich nicht mehr als einen einmaligen Rechtsakt sehen kann, sondern ihn mehr als lebendigen Prozeß betrachten muß" (98). Alle diese Thesen, pastoral gut gemeint, sind moraltheologisch in diesen Formulierungen falsch, wie jetzt klar die „Erklärung der Glaubenskongregation zu einigen sexualethischen Fragen" (v. 29. 12. 75) herausgestellt hat.

„Die Bedeutung des Instituts der Ehe" wird im V. Teil: „Sittliche Verantwortung in Partnerschaft und Ehe" (101–117) gut dargestellt. Ebenso wird davor gewarnt, vor „lauter Technik die Liebe zu übersehen" (106). Es wird betont, „daß beide Partner ihr Triebstreben kultivieren müssen" (107). Hinsichtlich der verantwortlichen Elternschaft (110ff) wird „Gaudium et Spes", Nr. 51 wie bei so manchen Neuerern der katholischen Ehemoral, soweit zu sehen ist, nicht erwähnt. Im Abschnitt „Die Methodenfrage" (112ff) wird diese behandelt entgegen der Lehre von „Humanae Vitae", aber im Sinne der Interpretation der Deutschen Bischöfe von 1968. Es wird die „Würde der menschlichen Person" als Norm für die Praktiken der ehelichen Liebe herausgestellt.

Den Schluß bildet der VI. Teil (118–122): Fehlhaltungen im Bereich der Sexualität. Hier werden behandelt: Prostitution, Pornographie, Gruppensex, Homosexualität. Eine etwas einseitige „Literaturübersicht" beschließt das Büchlein, das leider zu wenig von dem auch (dreimal) zitierten M. Müller, Grundlage der katholischen Sexualethik, Regensburg 1968, übernommen hat. Die Arbeit versucht, eine neue Sexualethik herauszustellen auf Grund neuerer humanwissenschaftlicher Erkenntnisse. Die kirchliche Lehre und die überlieferte Lehre der Moraltheologie werden jedoch zu oberflächlich behandelt und mehr oder weniger abgelehnt.

Das Buch von E. ist weniger zur allgemeinen Lehrverkündigung denn zu seminaristischen Diskussionen geeignet.

Bochum Gustav Ermecke

Saier, Oskar: **„Communio" in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils.** Eine rechtsbegriffliche Untersuchung. – (München): Max Hueber 1973. XXXI, 302 S. (Münchener Theologische Studien, III. Kanonistische Abteilung, Bd 32) br. DM 60.–

Der Vf. – jetzt Weihbischof in der Erzdiözese Freiburg i. B. – bezeichnet seine Münchener Dissertation im Untertitel als eine rechtsbegriffliche Untersuchung. Dieser Titel wird durch eingehende begriffliche Untersuchungen gerechtfertigt. Darüber hinaus werden theologische Grundlagen rechtlicher Aussagen aufgezeigt, was heute gewöhnlich mit dem mißverständlichen Prädikat „rechtstheologisch" versehen wird. Daß der Vf. diesen Begriff nicht in den Mund nimmt, der damit gemeinten Sache aber dient, ist wohltuend.

Der erste Teil des Buches handelt von der „Communio" im allgemeinen, der zweite von der „hierarchica communio".

Im 1. Kap. (1–24) zeigt Vf. die verschiedenen Bedeutungen von „Communio" in der Sprechweise des Zweiten Vatikanischen Konzils auf. Dabei fällt auf, daß Communio nicht nur in den verschiedenen, sondern auch in den einzelnen Dokumenten des Konzils in verschiedener Bedeutung gebraucht wird. Das wichtigste Anwendungsfeld für den Begriff communio ist die Gemeinschaft der Gläubigen. Die Darstellung der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen bezieht sich sowohl auf das Wirken des erhöhten Herrn bzw. des Heiligen Geistes in der Kirche wie auf die sichtbare Verbundenheit der Glieder des Volkes Gottes. Den Charakter eines fachlichen Ausdruckes erhält communio in der Bezeichnung des Verhältnisses der Teilkirchen zueinander und zur Gesamtkirche. Am meisten wird communio verwendet „als Ausdruck der hierarchischen Struktur des Gottesvolkes". Schließlich wird das Verhältnis zwischen katholischer Kirche und den nichtkatholischen Christen als communio non plena charakterisiert. Ausschließlich in dem Dekret über den Ökumenismus wird Communio (groß geschrieben) als Fachausdruck für alle christlichen Gemeinschaften unter Einschluß der katholischen Kirche gebraucht.

Das 2. Kap. (25–46) fragt nach dem theologischen Ort der „Communio". Die Gemeinschaft des Lebens, der Liebe und der Wahrheit, von Gott durch Christus dem neuen Volk Gottes geschenkt, verbindet die einzelnen Glieder zu einem Volk. Gemeinschaft mit Gott und Gemeinschaft der Gläubigen sind daher aufs engste miteinander verbunden. Christus hat sein Volk nicht allein mit seinem Geist erfüllt, sondern auch mit geeigneten Mitteln sichtbarer und gesellschaftlicher Einheit ausgerüstet. Wie der Begriff „Volk Gottes" vornehmlich die Tatsache der doppelten Gemeinschaft (Verbindung mit Gott und untereinander) ausdrückt, gibt das Konzil die Art und Weise, wie beide Aussagen miteinander verbunden sind, mit „Leib Christi" wieder. Analog der Inkarnation sind göttliches und menschliches Element in der Gemeinschaft der Kirche zu einer komplexen und unmittelbaren

Seins- und Wirkeinheit verbunden. Als theologischer Ort der communio wird die Lehre von der sakramentalen Qualität der Kirche erkannt. Die Kirche ist Zeichen und Werkzeug für die Einheit der ganzen Menschheit als einer eschatologischen Größe. Die Kirche ist der von Christus gestiftete Ort, an dem die Menschen mit Gott verbunden und untereinander zur Einheit geführt werden.

Grundlegung und Vollzug der Communio Ecclesiae werden im 3. Kap. (47–140) dargestellt. Bauelemente der Gemeinschaft der Gläubigen sind das Wort Gottes und die Sakramente. Beide schließen entsprechend den verschiedenen Präsenzweisen Christi Menschen zu einer übernatürlichen Gemeinschaft zusammen. Dem Aufbau der Kirche durch Wort und Sakrament entsprechen von seiten des Kirchengliedes das Bekenntnis des Glaubens, die Teilnahme am sakramentalen Leben und die Verbindung mit dem Papst und den Bischöfen als den Hirten der Kirche. Diese communio plena ist nur in der katholischen Kirchengemeinschaft verwirklicht. Die von ihr getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften stehen in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche. Diese communio non plena ist in verschiedenen Stufen verwirklicht.

Das 4. Kap. (141–181) behandelt die Struktur der Gemeinschaft der Kirche, die das Konzil in der Kirchenkonstitution in der Weise bestimmt, daß die einzige katholische Kirche in und aus Teilkirchen besteht. Die Teilkirchen sind das Fundament der Gemeinschaft der Kirche. Ein fest umgrenzter Teil des Gottesvolkes wird durch die Zuordnung zu einem konkreten Bischofsamt zur Teilkirche. Die Gesamtkirche ist Verwirklichung der Communio Ecclesiarum. Das innere Prinzip der Einheit ist der Geist Christi, der alle Gläubigen zu seinem Leib verbindet. Äußeres Prinzip der Einheit sind der Papst als Catholicae Ecclesiae Episcopus sowie die Gemeinschaft der Bischöfe, die als Nachfolger der Apostel nach dem Vorbild des Apostelkollegiums mit dem Papst als Nachfolger Petri zur Gemeinschaft verbunden sind.

Der zweite Teil der Arbeit widmet sich der speziellen Untersuchung zweier Problemkreise, die im ersten Teil schon mehrfach angesprochen wurden und für die dort dargestellten Wirklichkeiten von besonderer Bedeutung sind.

Das 1. Kap. (182–245) beschreibt die „hierarchica communio" als Strukturprinzip der Gemeinschaft der Bischöfe. Unter der „Kollegialität der Bischöfe" versteht das Konzil eine weit gespannte Wirklichkeit. Das Wort collegium bezeichnet über den Rechtsbegriff „Kollegium" hinaus die Gemeinschaft der Bischöfe. Das Wort communio dient zur Beschreibung des Verhältnisses zwischen dem Papst und den Bischöfen. Dabei wird zur näheren Bestimmung dieses Verhältnisses diese communio als hierarchica charakterisiert. Zum Kollegium der Bischöfe im rechtlichen Sinn zählt das Konzil alle Bischöfe der katholischen Kirche. Diesem Bischofskollegium wird die Trägerschaft der Höchstgewalt in der Kirche zugesprochen, die nur auf dem Weg kollegialen Handelns ausgeübt werden kann. Sofern der Episkopat eine Gemeinschaft ist, kann die Gesamtheit der Bischöfe auch in anderer Weise tätig werden als in der Form kollegialen Handelns im rechtlichen Sinn. Die Gemeinschaft der Bischöfe wird durch ein sakramentales und durch ein nichtsakramentales Element begründet. Die Bischofsweihe überträgt als geistliche Gabe die Fülle des Weihesakraments. Im einzelnen ist die Wirkung der Bischofsweihe schwer präzise festzustellen, da das Konzil immer, wenn es von der Bischofsweihe spricht, auch das nichtsakramentale Element im Blick hat und mit einschließt. Die Bischöfe, auf Grund der allen gemeinsamen personalen Prägung durch die Bischofsweihe schon einander verbunden, bilden dadurch eine Gemeinschaft, daß sie durch ihre Verbindung mit dem Papst als ihrem Haupt zur hierarchischen Gemeinschaft konstituiert werden. In diese Gemeinschaft mit dem Papst wird der einzelne durch die Übertragung eines Amtes aufgenommen, so daß er eine ganz bestimmte Stelle in dem hierarchisch gebauten Gefüge der Bischöfe einnimmt. Die qualifizierte Teilhabe an den Diensten des Heiligens, Lehrens und Leitens wird nicht schlechthin durch die sakramentale Bischofsweihe bewirkt. In allen drei Diensten kommt die eine Gewalt der Kirche, die sie von Christus als dem Träger der Fülle der Gewalt empfangen hat, zur Auswirkung. Auf dem Konzil wurde um die nähere Bestimmung des Verhältnisses von sakramentalem und nichtsakramentalem Element gerungen. Im endgültigen Text ist aber nichts Genaueres darüber ausgesagt.

Das 2. Kap. (246–296) behandelt die „hierarchica communio" als Strukturprinzip des Presbyteriums. Wie die Bischöfe werden auch die Priester zum Dienst für Christus, den Lehrer, Priester und König bestellt. Bischöfe und Priester haben aber in verschiedenem Grad an dem einen hierarchischen Priestertum teil. Der Unterschied zwischen beiden Weihestufen wird in einem quantitativen Mehr oder Weniger gesehen. In dem hierarchischen Gefüge der Kirche sind die Priester als Mitarbeiter der Bischöfe von diesen abhängig. Dem Bischofskollegium steht jedoch nicht ein gesamtkirchliches Priesterkollegium gegenüber. Als Presbyterium bezeichnet das Konzil in unfachlicher Redeweise die Gemeinschaft der Priester einer Teilkirche im Unterschied zum Bischof, in fachlichem Sinn jedoch die Gemeinschaft der Priester einer Teilkirche zusammen mit ihrem Bischof. Die Mitgliedschaft im Presbyterium einer Teilkirche wird begründet durch das Zusammentreffen des Sakramentes der Weihe und der Sendung durch den Ortsbischof, durch die der Priester zu dessen Mitarbeiter bestellt wird. Mit dem Verlust der kanonischen Sendung geht auch die Mitgliedschaft im Presbyterium verloren. Die je eigene Art der Teilnahme von Bischof und Priestern an der Sendung Jesu Christi bewirkt die jeweils eigene Stellung im Presbyterium. Die darüber hinausreichende allgemeine Verbundenheit aller Priester auf Grund der Priesterweihe und der Teilnahme an der Heilssendung der Kirche wird vom Konzil als „Brüderlichkeit" oder „Gemeinschaft im Priestertum" gekennzeichnet.

Die Erkenntnisse und Ergebnisse der vorliegenden Arbeit sind für die Kirchenrechtswissenschaft von kaum zu überschätzender Bedeutung. Begriffliche Klarheit und theologischer Tiefgang – beides unverkennbare Merkmale der Schule Mörsdorfs – beleuchten Communio als Ansatz- und Zielpunkt kirchlicher Rechtsordnung, die mehr und etwas anderes ist als eine Summe von Verhaltensregeln für eine menschliche Gesellschaft, die sich Kirche nennt. Ziel und Zweck der Kirche ist es, daß sie die Verbindung und Vereinigung der Menschen mit Gott und die Einheit der ganzen Menschheit bewirkt. Die Kirche selbst ist Zeichen und Werkzeug dieser Einheit. Communio ist daher auch Strukturprinzip der Kirche. Diese theologisch-kanonistische Wirklichkeit aus der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils überzeugend dargestellt zu haben, ist das unbestreibtare Verdienst des Vf. Demgegenüber fällt nicht ins Gewicht, daß an einigen Stellen Wünsche offenbleiben.

S. 65ff wird eine wichtige und richtige Unterscheidung nicht durchgehalten. Zunächst wird festgestellt, daß die unfehlbare Glaubensverkündigung den Charakter eines Glaubensgesetzes hat, das eine rechtliche Verpflichtung zum Gehorsam gegen die Offenbarung bedeutet. Dann aber wird die rechtliche Verpflichtung, die auch durch rechtliche Sanktionen urgiert werden kann, mit dem Glaubensgehorsam selbst gleichgestellt. Dieser aber wird nicht dem Papst oder dem Bischof, sondern dem sich offenbarenden Gott geschuldet. Dem Vf. ist allerdings zugute zu halten, daß auch die Konzilstexte verschwommen bleiben. K. Rahner verweist an der angeführten Stelle seines Kommentars zu Art. 25 der Dogmatischen Konstitution über die Kirche darauf, daß im Schema vom 10. 11. 1962 noch ein Zusatz stand, in dem tatsächlich auf die Verpflichtungsabsicht des Papstes abgestellt war. „Diese weitere Erklärung hat der endgültige Text aus nicht klar ersichtlichen Gründen (bloße Textkürzung oder wohl eher Vermeidung schwierigerer Fragen?) nicht übernommen." Vf. weiß sehr wohl, daß Papst und Bischöfe nur Glaubensboten sind, verfällt aber zuweilen einer gebräuchlichen verkürzten Sprechweise, von der auch die Konzilstexte nicht ganz frei sind.

S. 109ff wird behauptet, das Konzil folge der Aussage des c. 87 CIC, nach dem durch die Taufe in jedem Fall die Mitgliedschaft in der katholischen Kirche begründet wird. Dabei fehlt jeder Hinweis auf die Konzilsaussage in der Kirchenkonstitution Art. 8, der mit Bedacht vermeidet, die Kirche Christi schlechthin mit der katholischen Kirche zu identifizieren, wie es der CIC nach dem damaligen Kirchenverständnis als selbstverständlich voraussetzt. Die oben genannte Konzilsaussage wird sicher verzerrt, wenn sie S. 136 ausschließlich für die Klärung des Verhältnisses der Nichtgetauften zur Kirche herangezogen wird. Der Ausdruck haereticus ist zwar tatsächlich in der heutigen Sprechweise „strafrechtlich bestimmt"; dies gilt aber nicht ohne weiteres von der Sprechweise des kirchlichen Gesetzbuches, wie S. 114f unterstellt wird. Selbst wenn man c. 2314 § 1 (omnes et singuli) so verstehen könnte, steht dem doch c. 731 § 2 (gutgläubige Häretiker!) eindeutig entgegen. Vf. schenkt der Art und Weise, wie kanonische Sendung geschehen kann, keine Aufmerksamkeit (S. 240 Anm. 237). Dabei hätte die nirgends erwähnte Aussage des Konzils in Art. 24 Abs. 2 der Kirchenkonstitution hilfreich sein können für die Bestimmung des auch vom Konzil offengelassenen Verhältnisses des sakramentalen und des nichtsakramentalen Elementes der einen sacra potestas. Weil nicht bedacht wurde, daß kanonische Sendung auch durch Gesetz oder durch Gewohnheitsrecht erfolgen kann, werden widersprüchliche Aussagen über die Stellung der außerhalb der katholischen Kirche geweihten Bischöfe gemacht (Vgl. S. 205f mit 210 u. 221). Bei Beachtung dieser Konzilsaussage hätte auch die Theorie Mörsdorfs, nach der die Bischofsweihe nicht nur Weihegewalt überträgt, sondern auch einen Grundbestand an Hirtengewalt vermittelt (232), weiterentwickelt bzw. modifiziert werden können (Vgl. M. Kaiser, Absolute Ordination? in: Mysterium der Gnade. Regensburg 1975). Unklar bleibt, ob S. 290 im Gegensatz zu S. 150 angenommen wird, daß auch ein Teil des Volkes Gottes, dem nicht ein Diözesanbischof, sondern ein Ortsoberhirt ohne Bischofsweihe vorsteht, Teilkirche ist.

Trotz der genannten Ausstellungen ist die vorliegende Arbeit ein hervorragendes Werk, zu dem dem Vf. zu gratulieren ist.

Regensburg Matthäus Kaiser

Für eine neue kirchliche Eheordnung. Ein Alternativentwurf. Hrsg. von P. J. M. Huizing mit Beiträgen von J. H. A. van Tilborg, Th. A. G. van Eupen, E. Schillebeeckx und P. J. M. Huizing. – Düsseldorf: Patmos (1975). 112 S. (Patmos-Paperback). Ppb.

Es ist dem Njimegener Kirchenrechtler P. J. M. Huizing, Mitglied der päpstlichen Kodexkommission, welche in diesen Tagen einen (inzwischen einem ausgewählten Kreis zugänglich gemachten) Entwurf von 114 Canones zum kirchlichen Eherecht ausgearbeitet hat, hoch anzurechnen, daß er die Mühe nicht gescheut hat, zu eben dem Kommissionsentwurf eine Alternative vorzulegen. Huizing bezeichnet seine Alternative selbst als einen „Ansatz für einen Gedankenaustausch" und läßt keinen Zweifel daran, daß es sich um eine hauptsächlich pastoral orientierte kirchliche Eheregelung handeln soll. Der Entwurf, dem völlig zu Recht lesenswerte historische, exegetische und dogmatische (diese in gewohnter Souveränität von E. Schillebeeckx) Überlegungen vorangestellt worden sind (wie auch sollten Kanonisten ohne leidvolle Auseinandersetzungen mit den anderen Disziplinen etwas auch theologisch Vertretbares zustandebringen können!), umfaßt nur 38 Canones. Und um es gleich vorweg zu sagen, diese Gesetzesvorschläge erscheinen mir sehr ausgewogen, wenn auch in Details noch diskutabel genug.

So rückt H. von der Exklusivgeltung des bisherigen Vertragsprinzips ab und verfällt doch nicht in den Fehler, in seinen eigenen Text steinbruchartige exegetische und theologische Glaubenstrümmer einzuarbeiten, welche eine bestimmte theologische Verbrämung liefern sollen (c. 1). Dagegen spricht er ebenso ehrlich wie überzeugend nüchtern vom Zeugnis der verheirateten Christen selbst, welches vom kirchlichen Recht allenfalls unterstützt, nicht aber schon wieder in eine bestimmte offizielle Richtung gelenkt werden soll. Damit bietet sich eine echte Alternative: die Kirche hat als Sachverwalterin des Herrn nach ihrem eigenen Selbstverständnis dessen Geist, den Anspruch seiner Liebe zu den Menschen, treu zu bewahren und in der wechselvollen Realität des gesellschaftlichen wie des individuellen Lebens in die verschiedenen Verhältnisse hinein auszulegen. Daß ein solcher Auftrag auch mit Hilfe einer bestimmten Rechtsordnung erfüllt zu werden vermag, kann kaum bezweifelt werden. Anders verhält es sich jedoch mit der Meinung, die jeweils gültige und offizielle Ordnung stelle nun auch schon in jedem Fall die bestmögliche Lösung dar. Viel eher wird man der Auffassung zuneigen, der zugesagte Beistand des Geistes Christi garantiere lediglich die Bewahrung der radikalen Grundforderungen des Herrn, nicht aber auch schon deren optimale Verwirklichung im jeweiligen Kirchenrecht. Gerade auf diesem Hintergrund sind wirkliche Alternativen mehr als bloße Spielwiesen für Professoren. Sie lassen eine breitere Diskussion als bislang zu und regen vielfach zum Nachdenken über bisher unbefragt Gültiges an. Und gerade die sogenannte „Vertragstheorie", auf die H. in seiner Alternative verzichten möchte, gehört doch wohl zu den Grundbeständen des kirchlichen Eherechtes, die sich befragen lassen müssen.

Der erwähnte Kommissionsentwurf scheint demgegenüber keinerlei Zweifel an der zeitlosen Gültigkeit dieser Theorie aufkommen lassen zu wollen. So hat man nicht selten den Eindruck, als habe sich die nachkonziliar angekündigte Reformbereitschaft in den unumgänglichen Revisionen bestehender juristischer Mängel erschöpft, ohne sich den Grundsatzfragen zu stellen, wie dies H. tut. Die große Wende ist jedenfalls kaum erkennbar. Noch nicht einmal die Impulse des Konzils sind durchgängig greifbar gemacht worden. Eine interdisziplinäre Gruppe von Kanonisten aus zehn Universitäten hat deshalb bereits darauf hingewiesen, daß der „ideologische Angelpunkt" des römischen Entwurfs, dem das Bändchen von H. den Kampf ansagt, die Gleichsetzung von Ehevertrag und Ehesakrament, welche dazu führt, daß das Sakrament fast ausschließlich nach der „Logik eines Vertrages" behandelt wird, in welcher Glaube, Liebe u. ä. kaum einen angestammten Platz finden, schwersten Bedenken unterliegen müssen. Ich selbst hatte diese Fragen, welche noch nicht im geringsten ausdiskutiert sind, ausführlich in meinem „Eherecht" (1972) angeschnitten. Meiner Meinung nach birgt nämlich die gängige Argumentation der „Vertragstheorie" vor allem die folgenden Schwächen in sich: 1) der evangelische Glaubensanspruch und die rechtlichen Details werden in unzulässiger Weise ständig durch das Hin und Her von Vertrag und Sakrament verwischt; 2) das Gesamtphänomen „Ehe" wird so exklusiv unter vertragsrechtlichen Aspekten betrachtet, daß für ein neues christliches Verständnis der gelebten Realität Ehe einfach zu wenig Platz bleiben kann (H. weist darauf hin); 3) prozessual nachprüfbare Fakten (und nicht selten recht krasse Biologismen!) werden ausschlaggebend – und dies auf Kosten des „amor coniugalis"; 4) selbst Jesu Worte von der absoluten Treue in der Ehe werden juridifiziert, und das Problem der Unauflöslichkeit damit zu einer vertragsrechtlichen Fragestellung degradiert.

H. und seine Kollegen haben, von ihren verschiedenen Fachgebieten her, diese Schwierigkeiten durchaus gesehen. Der Entwurf der römischen Kommission leidet dagegen daran, daß er sich solchen und ähnlichen Fragen, die nun doch schon seit Jahren unter den Fachleuten diskutiert werden, kaum gestellt hat. Damit hat er die Chance vertan, spezifisch christliche Kriterien für eine realistische Verwirklichung der Ehe zu umreißen. So gilt wiederum der alte Vorwurf, auch die Neufassung des Eherechts, wie die Kommission sie sich vorstellt, sei mehr am Zustandekommen eines prozessual stichhaltigen Ehevertrages als an den konkreten Lebensmöglichkeiten der beiden Partner interessiert gewesen: die Ehevorbereitung beschäftigt sich beispielsweise nach wie vor mit dem Aufspüren von eventuellen Ehehindernissen statt mit der Suche nach Glaubenshilfe für die Partner, von einer begleitenden Hilfe für die beiden nach deren „gültigem Eheabschluß" schon gar nicht zu reden. Einer ausschließlich unter prozessualen Gesichtspunkten interessanten Ehe sagt H. damit zu recht den Kampf an, und dies ebenso dem „System von Urteilen über Ungültigkeit und Auflösbarkeit von Ehen", wie es noch heute, und das oft mangelhaft genug, praktiziert wird (c. 2). Dagegen wird der unersetzliche Ehekonsens freier Partner geschützt – und dies sogar gegen die Präsumtionen des noch geltenden Rechts, von denen sich der römische Entwurf nicht hat trennen können (c. 5).

Dabei gälte es nun doch wirklich zu überlegen, ob der sogenannte „favor iuris" so zweifelsfrei gut sei, wie die Kommission das anzunehmen bereit scheint. H. ist da mit vielen anderen eben anderer Meinung. Auch verläßt er die Einbahnstraße der kirchlichen Trauung, die, koste es was es wolle, beschritten werden mußte (c. 7). Bedingte Eheschließungen sind nicht mehr möglich (c. 16). Ehehindernisse werden in der Glaubensgemeinschaft begründet (c. 21) und entsprechend beschnitten (cc. 23, 24). Über ungültige und „zerrüttete" Ehen (erstmals taucht dieser Begriff innerkirchlich schlüssig auf) beschließt nicht mehr wie bisher ein Gremium von Klerikern, sondern ein Team von Experten bekommt die verantwortungsvolle Aufgabe übertragen, zusammen mit den Betroffenen akzeptable Lösungen zu suchen (cc. 27–29, 31–35, 38), die auch die Folgelasten eines eventuellen Auseinandergehens nicht mehr außer Acht lassen (c. 30) und selbst eine neue Eheschließung ermöglichen sollen (cc. 35, 36).

Demgegenüber hält die „Alternative" Roms an dem umstrittenen Grundsatz fest, daß die Ehen aller Getauften (und damit auch der Akatholiken) unter das kanonische Recht fallen. Neu ist nur, daß künftig auch die jeweiligen Bischofskonferenzen Ehehindernisse aufstellen können – eine allerdings recht problematische Neuerung, wie ich meine, gerade wenn man bedenkt, daß das neue allgemeine Recht viele der bisherigen Auswüchse auf dem Gebiet der Ehehindernisse beschneiden will, die nun auf dem Umweg über die Ortskirchen wieder eingeführt werden könnten. Ein so angefochtenes Hindernis wie das der Konfessionsverschiedenheit soll dagegen bestehen bleiben. Dasselbe gilt für die sogenannte „Formpflicht", wenn diese auch nicht mehr für aus der Kirche ausgetretene Personen gelten soll. Die anstößigen Unterscheidungen des alten Gesetzbuches zwischen ehelich und nichtehelich Geborenen sind kaum abgeschwächt worden. Ähnliches gilt von den Vorschriften, welche das sogenannte „Privilegium Paulinum" betreffen, während die nicht minder umstrittene „Trennung von Tisch und Bett" zu Recht erschwert worden ist. Was den Ehekonsens betrifft (eines der rechtstechnisch wie psychologisch am heikelsten zu umschreibenden Gebiete des Rechtes), so sind von der Kommission viele, wenn auch nicht gerade alle Desiderate der Kanonistik erfüllt worden: so ist etwa eine Ehe, die aufgrund arglistiger Täuschung zustande gekommen ist, künftig nicht mehr gültig. Eine bedingte Eheschließung soll aber auch in Zukunft möglich sein.

Alles in allem, zeigt bereits dieser kurze Vergleich der beiden Entwürfe, wie man sich unter Christen sowohl der Gesamttendenz nach als auch in Details der juristischen Regelung zu einem abweichenden Urteil bekennen kann und darf. Gerade weil die römische Kommission wieder einmal dem Vorwurf unterliegt, sie habe in Geheimsitzungen und unter Ausschluß der eigentlich betroffenen Öffentlichkeit gearbeitet sowie ein Ergebnis vorgelegt, das zwar juristisch stimmig sein mag, aber andere wesentliche Faktoren des Gesamtphänomens „Ehe" außer Acht läßt, sind die christlich verantworteten Alternativen, wie sie von H. vorgelegt worden sind, so wichtig. Nur auf diesem Wege kann sich nämlich auch der bisher Unbeteiligte oder Uninteressierte ein eigenes Bild von der Schwierigkeit und Brisanz der Materie machen. Nur so wird auch in aller Öffentlichkeit demonstriert, daß es eben auch „anders" geht. Selbstverständlich sollte man aber nun auch solche Alternativentwürfe nicht überschätzen: auch sie müssen erst durch das Feuer der Kollegenkritik und der praktischen Bewährung. Und noch eins: das Sagen und Entscheiden haben ihre Verfasser offensichtlich nicht. Dennoch beweisen sie vor aller Augen, daß es Aufgabe aller Verantwortlichen bleibt, eine so wichtige Aufgabe zumindest in Ansätzen mitzutragen.

Münster Horst Herrmann

Kaczynski, Reiner: **Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomus.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1974). 432 S. (Freiburger Theologische Studien, Bd 94) kart.-lam. DM 76.–

Allein durch seinen Umfang regt der literarische Nachlaß des Johannes Chrysostomus zu einer Untersuchung des Verständnisses und der Funktion des Wortes Gottes an, auch wenn der Anstoß zu dieser Arbeit auf die konziliare Neubesinnung zurückgeht. Zwar liegt für den Großteil der chrysostomischen Predigten und Homilien keine kritische Ausgabe vor, aber mit der gebotenen Zurückhaltung läßt sich aus dem Migne-Text der Stellenwert des Wortes Gottes für Liturgie und Alltag gültig darstellen.

Grundlegend für die gesamte Untersuchung ist das theologische Verständnis des Wortes Gottes, das vom Vf. mit der Heiligen Schrift gleichgesetzt wird. Unter Hinweis auf den Begriff συγκατάβασις (Herablassung Gottes) erscheint bei Chrysostomus Gottes Sprechen in der Schrift als den Menschen angepaßt, so daß eine Auslegung vom Literalsinn aus ermöglicht wird, auch wenn die Urheberschaft Gottes oft überstark betont erscheint. Wie sehr er die Schrift als dynamische Wirklichkeit versteht, illustrieren Bildreden vom Schatz, vom Garten, vom Tisch u. a., in denen die lebenspendende Funktion zum Ausdruck kommt. Den Hauptteil der Arbeit stellt die Untersuchung des Wortes Gottes im Gottesdienst der Gemeinde dar, dessen Ablauf und Ausdrucksformen in mancher Hinsicht erhellt wird. In der Schriftlesung, im Psalmengesang und in der erklärenden Homilie der Vorsteher spricht nach Meinung des Kirchenvaters Gott selbst zu den Menschen. Diese Betonung des Wortes Gottes und seine Bedeutung für das Leben der Gemeinde kommt vor allem dadurch zum Ausdruck, daß sich die Gläubigen häufiger zu jenen Gottesdiensten versammelten, bei denen die Verkündigung Vorrang hatte, als zu den eucharistischen Mysterien. Die bekannte Charakterisierung des Johannes Chrysostomus als „doctor eucharistiae" ist von hier aus gesehen ergänzungsbedürftig, nicht zuletzt deshalb, weil der Antiochener dem „Wort" einen betonten Realismus zuerkennt. Die Verwaltung des Wortes erfordert vom Homileten die Fähigkeit zur rechten Auslegung der Schrift, wobei die einseitige Festlegung auf antiochenische Prinzipien keineswegs gegeben ist. Die Wirksamkeit seiner Exegese, die auf das konkrete Leben der Gemeinde ausgerichtet ist, hängt in hohem Maße aber auch von der Person des Verkündigers ab, sei es seine Lebensführung oder sein Einfühlungsvermögen in die Situation der Hörer. Die bekannten pädagogischen Einsichten des Chrysostomus kommen hier wieder zum Tragen, zusammengefaßt in dem bereits erwähnten Leitmotiv der anpassenden Herablassung. Aus der Überzeugung, daß alle Mißstände in der Kirche aus der Unkenntnis des Gotteswortes resultieren, ruft er zu eifriger Teilnahme an den Gottesdiensten, zum Hören und Beten auf. Es ist bemerkenswert, daß für Chrysostomus die Begegnung mit der Schrift nicht nur in der Kirche erfolgt, sondern auch im Alltag ihren Fortgang nimmt, angefangen bei der häuslichen Schriftlesung; im täglichen Psalmengesang und in der gegenseitigen Unterweisung ergeben sich weitere Möglichkeiten, mit und aus dem Wort Gottes zu leben.

Aus der Untersuchung wird ersichtlich, daß Johannes Chrysostomus das Wort Gottes außerordentlich hoch schätzte, ja ihm nachgerade einen sakramentalen Charakter zuerkannte. „Gottes Wort ist voll innerer Dynamik; in ihm ist Gott selbst gegenwärtig, der mit dem Menschen den Dialog aufnehmen will" (400). Darüber hinaus bestätigt die Arbeit ferner, daß Schrift und Schriftlesung für den Bestand der Gemeinden wesentlich sind. Dieses Ergebnis wirft auf das Selbstverständnis des spätantiken Christentums ein bezeichnendes Licht, insofern die unzweifelhaft zu beobachtende Sakralisierungstendenz begleitet ist von einer Betonung des Wortes. Der Praktiker wird schließlich mit Interesse Ratschläge und Erfahrungen zur Kenntnis nehmen, deren Zeitlosigkeit ihm die Gegenwart bestätigt.

Mit Umsicht und Sachverstand hat Vf. das umfangreiche Material gesichtet, analysiert und dargeboten. Seinem behutsamen Urteil kann man sich weitgehend anschließen, auch wenn unter dem „Wort Gottes" bei Johannes Chrysostomus noch andere Probleme wie Offenbarung, nicht zuletzt in der Natur auftauchen. Die beliebte antithetische Gegenüberstellung von antiochenischer und alexandrinischer Auslegung übertreibt K. nicht; am Beispiel des Origenes ließe sich allerdings zeigen, daß der Schlüsselbegriff „συγκατάβασις" nicht einseitig für Antiochien zu reklamieren ist. Ein reichhaltiges Register erschließt die vielschichtigen und zahlreichen Einzelaussagen dieser sonst sorgfältig gearbeiteten Dissertation.

München Peter Stockmeier

Häussling, Angelus Albert: **Mönchskonvent und Eucharistiefeier.** Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Meßhäufigkeit. – Münster: Aschendorff (1973). XIV, 380 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 58) kart. DM 74.–

Das Ziel der vorliegenden Studie ist es, „einen Beitrag zu leisten, welchen Stellenwert die Feier der Eucharistie im Leben monastischer Klostergemeinden einnehmen solle" (1). Der Umschwung, der sich mit dem Konzil in dieser Frage vollzogen hat, ist recht erheblich. Der vorkonziliäre Zustand, obwohl erst wenige Jahre zurückliegend, ist inzwischen bereits so obsolet, daß eine ausdrückliche Erinnerung angebracht erscheint, wie die Praxis durch die ganzen Jahrhunderte der Neuzeit ausgesehen hat:

„Das Konventamt war die hohe Feier..., die aber nur die Chormönche für sich, also in Abwesenheit der Laienbrüder, bestreiten, und in der dann niemand aus der Klostergemeinde kommuniziert. Jeder einzelne hat seine Messe, der Priestermönch die Privatmesse, die er zelebriert, der Nichtpriester die stille Kommunionmesse..." (4). Noch kirchenamtliche Verlautbarungen aus der Zeit Pius' XII. erklären, daß die tägliche Konventsmesse, in Einheit mit dem Horenoffizium gefeiert, den Höhepunkt des christlichen Kultus darstelle; da aber ein solcher Gottesdienst nicht in allen Kirchen abgehalten werden könne, müsse er von den zum Chorgebet Verpflichteten gleichsam in Stellvertretung und beispielhaft dargebracht werden. Die Liturgiekonstitution des Vaticanum II. dagegen nimmt die normale Gemeindemesse und nicht das Konventamt als Musterfall der Eucharistiefeier – womit letztere, sofern sie der Höhepunkt allen christlichen Kultus sein soll, in Frage gestellt ist.

Von dieser, für das mönchische Selbstverständnis höchst aktuellen Frage ausgehend, breitet Vf. ein reiches historisches Material aus, um darzustellen, wie es gewesen und wie es geworden ist; die gründliche Analyse des geschichtlichen Befundes läßt in keinem Moment das Gefühl aufkommen, hier werde nur Material gesucht und zurechtgesetzt, um eine bestimmte Deutung von der Geschichte her zu untermauern.

Vf. geht bis in die Anfänge des Mönchtums zurück und untersucht das Verhältnis zur Meßfeier, zum klostereigenen Oratorium und Altar, wie auch zu Bischof und Amt. Die ganze Fülle des Gebotenen kann hier selbstverständlich nur skizziert werden: Das zönobitische Mönchtum verstand sich zunächst als asketische Gruppe innerhalb der Gemeinde, der sie sich auch zum Gottesdienst anschloß. In dem bald folgenden weiteren Entwicklungsschritt, mit dem sich das Zönobium als eigene gottesdienstliche Gemeinde konstituierte, wurde ein folgenschwerer Prozeß eingeleitet, der damit endete, daß das Monasterium eine dem Episcopium gleichrangige civitas darstellen wollte: „Die Abtei gibt sich als Bischofsstadt" (30). Die fränkischen Großklöster sind autarke und autonome Gebilde, die nun auch eine der Bischofsstadt gleichwertige Liturgie feiern. In dieser Nachahmung der civitas ist Rom das alles normierende Vorbild, das Zug um Zug imitiert wird: Die römische Stationsliturgie, deretwegen im Kloster „Kirchenfamilien" (so nennen die Kunsthistoriker die Vielzahl von Kirchen und Altären in den Klöstern) entstehen; die römischen Basilikaklöster, in denen Kleriker asketisch zusammenleben; die römischen Liturgietexte, die nun in den Norden wandern; die Verehrung der Heiligengräber, welche in den zahlreichen Altarsepulcra imitiert und präsent gemacht werden. Vf. formuliert als Ergebnis auf seine eingangs gestellte Frage: „Das Konventamt als die Hauptmesse der Klostergemeinde nimmt die Hauptfeier des römischen Stationsgottesdienstes auf, die sogenannten ‚Privat'messen aber, weit davon entfernt, ‚privat', d. h. beliebig zu sein, ‚kopieren' die Nebenfeiern der römischen Stadtkirche in den Titeln und Memorialheiligtümern." Aber dies ist nur ein Ergebnis neben anderen, nicht minder bedeutsamen Einsichten. So wird zum Beispiel eine Akzentverschiebung im Verständnis des kirchlichen Amtes festgestellt: „Aus den Dienern der Gemeinde werden die Liturgen des Heiligtums. Auch hier wird das personale Prinzip durch ein sachliches Moment ergänzt und vielleicht auch überlagert. Die Ordination ist eine Bestimmung für die ‚heiligen Altäre'. Weil das Heiligtum kultische Verehrung nach sich zieht, braucht es den Klerus... Der Priester wird zunehmend vom Kult her verstanden." (269f). Oder noch ein anderes Ergebnis: Indem H. auch den „gesellschaftlichen Voraussetzungen" Beachtung schenkt, tritt die Rolle des Königtums in ein deutlicheres Licht. Die zum Teil bischofsfreien Klöster erhalten im König sozusagen ein neues Oberhaupt. Zugleich treten Hofkapelle und Reichsklöster in enge Beziehungen, wobei die „königliche" Liturgie der Hofkapelle und der Klöster sich gegenseitig beeinflussen. Das karolingische Monasterium wird Teil der fränkischen Staatsöffentlichkeit; seine Gottesdienste sind die „Liturgie der einen Kirchengemeinde unter den Franken" (277). Nicht daß die universalkirchliche Verbundenheit geleugnet würde – und doch wird die politisch herrschende Schicht mit dem König an der Spitze der bestimmende Träger des Gottesdienstes.

Ein besonderer Vorzug der Arbeit liegt darin, daß sie ihr Wissen nicht allein aus rein liturgiegeschichtlichen Quellen schöpft,

sondern in einer für die bisherige Forschung ungewohnten Weise die ganze Breite mediävistischer Forschung miteinbezieht. Der Gewinn ist allenthalben und gerade auch in zentralen Punkten der Arbeit offenkundig. War man bislang geneigt, die Privatmesse bereits im Sinne privat-subjektiver Frömmigkeit zu deuten, so erörtert H. das frühmittelalterliche Personen- und Gemeinschaftsverständnis, wie es heute allgemein rezipiert ist, daß es nämlich den „Einzelnen" im modernen individualistischen Verständnis gar nicht gegeben hat, daß vielmehr der einzelne nur im Rückbezug auf die hinter ihm stehende Gemeinschaft verständlich wird; von daher dann das Postulat, daß „eine individualistische Erklärung kein hermeneutisches Prinzip sein" kann (77). So ist es nicht überraschend, wenn die herkömmliche Deutung, daß die vielen Messen Ausdruck subjektiver Devotion seien, abgelehnt wird; diese werden vielmehr als Dienst an den heiligen Altären einsichtig gemacht und gerade nicht als Ausdruck einer individualistischen Frömmigkeit.

Solche Ergebnisse sind noch vor einem weiteren Hintergrund zu betrachten. Wenn man nämlich bedenkt, welche Bedeutung die ältere Mediävistik, die besonders in Deutschland oft genug auf das wesentlich Germanische geradezu fixiert war und dem „deutschen Gemüt" in Abhebung von allem Romanentum eine wesenseigene Fähigkeit zu verinnerlichter und subjektiver Frömmigkeit zuschreiben wollte – man lese nur das entsprechende Kapitel in R. Seebergs Dogmengeschichte oder auch einzelne Passagen bei J. Lortz –, dann wird der Unterschied deutlich; die hier vorgelegten Ergebnisse setzen eine andere Sichtweise voraus: Das Frühmittelalter ist insgesamt ein vorsubjektives oder, wie heute – allerdings oft schon wieder allzu vereinfachend – gesagt wird, ein „archaisches Zeitalter". Nicht primär eine germanische oder – nach anderer Version – irische Heilsangst, sondern typische Züge eines vorindividuellen Denkens prägen die Liturgie des frühen Mittelalters. Allenthalben merkt man der Arbeit an, daß sie aus einer langen Beschäftigung mit den Quellen und der einschlägigen Literatur hervorgegangen ist. Angesichts des reichen Materials und der Vielzahl der Aspekte erscheint es unbillig, einzelne Versehen oder auch problematische Akzentuierungen beanstanden zu wollen. Vf. hat ein profundes und höchst anregendes Buch vorgelegt, aus dem nicht nur die Liturgiewissenschaft, sondern auch andere Disziplinen großen Gewinn ziehen werden.

Münster/Toronto Arnold Angenendt

Harnoncourt, Philipp: **Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie.** Studien zum liturgischen Heiligenkalender und zum Gesang im Gottesdienst unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebiets. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1974). 487 S. (Untersuchungen zur praktischen Theologie, Bd 3) kart.-lam. DM 85.–

Der Grazer Liturgiewissenschaftler und Hymnologe stellt in seiner sehr aktuellen Habilitationsschrift (Graz 1972) den beiden Hauptteilen (Liturgischer Heiligenkalender: 63–245; Der Gesang im Gottesdienst: 299–462) eine grundsätzliche Einführung in die Fragestellung voraus (19–59), auf die wir zum Schluß zurückkommen werden. Den Abschluß bilden die Register (465–487: Autoren; Personen, Orte, teil- und gesamtkirchliche Begriffe; Feiern, Feste, kalendarische und liturgische Begriffe; Gesänge, hymnologische Begriffe).

Die materialreiche Schrift befaßt sich entgegen dem Adjektiv „gesamtkirchlich" nur mit dem Verhältnis der westlichen, genauer römischen Liturgie zu der Liturgie der Orts- bzw. Partikularkirchen des Westens. Vf. ist sich bewußt, daß seine Terminologie unzutreffend ist (vgl. 19, 34ff): Zur Gesamtkirche gehören auch die (unierten) Kirchen des Ostens. Der korrekte Titel müßte etwa lauten: Allgemeine und deutsch-teilkirchliche Römische Liturgie.

Die erste – aufschlußreiche – Studie behandelt das geschichtliche Werden der Heiligenkalender von der ursprünglichen lokalen Bindung der Heiligenverehrung über die Lösungen auf dem Trienter Konzil, die Entwicklungen bis zum Ende des 19. Jahrhunderts, die Kalenderreformen Pius' X. (Reduzierung der Eigenfeste), Pius XII., Johannes XXIII. bis zur Neuordnung im Gefolge des Zweiten Vaticanums. Aus erster Hand – Vf. war Leiter der betreffenden Arbeitsgruppe der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen des deutschen Sprachgebiets – werden die mühevolle Ausarbeitung des – erstmals in der Geschichte verwirklichten – Regionalkalenders für das deutsche Sprachgebiet (1969–1971) und die Schwierigkeiten der Konfirmierung durch die römische Gottesdienstkongregation dargestellt. Eine ähnlich detaillierte genetische Darstellung liegt bisher weder für eine der neuen römischen liturgischen Bücher und Teilausgaben noch für deren deutsche Bearbeitungen vor. Es ist dringend zu wünschen, daß möglichst bald ähnliche Darstellungen für Meßbuch, Stundenbuch, Rituale und Pontificale (römische und deutsche Fassungen) durch Aufhebung der Geheimhaltungsvorschriften bezüglich der Arbeit der römischen Studiengruppen, die für den Arbeitsprozeß vielleicht vorwiegend nützlich waren, ermöglicht und durch ähnliche kundige und arbeitsfreudige Autoren wie Harnoncourt verwirklicht würden.

Leider hat Vf. für die Teilreformen unter Pius XII. und Johannes XXIII. die 1948–1951 gedruckten Erwägungen, Vorschläge und Diskussionsbeiträge der von Pius XII. eingesetzten Kommission der Ritenkongregation für die Reform der gesamten Liturgie nicht eingesehen (was die Gottesdienstkongregation ihm nicht verwehrt hätte): Zum Kalendar: Memoria sulla riforma liturgia 1948, 20–168; Supplementum I, 1950, 1–36; Suppl. II, 1950, 9–40: Bemerkungen der Konsultoren B. Capelle, J. A. Jungmann und M. Righetti; Suppl. III, 1951, 3–203, ferner nicht die Voten der Bischöfe, Orden, römischen Kongregationen und katholischen Universitäten vor dem Konzil, die Protokolle der Vorbereitenden Kommissionen und der Zentral-Kommission (die 23 Bände der Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando sind allerdings erst seit Anfang 1975 öffentlich zugänglich), sodann für die Verhandlungen über die Liturgiekonstitution die betreffenden Bände der Acta Synodalia Concilii Oecumenici Vaticani (erscheinen seit 1970), für die Reformarbeit am römischen Generalkalender nicht die (allerdings nicht sehr ergiebigen) in der Zeitschrift Notitiae des römischen Rates zur Durchführung der Liturgiekonstitution bzw. seit 1969 der römischen Gottesdienstkongregation veröffentlichten Berichte der römischen Arbeitsgruppe (1965; 1966).

Wie es – trotz offiziell nicht aufgehobener Geheimhaltungsvorschrift – bei Kommentaren zu Konzilsdokumenten vielfach geschehen ist, hätte Vf. es darüber hinaus wohl wagen sollen, die verschiedenen römischen Entwürfe zum Generalkalender einzubeziehen (die knappen Bemerkungen S. 177 sind viel zu pauschal und ungenau). Dadurch wäre die Kritik am Generalkalender von 1969, soweit das Consilium und seine Arbeitsgruppe verantwortlich ist, wenigstens in einem Punkt milder ausgefallen: „Der Generalkalender enthält zu viele Gedenktage von Heiligen" (197f). Die vom Consilium Ende 1966 verabschiedete Endfassung des Calendarium generale enthielt nur 36 obligatorische Gedenktage der Heiligen, also noch weniger als der nach Rom zur Konfirmation übersandte Regionalkalender umfaßte, der wegen der großen Zahl der Regionalheiligen größere Freiräume brauchte. Die Schwierigkeit der römischen Konfirmation, über die Vf. berichtet, hatte übrigens nicht nur in der Reduzierung der obligatorischen Gedenktage ihren Grund, sondern auch in der großen Zahl der Regionalheiligen (65 nichtobligatorische Gedenktage). Das französische Proprium hat dagegen nur acht Eigengedenktage, alle nicht obligatorisch, das Proprium der Jesuiten allerdings 39, bis auf 2 alle obligatorisch.

Leider läßt der Raum nicht zu, die vielen wertvollen Erkenntnisse anzuführen, die sich in der Studie finden. Unterstreichen möchte der Rezensent nur die Feststellung (71), daß man aus den Kalendern der handschriftlichen Missalien keinesfalls schließen darf, daß alle dort angeführten Heiligen auch liturgisch gefeiert wurden, ein Schluß, der in der Literatur immer wieder begegnet. Allerdings ist ihm der vom Vf. erwähnte umgekehrte Fall bisher nicht begegnet, daß der Inhalt des Proprium Sanctorum reicher ist als der Kalender.

Nicht minder aktuell und aufschlußreich als die erste Studie ist die zweite über den „Gesang im Gottesdienst" mit seinen vier Teilen: Gesang und Musik als gesamtkirchliche rituelle Elemente der Liturgie, die teilkirchliche Prägung der Kirchenmusik, die Verwendung deutscher Kirchenlieder im Gemeindegottesdienst seit dem Mittelalter (in dieser Frage hält sich hartnäckig die Meinung, Kirchenliedern den „liturgischen Charakter" abzuerkennen), die Bemühungen um ein Einheitsgesang- und gebetbuch für das deutsche Sprachgebiet seit dem ausgehenden Mittelalter (was Lieder betrifft) bis zur Arbeit der 1963 gegründeten Kommission, deren Frucht im Stammteil des Einheitsbuches „Gotteslob" im Frühjahr 1975 vorliegt.

Wenn Vf. S. 254 feststellt, daß es im Altertum „auch schlichten Gemeindegottesdienst ohne Scholagesang gegeben" hat, so wäre zu fragen, ob nicht – im Anschluß an das synagogale Vorbild und wie in den Kirchen des Ostens – von Anfang an das Amt des Kantors bestanden hat.

Unter den Zitaten des knappen, aber wichtigen Abschnitts „Gesang und Musik als liturgische Zeichen" vermißt man wenigstens die eine oder andere Äußerung Pauls VI., der ungezählte Male in seinen Ansprachen die Wichtigkeit des Gesanges für die Liturgie betont hat, gelegentlich mit dem Bedauern, daß man in den lateinischen Ländern so

weit hinter dem deutschen, polnischen und niederländischen Beispiel zurückbleibt. Unter den wichtigsten Autoren über den Ursprung des gregorianischen Gesangs (274, Anm. 10) dürfte A. van Dijk nicht fehlen. Wenn Vf. schreibt, daß seit dem Ende des 12. Jahrhunderts neumierte Plenarmissalien nicht selten seien (277), so ist das vielleicht zu wenig behauptet. Von den etwa 30 handschriftlichen Missalien aus dem Bistum Münster, die dem Rez. bekannt sind, ist kein einziges ohne Neumen für die Meßgesänge (Introitus usw.). Statt „Legismus" (279) ist wohl „Legalismus" zu lesen. Das Pontificale Romanum enthält in der editio typica von 1962, anders als Vf. angibt (272, Anm. 32), alle Gesänge nach den Prinzipien der Editio Vaticana, ebenso wie seit 1925 das vom Vf. nicht erwähnte Rituale Romanum, dagegen nicht mehr die alte Weisung, das Volk solle bei der Reliquienprozession zur Altar- (und Kirchen-) Konsekration „Kyrie eleison" singen (295, Anm. 5). Stattdessen werden Prozessions- und andere geeignete Lieder empfohlen.

Der Kritik des Vf.s an der nachkonziliaren Neuordnung des Kalenders kann der Rezensent nicht in allem zustimmen. Die Verlegung von Hochfesten wie Epiphanie, Christi Himmelfahrt und Fronleichnam, sofern sie staatlich nicht als Feiertage geschützt werden, auf den (folgenden oder vorhergehenden) Sonntag, ist nicht verwerflich (121; 163). Eine sollemnitas externa ist eine unbefriedigende Lösung. Die Erfahrung früherer Jahrhunderte (Lichtmeß, Verkündigung, Maria Himmelfahrt u. a.) hat bewiesen, daß ein Festhalten am eigentlichen Datum (auch wenn zunächst die Pflicht zum Besuch der Meßfeier aufrechterhalten wurde) praktisch in kurzer Zeit den Untergang der betreffenden Tage als Feste der ganzen Gemeinde bedeutet hat.

Die vom Consilium sorgfältig erwogene und dort allgemein akzeptierte Durchzählung aller Wochen „per annum" hat den komplizierten Rubriken für die am Schluß des Kirchenjahres je nach wechselndem Ostertermin einzuschiebenden (1–4) Sonntagen zwischen dem 23. Sonntag und letzten Sonntag nach Pfingsten (mit Übernahme der Lesungen der Sonntage nach Epiphanie und mehrfacher Wiederholung der Gesänge des 23. Sonntags) ein Ende gesetzt. Im Stundengebet hatte die alte Regelung den schweren Nachteil, daß die ohnehin dürftige Lesung der paulinischen Briefe in der Zeit nach Epiphanie je nach Ostertermin in den meisten Jahren noch dürftiger wurde. Die Prägung der ersten Sonntage nach Epiphanie bleibt in der neuen Ordnung erhalten. Die Sonntage nach Pfingsten sind weniger deutlich geprägt (es gibt keinen Pfingstkreis), so daß es unerheblich ist, mit welchem Sonntag die Jahresreihe nach Pfingsten wieder aufgenommen wird. Im übrigen kehrt die Neuordnung zu der Regelung in den ältesten Quellen der römischen Leseordnung zurück, verbessert sie aber, indem sie die Sonntage per annum nicht nach Pfingsten beginnt und mit Unterbrechung durch Advents- und Weihnachtszeit vor der Fastenzeit beendet, sondern nach Epiphanie beginnt. Zum generellen Primat, den Vf. für die Partikularkalender fordert, s. unten die Bemerkungen des Rez. zur Einleitenden Studie.

Einige kleinere Ausstellungen: Bei Placentia (72 und 115, Anm. 8) ist nicht etwa an Piacenza zu denken, sondern an den spanischen Ort Plasencia. Der Übergang zu den römischen Büchern im Bistum Münster erfolgte nicht 1865 (74, Anm. 41), sondern später, in manchen Pfarreien erst kurz vor 1900. Das „Consilium" wurde bereits mit der Errichtung der Gottesdienstkongregation (8. 5. 1969) aufgelöst (119, Anm. 22). Im Unterschied zur neuen römischen Bezeichnung des Stundengebets als „Liturgia Horarum" werden die Termini Brevier, Ordo Breviarii u. ä. verwendet (so S. 151, u. Anm. 40; 166, 251, Anm. 10). Die Reihenfolge der Anm. 82f ist vertauscht. S. 365 Zeile 4 ist statt Nr. 32 der Musikinstruktion von 1967 einzusetzen Nr. 33.

Es trifft nicht zu, daß die von Pius X. begonnene und 1916 „eingeschlafene" Reform des Heiligenkalenders erst durch das II. Vatikanum wieder aufgenommen wurde (390 Anm. 51). Teilreformen des Kalenders erfolgten 1955 und 1960; sie waren ein erstes Ergebnis der oben erwähnten von Pius XII. 1948 eingesetzten Reformkommission, die sich besonders eingehend mit der Kalenderreform befaßte.

In Anm. 162 der S. 440 wäre auch Münster unter den Bistümern zu nennen, die einen Liedanhang (1966) mit 75 Liedern zum Diözesangesangbuch von 1950 herausbrachten.

Die verpflichtende Einführung des EGB, für die dem Vf. gegenwärtig der geeignetste Moment noch nicht gegeben zu sein scheint (442), ist bekanntlich inzwischen beschlossen und in den Bistümern durchgeführt worden.

Den beiden wertvollen, reich dokumentierten Studien stellt Vf. eine Einführung in die Fragestellung voraus: Gesamtkirche und ihre teilkirchliche Verfaßtkeit, gegenseitige Durchdringung gesamtkirchlicher und teilkirchlicher Vorgänge im Gottesdienst, Ordnung der Liturgie und die dafür zuständige Autorität, Spannungsfeld zwischen Ordnung und Freiheit, Einheit und Vielfalt im Gottesdienst der Kirche. In vielen Punkten ist dem Vf. eine ausgewogene Darstellung gelungen.

Die von ihm (14 Anm. 1) leider verkürzt zitierte „Definition" liturgischer Handlungen aus Art. 1 der Instruktion über die Kirchenmusik und die Liturgie von 1958 wäre unbedingt durch weitere Artikel zu ergänzen, so 12–21 und 93.

Im ganzen versucht die Instruktion, die noch engere „Definition" der can. 1256f des CIC (aus dem der vom Vf. zitierte Teil des Art. 1 der Instruktion im wesentlichen entnommen ist; Vf. verweist erst S. 37 auf CIC can. 1257) theologisch und rechtlich zu erweitern, freilich in einer noch völlig unzureichenden Weise (vgl. E. J. Lengeling, Art. Liturgie, in: H. Fries [Hrg.], Handbuch theologischer Grundbegriffe II, München 1963, hier bes. 81f, 87, 92f, 94f). Das Eintreten des Vf.s für das vorrangige Recht der Partikularkirchen vor dem der Gesamtkirche (hier gleich Kirche des römischen Ritus), ja für den Vorrang der tatsächlichen Feier vor dem positiven liturgischen Gesetz (92) unterscheidet nach Meinung des Rez. nicht zwischen der historischen Entwicklung und dem positiven Recht. Der Rez. hat schon vor dem Konzil dargelegt, daß der römische liturgische Zentralismus, wie er im CIC und in der oben genannten Instruktion vertreten wird, rein positives Recht ist, das theologisch nicht als notwendig zu begründen ist, sich historisch allmählich entwickelt hat (nicht ohne plausible Gründe) und das niemals generell gültig war: Ganz abgesehen von liturgischen Büchern auch unierter Ostkirchen, die nie von Rom formell approbiert waren, gab es auch im Bereich der römischen Kirche nicht nur nach dem Konzil von Trient, sondern auch noch nach Erscheinen des CIC liturgische Bräuche, ja sogar liturgische Bücher (so das Breslauer Rituale von 1929) ohne römische Approbation (vgl. auch S. 39 Anm. 42). Ohne Zweifel befinden wir uns seit dem Zweiten Vaticanum (bes. SC 22; 37–40) auf dem Weg zu größerer Pluriformität und Dezentralisation in der Liturgie. Was nach den neuen liturgischen Büchern den Bischofskonferenzen, dem einzelnen Bischof und dem Spender möglich ist – und nicht immer ausgenutzt wird – ist beeindruckend (vgl. die Zusammenstellung von A. Cuva, La creatività rituale nei libri liturgici ai vari libelli di competenza: EL 8/9 [1975] 54–99). Zentralistische Rückschläge – wie in der Vergangenheit – verwundern dann nicht, wenn Bischofskonferenzen (wie früher die Bischöfe einer Metropolie) nicht einig werden und so Rom jüngst ermöglichten, die Approbation (nicht nur Konfirmation) der sakramentalen Formel an sich zu ziehen. Vf. hält dem Rez. entgegen, er habe in seinem Kommentar (1964) zu SC 22, der den Bischöfen ad normam iuris und den Bischofskonferenzen ex potestate a iure concessa liturgische Rechte verleiht, und nicht mehr nur „allein dem Apostolischen Stuhl" (CIC, c. 1257), unterlassen, weiter zu fragen, ob diese neuen Rechte nur Konzessionen seien oder ihnen zukommen, weil der „Gottesdienst seiner Natur nach ein Geschehen ist, das in den Aufgabenbereich der Leitung teilkirchlicher Einheiten gehört". Für den Bereich des lateinischen Patriarchats kann die Antwort nur lauten, daß der Apostolische Stuhl in einem langen Prozeß das Recht mehr und mehr an sich gezogen hat, jetzt aber grundsätzlich zur Dezentralisation bereit ist. Zu wünschen ist, daß ein neues zu entwickelndes Recht (und das meint SC 22) grundsätzlich den Konferenzen und Bischöfen alle Vollmachten gibt, die sich der Apostolische Stuhl nicht vorbehält (im Sinn des Art. 27 der Kirchenkonstitution, den Vf. kaum zu Recht für wesentlich großzügiger hält als SC 22: S. 90 Anm. 44), nicht also für alles kompetent ist, was nicht ausdrücklich rechtlich oder gar nur als Privileg den Konferenzen oder Bischöfen zugewiesen wird. Dafür zu kämpfen ist Sache der Konferenzen und nicht zuletzt der römischen Bischofssynode. Jedenfalls aber ist, was in den Anfängen in etwa zugetroffen hat: „Die tatsächliche Feier geht ... dem positiven liturgischen Gesetz grundsätzlich voraus" (42); es ist „selbstverständlich, daß die Aufsicht über die liturgische Ordnung der partikularen (lokal bestimmten) kirchlichen Autorität zukommt" (43) nicht ohne weiteres für die Gegenwart rechtens. Es verwundert, daß Vf. zu dem, was gesamtkirchlich „zu regeln ist, die Verwendung des natürlichen Jahreskreises" in der Liturgie des Kirchenjahres zählt (31; 64f). Dabei vergißt er, daß in der südlichen Hemisphäre die Übereinstimmung nicht gilt (Ostern im Herbst; Weihnachten mitten im Sommer!).

Vf. wendet seine Grundsätze auf den liturgischen Kalender an. Er wirft der nachkonziliaren Reform vor, daß sie die Bestimmung SC 111, wonach nur die Heiligenfeste auf die ganze (römische) Kirche „auszudehnen" (extensis) seien, die „wirklich von allgemeiner Bedeutung" seien, nicht konsequent durchgeführt habe, da der offiziöse Kommentar zum römischen Generalkalender von allgemein beizubehaltenden (servanda) Festen spreche und die Reform nicht grundsätzlich den Partikularkalendern den Vorrang gegeben habe (125). Dabei wird das Verb „extendere" in SC 22 überinterpretiert. Wie oben bemerkt, ist die Zahl der obligatorischen Gedenktage in der Tat (nach dem Durchgang durch das „Consilium") zu umfangreich geraten. Vf. verkennt aber den positiven, pädagogischen Wert von Heiligen aus aller Welt, der oft (man denke etwa an Antonius von Padua, Theresia von Avila, Theresia von Lisieux) den von lokalen oder regionalen Heiligen über-

trifft, über die man kaum etwas weiß (z. B. Bischöfe aus dem ersten Jahrtausend). Der Satz „die Verehrung schafft ein Fest; nicht aber wird durch Institutionen von Gedenktagen lebendige Verehrung erweckt" (128) ist in dieser apodiktischen Form nicht annehmbar.

Unsere kritischen Bemerkungen sollen das Gesamturteil über die hervorragend informierenden Studien nicht zurücknehmen. Es sind ihnen viele kritische Leser zu wünschen.

Münster Emil J. Lengeling

Praktisch-theologisches Handbuch. Hrsg. von G. Otto. – (Hamburg): Furche (1975). 675 S. Lw. DM 78.–

Die Praktische Theologie ist seit Jahren intensiv mit ihrer Standortbestimmung als theologischer Disziplin beschäftigt. Der jeweilige Stand der Diskussion schlägt sich nicht nur nieder in direkt diesem Thema gewidmeten Veröffentlichungen, sondern auch in dem Wagnis von Handbüchern. Die erste Auflage des vorliegenden Handbuches erschien 1970. Fünf Jahre später erscheint nun die zweite Auflage. Sie ist in der Anlage wenig verändert. Aber die Prozesse in der Diskussion und in der Problemlage werden doch dadurch sichtbar, daß die Artikel nicht nur durch Beifügungen auf den neuesten Stand gebracht sind, sondern zum Teil auch grundlegend umgearbeitet und durch einige neue Artikel (Ausbildung, theologische; Erwachsenenbildung; Kommunikation; Religion; Sprache) ergänzt wurden.

Die meisten Artikel sind auf geläufige Felder der kirchlichen Praxis bezogen. Einige Artikel behandeln Grundbegriffe. Einige greifen Umfeldphänomene der kirchlichen Handlungsfelder auf. Allein vom Artikelverzeichnis her gewinnt man aber noch keinen Schlüssel zu dem Konzept Praktischer Theologie, das der Herausgeber zugrundelegt. Dazu verhilft erst die Lektüre des einleitenden Artikels von G. Otto. In der Standortbestimmung Ottos sind folgende Elemente von bezeichnender Bedeutung. Zum einen übernimmt er das Grundanliegen der Kritischen Theorie, verstellte Möglichkeiten des Menschen aufzudecken, und konzipiert Praktische Theologie als eine solche kritische Theorie. Diese Theorie hat sich zum anderen nach Otto nicht nur in einer „kirchlichen Binnenperspektive" mit kirchlicher Praxis zu beschäftigen. Dem Herausgeber geht es umfassender um eine kritische Theorie religiös vermittelter Praxis, also eine Theorie, die Wirkung und Bedeutung der Religion in der Gesellschaft untersucht, und zwar unter zwei Fragen. 1. Welche Wirkungen zeigt Religion, die uns zur Analyse um kritischer Aufarbeitung willen nötigen. 2. Bei welcher Weiterentwicklung/Modifikation/Transformation könnte Religion heute welche Wirkung haben? Nur in diesem umfassenderen Zusammenhang will Otto auch christlich-religiöses Verhalten in der Wirklichkeit untersucht wissen. Die relative Bedeutung der Öffnung des Interesses Ottos auf Religion allgemein ergibt sich daraus, daß Religion in unserer Lebenswelt vorwiegend als christlich-kirchliche Praxis wirksam wird und die Artikel sich dann auch vorwiegend auf diese Praxis beziehen. Von größerem Gewicht dürfte die Ausweitung des Fragehorizontes auf die gesellschaftliche Dimension der Praktischen Theologie sein.

Sieht man die insgesamt 34 Artikel näher an, so wird erkennbar, daß die Autoren auf unterschiedliche Weise auf das Grundkonzept des Herausgebers eingehen. Durchgängig fällt auf, daß die meisten Artikel mit einer Darstellung des jeweiligen historischen Hintergrundes beginnen und auch von daher ein Verständnis der Gegenwart erschließen. Ansonsten variiert bei den Autoren das Grundverständnis ihrer Aufgabe in der Praktischen Theologie. Zum Teil werden auch in benachbarten Artikeln unterschiedliche Positionen zu einzelnen Grund- und Sachfragen vertreten. Alle Artikel haben einen hohen Informationswert. Sie zusammen aber ergeben noch keinen integrierten Entwurf von Praktischer Theologie, so daß das Handbuch eher dazu geeignet ist, als Artikel-Sammlung benutzt zu werden. Formal ist es für den Benutzer sehr hilfreich, daß alle Autoren ihrem Beitrag eine Gliederung voranstellen, die eine erste Übersicht ermöglicht. Die Literaturangaben sind so gehalten, daß sie einerseits wichtige Titel benennen, andererseits aber nicht zu wahllosen Bibliographien ausufern. Ein ausführliches, fast zu ausführliches (weil die Hinweise nicht differenzierendes) Sachregister ermöglicht die Lektüre zu Stichworten, die nicht in den Artikelüberschriften erscheinen.

Schließlich ist anzumerken, daß sowohl im Grundsatzartikel von Otto als auch in den meisten Beiträgen das ökumenische Gespräch nur in Ansätzen verwirklicht wird. Dadurch enthält das Handbuch nur sehr begrenzt Informationen über die praktisch-theologische und pastorale Entwicklung im katholischen Raum. So muß es zum Beispiel erstaunen, daß in der Literatur zum Artikel „Gemeinde" ein Name wie F. Klostermann gar nicht erscheint und daß das Stichwort „Katechese" nicht einmal im Stichwortverzeichnis zu finden ist. In dieser Begrenztheit bleibt das Handbuch hinter dem sehr weit gespannten Anspruch des Herausgebers zurück; denn wenn es um den sehr komplexen Zusammenhang von Religion, Kirche, Gesellschaft und Theologie geht, gehört in diesen Zusammenhang sicher auch die Praxis der anderen Konfession und die Theorie dieser Praxis.

Münster Dieter Emeis

Rüther, Bernhard: **Krankenhaus und Politik.** Kritische Bemerkungen und christliche Impulse zur Krankenhausreform. Bearbeitet von Franz-Josef Illhardt. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1973). IX, 242 S. br. DM 35.–

Die Leib und Seele umfassende Sorge um den kranken Menschen im Krankenhaus war durch Jahrhunderte hindurch unbestrittenes Betätigungsfeld christlich-kirchlicher Caritas. In jüngster Zeit nun ist das Krankenhaus zum ‚Politikum' (Krankenhausfinanzierungsgesetz, Verweildauer, Kostenexplosion) geworden. Daher kommt der Pastoral die Aufgabe zu, das ‚Humanum' neu zu überdenken und deutlicher herauszustellen. Für diese unaufschiebbare Neuorientierung hat B. Rüther durch das vorliegende Buch eine unübersehbare Diskussionsgrundlage geschaffen.

Weithin wird kirchliche Hilfe und Initiative im Krankenhaus heute infrage gestellt. Vf. sieht jedoch im kirchlichen Engagement einen gesellschaftlichen Auftrag für die Kirche, weil Krankheit stets existentielle Sinnfragen für den kranken Menschen aufwirft. Selbst optimale medizintechnische Versorgung reicht da nicht aus. Dagegen vermag das kirchliche Krankenhaus dem fragenden Menschen Hilfen anzubieten, weil es aus seinem caritativ-pastoralen Selbstverständnis heraus auch die psycho-spirituellen Nöte des kranken Menschen in unserer Zeit aufgreift (I. Kap.).

Wer, wie Vf., die Notwendigkeit kirchlich-freier Krankenhäuser betont, hat ‚das Krankenhaus in Geschichte und Gegenwart' (II. Kap.) in den Blick zu nehmen. Bei aller positiven Einschätzung der Entwicklung im Krankenhaus wird zu Recht kritisch nach dem Stellenwert der Technik gefragt. So wird der Frage nach ‚Gefahren und Segen der Technik im Krankenhaus' die übergreifende ‚Forderung nach einer menschlichen Krankenbetreuung' entgegengesetzt. Diese menschliche Krankenbetreuung wird vor allem gewährleistet durch die Helfer am Krankenbett. Von daher steht die Neubesinnung auf die ethischen Grundlagen ärztlichen Handelns wie auch die Neukonzeption der pflegerischen Ausbildung an. Diese aktuellen und hochbrisanten Themenkreise reißt Vf. an und scheut sich nicht, berechtigte Forderungen zu formulieren.

Wenn der Staat bzw. die Öffentlichkeit, streckenweise in Konkurrenz zur Kirche, heute die Krankenversorgung als seine ureigene Aufgabe deklariert, dann muß die Kirche aus ihrer pastoralen Sorge um das ‚Humanum' auf die offensichtlichen Engpässe in der Krankenbetreuung hinweisen, zumal im psychiatrischen und geriatrischen Bereich. Bei den nachweislich unzureichenden sozialpolitischen Initiativen skizziert Vf. die Integrationsaufgaben, welche der Kirche (resp. dem Seelsorger im Krankenhaus) von ihrer Basis der pastoralen Verantwortung für den Kranken her zufallen. Eindringlich stellt Vf. diese Aufgaben der Kirche am Beispiel von Geriatrie, Siechenpflege und am Thema ‚Tod im Krankenhaus' dar (III. Kap.).

Daß Vf. in seinen Forderungen und Vorstellungen nicht einseitig polemisiert und ideologisiert, beweist er im IV. Kapitel: Das moderne Krankenhaus zwischen Ideologie und Wirklichkeit. Im Gegenteil: anhand der Krankenhausgesetzgebung (z. B. Finanzierung) kann er nachweisen, daß an die Stelle der Sorge um den kranken Menschen in der Öffentlichkeit vielfach (partei- und macht-)politische Interessen getreten sind. Aus kirchlich-pastoral verantworteter Sicht fordert er daher ‚statt Konfrontation eine intensive Reflexion' (199). Den zentralistischen Sozialisierungstendenzen stellt er als Diskussionsangebot das ‚Modell eines kirchlichen Krankenhauses' gegenüber. Damit verweist er auf die Notwendigkeit, für die Zukunft des Krankenhauses gesundheitspolitische Planung und caritative Impulse zum Wohl des kranken Menschen zu koordinieren.

Wenn sich die Pastoral in jüngster Zeit mehr mit dem kranken Menschen befaßt und u. a. nach besseren Ausbildungsmöglichkeiten für Krankenseelsorger sucht, dann ist es unerläßlich, sich über den sozialpolitischen Status unserer Krankenhäuser zu informieren. Das vorliegende Buch zeigt: ein Krankenhaus ohne Politik gibt es heute nicht mehr. Die Kirche und damit die Pastoral tragen jedoch Verantwortung dafür, welcher Art diese Politik ist. Dazu gehört die sachliche und kundige, am ‚Humanum' orientierte Stellungnahme, wie sie Vf. vorlegt. Wer etwa als Pfarrer politisch und pastoral ein Krankenhaus zu vertreten hat, wer als Seelsorger im Krankenhausteam mitarbeitet oder als Pastoraltheologe sich um eine moderne Krankenpastoral bemüht, kann auf die Kennt-

nis der pastoralen und politischen Zusammenhänge in der vorliegenden Form nicht verzichten. Daß der Autor stets den kranken Menschen im Mittelpunkt des pastoralen und politischen Bemühens sieht, zeichnet das Buch besonders aus. Somit ist das Buch unverzichtbare Information, zugleich aber auch Anstoß, sich nun pastoral-praktisch intensiver mit der Thematik zu beschäftigen. An Aktualität hat es seit dem Erscheinungsjahr in keiner Weise eingebüßt.

Essen Dietmar Weber

Alberti Magni ordinis fratrum praedicatorum **De unitate intellectus,** edidit Alfonsus Hufnagel, **De XV problematibus,** edidit † Bernhardus Geyer, **Problemata determinata,** edidit Iacobus Weisheipl OP, **De fato,** edidit Paulus Simon. – Münster: Aschendorff 1975. XXXIX, 116 S. (Alberti Magni opera omnia, tomus XVII, pars I) kart. DM 138.–; Halbleder DM 148.–; Halbpergament DM 152.–

Der jüngst erschienene Teilband (XVII/1) der Kölner Albertus-Ausgabe, der dem Andenken des am 4. April 1974 verstorbenen verdienten ersten Leiters des Albertus-Magnus-Institutes, Prof. Bernhard Geyer, gewidmet ist, enthält die vier im Titel angeführten Opuscula, die von vier verschiedenen Editoren herausgegeben wurden. Jedem der vier Texte gehen ausführliche Prolegomena voraus, die über alle einschlägigen Fragen sorgfältig unterrichten.

1. Das Opusculum De unitate intellectus (1–30), das sich gegen den averroistischen Monopsychismus wendet, wurde von Alfons Hufnagel herausgegeben. Die Prolegomena schrieb aber auf dessen Bitte Paul Simon. Die Autorschaft Alberts ist durch die alten Kataloge (von Stams, Heinrich von Herford) und durch einen Teil der Handschriften (Hss) verbürgt. Von den 25 Hss, die aufgeführt werden (Nr. 25 in den Addenda S. 114), nennen 11 Albert als Verfasser, die anderen sind anonym. Der Titel ist nicht einheitlich überliefert. Die alten Kataloge führen die Schrift unter dem Titel „Contra unitatem intellectus" an. Der Herausgeber wählte den von sechs Hss bezeugten kurzen Titel „De unitate intellectus".

Einen Anhaltspunkt für die Datierung gibt die in fünf Hss sich findende Bemerkung, Albert habe die Frage „an der römischen Kurie" oder „in Rom" disputiert. In einer weiteren Hs (Nr. 5) findet sich dieselbe Bemerkung, aber ohne Namen des Autors, der anscheinend durch ein Versehen ausgefallen ist. Die Bemerkung dürfte auf die Summa theologiae Alberts zurückgehen, in die das Opusculum mit einer entsprechenden Bemerkung am Anfang („cum essem in curia") und am Schluß („in curia existens") aufgenommen wurde (Pars II q. 77 membr. 3). Albert war 1256–1257 an der päpstlichen Kurie, die sich von Mai bis November 1256 in Anagni und dann in Rom aufhielt. Dort erörterte er die Frage in einer Disputation „in einem Konsistorium vor dem Papst und seinen Kardinälen", wie es in zwei Hss (Nr. 23 und 25) heißt. Die Abfassung der Schrift in der uns vorliegenden Form ist aber später anzusetzen, wie sich aus Rückverweisen auf mehrere seiner Schriften, unter anderen auf die Metaphysik ergibt, die um das Jahr 1263 abgeschlossen wurde. Als Abfassungszeit ist darum die Zeit „um das Jahr 1263 oder kurz danach" anzunehmen. Den Anlaß zur Behandlung der Frage in der Disputation und in der daraus hervorgegangenen Schrift gab die Aristoteleserklärung der arabischen Philosophen, besonders des Averroes, die aus Aristoteles die Lehre von der Einzigkeit des Intellektes in allen Menschen ableiteten. Von christlichen Vertretern dieser Lehre an der Artistenfakultät der Universität Paris (Siger von Brabant) scheint Albert damals noch keine Kenntnis besessen zu haben. Die Abhandlung wendet sich demgemäß gegen die arabischen Philosophen, mit deren Lehre Albert vertraut war. Sie beschränkt sich nicht bloß auf die Frage von der Einheit des Intellektes, sondern bringt die ganze Seelenlehre zur Sprache. Sie hat die Form einer großen scholastischen Quästion: Zuerst werden 30 Argumente für die Einheit des Intellektes, dann 36 Argumente gegen die Einheit des Intellektes vorgelegt. In der Lösung wird sodann die Meinung des Autors vorgelegt und die Antwort auf die Einwände gegeben.

Das Opusculum fand weite Verbreitung, wie die große Zahl der Hss zeigt. Sechs gehören noch dem 13. Jh. an, vier dem Übergang vom 13. zum 14. Jh., fünf dem 14. Jh., der Rest dem 15. Jh. Für die Herstellung des Textes wurden hauptsächlich sechs der ältesten Hss verwendet, fünf aus dem 13. Jh. (die sechste ist unvollständig) und eine aus dem Übergang vom 13. zum 14. Jh. (Erlangen, Universitätsbibliothek 200). Alle übrigen Hss wurden kollationiert. Auch der Paralleltext in der Summa theologiae und die alten Ausgaben (Erstausgabe Venedig 1517) wurden beigezogen.

2. Das Opusculum De XV problematibus (31–44), das von Bernhard Geyer herausgegeben wurde, stellt die Antwort auf 15 Artikel dar, die Albert von einem frater Aegidius O. P., vielleicht Aegidius von Lessines, von Paris aus mit der Bitte übersandt wurden, diese von Magistern der Artistenfakultät der Universität Paris in den Schulen vorgelegten Sätze zu widerlegen. Die ersten 13 dieser Sätze wurden am 10. Dezember 1270 von Bischof Stephan Tempier von Paris verurteilt. Einige Jahre später wurden sie fast wörtlich in die Liste der 219 Artikel aufgenommen, die am 7. März 1277 von Bischof Stephan Tempier verurteilt wurden. Der 14. Artikel wurde am 18. März 1277 von dem Erzbischof Robert Kilwardby O. P. von Canterbury mit anderen Sätzen verworfen. Die ersten 13 Artikel enthalten Thesen des sog. lateinischen Averroismus, die zur christlichen Glaubenslehre in Widerspruch traten, darunter die Lehren von der Einzigkeit des Intellektes in allen Menschen, von der Unfreiheit des Willens, von der Ewigkeit der Welt, von der Vergänglichkeit der Seele als der Form des Menschen, die Lehre, daß Gott nicht Einzeldinge erkennt und daß die menschlichen Handlungen nicht von der göttlichen Vorsehung geleitet werden. Der 14. Artikel besagt, daß der im Grabe ruhende Leib Christi und der am Kreuze hängende Leib Christi nicht schlechthin numerisch derselbe war, sondern nur secundum quid. Dieselbe Lehre vertritt auch Thomas (Quodl. II a. 1) im Zusammenhang mit seiner Lehre von der Seele als der einzigen Wesensform des Menschen. Pierre Mandonnet O. P., der Entdecker und Herausgeber des Opusculums, vertrat darum die Meinung, daß sich dieser Artikel gegen die Lehre des hl. Thomas wende. Fernand van Steenberghen bestritt dies und behauptete, daß sich auch dieser Artikel gegen Pariser Averroisten wende (Mélanges Auguste Pelzer, Louvain 1947, 415–439). Der Herausgeber verteidigt aufs neue die Meinung Mandonnets. Der 15. Artikel, der jede Zusammensetzung der Engel und der geistigen Seele bestreitet, konnte von van Steenberghen bei Siger von Brabant, dem Hauptvertreter des lateinischen Averroismus, nachgewiesen werden. Albert kannte die Lehre des Averroes aus seinen Kommentaren. Gegen glaubenswidrige Thesen, besonders gegen seine Lehre von der Einzigkeit des Intellektes, nahm er wiederholt Stellung, z. B. in der Summa de homine, im Kommentar zu De anima und in dem Opusculum De unitate intellectus. Über die Entwicklung des lateinischen Averroismus an der Universität Paris war er aber wenig informiert. Dies zeigt sich auch in dem vorliegenden Opusculum. Nach dem Urteil von van Steenberghen ist sein Stil oft dunkel und sein Gedanke mehr oder weniger rätselhaft zum Unterschied von der wunderbaren Klarheit des hl. Thomas, besonders in seiner antiaverroistischen Schrift De unitate intellectus (a.a.O. 432).

Die Abfassungszeit ist umstritten. Mandonnet nahm an, daß der Brief des Aegidius vor der Verurteilung von 1270, „um Ostern 1270" geschrieben wurde und daß die Antwort Alberts nicht lange auf sich warten ließ. Van Steenberghen verlegte die Abfassung in die Zeit zwischen der ersten und der zweiten Verurteilung, näherhin in die Jahre 1273–1276, ausgehend von der von Franz Pelster aufgestellten Chronologie der Werke Alberts. Nach dieser wäre das Werk de animalibus, das unserem Opusculum vorausgeht, erst 1269 oder 1270 abgeschlossen worden. Diese Datierung läßt sich aber nicht halten. Der Herausgeber tritt aufs neue dafür ein, daß sowohl der Brief des Aegidius als auch die Abhandlung Alberts vor der Verurteilung von 1270 abgefaßt wurden, da diese weder in dem Brief noch in der Abhandlung erwähnt wird.

Das Opusculum wurde von Mandonnet in zwei Münchener Hss (Clm 8001, Clm 453) des 14. und des 15. Jh. aufgefunden und nach diesen herausgegeben (1908). Die Ausgabe ist aber sehr mangelhaft. Für die Neuausgabe standen neben den Münchener Hss vier weitere inzwischen bekannt gewordene Hss zur Verfügung. Trotzdem sah sich der Herausgeber an sechs Stellen veranlaßt, die richtige Lesart gegen alle Hss durch Konjektur festzustellen.

3. Das Opusculum Problemata determinata (45–64), das von Jacobus Weisheipl O. P. herausgegeben wurde, ist die Antwort auf 43 Fragen verschiedenen Inhalts, die der Generalmagister des Predigerordens Johannes von Vercelli im Jahre 1271 drei hervorragenden Theologen des Ordens, Albert d. Gr., Robert Kilwardby und Thomas von Aquin, zur Beantwortung vorlegte. Die Antwort des hl. Thomas ist längst bekannt. Aus der Einleitung geht hervor, daß er den Brief des Ordensgenerals am Mittwoch der Karwoche erhielt und daß er die Antwort bereits am folgenden Tag, am Gründonnerstag (2. 4. 1271), niederschrieb. Die Antwort des Robert Kilwardby entdeckte M.-D. Chenu O. P. in einer Hs von Bordeaux (n. 131), die auch die Antwort des Thomas enthält und in der Unterschrift unter dieselbe das Jahr 1271 als Abfassungsjahr angibt. Chenu gab auch den größten Teil des Textes heraus (Mélanges Mandonnet I, Paris 1930, 191–222). Die Antwort Alberts wurde erst 1955 in einer aus dem 13. Jh. stammenden Hs der Kathedralbibliothek von St. Paul in London (n. 9, früher 40 B. 14) entdeckt, als ein neuer Katalog angefertigt wurde. Der Text ist ohne Überschrift. Auf dem unteren Rand (f. 17r) ist jedoch mit Bleistift bemerkt: „Problemata determinata per fratrem albertum predicatorum quondam episcopum Ratis⟨ponensem⟩". Jakob Weisheipl. O. P. und Daniel A. Callus O. P. untersuchten die Schrift und stellten fest, daß es sich wirklich um ein Werk Alberts handelt. Der erste veranstaltete auch eine Edition (Mediaeval Studies 22, 1960, 303–354).

An der Echtheit ist nicht zu zweifeln. Im Katalog von Stams werden „Problemata" genannt, aber vom Titel De XV problematibus nicht durch Interpunktion unterschieden: „problemata contra averroistas XV questiones etc". Im Katalog des Heinrich von Herford findet sich ein Titel „super problemata", hier durch eine Reihe anderer Titel von dem Titel „contra averroistas XV questiones" unterschieden. Innere Gründe sprechen eindeutig für die Autorschaft Alberts, darunter drei Hinweise auf seinen Kommentar zum Liber de causis. Zu der Hs von

London wurde später noch ein zweiter Textzeuge in einer Hs der Studienbibliothek Klagenfurt (n. 166) gefunden. Hier folgt die Schrift anonym auf die Abhandlung Alberts De XV problematibus. Für die Überschrift wurde ein Platz frei gelassen, aber nicht ausgefüllt. Beide Texte gehören zur selben Textfamilie, hängen aber gegenseitig nicht voneinander ab. Die Londoner Hs bietet meistens den besseren Text.

Die Prolegomena schrieb Paul Simon. Das Institut legte die letzte Hand an die von Weisheipl nach Kollationierung der Klagenfurter Hs übergebene Textausgabe. Die Klagenfurter Hs wird hier in das 13. Jh. datiert, auf S. XXII aber in das 14. Jh.

4. Das Opusculum De fato (65–78), das von Paul Simon herausgegeben wurde, wurde früher allgemein Thomas von Aquin zugeschrieben und unter seinen Werken gedruckt. Die alten Kataloge teilen es Thomas zu, z. B. der Katalog von Stams. In den Katalogen Alberts fehlt es. Die handschriftliche Überlieferung ist gespalten. Von den 14 Hss, die angeführt werden, schreiben es sieben Albert und sieben Thomas zu. Dazu kommt noch ein Exzerpt in einer Prager Hs, das Thomas zugeteilt ist. Es ist aber bemerkenswert, daß es vorwiegend ältere Hss sind, die es Albert beilegen: vier aus dem 14. Jh. und drei aus dem 15. Jh., die in ihren Lesarten häufig mit den älteren Hss zusammengehen. Thomas wird nur in einer einzigen Hs des 14. Jh. und in sechs Hss des 15. Jh. als Verfasser genannt. Entscheidend sind die inneren Gründe. Für Albert sprechen, wie Franz Pelster überzeugend nachgewiesen hat (Philosophisches Jahrbuch 36, 1923, 150–154), die sprachliche Darstellungsform, das auffallende Interesse für naturwissenschaftliche und medizinische (embryologische) Fragen, die Zitation vieler Autoren und zahlreiche Parallelen in den Schriften Alberts, darunter eine Stelle in dem Werk De animalibus (l. IX tr. 1 c.1 n. 47), wo er ebenso wie im Opusculum als Augenzeuge über dasselbe Ereignis berichtet. Die Frage, die im Opusculum behandelt wird, der Einfluß der Gestirne auf die Menschen, kommt in dem umfangreichen Schrifttum Alberts oft zur Sprache. Heute ist die Autorschaft Alberts allgemein anerkannt.

Ausgangspunkt für die Datierung ist eine Notiz im Codex Chisianus E. IV. 109 (s. XIV) der Vatikanischen Bibliothek: „questio disputata a fratre alberto apud anagniam de fato." Albert weilte im Herbst 1256 als Anwalt seines Ordens am päpstlichen Hof zu Anagni. Es ist durchaus wahrscheinlich, daß er bei dieser Gelegenheit auch Fragen erörterte, die mit der damaligen Aristoteleserklärung in Zusammenhang standen und die christliche Glaubenslehre berührten, wie die Lehre vom Fatum und die Frage der Einheit des Intellektes.

Während sich die bisherigen Ausgaben auf Textvorlagen stützen, die mit den jüngeren Hss des 15. Jh. verwandt sind, wurden für die Neugestaltung des Textes hauptsächlich die älteren Hss des 14. Jh. herangezogen.

Den vier Textausgaben ist ein doppelter Apparat beigegeben. Der erste enthält Textvarianten; wo eine größere Zahl von Hss zur Verfügung stand, in Auswahl. Der zweite enthält den Nachweis der Zitate und zahlreiche Parallelen in dem übrigen Schrifttum Alberts. Es versteht sich von selbst, daß die Herstellung dieses Apparates ein hohes Maß von Kenntnissen, von Zeit und Arbeit erforderte. Ausdrücklich erwähnt sei, daß für jedes der vier Opuscula gesonderte Indices der von Albert zitierten und vom Herausgeber angeführten Autoren, der Sachen und Wörter beigegeben wurden (79–108). Den Herausgebern und den Mitarbeitern des Institutes gebührt für ihre sorgfältige Arbeit aufrichtiger Dank.

Eichstätt Ludwig Ott

Kohlenberger, Helmut: **Similitudo und ratio.** Überlegungen zur Methode bei Anselm von Canterbury. – Bonn: Bouvier Verlag H. Grundmann 1972. 287 S. (Münchener philosophische Forschungen, Bd 4) kart. DM 44.–

Denken und Gedanken des heiligen Anselm sind schon wiederholt befragt worden, daß und wie sie im Gottesbeweis des „Proslogion" und in der Erlösungslehre des „Cur Deus homo" Einsicht im Glauben suchen und finden. Die vorliegende Studie – eine Tübingener Dissertation aus dem Jahre 1969 – hinterfragt Anselms konkretes Denken auf die es begründende Struktur und Bedingung einer ontologischen (metaphysischen) Bindung und Begründung der „ratio", deren Ähnlichkeit mit der göttlichen Wahrheit nicht nur am deutlichsten, sondern zugleich für alles Ähnlich-Seiende in der Schöpfung am bedeutsamsten ist. Die „similitudo" der menschlichen „ratio" mit der Wahrheit ist der Schlüssel der Erkenntnis der Wahrheit im Ähnlich-Unähnlichen des Geschöpflichen. Die „ratio" in ihrer zeichenhaften Ähnlichkeit und in ihrer Entsprechung zur Wirklichkeit ist nicht der Wortlaut und Sprachlaut („vox"), sondern das lebendige, gesprochene, aussagende, mitteilende, lobpreisende, dankende Wort. Nicht ohne Grund versteht sich die Studie Kohlenbergs als Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Sprachphilosophie.

Anselm hat allerdings keinen sprachphilosophischen Traktat geschrieben, aber in der Auseinandersetzung mit den Dialektikern seiner Zeit, von denen wir vor allem Roscellinus von Compiègne (circa 1050–1120/25) kennen, wurde er auf die sprachlogischen Bedingungen des Denkens aufmerksam. Weil Anselm aus dem (augustinisch-neuplatonischen) Grundverständnis von „similitudo" und „ratio" eine isolierte (linguistische) Betrachtung des Wortes ablehnte und als Anwalt der konkreten philosophischen („Umgangs"-)Sprache die logisch-grammatikalische Formalisierung der Sprache durch die „dialectici moderni" scharf ablehnte, strengte er sich in allen Schriften um die „methodenbewußte", will heißen: methodisch bewußte, belehrte, wissende Rede an. Und so ist Anselm in der Tat auch in der Geschichte der Sprachphilosophie (als Sachwalter der heute so genannten „soft analysis") zu nennen. Die sprachphilosophische Kontroverse Anselms mit den Dialektikern seiner Zeit verdiente allerdings noch mehr Beachtung, als es in diesem Rahmen geschehen konnte (vgl. S. 11ff und 146ff). Mit der überkommenen lehrbuchhaften Unterscheidung von Realismus und Nominalismus läßt sich diese Auseinandersetzung nicht mehr qualifizieren. Damit würde Anselms (und wohl auch Roscellins) Position mißverstanden, ja verfälscht. K.s Arbeit rückt Anselms sprachlogische Bemühungen in das rechte Licht. Sprachlogik dient dem kritischen Methodenbewußtsein; sie ist nicht Philosophie.

Dieses kritische Bemühen Anselms kann immer nur an konkreten bestimmten Termini aufgezeigt werden. Als solche Termini werden untersucht: „dicere", „locutio", „verbum", „similitudo", „exprimere", „significatio", „enuntiatio", „oratio", „prolatio", „vox", „nomen" (1. Abschnitt 28–51). Anselm geht es bei diesen Überlegungen um die belehrte, wissende Rede und Aussage, die um das Unterscheidende des grammatikalischen Ausdrucks, der logischen Ordnung und Zusammenhänge und um die ontologische Bedeutung und Bewandtnis der Termini weiß. Am Beispiel der Zeitwörter „posse", „facere", „velle" wird ebenso die Notwendigkeit der Sprachkritik einsichtig wie an den philosophisch-theologischen Grenzbegriffen „nihil" und „Deus" (2. Abschnitt 52–89). Aus dem grundlegenden Seinsbezug alles Sprachlichen resultiert die (ethische) Verpflichtung zum Wahrsein (3. Abschnitt 90–105). Die ethisch-ontische Bestimmung der Sprache und des Denkens ist für Anselms Methodenbewußtsein sehr entscheidend. Die ethische Bestimmung wird in der bezeichnenden Verbindung von „ratio" und „voluntas", „veritas" und „rectitudo" (4. Abschnitt 106–126) offenkundig. Die ontisch-metaphysische Bestimmung der „ratio" ist das zentrale Problem des 5. Abschnittes (127–176). Die auf die „similitudo" mit der höchsten Wahrheit gegründete endliche menschliche „ratio" wird ebenso von der Vokal-Lehre des Roscellinus wie auch von der Kritik des „insipiens" Gaunilo an Anselms Gottesbeweis verkannt. Nicht als ob Anselm im Gottesbeweis des Proslogion eine kontinuierliche Geltung und Bedeutung der philosophischen Begriffe und Gründe für den transzendenten Bereich Gottes behauptete, vielmehr gab der allem Denken und Sprechen inwendige und wesentliche Seinsbezug Anselm das innere Recht der Begründung und Beweisführung. Die neuplatonisch-ontologische Fundierung der Methode Anselms, wie sie im Monologion vorliegt, ist für das Verständnis der Beweisführung im Proslogion entscheidend wichtig. Die „Schwerpunkte der Problematik des Monologion" (172–178) werden von K. allerdings sehr eigenwillig und nicht immer überzeugend skizziert. Er hat es eingangs (11) als die Aufgabe des Mittelalters bezeichnet, das „Alte" stets neu zu sagen. Dies kann nur so geschehen, daß das mittelalterliche Gedankengut aus seinen eigenen Bedingungen und Voraussetzungen heraus erklärt wird. Um Anselms Gottesbeweis und Erlösungslehre aus seinem eigenen methodischen Denken (Anselms) verstehen zu lernen, kann K.s Arbeit Wesentliches beitragen.

Die gelegentlichen „Innovationen" anselmschen Denkens sieht man ihm darum gerne nach. Von wirklich seltenen Druckfehlern (vgl. S. 13 Z. 12 v. u. De Rijk) oder nicht ganz korrekten Zitaten (vgl. 157 Anm. 106) abgesehen ist die Arbeit in ihrer Sprach- und Textgestalt untadelig. Die Hintansetzung des Anmerkungsapparates erschwert die gewissenhafte Lektüre außerordentlich.

Bochum Ludwig Hödl

Roggen, Heribert R.: **Berufen zu Dienst und Gemeinschaft.** Leben nach dem Evangelium in der „kleinen Gruppe". Aus dem Flämischen übertragen von Edmund Labonté. – Kevelaer: Butzon & Bercker (1973). 141 S. (Bibliothek Dienender Glaube 2) Sn. DM 14.80; für Abonennten der Zeitschrift „Dienender Glaube" DM 12.80

Eine Handreichung zum Aufbau gemeinsamen Lebens gemäß dem Evangelium. Eine solche Lebensform erscheint dem Vf. gerade heute als wichtiger denn je, nicht zuletzt wegen des lebendigen Zeugnisses des Geistes. Als unaufgebbare Voraussetzungen eines solchen Lebens werden herausgestellt das „Festhalten am Gedächtnis des Herrn" (speziell in der Feier der Eucharistie), der Geist der Zucht und Ordnung und der Armut, die Ehelosigkeit, das „Gebet als Sprache der Gemeinschaft" und „kirchlicher Sinn", überhaupt „Getragensein vom Geist des Herrn".

Ein Buch voller beachtenswerter Anregungen.

Beverungen Oda Hagemeyer

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Die mittelalterlichen Handschriften der Universitätsbibliothek Basel. Abt. B: Theol. Pergamenthandschriften. Bd. III: Register. Auf Grund der Vorarbeiten von Gustav Meyer hergestellt von Max Burckhardt u. Martin Steinmann. – Basel: Universitätsbibliothek 1975. IX, 1177 S.; Lw. DM 280,–.

Register zur Theologischen Quartalschrift Tübingen 1895–1970. Hrsg. von Max Seckler. – (Mz:) Matthias-Grünewald-Verl. (1975). XX, 723 S. = Theologische Quartalschrift. Registerband; kart. DM 92,–.

Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. **Rahner** en su 70 cumpleaños. Editado por A. Vargas-Machuca. – Madr: Ed. Cristiandad (1975). 692 p. = Universidad Pontificia Comillas, Madrid; pes 700.

Miskotte, Kornelis Heiko: Der Gott Israel und die Theologie. Ausgew. Aufsätze. Zum 80. Geburtstag des Verf. am 23. Sept. 1974 übers. u. hrsg. von Hinrich Stoevesandt und Hans-Jörg Weber. – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verlag (1975). 216 S.; kart. DM 28,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Repertorium der griechischen christlichen Papyri. Im Namen der patristischen Arbeitsstelle hrsg. von Kurt Aland. Band I: Biblische Papyri. Altes Testament. Neues Testament. Varia. Apokryphen. – B, NY: de Gruyter 1976. XIV, 473 S. = Patristische Texte und Studien XVIII; Lw. DM 134,–.

Schmid, Hans Heinrich: Die Steine und das Wort. Fug und Unfug biblischer Archäologie. – Zü: Theol. Verl. (1975). 264 S., Ill.; sfr 36,–.

Simon, Ulrich: Story and faith in the biblical narrative. – Lo: SPCK (1975). X, 126 p.; £ 1,95.

Barr, James: Story and history in biblical theology. – JR LVI, 1975, 1–17.

2. Altes Testament

Language and meaning. Studies in Hebrew language and biblical exegesis. Papers read at the joint British-Dutch Old Testament Conference, held at London 1973. By J. Barr [e. a.]. – Lei: Brill 1974. 150 p. = Oudtestamentische Studiën XIX; hfl 62,–; [cont.:] p. 1–28: Barr, James: Etymology and the Old Testament; p. 29–70: Beuken, W. A. M.: Isaiah LIV: The multiple identity of the person addressed; p. 71–85: Gelston, A.: Kingship in the book of Hosea; p. 86–96: Gibson, J. C. L.: The Massoretes as linguists; p. 97–112: Labuschagne, C. J.: The tribes in the blessing of Moses; p. 113–134: Leeuwen, C. van: The prophecy of the Yōm YHWH in Amos V 18–20; p. 135–147: Wickham, L. R.: The sons of God and the daughters of Men: Genesis vi 2 in early Christian exegesis.

Festschrift Hans **Kosmala**. Ed. by Bengt Knutson. – Lei: Brill 1974. 115 S. = Annual of the Swedish Theological Institute IX; hfl 48,–; [cont. e. a.:] p. 5–13: Bibliography Hans Kosmala; p. 14–22: Gerleman, Gillis: Bemerkungen zum Brautlied der Thomasakten; p. 23–29: Johnson, Bo: Urim und Tummim als Alphabet; p. 30–41: Lindblom, Johannes: **Saul** inter prophetas; p. 64–84: Mettinger, Tryggve N. D.: The Hebrew verb system. A survey of recent research; p. 85–97: Nyberg, H. S.: Hiskias Danklied **Jes. 38, 9–20**; p. 98–106: Rignell, L. G.: Notes on the Peshiṭta of the Book of **Job**; p. 107–115: Ringgren, Helmer: Some observations on style and structure in the **Isaiah Apocalypse.**

Emerton, J. A.: An examination of a recent structuralist interpretation of **Genesis XXXVIII.** – VT XXVI, 1976, 79–98.

Pury, Albert de: Promesse divine et légende cultuelle dans le cycle de Jacob. Genèse 28 et les traditions patriarcales. Tome I. II. – P: Gabalda 1975. 721 p. = Études bibliques; F 295,–.

Otto, Eckart: Erwägungen zum überlieferungsgeschichtlichen Ursprung und „Sitz im Leben" des jahwistischen Plagenzyklus. – VT XXVI, 1976, 3–27.

Sakenfeld, Katherine D.: The problem of divine forgiveness in **Numbers 14.** – CBQ XXXVII, 1975, 317–330.

Gooding, D. W.: Relics of ancient exegesis. A study of the miscellanies in **3 Reigns 2.** – (Lo [e. a.:]) Cambridge Univ. Pr. (1976). VIII, 132 p. = Society for Old Testament Study. Monograph series IV.

Perrenchio, Fausto: Struttura e analisi letteraria di **Sapienza 1, 1–15,** nel quadro del suo contesto letterario immediato. – Sales XXXVII, 1975, 289–325.

Sicre Díaz, José Luis, SJ: La mediación de Ciro y la del Siervo de Dios en Deuteroisaías. – EE L, 1975, 179–210.

Baltzer, Klaus: Die Biographie der **Propheten.** – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. 1975. 220 S.; kart. DM 34,–.

Crenshaw, James L.: Hymnic affirmation of divine justice: The doxologies of **Amos** and related texts in the Old Testament. – (Missoula, Montana): Scholars Pr. for the Society of Biblical Literature (1975). XII, 178 p. = Society of Biblical Literature. Dissertation series XXIV; $ 4,20.

Goulder, M. B.: The Fourth Book of the **Psalter.** – JThSt N. S. XXVI, 1975, 269–289.

Lévêque, Jean: Le sens de la souffrance d'après le livre de **Job.** – RTL VI, 1975, 438–459.

Schmitt, Rainer: **Exodus** und **Passah.** Ihr Zusammenhang im Alten Testament. – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1975. 112 S. = Orbis biblicus et orientalis VII; sfr 34,–.

Vermes, Geza: Post-biblical Jewish studies. – Lei: Brill 1975. XI, 246 p. = Studies in Judaism in Late Antiquity VIII; hfl 64,–.

Lundbom, Jack R.: Jeremiah: A study in ancient Hebrew rhetoric. – (Missoula, Montana:) Society of Biblical Literature and Scholars Pr. 1975. XIV, 195 p. = SBL Dissertation Series XVIII; $ 4,20.

Cross, Frank Moore, Jr. – David Noel Freedman: Studies in ancient Yahwistic poetry. – (Missoula, Montana:) Scholars Pr. for The Society of Biblical Literature (1975). VII, 191 p. = Society of Biblical Literature. Dissertation series XXI; $ 4,–.

Fabry, Heinz-Josef: Die Wurzel **Sûb** in der **Qumran**-Literatur. Zur Semantik eines Grundbegriffes. – Köln, Bonn: Hanstein 1975. 365 S. = Bonner biblische Beiträge XLVI; Lw. DM 82,–. [Diss., Bonn]

Schaefer, Peter: Rivalität zwischen Engeln und Menschen. Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung. – B, NY: de Gruyter 1975. XIV, 280 S. = Studia Judaica VIII; Lw. DM 78,– [Habil.-Schrift, Frankfurt/M]

3. Neues Testament

Jesus Christus in Historie und Theologie. Neutestamentliche Festschrift für Hans **Conzelmann** zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Georg Strecker. – Tü: Mohr 1975. VIII, 589 S.; Lw. DM 89,–; S. 549–557: Hinze, Wolfgang – Andreas Lindemann: Veröffentlichungen von Hans Conzelmann; [enth.:] S. 3–25: Schulz, Siegfried: Der historische **Jesus.** Bilanz der Fragen und Lösungen; S. 27–57: Lindemann, Andreas: Jesus in der Theologie des Neuen Testaments; S. 59–85: Schmithals, Walter: Jesus und die Apokalyptik; S. 87–104: Stuhlmacher, Peter: Jesus als Versöhner. Überlegungen zum Problem der Darstellung Jesu im Rahmen einer Biblischen Theologie des Neuen Testaments; S. 105–126: Becker, Jürgen: Das Gottesbild Jesu und die älteste Auslegung von Ostern; S. 127–141: Thyen, Hartwig: Der irdische Jesus und die Kirche; S. 143–166: Roloff, Jürgen: Der mitleidende Hohepriester. Zur Frage nach der Bedeutung des irdischen Jesus für die Christologie des Hebräerbriefes; S. 167–184: Grässer, Erich: Jesus und das Heil Gottes. Bemerkungen zur sog. „Individualisierung des Heils"; S. 185–196: Lührmann, Dieter: Der Verweis auf die Erfahrung und die Frage nach der Gerechtigkeit; S. 197–221: Schottroff, Luise: Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition, **Mt 5,38–48; Lk 6,27–36**; S. 223–235: Petzke, Gerd: Der historische Jesus in der sozialethischen Diskussion, **Mk 12, 13–17** par; S. 237–263: Linnemann, Eta: Zeitansage und Zeitvorstellung in der Verkündigung Jesu; S. 267–298: Fitzmyer, Joseph A.: Der semitische Hintergrund des neutestamentlichen **Kyrios**titels; S. 299–315: Ellis, E. Earle: New directions in Form Criticism; S. 317–329: Fuller, Reginald H.: Das Doppelgebot der Liebe. Ein Testfall für die Echtheitskriterien der Worte Jesu; S. 331–345: Dupont, Jacques: Le couple parabolique du Sénevé et du Levain, **Mt 13,31–33; Lc 13,18–21**; S. 347–374: Luz, Ulrich: Das Jesusbild der vormarkinischen Tradition; S. 375–394: Osten-Sacken, Peter von der: Streitgespräch und Parabel als Formen markinischer Christologie; S. 395–408: Koch, Dietrich-Alex: Zum Verhältnis von Christologie und Eschatologie im Markusevangelium, Beobachtungen aufgrund von **Mk 8,27–9,1**; S. 409–432: Burchard, Christoph: Versuch, das Thema der Bergpredigt zu finden; S. 433–444: Suggs, M. Jack: The antitheses as redactional products; S. 445–457: Betz, Hans Dieter: Eine judenchristliche Kult-Didache in **Matthäus 6,1–18.** Überlegungen und Fragen im Blick auf das Problem des historischen Jesus; S. 459–473: Lang, Friedrich: Erwägungen zur eschatologischen Verkündigung Johannes des Täufers; S. 475–486: Lohse, Eduard: Christus als der Weltenrichter; S. 487–501: Schweizer, Eduard: Versöhnung des Alls, **Kol 1,20**; S. 503–548: Strecker, Georg: Das Evangelium Jesu Christi.

Petzke, Gerd: Die historische Frage nach den Wundertaten Jesu. Dargestellt am Beispiel des Exorzismus **Mark. IX. 14–29** par. – NTSt XXII, 2, 1976, 180–204.

Verd, Gabriel María: «Gratia plena» ‹**Lc 1,28**›. Sentido de una traducción. – EE L, 1975, 357–389.

Schnackenburg, Rudolf: Das **Johannes**evangelium. Teil III: Kommentar zu Kap. **13–21.** – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1975. XVI, 477 S.

Fascher, Erich: Der erste Brief des Paulus an die **Korinther.** T. I: Einführung und Auslegung der Kapitel **1–7.** – B: Evang. Verlagsanstalt 1975. XV, 199 S. = Theologischer Kommentar zum Neuen Testament VII; Lw. DM 12,–.

Goldstein, Horst: Paulinische Gemeinde im **Ersten Petrusbrief.** – Stu: KBW Verlag (1975). 119 S. = Stuttgarter Bibelstudien LXXX; kart. DM 16,– [Diss., Münster. Teildr.]

Lindeskog, Gösta: Autorität und Tradition im Neuen Testament. Einige Bemerkungen. – Festschrift Hans Kosmala, Lei 1975, 42–63.

Kirche im Werden. Studien zum Thema **Amt** und **Gemeinde** im Neuen Testament. In Zusammenarbeit mit dem Collegium Biblicum München hrsg. von Josef Hainz. – Mch, Pad, Wien: Schöningh 1976. 296 S.; kart. DM 38,–; S. 17–38: Laub, Franz: Paulus als Gemeindegründer ‹1 Thess›; S. 39–55: Eckert, Jost: Zu den Voraussetzungen der apostolischen Autorität des Paulus; S. 57–89: Herten, Joachim: Charisma – Signal einer Gemeindetheologie des Paulus; S. 91–107: Hainz, Josef: Die Anfänge des Bischofs- und Diakonenamtes; S. 109–122: Hainz, Josef: Amt und Amtsvermittlung bei Paulus; S. 123–142: Ernst, Josef: Von der Ortsgemeinde zur Großkirche – dargestellt an den Kirchenmodellen des Philipper- und Epheserbriefes; S. 143–165: Bracht, Werner: Jüngerschaft und Nachfolge. Zur Gemeindesituation im Markusevangelium; S. 167–184: Sand, Alexander: Propheten, Weise und Schriftkundige in der Gemeinde des

Matthäusevangeliums; S. 185–203: Steichele, Hanneliese: Geist und Amt als kirchenbildende Elemente in der Apostelgeschichte; S. 205–214: Kränkl, Emmeram: Paulus und die Auferweckungszeugen nach der Apostelgeschichte; S. 215–237: Sand, Alexander: Anfänge einer Koordinierung verschiedener Gemeindeordnungen nach den Pastoralbriefen; S. 239–252: Schröger, Friedrich: Die Verfassung der Gemeinde des ersten Petrusbriefes; S. 253–292: Richter, Georg: Zum gemeindebildenden Element in den johanneischen Schriften.

Venetz, Hermann-Josef: Der Glaube weiß um die Zeit. Zum paulinischen Verständnis der „Letzten Dinge". – (Frb/S:) Verl. Schweizerisches Katholisches Bibelwerk (1975). 188 S. = Biblische Beiträge XI; sfr 22,80.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Kaeppeli, Thomas, OP: Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi. Vol. II: G.-I. – R: Ad S. Sabinae 1975. 544 p.; Lire 15 000.

Petersohn, J.: Zur Forschungsgeschichte und Methode. – Zeitschrift der historischen Forschung II, 1975, 1–5; S. 7–18: Moraw, P.: Personenforschung und deutsches Königtum; S. 19–30: Wriedt, K.: Personengeschichtliche Probleme universitärer Magisterkollegien; S. 31–42: Stromer, W. von: Wirtschaftsgeschichte und Personengeschichte; S. 95–108: Moraw, P. – Press, V.: Probleme der Sozial- und Verfassungsgeschichte des Heiligen Römischen Reiches im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit.

Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften. [Erstes Marburger Personalschriftensymposion, Forschungsschwerpunkt Leichenpredigten.] Hrsg. von Rudolf Lenz. – Köln, Wien: Böhlau 1975. 557 S., Ill., Kt., Noten; Lw. DM 85,–.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Frank, Karl Suso: Grundzüge der Geschichte des christlichen **Mönchtums**. – Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975. X, 208 S. = Grundzüge XXV; kart. DM 35,–.

Grillmeier, Alois, SJ: Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1975). 765 S.

Vries, Wilhelm de: Das Ökumenische Konzil und das Petrusamt. – ThpQ CXXIV, 1976, 27–40.

Mondin, Battista: La teologia della Croce nelle fasi principali del suo sviluppo. – MonEccl C, 1975, 227–255.

3. Alte Kirchengeschichte

Vielhauer, Philipp: Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter. – B, NY: de Gruyter 1975. XIX, 813 S. = de Gruyter Lehrbuch.

Corona gratiarum. Miscellanea patristica, historica et liturgica Eligio **Dekkers** O.S.B. XII lustra complenti oblata. Vol. I–II. – Brug: Sint Pieterssabdij; 'sGrav: Nijhoff 1975. 376, 404 p. = Instrumenta patristica X/XI; FB 1350; [cont.:] Vol. I: p. 3–9: Botte, Bernhard: OIKONOMIA. Quelques emplois spécifiquement chrétiens; p. 11–35: Hamman, Adalbert: L'Esprit-Saint dans la vie de l'Eglise, au cours des trois premiers siècles; p. 37–58: Simonetti, Manlio: Il millenarismo in Oriente da Origene a Metodio; p. 59–67: Aubineau, Michel: Textes chrysostomiens découverts dans le Codex Athos, Iviron 263; p. 69–81: Geerard, Maurits et Van Roey, Albert: Les fragments grecs et syriaques de la lettre "Ad Eupsychium" d'Atticus de Constantinople ‹406–425›; p. 83–115: Richard, Marcel: La vie ancienne de Sainte Marie surnommée Marinos; p. 117–123: Graffin, François: Exhortation d'un supérieur de monastère en syriaque au VIe siècle; p. 125–137: Bénevot, Maurice: Tertullian's thoughts about the christian "priesthood"; p. 139–150: Diercks, G.F.: Les formes verbales périphrastiques dans les œuvres de Lucifer de Cagliari; p. 151–161: Pellegrino, Michele: "Veni, Domine Jesu". La Preghiera al Signore Gesù in S. Ambrogio; p. 163–180: Mohrmann, Christine: Egérie et le monachisme; p. 181–199: Sanders, Gabriel: Égérie, saint Jérôme et la Bible. En marge de l'Itin. Eg. 18,2, 39,5 et 2,2; p. 201–209: Lemarié, Joseph: Fragment d'un nouveau sermon inédit de Chromace d'Aquilée; p. 211–227: Étaix, Raymond: Trois notes sur saint Césaire d'Arles; p. 229–235: Hanslik, Rudolf: Textkritische und sprachliche Bemerkungen zu Stellen der Regula Benedicti; p. 237–241: Gaiffier, Baudouin de: Les manuscrits du *Breviarium Apostolorum*. Nouveaux témoins; p. 245–288: Courcelle, Pierre: Le typhus, maladie de l'âme d'après Philon et d'après Saint Augustin; p. 289–308: Glorie, Fr.: Das „zweite Aenigma" in Augustins *Opusculorum indiculus* cap. X4, 1–4: "Tractatus Psalmorum"; p. 311–337: Verbraken, Pierre-Patrick: Insertion des nouveaux sermons de Saint Augustin dans la trame de l'édition bénédictine; p. 339–351: Peebles, Bernard M.: St. Augustine, sermo 190: The Newberry-Yale text; p. 353–373: Folliet, Georges: «Expositio de secreto gloriosae Incarnationis D.N.I.C.». Histoire d'un texte attribué à saint Augustin.

Aalst, A. J. van der: Aantekeningen bij de hellenisering van het christendom. – Nijm: Dekker en Van de Vegt; 'sGravh: Boekencentrum 1974. VIII, 200 blz.; hfl 27,50.

Jelsma, Auke: Als Maria Magdalena aan het woord komt. Feminist theology in the Early Church? – TTh XV, 1975, 394–409.

Hermans, Jo.: Bisschopsambt en eredienst in de ecclesiologie van **Ignatius** van **Antiochië**. – TLit LIX, 1975, 136–154.

Peretto, Elio: L'inno cristologico di Col 1,15–20. Dagli gnostici ad **Ireneo**. – Augustinianum XV, 1975, 257–274; p. 275–307: Ferraro, Giuseppe: L'«ora» di Cristo e della Chiesa nel commentario di **Teodoro** di **Mopsuestia** al quarto Vangelo; p. 309–323: Tibiletti, Carlo: Stoicismo nell' *Ad martyres* di **Tertulliano**; p. 325–345: Alici, Luigi: La funzione della *distentio* nella dottrina **agostiniana** del tempo; p. 347–366: Mengarelli, Alvaro: La libertà cristiana in Agostino e Pelagio; p. 367–387: Ohana, Moïse: La polémique judéo-islamique et l'image d'Ismaël dans Targum Pseudo-Jonathan et dans Pirke de Rabbi Eliezer; p. 389–422: Vattioni, Francesco: Frammenti biblici latini.

Powell, Douglas: Ordo presbyterii. – JThSt N.S. XXVI, 1975, 290–328.

Quacquarelli, Antonio: Il leone e il drago nella simbolica dell'età patristica. – Bari: Istituto di Letteratura Cristiana Antica – Università di Bari 1975. 152 p., 19 fig. = Quaderni di «Vetera Christianorum» XI; Lire 4000.

Brück, Michael: „Genugtuung" bei **Tertullian**. – VigChr XXIX, 1975, 276–290.

Fietta, Pietro: L'assioma "salus extra ecclesiam non est" nel contesto della dottrina ecclesiologica di San **Cipriano**. – SP XXII, 1975, 376–416.

Burke, John: **Eusebius** on Paul of Samosata: a new image. – Kleronomia VII, 1975, 8–21.

Abramowski, Luise: Die Synode von **Antiochien 324/25** und ihr Symbol. – ZKG LXXXVI, 1975, 356–366.

Girardet, Klaus M.: Kaisergericht und Bischofsgericht. Studien zu den Anfängen des Donatistenstreites ‹313–315› und zum Prozeß des Athanasius von Alexandrien ‹328–375›. – Bo: Habelt 1975. 183 S. = Antiquitas I, 21; Pp. DM 58,– [Diss., Bonn]

Barnard, Leslie W.: Two notes on **Athanasius**. – OChP XLI, 1975, 344–356.

Nachträge zu **Ephraem Syrus.** Übers. von Edmund Beck. – Lv: CSCO 1975. XVII, 107 p. = CSCO CCCLXIV. Scriptores Syri CLX.

Doignon, Jean: L'argumentation d'**Hilaire** de **Poitiers** dans l'exemplum de la tentation de Jésus ‹In Matthaeum 3,1–5›. – VigChr XXIX, 1975, 296–308.

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

Bailleux, E.: Histoire du salut et foi trinitaire chez S. **Augustin**. – RThom, A. LXXXIII = T. LXXV, 1975, 533–561.

Beierwaltes, Werner: Aequalitas numerosa. Zu Augustins Begriff des Schönen. – WiWei XXXVIII, 1975, 140–157.

De Latte, R.: Saint Augustin et le baptême. Etude liturgico-historique du rituel baptismal des adultes chez Saint Augustin. – Questions liturgiques LVI, 1975, 177–224.

Aubineau, Michel: Le panégyrique de Thècle, attribué à **Jean Chrysostome** (BHG 1720): la fin retrouvée d'un texte mutilé. Compléments au dossier de sainte Thècle. – AnBoll XCIII, 1975, 349–362.

Žitnik, Maksimilijan: Θεὸς φιλάνθρωπος bei Johannes Chrystostomus. – OChP XLI, 1975, 76–118.

A collection of unpublished syriac letters of **Cyril** of **Alexandria.** Edited by R.Y. Ebied and L. R. Wickham. – Lv: CSCO 1975. XX, 60 p. = CSCO CCCLIX = Scriptores Syri CLVII.

Forte, Bruno: La dimensione cristologica, pneumatologica ed eucaristica della Chiesa nel "Commentario a Giovanni" di S. Cirillo d'Allessandria. – RLSE VII, 1975, 83–113.

Vries, Wilhelm de: Das Konzil von **Ephesus** 449, eine „Räubersynode"? – OChP XLI, 1975, 357–398.

Handbuch der Kirchengeschichte. Band II: Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen. Halbbd. 2: Die Kirche in Ost und West von Chalkedon bis zum Frühmittelalter ‹**451–700**›. Von Karl Baus, Hans-Georg Beck, Eugen Ewig, Hermann Josef Vogt. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1975. XVI, 352 S.; Lw. DM 73,–.

Theodoret of Cyrus, Eranistes. Critical text and prolegomena by Gerard H. Ettlinger. – Oxf: Clarendon Press 1975. XVI, 308 p.

Abramowski, Luise: **Babai der Große**: Christologische Probleme und ihre Lösungen. – OChP XLI, 1975, 289–343.

Lynch, John J.: **Leontius** of **Byzantium**: A Cyrillian christology. – ThSt XXXVI, 1975, 455–471.

Gaiffier, Baudouin de: Martyrologes d'Auxerre. Note bibliographique. – AnBoll XCIII, 1975, 249–259.

Darrouzès, Jean: Listes épiscopales du concile de **Nicée** ‹**787**›. – RÉB XXXIII, 1975, 5–76.

4. Mittelalter und Neuzeit

Fiey, Jean Maurice: Les diocèses du **"Maphrinat" syrien, 629–1860**. – ParOr V, 1974, 133–164.

Mongelli, Giovanni: Uffici nella Congregazione verginiana. – RBén LXXV, 1975, 56–125.

Hoppe, Ursula: Die **Paderborn**er Domfreiheit. Untersuchungen zu Topographie, Besitzgeschichte und Funktionen. – Mchn: Fink 1975. 243, [12] S., Ill., Kt. = Münsterische Mittelalter-Schriften XXIII; Lw. DM 90,– [Diss., Münster]

Kreuzer, Georg: Die **Honorius**frage im Mittelalter und in der Neuzeit. – Stu: Hiersemann 1975. VII, 260 S. = Päpste und Papsttum VIII; Lw. DM 100,– [Diss., Tübingen]

Fries, Albert: Erschaffung des Menschen in Gnade bei **Albertus Magnus.** – Mysterium der Gnade. Festschrift für Johann Auer, Rgb 1975, 221–237; S. 238–250: Hödl, Ludwig: „Lumen Gratiae". Ein Leitgedanke der Gnadentheologie des **Thomas** von **Aquin**; S. 251–258: Schmaus, Michael: Die trinitarische Ebendbildlichkeit des Menschen nach **Richard** von **Mediavilla**; S. 259–267: Lang, Justin: Eine Art Geist-Tiere? Überlegungen zur Freiheitslehre des Petrus Johannis **Olivi** ‹† 1298›; S. 268–290: Bernards, Matthäus: Zur konziliaren Diskussion über die Gnadenlehre im **19.** Jahrhundert; S. 291–303: Weber, Hermann J.: Gratia – Inchoatio gloriae. Die Preisgabe des Scheebenschen Ansatzes in der Eschatologie durch **Atzberger.**

5. Mittelalter

Études sur l'histoire de la **pauvreté**, sous la direction de Michel Mollat. Vol. I–II. – (P:) Publications de la Sorbonne 1974. X, 855 p. = Publications de la Sorbonne. Sér. «Etudes» VIII; [cont.:] p. 11–30: Mollat, Michel: En guise de préface. Les problèmes de la pauvreté; p. 35–43: Leclercq, Jean: Aux origines bibliques du vocabulaire de la pauvreté; p. 45–56: ∼: Les controverses sur la pauvreté du Christ; p. 59–81: Patlangean, Evelyne: La pauvreté byzantine au VIe siècle au temps de Justinien: Aux origines d'un modèle politique; p. 83–110: Rouche, Michel: La matricule des pauvres. Evolution d'une institution de charité du Bas Empire jusqu'à la fin du Haut Moyen Age; p. 111–121: Abel, Anne-Marie: La pauvreté dans la pensée et la pastorale de saint **Césaire** d'**Arles**; p. 125–139: Gieysztor, Alexander: Pauper sum et peregrinus. La légende de saint **Alexis** en Occident: un idéal de pauvreté; p. 141–162: Sigal, Pierre André: Pauvreté et charité aux XIe et XIIe siècles d'après quelques textes hagiographiques; p. 163–173: Vauchez, André: Charité et pauvreté chez sainte **Elisabeth** de **Thuringe**, d'après les actes des procès de canonisation; p. 177–215: Witters, Willibrord: Pauvres et pauvreté dans les coutumiers monastiques du Moyen Age; p. 217–228: Peaudecerf, Martine: La pauvreté à l'abbaye de **Cluny** d'après son cartulaire; p. 229–245: Pellistrandi, Christine: La pauvreté dans la règle de **Grandmont**; p. 247–254: Metz, Bernard: La pauvreté religieuse dans le "Liber de diversis ordinibus"; p. 255–273: Longère, Jean: Pauvreté et richesse chez quelques prédicateurs durant la seconde moitié du XIIe siècle; p. 275–291: Pellistrandi, Christine: La pauvreté spirituelle a travers les textes de la fin du XIIe siècle. (Essai de recherche sémantique); p. 295–317: Thérel, Marie-Louise: "Caritas" et "paupertas" dans l'iconographie médiévale inspirée de la psychomanie (20 fig.); p. 319–343: Labande-Mailfert, Yvonne: Pauvreté et paix dans l'iconographie romane ‹XIe–XIIe siècle›; p. 347–369: Violante, Cinzio: La pauvreté dans les hérésies du XIe siècle en Occident; p. 371–388: Thouzellier, Christine: **Hérésie** et pauvreté à la fin du XIIe et au début du XIIIe siècle; p. 389–409: Grand, Philippe: **Gérard** d'**Abbeville** et la pauvreté volontaire; p. 411–445: Duval-Arnould, Louis: Une apologie de la pauvreté volontaire par un universitaire séculier de Paris ‹1256›; p. 447–459: Little, Lester K.: L'utilité sociale de la pauvreté volontaire; p. 469–486: Batany, Jean: Les pauvres et la pauvreté dans les revues des "estats du monde"; p. 487–503: Vincent-Cassy, Mireille: Quelques réflexions sur l'envie et la jalousie en France au XIVe siècle; p. 505–518: Biraben, J.-N.: Les pauvres et la peste; p. 519–533: Aries, Philippe: Richesse et pauvreté devant la mort; p. 535–546: Misraki, Jacqueline: Criminalité et pauvreté en France à l'époque de la guerre de Cent Ans; p. 547–560: Schmitt, Jean-Claude: Les citations bibliques et canoniques dans les traités médiévaux sur la pauvreté ‹XIVe–XVe siècles›; p. 563–569: Bienvenu, Jean-Marc: Fondations charitables laïques au XIIe siècle: l'exemple de l'Anjou; p. 571–588: Avril, Joseph: Clercs et laïcs devant la richesse d'après les statuts synodaux d'Angers de la fin du Moyen Age; p. 589–620: Favreau, Robert: Pauvreté en Poitou et en Anjou à la fin du Moyen Age; p. 621–635: Kloczowski, Jerzy: Les hôpitaux et les Frères mendiants en Pologne au Moyen Age; p. 637–659: Manselli, Raoul: De Dante à Coluccio Salutati: Discussions sur la pauvreté à Florence au XIVe siècle; p. 661–745: Roncière, Charles-M. de la: Pauvres et pauvreté à Florence au XIVe siècle; p. 747–760: Gascon, Richard: Economie et pauvreté aux XVIe et XVIIe siècles: **Lyon,** ville exemplaire et prophétique; p. 761–822: Davis, Natalie Zemon: Assistance, humanisme et hérésie: le cas de Lyon.

Schubert, Kurt: Das Judentum in der Umwelt des christlichen Mittelalters. – Kairos N.F. XVII, 1975, 161–217.

Schmid, Karl und Wollasch, Joachim: Societas et Fraternitas. Begründung eines kommentierten Quellenwerkes zur Erforschung der Personen und Personengruppen des Mittelalters. – FMSt IX, 1975, 1–48; S. 49–78: Schmidt-Wiegand, Ruth: Historische Onomasiologie und Mittelalterforschung; S. 143–185: Duwel, Klaus – Müller, Gunter – Hauck, Karl: Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, IX: Die philologische und ikonographische Auswertung von fünf Inschriftenprägungen (Taf. XXIII–XXX); S. 186–201: Nonn, Ulrich: Eine fränkische Adelssippe um 600. Zur Familie des Bischofs Berthram von Le Mans; S. 202–214: Hauck, Karl: **Karl** der **Große** in seinem Jahrhundert; S. 215–225: Autenrieth, Johanne: Das St. Galler Verbrüderungsbuch. Möglichkeiten und Grenzen paläographischer Bestimmung (Taf. XXXI–XXXIV); S. 226–252: Geuenich, Dieter: Die ältere Geschichte von Pfäfers im Spiegel der Mönchslisten des Liber Viventium Fabariensis; S. 253–267: Fleckenstein, Josef: **Otto** der **Große** in seinem Jahrhundert; S. 268–286: Wollasch, Joachim: Gemeinschaftsbewußtsein und soziale Leistung im Mittelalter; S. 287–333: Elm, Kaspar: Fratres et Sorores Sanctissimi Sepulcri. Beiträge zu fraternitas, familia und weiblichem Religiosentum im Umkreis des Kapitels vom Heiligen Grab; S. 334–358: Gussone, Nikolaus – Staubach, Nikolaus: Zu Motivkreis und Sinngehalt der Cathedra Petri; S. 359–389: Gaehde, Joachim E.: The pictorial sources of the illustrations to the Books of Kings, Proverbs, Judith and Maccabees in the Carolingian Bible of San Paolo Fuori Le Mura in Rome (Taf. XXXV–XLIII); S. 390–404: Hausherr, Reiner: Eine Warnung vor dem Studium von zivilem und kanonischem Recht in der Bible moralisée (Taf. XLIV–XLVI).

Leclercq, Jean: Moderne Psychologie und die Interpretation mittelalterlicher Texte. – ErbAuftr LI, 1975, 409–426.

Dubuisson, Daniel: L'**Irlande** et la théorie médiévale des "trois ordres". – RHR CLXXXVIII, 1975, 35–63.

Benz, Karl Josef: „Cum ab oratione surgeret." Überlegungen zur Kaiserkrönung **Karls** des **Großen**. – DA XXXI, 1975, 337–369.

Follieri, Enrica: S. **Ardomio** martire in Tessaglia. – AnBoll XCIII, 1975, 313–348.

Metz, Wolfgang: St. **Alban** in **Mainz** und die Liudolfinger. – AMrhKG XXVII, 1975, 27–34; S. 35–48: Brommer, Peter: Die Kanonessammlung **Ruotgers** von **Trier.**

Dahlhaus-Berg, Elisabeth: Nova antiquitas et antiqua novitas. Typologische Exegese und isidorianisches Geschichtsbild bei **Theodulf** von **Orleans.** – Köln, Wien: Böhlau 1975. VIII, 266 S. = Kölner historische Abhandlungen XXIII; Lw. DM 56,– [Diss., Köln]

Kottje, Raymund: **Hrabanus Maurus** – „Praeceptor Germaniae?" – DA XXXI, 1975, 534–545.

Makhlouf, Avril: The trinitarian doctrine of **Eutychius** of **Alexandria** ‹877–940 A.D.›. – ParOr V, 1974, 5–20.

Halkin, François: La passion inédite des saints **Eustathe, Thespésius** et **Anatole.** – AnBoll XCIII, 1975, 287–311.

Gawlik, Alfred: Analekten zu den Urkunden **Heinrich IV.** – DA XXXI, 1975, 370–419.

Segl, Peter: Königtum und Klosterreform in **Spanien.** Untersuchungen über die Cluniacenserklöster in Kastilien-León vom Beginn des 11. bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts. – Kallmünz: Lassleben 1974. LII, 232 S.; DM 48,– [Diss., Regensburg]

Weinfurter, Stefan: Salzburger Bistumsreform und Bischofspolitik im 12. Jahrhundert. Der Erzbischof **Konrad I.** von **Salzburg** ‹1106–1147› und die Regularkanoniker. – Köln - Wien: Böhlau 1975. X, 357 S. = Kölner historische Abhhandlungen XXIV; Lw. DM 82,– [Diss., Köln]

Berg, Ludwig: Die Mainzer Kirche und die heilige **Hildegard.** – AMrhKG XXVII, 1975, 49–70.

Oexle, Otto Gerhard: Bischof **Konrad** von **Konstanz** in der Erinnerung der Welfen und der welfischen Hausüberlieferung während des 12. Jahrhunderts. – FreibDA XCV, 1975, 7–40; S. 41–55: Maurer, Helmut: Bischof Konrad von Konstanz in seiner ottonischen Umwelt; S. 56–66: Duft, Johannes: Bischof Konrad und St. Gallen; S. 67–81: Neumüllers-Klauser, Renate: Zur Kanonisation Bischof Konrads von Konstanz; S. 82–106: Berschin, Walter: ödalscalcs Vita S. Konradi im hagiographischen Hausbuch der Abtei St. Ulrich und Afra; S. 107–128: Berschin, Walter: Historia S. Konradi; S. 129–134: Irtenkauf, Wolfgang: Der hl. Konrad in der mittelalterlichen Litanei; S. 135–148: Bugmann, Kuno: Die Einsiedler Engelweihbulle und die Reichenau-Renaissance im 12. Jahrhundert; S. 149–320: Müller, Wolfgang: Studien zur Geschichte der Verehrung des heiligen Konrad; S. 321–351: Kurmann, Peter: Zur Grabfigur des hl. Konrad und zu den hochgotischen Nebenbauten des Konstanzer Münsters.

Dolbeau, François: Le tome perdu du légendier de **Saint-Omer,** reconstitué grâce aux *Collectanea Bollandiana.* – AnBoll XCIII, 1975, 363–375.

Brundage, James A.: Concubinage and marriage in medieval canon law. – Journal of Medieval History I, 1975, 1–17; p. 19–41: Hollister, Warren C.: The Anglo-Norman succession debate of **1126**: prelude to **Stephen's** anarchy; p. 43–69: Spiegel, G. M.: The cult of Saint **Denis** and Capetian kingship (6 fig.)

Mollat, M. – Tombeur, P.: Les conciles **Latran I** à **Latran IV.** Concordance. Index verborum. Listes de fréquences. Tables comparatives. – Lv: Publ. du Cetedoc, Université Catholiue 1974. IX, 166 p. = Informatique et étude de textes VI.

Baaken, Heinrich: Ungedruckte Urkunden **Heinrichs VI.** Diplomatische Miszellen. – DA XXXI, 1975, 455–533.

Petersohn, Jürgen: **Saint-Denis, Westminster, Aachen.** Die Karls-Translatio von **1165** und ihre Vorbilder. – DA XXXI, 1975, 420–454.

Petersohn, J.: Der Vertrag des Römischen Staats mit Papst **Clemens III.** ‹1188› und das Pactum **Friedrich Barbarossas** mit den Römern. – MIÖG LXXXII, 1974, 289–337; S. 338–376: Pfaff, V.: Das Papsttum in der Weltpolitik des endenden 12. Jahrhunderts; S. 403–411: Csendes, P.: Die Anfänge der Kanzler Heinrich VI. und die Verhandlungen mit der Kurie in den Jahren 1188/89.

Murray, Alexander: Religion among the poor in thirteenth century France: The testimony of **Humbert** de **Romans**. – Tr XXX, 1974, 285–324.

Pixton, Paul Brewer: **Dietrich** von **Wied**: Geistlicher Ehrgeiz und politischer Opportunismus im frühen dreizehnten Jahrhundert. – AMrhKG XXVI, 1974, 49–73.

Stella, T. Prospero: Gli «Articuli parisienses, qui doctrinam eximii doctoris beati Thomae de Aquino tangunt vel tangere asseruntur» nella accezione di **Giovanni Regina di Napoli.** – Sales XXXVII, 1975, 39–67.

Mayer, H. E.: Die Nachfolge des Patriarchen **Monachus** von **Jerusalem** ‹1202/3›. – Basler Zeitschrift für Geschichte LXXIV, 1974, 109–130.

Die Auseinandersetzungen an der **Pariser Universität** im **XIII.** Jahrhundert. Hrsg. v. Albert Zimmermann. Für den Druck besorgt von Gudrun Vuillemin-Diem. – B, NY: de Gruyter 1976. VIII, 412 S. = Miscellanea mediaevalia X; Lw. DM 128,– [enth.:] S. 1–37: Köhn, Rolf: Monastisches Bildungsideal und weltgeistliches Wissenschaftsdenken. Zur Vorgeschichte des Mendikantenstreites an der Universität Paris; S. 38–51: Häring, Nikolaus M.: Die ersten Konflikte zwischen der Universität von Paris und der kirchlichen Lehrautorität; S. 52–94: Miethke, Jürgen: Papst, Ortsbischof und Universität in den Pariser Theologenprozessen des 13. Jahrhunderts; S. 95–105: Dufeil, Michel-Marie: Signification historique de la querelle des Mendiants: Ils sont le progrès au 13e siècle; S. 106–154: Gabriel, Astrik L.: The conflict between the Chancellor and the University of Masters and Students at Paris during the Middle Ages; S. 155–169: Bataillon, Louis Jacques: Les crises de l'université de Paris d'après les sermons universitaires; S. 170–180: Greive, Hermann: Die Maimonidische Kontroverse und die Auseinandersetzungen in der lateinischen Scholastik; S. 181–192: Kurdzialek,

Marian: **David** von **Dinant** als Ausleger der Aristotelischen Naturphilosophie; S. 193–212: Albert, Karl: **Amalrich** von **Bena** und der mittelalterliche Pantheismus; S. 213–219: Dufeil, Michel-Marie: **Gulielmus** de **Sancto Amore**, Opera omnia ‹1252–70›; S. 220–239: Boogaard, N. H. J. van den: La forme des polémiques et les formes poétiques: Dits et motets du XIIIe siècle; S. 240–268: Pinborg, Jan: Diskussionen um die Wissenschaftstheorie an der Artistenfakultät; S. 269–284: Hoye, William J.: Gotteserkenntnis per essentiam im 13. Jahrhundert; S. 285–316: Wéber, Edouard-Henri: Les discussions de 1270 à l'université de Paris et leur influence sur la pensée philosophique de S. **Thomas** d'**Aquin**; S. 317–330: Zimmermann, Albert: „Mundus est aeternus". Zur Auslegung dieser These bei **Bonaventura** und **Thomas** von **Aquin**; S. 331–348: Korolec, Jerzy B.: L'éthique à Nicomaque et le problème du libre arbitre à la lumière des Commentaires parisiens du XIIIe siècle et la philosophie de la liberté de **Jean Buridan**; S. 349–360: Wlodek, Sophie: La génération des êtres naturels dans l'interprétation de **Thomas Sutton**; S. 361–386: Quillet, Jeannine: Brèves remarques sur les Questiones super Metaphysice Libros I–VI ‹Codex Fesulano 161 f° 1ra–41va› et leurs relations avec l'aristotelisme hétérodoxe.

6. Gesamte Neuzeit

Fiey, J.-M.: Sur un traité arabe sur les patriarches nestoriens. – OChP XLI, 1975, 57–75.

Strasser-Bertrand, Otto Erich: Die evangelische Kirche in Frankreich. – Jong, Otto Jan de: Niederländische Kirchengeschichte seit dem 16. Jahrhundert. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1975. S. 135–233 = Die Kirche in ihrer Geschichte III, M2; kart. DM 29,80.

Scherer, Lester B.: **Slavery** and the churches in early **America, 1619–1819**. – (GrR, Mich.:) Eerdmans (1975). 163 p.; $ 5,95.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Großmann, Maria: Humanism in **Wittenberg, 1485–1517**. – Nieuwkoop: de Graaf 1975. 157 p. = Bibliotheca Humanistica & Reformatorica XI; hfl 70,–.

Revolte und Revolution in Europa. Referate und Protokolle des Internationalen Symposiums zur Erinnerung an den **Bauernkrieg 1525** ‹Memmingen, 24.–27. März 1975›. Hrsg. v. Peter Blickle. – Mchn: Oldenbourg 1975. 332 S. = HZ, Beih. IV; kart. DM 49,–; [enth.:] S. 10–30: Graus, František: Vom „Schwarzen Tod" zur Reformation. Der krisenhafte Charakter des europäischen Spätmittelalters; S. 31–46: Hilton, Rodney: Soziale Programme im englischen Aufstand von 1381; S. 47–61: Seibt, Ferdinand: Die hussitische Revolution und der Deutsche Bauernkrieg; S. 62–83: Gunst, Peter: Der ungarische Bauernaufstand von 1514; S. 84–98: Laube, Adolf: Die Volksbewegung in Deutschland von 1470 bis 1517; S. 100–114: Wohlfeil, Rainer: Position der Forschung. „Bauernkrieg" und „frühbürgerliche Revolution"; S. 115–126: Steinmetz, Max: Positionen der Forschung. Kritische Bemerkungen zur Bauernkriegsforschung in der Bundesrepublik Deutschland; S. 127–131: Blickle, Peter: Thesen zum Thema – Der „Bauernkrieg" als Revolution des „gemeinen Mannes"; S. 132–150: Sabean, David: Probleme der deutschen Agrarverfassung zu Beginn des 16. Jahrhunderts. Oberschwaben als Beispiel; S. 151–170: Endres, Rudolf: Zünfte und Unterschichten als Elemente der Instabilität in den Städten; S. 171–185: Burmeister, Karl Heinz: Genossenschaftliche Rechtsfindung und herrschaftliche Rechtssetzung. Auf dem Weg zum Territorialstaat; S. 186–204: Baumgart, Peter: Formen der Volksfrömmigkeit Krise der alten Kirche und reformatorische Bewegung. Zur Ursachenproblematik des „Bauernkrieges"; S. 206–231: Vogler, Günter: Der revolutionäre Gehalt und die räumliche Verbreitung der oberschwäbischen Artikel; S. 232–263: Becker, Winfried: „Göttliches Wort", „göttliches Recht", „göttliche Gerechtigkeit". Die Politisierung theologischer Begriffe?; S. 264–272: Müller, Walter: Freiheit und Leibeigenschaft – soziale Ziele des deutschen Bauernkrieges?; S. 273–295: Buszello, Horst: Die Staatsvorstellung des „gemeinen Mannes" im deutschen Bauerkrieg; S. 298–312: Blickle, Peter: Die politische Entmündigung des Bauern. Kritik und Revision einer These.

Cook, William R.: The eucharist in **Hussite** theology. – ARG LXVI, 1975, 23–35; p. 36–49: Klassen, Johannes M.: Ownership of church patronage and the Czech nobility's support for Hussitism.

Seebass, Gottfried: Der **Nürnberg**er Rat und das Religionsgespräch von März **1525**. – Jahrbuch für fränkische Landesforschung XXXIII/XXXIV, 1974/1975, 467–500.

Meier, Johannes: Das „Enchiridion christianae institutionis" ‹1538› von Johannes **Gropper**. Geschichte seiner Entstehung, Verbreitung und Nachwirkung. – ZKG LXXXVI, 1975, 289–328.

Freudenberger, Theobald: Johann **Eck** und die Würzburger Bischofswahl 1540. – Jahrbuch für fränkische Landesforschung XXXIII/XXXIV, 1974/1975, 519–536.

Tylenda, Joseph M.: Girolamo **Zanchi** and John **Calvin**. A study in discipleship as seen through their correspondence. – CThR X, 1975, 101–141.

Heinrich **Bullinger, 1504–1575**. Gesammelte Aufsätze zum 400. Todestag. Band I: Leben und Werk. Band II: Beziehungen und Wirkungen. – Zü: Theologischer Verl. (1975). XXII, 338 S.; IV, 420 S. = Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte VII, VIII; sfr 104,–; [enth.:] Band I: S. 1–12: Berg, Hans Georg vom: Die „Brüder vom gemeinsamen Leben" und die Stiftschule von St. Martin zu Emmerich. Zur Frage des Einflusses der **devotio moderna** auf den jungen Bullinger; S. 13–27: Gäbler, Ulrich: Bullingers Vorlesung über das Johannesevangelium aus dem Jahre 1523; S. 29–48: Hausammann, Susi: Anfragen zum Schriftverständnis des jungen Bullinger im Zusammenhang einer Interpretation von „De scripturae negotio"; S. 49–63: Rordorf, Willy: Kritik an Hieronymus. Die Schrift „Contra Vigilantium" im Urteil **Zwinglis** und Bullingers; S. 65–74: Staedtke, Joachim: Die Geschichtsauffassung des jungen Bullinger; S. 75–83: Cottrell, Jack Warren: Is Bullinger the source for Zwingli's doctrine of the covenant?; S. 85–108: Dankbaar, Willem F.: Das Zürcher Bekenntnis ‹1545› und seine niederländische Übersetzung ‹1645›; S. 109–122: Corda, Salvatore: Bullinger e la confessione eucaristica di Göppingen ‹1557›; S. 123–140: Pfister, Rudolf: Zu Bullingers Beurteilung des Konzils von Trient; S. 141–159: Baker, Wayne J.: In defense of magisterial discipline: Bullinger's "Tractatus de Excommunicatione" of 1568; S. 161–189: Tökés, István: Bullingers hermeneutische Lehre; S. 191–207: Old, Hughes Oliphant: Bullinger and the scholastic works on baptism. A study in the history of christian worship; S. 209–230: Jenny, Markus: Bullinger als Liturg; S. 231–250: Walser, Peter: Bullingers Erklärung des Unservaters; S. 251–267: Meyer, Helmut: Stadt und Landschaft Zürich nach dem Zweiten Kappelerkrieg; S. 269–289: Bächtold, Hans Ulrich: Bullinger und die Krise der Zürcher Reformation im Jahre 1532; S. 291–303: Stucki, Heinzpeter: Bullinger, der Zürcher Rat und die Auseinandersetzung um das Alumnat 1538–1542; S. 305–322: Rüetschi, Kurt: Bullinger als Schulchronist; S. 323–338: Herkenrath, Erland: Bullinger zu Teuerung und Bettel im Jahre 1571. – Band II: S. 1–33: Locher, Gottfried W.: Bullinger und Calvin – Probleme des Vergleichs ihrer Theologien; S. 35–55: Neuser, Wilhelm H.: Die Versuche Bullingers, Calvins und der Straßburger, Melanchthon zum Fortgang von Wittenberg zu bewegen; S. 57–86: Jenny, Beat Rudolf: Bullingers Briefwechsel mit dem Elsässer Reformator Mathias **Erb** ‹1539–1571›; S. 87–141: Benrath, Gustav Adolf: Die Korrespondenz zwischen Bullinger und Thomas **Erastus**; S. 143–156: Morita, Yasukazu: Bullinger und **Schwenckfeld**; S. 157–176: Pollet, Jacques V.: La correspondance inédite de Valentin **Paceus** avec Konrad **Pellikan** et Heinrich Bullinger; S. 177–195: Sakrausky, Oskar: Theologische Einflüsse Bullingers bei Primus **Truber**; S. 197–214: Bucsay, Mihály: Leitgedanken der Theologie Bullingers bei Petrus **Melius**. Ein Beitrag zur Ausstrahlung des Zürcher Reformators nach Ungarn; S. 215–230: Bonorand, Conradin: Die Reaktion Bullingers, Joachim **Vadians** und anderer evangelischer Schweizer auf die antireformatorische Tätigkeit des Johannes **Cochläus**; S. 231–241: Keep, David J.: Bullinger's defence of Queen **Elisabeth**; S. 243–256: Walton, Robert C.: Bullinger's answer to John **Jewel**'s call for help: Bullinger's exposition of Matth. 16:18–19; S. 257–286: Rott, Jean: Die Überlieferung des Briefwechsels von Bullinger und den Zürchern mit **Bucer** und den Straßburgern; S. 287–314: Schulze, Wilhelm A.: Bullingers Stellung zum Luthertum; S. 315–330: Koch, Ernst: Bullinger und die Thüringer; S. 331–339: Meylan, Henri: L'Eglise réformée neuchâteloise et la Confessio Helvetica Posterior de 1566; S. 341–360: Mecenseffy, Grete: Bullinger und das Glaubensgut der österreichischen Täufer; S. 361–382: Zsindely, Endre: Bullinger und Ungarn.

Quellen zur **Ketzer**geschichte **Brandenburg**s und **Pommern**s. Gesammelt, hrsg. u. eingel. v. Dietrich Kurze. – B, NY: de Gruyter 1975. XI, 390 S. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin XLV. Quellenwerke VI; DM 98,–.

Wohlgemuth, Josef: Realpräsenz und Transsubstantiation im Konzil von **Trient**. Eine historisch-kritische Analyse der Canones 1–4 der Sessio XIII. Bd. I: Darstellung. Bd. II: Anmerkungen und Texte, Quellen und Literaturverzeichnis, Tafeln. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1975. VI, VIII, 461 S.; VI, 229 S., 15 Falttaf. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 37; sfr 97,70. [Diss., Regensburg]

Spogli, Emidio: La prima comunità camilliana. – Clar XV, 1975, 329–402.

8. Neuere Zeit

Lopetegui, León, SJ: Proyectos de nunciaturas para la América Española ‹1565–1590›. – MCom XXXIII, 1975, 117–140.

Schäffert, Hans: Johann Heinrich **Heidegger**, 1. Juli **1633** – 18. Januar **1698**, Professor der Theologie – Protektor der ungarischen Prädikanten. – CV XVII, 1975, 113–127.

Kreiser, B. Robert: Religious enthusiasm in early eighteenth-century Paris: The convulsionaries of **Saint-Médarch**. – CHR LXI, 1975, 353–385.

Duffy, Eamon: "Over the wall": Converts from popery in eighteenth-century England. – DR XCIV, 1976, 1–25.

Kovács, Elisabeth: Ultramontanismus und Staatskirchentum im theresianisch-josephinischen Staat. Der Kampf der Kardinäle **Migazzi** und **Franckenberg** gegen den Wiener Professor der Kirchengeschichte Ferdinand **Stöger**. – (Wien:) Wiener Dom-Vlg. (1975). 239 S. = Wiener Beiträge zur Theologie LI; DM 35,80.

Maier, Konstantin: Auswirkungen der Aufklärung in den schwäbischen Klöstern. – ZKG LXXXVI, 1975, 329–355.

Meier, Heinrich: Die katholische Kirche in **Sachsen** in der ersten Hälfte des **19.** Jahrhunderts. Eine Untersuchung zur Rechts- und Verfassungsgeschichte. – Lpz: St. Benno Verlag 1974. 321 S. = Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte XV.

Lenhammer, H.: Religion och tryckfrihet i **Sverige 1809–1840**. – Upps: Universitet 1974. 300 p.

Flückiger, Felix: Die protestantische Theologie des **19.** Jahrhunderts. – Anz, Wilhelm: Idealismus und Nachidealismus. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht (1975). 212 S. = Die Kirche in ihrer Geschichte IV, P; kart. DM 49,–.

Cárcel Ortí, Vicente: Política eclesial de los gobiernos liberales españoles ‹1830–1840›. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1975. 530 p. = Historia de la Iglesia IV; pes 1400.

Schellong, Dieter: Bürgertum und christliche Religion. Anpassungsprobleme der Theologie seit **Schleiermacher**. – Mchn: Kaiser 1975. 115 S. = Theologische Existenz heute CLXXXVII; kart. DM 7,80.

Hornig, Gottfried: Lehre und Bekenntnis im Kulturprotestantismus. – StTh XXIX, 1975, 157–180.

Hégy, Pierre: L'autorité dans le catholicisme contemporain. Du **Syllabus** à **Vatican II**. – P: Beauchesne (1975). 299 p. = Théologie historique XXX; F 63,–.

Stella, Pietro: Cattolicesimo in Italia e laicato nelle Congregazioni religiose. Il caso dei coadiutori salesiani ‹1854–1974›. – Sales XXXVII, 1975, 411–445.

McDowell, R. B.: The Church of **Ireland 1869–1969**. – Lo-Boston: Routledge & Kegan Paul 1975. X, 157 p. = Studies in Irish history II, 10; £ 3,75.

Ivaldo, Marco: Il problema **Loisy**: I primi scritti. – RFN LXVII, 1975, 665–687.

Faupel, Bruno: Die Religionsphilosophie George **Tyrrells**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1975). 400 S. = Freiburger theologische Studien XCIX; kart. DM 46,– [Diss., Freiburg/B]

Fries, Heinrich: **Newman** heute. – Newman Studien IX, 1974, 14–20; S. 21–30: Theis, Nicolas: Im Bannkreis Newmans. Versuch einer Geschichte der Newman-Bewegung seit dem Ersten Weltkrieg; S. 31–63: William, Franz Michael: Newmans drei Analysen der Dogmenentwicklung im Anschluß an Klemens von Alexandrien; S. 64–75: Walgrave: J.H.: Newman, prophète pour notre temps; S. 76–106: Conzemius, Victor: Le contexte historique des déclarations doctrinales de Vatican I; S. 107–118: Lash, Nicholas: What light can Newman's "Essay on development" cast today on the problem of Papal Infallibility?; S. 119–135: Holmes, J.D.: Newman's attitude towards the definition of Papal Infallibility illustrating the significance of history in Christian belief; S. 136–150: Dupuy, B.-D.: L'autorité de l'Eglise selon W. E. Glastone et selon J. H. Newman; S. 151–163: Kent, John: Conscience and authority: Newman and Tyrrell; S. 168–174: Coulson, J.: Conscience and authority: Newman and the two Vatican Councils; S. 175–196: Olive, M. M., OP: Comment s'est posé à Newman le problème de l'assentiment?; S. 197–205: Cameron, J. M.: Newman and Locke. A note on some themes in an essay in aid of a Grammar of Assent; S. 206–218: Boekraad, J. A.: Grammar of Assent: Observations in the margin; S. 219–227: Artz, Johannes: Newman-Bibliographie. Teil IX; S. 228–245: Artz, Johannes: Newman heute. Neue Textausgaben.

Govaert, Lutgart: Kardinal Newmans Mariologie und sein persönlicher Werdegang. – Sa, Mchn: Pustet (1975). 248 S.; kart. DM 32,– [Diss., Rom]

Bantle, Franz Xaver: Die Ablehnung der Unfehlbarkeit des Papstes durch **Döllinger**, betrachtet im Lichte der dogmatischen Erkenntnislehre des ausgehenden 18. Jahrhunderts. – MThZ XXVI, 1975, 364–386.

Poulat, Émile: Pour une nouvelle compréhension de la démocratrie chrétienne. – RHE LXX, 1975, 5–38.

Haase, Amine: Katholische Presse und die Judenfrage. Inhaltsanalyse katholischer Periodika am Ende des 19. Jahrhunderts. – Pullach: Verlag Dokumentation 1975. 262 S. = Dortmunder Beiträge zur Zeitungsforschung XX; brosch. DM 28,–.

9. Neueste Zeit

Dülmen, Richard von: Die Wirkung des ersten Weltkrieges auf den deutschen Katholizismus. – Zeitschrift für bayer. Landesgeschichte XXXVIII, 1975, 982–1001.

Knapp, Thomas: The Red and the Black: Catholic socialists in the Weimar Republic. – CHR LXI, 1975, 386–408.

Peters, Tiemo Rainer: Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich **Bonhoeffers**. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald 1976. 224 S. = Gesellschaft und Theologie. Systematische Beiträge XVIII; DM 25,–. [Diss., Münster]

Busch, Eberhard: Karl **Barths** Lebenslauf nach seinen Briefen und autobiographischen Texten. – (Mchn:) Kaiser 1975. 555 S., 102 Ill.;

Plathow, Michael: Das Problem des concursus divinus. Das Zusammenwirken von göttlichem Schöpferwirken und geschöpflichem Eigenwirken in K. **Barths** „Kirchlicher Dogmatik". – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht (1975). 212 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie XXXII; kart. DM 42,– [Diss., Heidelberg]

Röer, Hans: Heilige – profane Wirklichkeit bei Paul **Tillich**. Ein Beitrag zum Verständnis und zur Bewertung des Phänomens der Säkularisierung. – Pad: Verl. Bonifacius-Dr. (1975). 316 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Schriften XXXV; Lw. DM 36,– [Diss., Rom. Gregoriana]

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

Thierfelder, Jörg: Das Kirchliche Einigungswerk des württembergischen Landesbischofs Theophil **Wurm**. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1975. XIII, 311 S. = Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte B, I; Pp. DM 50,– [Diss., Tübingen]

Levillain, Philippe: La mécanique politique de **Vatican II**. La majorité et l'unanimité dans un concile. Préface de René Rémond. – P: Beauchesne (1975). 468 p. = Théologie historique XXXVI; F 93,–.

Plate, Manfred: Das deutsche Konzil. Die Würzburger Synode. Bericht und Deutung. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1975). 272 S., 16 Taf.; DM 29,80.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Azzi, Riolando: Dom Antônio de **Macedo Costa** e a reforma da Igreja no **Brasil**. – REBras XXXV, 1975, 683–701.

Cooney, Jerry W.: Independence, dictatorship, and Fray Pedro García de Panés, O.F.M., last Bishop of Colonial Paraguay († 1838). – AFrH LXVIII, 1975, 421–449.

Ewig, Eugen: Die Missionstätigkeit der lateinischen Kirche ‹451–700›. – Handbuch der Kirchengeschichte Bd. II/2, Frb/B-Bas-Wien 1975, 95–179.

Figueiredo Lustosa, Oscar de, OP: Separação da Igreja e do Estado no **Brasil** ‹1890›. Uma passagem para a libertação. – REBras XXXV, 1975, 624–674.

Heidemann, Matias, OFM: A Igreja no Brasil e a providência social. – REBras XXXV, 1975, 606–623.

Schütte, Josef Franz, SJ: Monumenta historica **Japoniae**. I: Textus catalogorum Japoniae aliaeque de personis domibusque S.J. in Japonia informationes et relationes, **1549–1654**. – R: Institutum Hist. S.J. 1975. XXVI, 1333 p. = Monumenta Hist. S.J. CXI; Lire 26000.

Sieber, Gottfried: Der Aufbau der katholischen Kirche im **Zululand**. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verl. 1976. XIX, 314 S. = Münsterschwarzacher Studien XXI; DM 39,20.

Verstraelen, F. J.: An African Church in transition. From missionary dependence to mutuality in mission. A case study on the Roman Catholic Church in **Zambia**. Vol. I–II. – Tilburg: Development Research Institute; Lei: Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Œcumenica 1975. XXI, 583, A 23 p.; hfl 17,50.

Exhortation apostolique «Evangelii nuntiandi». – DC LVIII, 1976, 1–22.

Japan Catholic directory. – Tokyo: The Catholic Bishops' Conference 1975. 736 p.; $ 9,–.

Congar, Yves, OP: Evangélisation et humanisation, salut et libération. – Documents Omnis Terra XV, 1975/76, 81–93.

Downey, James: Der Christus der jüdischen Christen. Ein pluralistisches Modell für afrikanische Theologie. – Zeitschr. f. Mission (Bas/Korntal b. Stu) I, 1975, 197–214.

Thils, Gustave: «Hors de l'Eglise point de salut». L'œuvre salvifique universelle de Dieu et les clivages fondamentaux de l'humanité. – RTL VI, 1975, 460–475.

Arnaldez, Roger: Dialogue islamo-chrétien et sensibilités religieuses. – Islamochristiana (Roma) I, 1975, 11–23.

Cherupallikat, Justinian, OFMCap: Witness potential of evangelical poverty in **India**. – Immensee (Schweiz): NZM 1975. XXXII, 215 p. = Supplementa der NZM XXIII; sfr 38,–.

Kalilombe, Patrick: Un certain type de mission est révolu, mais la mission, elle, continue. – Telema. Revue de réflexion et créativité chrétiennes en Afrique (Kinshasa) I, 4, 1975, 75–84.

Cagnasso, Franco [e.a.:] **Filippine** – una Chiesa si converte. – Mondo e Missione CIV, 1975, 637–658.

China und die Kirchen. – Brux: Pro Mundi Vita 1975. 40 p. = Pro Mundi Vita LV.

Gheddo, Piero, PIME: **Angola**: nuovo Vietnam africano. – Mondo e Missione CIV, 1975, 567–596.

La hiérarchie chilienne et les événements politiques de 1973 à 1975. – Brux: Pro Mundi Vita 1975. 22 p. = Note spéciale XLII.

Zambie: un humanisme chrétien. – Vivant Univers. Revue de la promotion humaine et chrétienne dans le monde (Namur) nov.-déc. 1975, 1–41.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Caviglia Giovanni: Il «sacro» come categoria operativa nello studio del fenomeno religioso. – Sales XXXVII, 1975, 251–288.

Mann, Ulrich: Die Religion in den Religionen. – Stu: Klett 1975. 287 S. = Edition Alpha; kart. DM 38,–.

Prayer in Christianity and other religions. Prière dans le Christianisme et les autres religions. – R: Gregorian Univ. Pr. 1975. 344 p. = Studia missionalia XXIV; Lire 10 000; [cont.:] p. 1–20: Bittinger, Desmond W.: Primitive man at prayer; p. 21–43: Huber, Hugo: Das Gebet in den Naturreligionen, Zeugnisse aus Westafrika; p. 45–79: Gravrand, Henri: La prière africaine; p. 81–101: Masson, Joseph: Le Bouddhisme méridional ancien et la prière; p. 103–126: Waldenfels, Hans: Das Gebet im japanischen Buddhismus; p. 127–140: Zago, Marcello: La preghiera nel buddismo Theravāda Lao; p. 141–163: Pezet, Edmond: L'office quotidien dans les monastères du bouddhisme theravāda; p. 165–184: Shih, Joseph: La preghiera nella religione cinese; p. 185–222: Dhavamony, Mariasusai: Hindu prayer; p. 223–252: Roest Crollius, Ary A.: The prayer of the Qur'ān; p. 253–275: Asensio, Félix: La oración en el A. Testamento desde la época patriarcal hasta Josué; p. 277–291: Mollat, Donatien: La prière selon le Nouveau Testament; p. 293–309: Crouzel, Henri: Les deux commentaires les plus anciens du Notre Père; p. 311–344: Schmidt, Herman: Prayer, worship, spirituality.

Barta, Winfried: Untersuchungen zur Göttlichkeit des regierenden Königs. Ritus und Sakralkönigtum in Altägypten nach Zeugnissen der Frühzeit und des Alten Reiches. – Mchn, B: Deutscher Kunstverlag 1975. 148 S. = Münchener ägyptologische Studien XXXII = Münchener Universitätsschriften. Philos. Fakultät.

Ess, Josef van: Zwischen Hadīt und Theologie. Studien zum Entstehen prädestinatian. Überlieferung. – B, NY: de Gruyter 1975. XII, 218 S. = Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients. N.F. VII; Lw. DM 108,–.

Islam in Southern Asia. A survey of current research. Ed. by Dietmar Rothermund. – Wiesb: Steiner 1975. VIII, 126 S. = Beiträge zur Südasien-Forschung XVI; kart. DM 24,–.

Otto, Walter Friedrich: Aufsätze zur **römischen** Religionsgeschichte. – Meisenheim (a. Glan:) Hain 1975. 216 S. = Beiträge zur klassischen Philologie LXXI; kart. DM 42,–.

Verdier, R.: Le mythe de genèse du droit dans la Rome légendaire. – RHR CLXXXVII, 1975, 3–25.

Ström, Åke Viktor – Harald Biezais: Germanische und baltische Religion. – Stu, B, Köln: Kohlhammer 1975. 391 S. = Die Religionen der Menschheit XIX, 1; Lw. DM 86,–.

Ingram, Paul O.: The teachings of Rennyo **Shōnin**: the life of faith. – Numen XXIII, 1976, 1–22.

Zuesse, Evan M.: Divination and deity in **African** religions. – HRel XV, 2, 1975, 158–182.

Turner, V.: Revelation and divination in **Ndembu** ritual. – Ithaca: Cornell Univ. 1975. 354 p.; $ 4,95.

Swiderski, Stanislaw: Notions théologiques dans la religion syncrétique **Bouiti** au Gabon. – EglTh VI, 1975, 319–364.

VI. Religionsphilosophie

Hughes, Robert D.: **Descartes'** ontological argument as not identical of the causal arguments. – NewSchol XLIX, 1975, 473–485.

Klaer, Ingo: Descartes' Gottesbeweis. – Theologische Versuche V, B 1975, 159–174.

O'Farrell, Francis, SJ: **Kant's** treatment of the teological principle. – Gr LVI, 1975, 639–679; p. 679–680: Résumé.

Sturch, R. L.: The ethico-theology of Immanuel Kant. – JThSt N.S. XXVI, 1975, 342–360; p. 361–376: Loades, Ann: Kant's concern with theodicy.

Brenk, Bernd: Metaphysik des einen und absoluten Seins. Mitdenkende Darstellung der metaphysischen Gottesidee des späten Max **Scheler.** – Meisenheim/Glan: Hain 1975. 208 S. = Monographien zur philosophischen Forschung CXXIX; kart. DM 48,–. [Diss., Mainz]

Gestori, Gervasio: La filosofia della religione in Giovanni **Gentile** e l'esigenza di un'altra lettura del fatto religioso. – SC CIII, 1975, 442–463.

Ehrlich, Leonard H.: Karl **Jaspers**: Philosophy as faith. – Amherst: The Univ. of Massachusetts Pr. 1975. XII, 287 p.

DiMéglio, Ingrid: Antireligiosität und Kryptotheologie bei Albert **Camus.** – Bonn: Bouvier-Grundmann 1975. 416 S. = Studien zur französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts III; kart. DM 68,–.

Grisez, Germain: Beyond the new theism. A philosophy of religion. – Notre Dame, Lo: Univ. of Notre Dame Press (1975). XIII, 418 p.; $ 16,95.

François, Marcel: Pour connaître Dieu. Approches phénoménologiques. – P: Beauchesne (1975). 407 p. = Bibliothèque des Archives de Philosophie. Nouvelle série XX; F 96,–.

Purtill, R. L.: Three ontological arguments. – International Journal for philosophy of religion VI, 1975, 102–110; p. 111–116: Englebretsen, George: Sommers' theory and natural theology; p. 117–124: Craighead, Houston: The cosmological argument. Assessment of a reassessment.

Dilley, Frank B.: Are conclusive proofs irrelevant to religion? – Thomist XXXIX, 1975, 727–740.

Johnson, William A.: The search for transcendence. A theological analysis of nontheological attempts to define transcendence. – NY: Harper & Row (1974). X, 157 p. = Harper & Colophon Books CCCLV; $ 2,95.

VII. Fundamentaltheologie

Track, Joachim: Der theologische Ansatz Paul **Tillichs.** Eine wissenschaftstheoretische Untersuchung seiner „Systematische Theologie". – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1975). XI, 538 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie XXX; kart. DM 48,–. [Diss., Erlangen/Nürnberg]

Gatzemeier, Matthias: Theologie als Wissenschaft? Bd II: Wissenschafts- und Institutionenkritik. – (Stu-Bad Cannstatt:) Frommann-Holzboog (1975). 249 S. = Problemata XXI; kart. DM 24,–.

Benz, Ernst: Beschreibung des **Christentums.** Eine historische Phänomenologie. – (Mchn:) Deutscher Taschenbuch Verl. (1975). 319 S. = DTV. Wissenschaftl. Reihe 4156; kart. DM 9,80.

Trillhaas, Wolfgang: Perspektiven und Gestalten des neuzeitlichen Christentums. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1975). 263 S.; DM 28,–.

Toinet, Paul: Vers un âge théologique? – RThom, A. LXXXIII = T. LXXV, 1975, 181–230.

Mostert, Walter: »**Erfahrung** als Kriterium der Theologie«. – ZThK LXXII, 1975, 427–460.

Robert, Jean-Dominique, OP: Nécessité du **mythe** et mythe de la «démythification». – NRTh, A. CVII = T. XCVII, 1975, 940–964.

Just, Wolf-Dieter: Religiöse Sprache und analytische Philosophie. Sinn und Unsinn religiöser **Aussagen.** – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1975. 171 S.; kart. DM 22,– [Diss., Heidelberg. Gek.]

Sahagún Lucas, Juan de: Alcance significativo del lenguaje humano sobre Dios. – Burgense XVI, 1975, 77–118.

Dunne, John S.: A search for **God** in time and memory. – Lo: Sheldon Pr. (1975). XI, 237 p.; paper £ 2,25.

Track, Joachim: Erfahrung Gottes. Versuch einer Annäherung. – KuD XXII, 1976, 1–21; S. 22–40: Beintker, Horst: Verstehen und Glauben. Grundlinien einer evangelischen Fundamentaltheologie.

TeSelle, Eugene: Christ in context. Divine purpose and human possibility. – Phil: Fortress Press (1975). XIV, 178 p.; $ 10,95.

Mitterstieler, Elmar: Christlicher Glaube als Bestätigung des Menschen. Zur "fides quaerens intellectum" in der Theologie Karl **Rahners.** – Ffm: Knecht (1975). 151 S. = Frankfurter theologische Studien XVIII; kart. DM 22,– [Diss., Innsbruck]

Balthasar, Hans Urs von: **Katholisch.** Aspekte des Mysteriums. – Eins: Johannes-Verl. (1975). 93 S. = Kriterien XXXVI; sfr 12,–.

VIII. Dogmatik

Constitutionis Dogmaticae "**Lumen Gentium**" synopsis historica. A cura di Giuseppe Alberigo – Franca Magistretti. – Bologna: Istituto per le Scienze Religiose 1975. XXXVII, 609 p.; Lire 50 000.

Kane, G. Stanley: The concept of divine goodness and the problem of **evil.** – Religious Studies XI, 1975, 49–71.

Pannenberg, Wolfhart: Christologie und Theologie. – KuD XXI, 1975, 159–175.

Young, Francis M.: Sacrifice and the death of Christ. Foreword by Maurice Wiles. – Lo: SPCK (1975). 149 p.; £ 1,95.

González de Cardedal, Olegario: Un problema teológico fundamental; la preexistencia de Cristo. Historia y hermenéutica. – Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner..., Madr (1975), 179–211; p. 213–239: González Faus, José Ignacio: Notas marginales sobre el celibato de Jesús.

Debuisson, Damien Michel, OSB: Théologie mariale et mystère du couple. ›Perspectives de travail.‹ – EglTh VI, 1975, 195–240.

Mateos, C.: Inmunidad de María de la culpa original. – Estudio agustiniano II, 1967, 131–148; X, 1975, 3–28.

Sauter, Gerhard: Versöhnung und Vergebung. Die Frage der Schuld im Horizont der Christologie. – EvTh XXXVI, 1976, 34–52.

Hasenhüttl, Gotthold: Das kirchliche Vorsteheramt – Seine Funktion und seine Entwicklung. – Konziliarität und Kollegialität als Strukturprinzipien der Kirche. 1. Theol. Konferenz 6. bis 7. März 1970, Innsbr/Wien/Mchn 1975, 53–63; S. 64–69: Larentzakis, Gregor: Die dogmatische Begründung der Synodalität und der Gremialität; S. 70–86: Neumann, Johannes: Synodale und kollegiale Elemente im geltenden lateinischen Kirchenrecht; S. 87–90: Savramis, Demosthenes: Das Apostelkollegium – Das soziologische Motiv seines Ursprungs; S. 91–109: Fitzer, Gottfried: Die Entwicklung des Vorsteheramtes im Neuen Testament.

Vogel, C. J. de: Die **Eucharistie**lehre heute. – ZkTh XCVII, 1975, 389–414; S. 415–429: Gerken, Alexander: Kann sich die Eucharistielehre ändern?; S. 430–440: Wohlmuth, J.: Noch einmal: Transsubstantiation oder Transsignifikation? Zur Möglichkeit theologischer Beurteilung neuer Lösungsversuche.

Sayés, José A.: La presencia eucarística de Cristo en los recientes acuerdos católico-protestantes. – Burgense XVI, 1975, 145–199.

Carle, Paul Laurent: Consubstantiel et transsubstantiation. – DoctCom XXVIII, 1975, 213–251.

Moioli, Giovanni: Per determinare la natura del sacramento della **penitenza** cristiana. Appunti di metodo. – SC CIII, 1975, 26–72; p. 73–113: Tettamanzi, Dionigi: La dimensione escatologica del sacramento della penitenza cristiana.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Fabre, Laurent: Le renouveau **charismatique**: un témoignage. – LumVie XXV, 1975, 7–21; p. 22–32: Chabert, Jean: La hiérarchie catholique et le renouveau charismatique; p. 33–58: Séguy, Jean: Situation socio-historique du pentecôtisme; p. 59–68: Sagne, Jean-Claude: Dépendance et autonomie. Les destins de la personnalité dans le renouveau; p. 69–87: Monfouga-Broustra, Jacqueline: Manifestations «charismatiques» et perspectives ethnologiques; p. 88–97: Beaupère, Nelly: Au nom de l'esprit; p. 100–112: Boisset, Louis: Vivre dans l'esprit de Jésus-christ.

Fichter, Joseph H.: The Catholic cult of the **Paraclete.** With a foreword by Donald L. Gelpi. – NY: Sheed and Ward (1975). XV, 183 p.

Kliewer, Gerd Uwe: Das neue Volk der Pfingstler. Religion, Unterentwicklung und sozialer Wandel in Lateinamerika. – Ffm: Lang; Bern: Lang 1975. 229 S. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums III; sfr 39,60. [Diss., Marburg]

Bak, Felix, OFMConv: The **Church** of **Satan** in the **United States.** – Antonianum L, 1975, 152–193.

Fouilloux, Etienne: Les Églises contestées. – L'histoire religieuse de la France 19e–20e siècle..., P (1975), 143–183.

Kallis, A.: Op weg naar een **panorthodox concilie.** – CO XXVII, 1975, 172–189.

Vom Dialog zur Gemeinschaft. Dokumente zum anglikanisch-luther. und anglikan.-kath. Gespräch. Mit einer histor. u. vergleichenden Einführung von Günter Gassmann. – Ffm: Lembeck; Ffm: Knecht 1975. 153 S. = Ökumenische Dokumentation II; kart. DM 18,–.

Meinhold, Peter: Das Dreieck der Christenheit. Evangelisches Wort zu ökumenischen Fragen der Gegenwart. – Hbg: Wittig Verl. (1974). 200 S.; Lw. DM 25,–.

Felmy, Karl Christian: Das Moskauer Patriarchat und die ökumenische Bewegung. – OekRu XXV, 1976, 45–63.

Lanne, Emmanuel, OSB: L'unité de l'Eglise dans les travaux de Foi et Constitution. – NRTh, A. CVII = T. XCVII, 1975, 820–841.

Thurian, Max: Le speranze ecumeniche oggi. – Oikoumenikon XV, 1975, 279–293.

Macquarrie, John: Christian unity and christian diversity. – Phil: Westminster Pr. 1975. 118 p.; $ 2,65.

Müller-Fahrenholz, Geiko: Sichtbare Einheit? Überlegungen zu einer ökumenischen Formel. – OekRu XXIV, 1975, 431–447; S. 447–455: Walther: Christian: Welchen Sinn hat es, von Einheit zu sprechen?; S. 455–465: Hinz, Christoph: Christliche Gemeinde in der DDR und das Thema von Nairobi; S. 466–476: Stieglitz, Klaus von: „... auf daß sie alle eins seien, damit die Welt glaube". Überlegungen vor Nairobi zur weltmissionarischen Verantwortung des Ökumenischen Rates der Kirche.

Dondeyne, A.: Jésus-Christ libère et unit. Réflexions œcuméniques sur le thème de l'Assemblée mondiale de Nairobi. – RTL VI, 1975, 292–310.

X. Moraltheologie

Gustafson, James M.: Can ethics be christian? – Chic: Univ. of Chicago Pr. 1975. XI, 191 p.; $ 8,95.

Korff, Wilhelm: Theologische Ethik. Eine Einführung. Unter Mitarb. von Walter Fürst und Josef Torggler. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1975. 127 S. = Theologisches Seminar; Pp. DM 14,80.

Furger, Franz: Begründung des Sittlichen. Ethische Strömungen der Gegenwart. – (Frb/S:) Imba-Verl. (1975). 149 S.; sfr 18,–.

Ratzinger, Josef: Prinzipien christlicher Moral. Unter Mitarbeit von Heinz Schürmann und Hans Urs von Balthasar. – Eins: Johannes-Verl. (1975). 93 S. = Kriterien XXXVII; sfr 12,–.

Messner, Johannes: Zur ethischen Grundlagen- und Normenforschung. – Spiritualität in Moral. Festschrift für Karl Hörmann..., Wien 1975,

17–31; S. 33–58: Lau, Andreas: Zur Frage einer spezifisch-christlichen Ethik.

Scholz, Franz: Durch ethische Grenzsituationen aufgeworfene Normenprobleme. Ansätze zur Lösung bei Thomas von Aquin und bei Bonaventura. – ThpQ CXXIII, 1975, 341–355.

Nicolosi, Salvatore: Morale naturale, morale metafisica e morale «morale» nella filosofia dell'azione. – Rivista di teologia morale VII, 1975, 505–532.

Juros, Helmut – Joachim Piegsa: Maximalismus oder Minimalismus? Das Dilemma der gegenwärtigen Ethik. – MThZ XXVI, 1975, 396–406.

Toinet, P.: **Expérience** morale chrétienne et morales philosophiques. – Studia moralia XII, 1975, 9–46; p. 47–54: Etienne, J.: Le rôle de l'expérience en morale chrétienne.

Milanesi, G. C.: Recenti indagini sull'**aborto**: una rassegna sociale. – Sales XXXVII, 1975, 347–364; p. 365–372: Polizzi, Vincenzo: Aspetti biologici e psicologici dell'aborto; p. 373–387: Bertone, Tarcisio: Le legislazioni sull'aborto: analisi e valutazioni critiche; p. 388–398: Leclerc, Gustave: La dichiarazione della S. Congregazione per la dottrina della fede sull'aborto: atto «politico» o atto «religioso»?; p. 399–409: Quarello, Eraldo: Valutazione morale dell'aborto in un documento della S. Congregazione per la dottrina della fede.

Honings, Bonifacio, OCD: L'aborto nella dottrina dei manualisti. – Studia moralia XII, 1975, 257–323.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Benker, Gertrud: **Christophorus:** Patron der Schiffer, Fuhrleute u. Kraftfahrer. Legende, Verehrung, Symbol. – Mchn: Callwey; Mchn: ADAC-Verl. 1975. 192 S., Ill.; Pp. DM 48,–.

Littger, Klaus Walter: Studien zum Auftreten der **Heiligennamen** im **Rheinland.** Mit 3 Tafeln. – Mchn: Fink 1975. 340 S. = Münstersche Mittelalter-Schriften XX. [Diss., Bonn]

Hofmann, Hans: Die Heiligen **Drei Könige.** Zur Heiligenverehrung im kirchlichen, gesellschaftlichen und politischen Leben des Mittelalters. – Bonn: Röhrscheid 1975. 496 S., 1 Karte = Rheinisches Archiv XCIV; kart. DM 96,– [Diss., Göttingen. Überarb.]

Stanislao da Campagnola: Le **origini Francescane** come problema storiografico. – Perugia: Istituto di Storia della Facoltà di Lettere e Filosofia 1974. 355 p. = Pubblicazioni degli Istituti di Storia della Facoltà di Lettere e Filosofia; Lire 4000.

Ghinato, Alberto: La regola dei Frati Minori nel contesto degli scritti di San Francisco. Introduzione allo studio in prospettiva di vita e di spiritualità francescana. – R: Pont. Ateneo Antonianum 1974. 350 p. = Seminarium di Studi Superiori. Sezione: Cattedra Francescana VIII; Lire 4000.

Cenci, Cesare: Documentazione di vita assisana 1300–1530. Vol. I: **1300–1448.** – Grottaferrata Romae: Ed. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas 1974. 592 p. = Spicilegium Bonaventurianum X; Lire 15000.

Buenaventura R. de Carrocera, OFMCap: Los escritos ascético-místicos de la provincia capuchina de **Castilla** y san **Buenaventura.** – CollFr XLIV, 1974, 387–402.

Ampe, A., SJ: Reypens *Vondst eener nieuwe vertaling van Ruysbroeck's Zeven Trappen* of nieuw inzicht in Grote's Ruusbroec-vertalingen. – OGE XLIX, 1975, 133–160; p. 161–171: Uitgave der Fragmenten uit Grote's vertalingen van Ruusbroec's *Trappen en Spieghel* volgens Hs. Giessen U.B. 753.

Ukena, Elke: Die deutschen **Mirakelspiele** des **Spätmittelalters.** Studien und Texte. Bd I: Studien. Bd II: Texte. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1975. 971 S. = Europäische Hochschulschriften I, 115; sfr 137,–.

Fort I Cogul, Eufemià: La Trapa als Països Catalans. – StudMon XV, 1971, 365–406; XVI, 1974, 135–180; XVIII, 1975, 29–72. 331–375.

Cilleruelo, Lope: Teología espiritual. – Estudios Agustinianos X, 1975, 211–269. 401–454; XI, 1976, 45–93.

Savart, Claude: Vie intellectuelle et vie spirituelle. – L'histoire religieuse de la France 19e–20e siècle . . ., P (1975), 73–108.

Görres, Ida Friederike: Weltfrömmigkeit. Aus dem Nachlaß hrsg. von Beatrix Klaiber. – Ffm: Knecht (1975). 240 S.; Pp. DM 19,80.

Zulehner, Paul M.: Priesterliche Spiritualität. Bemerkungen zu den Ergebnissen der österreichischen Priesterbefragung. – Spiritualität u. Moral. Festschrift für Karl Hörmann . . ., Wien 1975, 167–189; S. 191–210: Pettirsch, Franz X.: Zur Spiritualität des christlichen Sonntags.

Hillebrand, A., OFMCap: «Misterium paupertatis». – Laurentianum XVI, 1975, 281–335.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Katholizismus, konservative Kapitalismuskritik und Frühsozialismus bis 1850. Hrsg. von Albrecht Langner. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1975. 250 S. = Beiträge zu Katholizismusforschung. Reihe B: Abhandlungen; kart. DM 24,–; [enth.:] S. 11–73: Langner, Albrecht: Zur konservativen Position in der politisch-ökonomischen Entwicklung Deutschlands **vor 1848**; S. 75–97: Wuthenow, Ralph-Rainer: Romantik als Restauration bei Adam H. **Müller**; S. 99–122: Klein, Ernst: Die Auseinandersetzungen Adam Müllers mit den wirtschaftstheoretischen und wirtschaftspolitischen Auffassungen seiner Zeit; S. 123–144: Ramm, Thilo: Der **Frühsozialismus** – Begriffs- und Wirkungsgeschichte; S. 145–164: Stegmann, Franz Josef: Der Frühsozialismus in katholischen Periodica; S. 165–193: Brandl, Manfred: Deutsche katholische Stimmen zu Sozialismus und Kommunismus, zur sozialen Lage und Industrialisierung bis 1850; S. 194–206: Casper, Bernhard: „Sozialismus" im Sprachgebrauch der römischen Kurie um 1850; S. 207–224: Langner, Albrecht: Diskussionsbericht; S. 225–244: Bibliographie zu den Beiträgen von Manfred Brandl und Franz Josef Stegmann.

Schwarte, Johannes: Die Auseinandersetzung mit dem Sozialismus bei Gustav **Gundlach S.J.** ‹1892–1963›. – JbChrSozWiss XV, 1975, 83–137.

Marhold, Wolfgang: Der wissenschaftliche Ertrag der Religionssoziologie in der Bundesrepublik Deutschland seit 1945. – ZEvE XIX, 1975, 297–313.

Evangelisches Staatslexikon. Hrsg. von Hermann Kunst [u. a.] 2., vollst. neu bearb. u. erw. Aufl. – Stu, B: Kreuz-Verl. 1975. XIII S., 3122 Sp.; Lw. DM 155,–.

Mayeur, Jean-Marie: Les Eglises dans la société. – L'histoire religieuse de la France 19e–20e siècle . . ., P (1975), 109–142.

Bedell, George C. – Leo Sandon, Jr. – Charles T. Wellborn: Religion in **America.** – NY: Macmillan (1975). XV, 538 p.; $ 12,95.

Religiöse **Sozialisation.** Mit Beiträgen von Dieter Stoodt [u. a.]. ‹Hrsg.:› Manfred Arndt. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1975). 111 S. = Urban-Taschenbücher. T-Reihe DCXVII; kart. DM 10,–.

Religionsgespräche. Zur gesellschaftlichen Rolle der Religion. Mit Beiträgen von Dorothee Sölle [u. a.] hrsg. von Hans-Eckehard Bahr. – (Dmst, Neuwied:) Luchterhand (1975). 189 S. = Sammlung Luchterhand CLXXV = Reihe Theologie und Politik X; kart. DM 14,80.

Familie im Wandel. [Hrsg. von] Rudolf Weiler / Valentin Zsifkovits. – Wien, Bas, Frb/B: Herder (1975). 266 S. = Sozialethik und Gesellschaftspolitik; kart. DM 36,–.

Brakelmann, Günter – Klaus Peters: Karl **Marx** über Religion und Emanzipation. Band I: Stationen auf dem Wege zur Emanzipation. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1975). 291 S.

Lochmann, Jan Milič: Marx begegnen: was Christen und Marxisten eint und trennt. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1975. 128 S. = Gütersloher Taschenbücher CIV; kart. DM 8,80.

Christen für den Sozialismus. Bd I: Analysen. Bd II: Dokumente ‹1945–1959›. Hrsg. von Dorothee Sölle und Klaus Schmidt. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1975). 188 S.; 160 S. = Urban Taschenbücher. T-Reihe DCXIII/DCXIV; kart. je DM 12,–.

XIII. Kirchenrecht

Plöchl, Willibald M.: Sankt **Barbara** zu **Wien.** Die Geschichte der griechisch-katholischen Kirche und Zentralpfarre St. Barbara. Bd I. – Wien: Herder (1975). 262 S., 6 Taf., 11 Taf. = Kirche und Recht XIII.

Nesselhauf, Herbert: Der Ursprung des Problems „Staat und Kirche". – Kstz: Druckerei u. Verl.anstalt Konstanz, Univ. Verl. 1975. 32 S. = Konstanzer Universitätsreden XIV.

Luf, Gerhard: Grundrechte und kirchlicher Rechtsschutz. Erwägungen zu einer hermeneutischen Rechtstheologie. – OeAKR XXVI, 1975, 25–54.

Pesendorfer, Marianne: Partikulares Gesetz und partikularer Gesetzgeber im System des geltenden lateinischen Kirchenrechts. – Wien: Herder (1975). 134 S. = Kirche und Recht XII; kart. DM 16,80.

Schumacher, William A.: Interpersonal communication in marriage. A commentary on the Rotal decision of april 5, 1973, coram Serrano. – StudCan IX, 1975, 5–35; p. 37–56: Picard, Normand: L'immaturité et le consentement matrimonial; p. 57–62: Russon, Gordon W.: Assessment of personality disorder in marriage; p. 63–75: McMahon, Heber: The role of psychiatric and psychological experts in nullity cases; p. 77–94: Morrisey, Francis G., OMI: The spirit of the proposed new law for institutes of consecrated life; p. 95–104: Faggiolo, Guy: Mariage entre collatéraux du troisième degré; p. 105–134: Fellhauer, David E.: The exclusion of indissolubility: Old principles and new jurisprudence; p. 135–152: Provost, James H.: Revision of Book V of the code of Canon Law. Discussion of a tentative draft; p. 153–166: Daley, Roger: The distinction between the lack of due discretion and the inability to fulfill the obligations of marriage.

D'Avack, Pierro Agostino: Per una riforma giuridica del matrimonio canonico. – EIC XXX, 1974, 9–26; p. 27–34: Fedele, Pio: In tema di revisione del matrimonio in diritto canonico; p. 35–59: Fedele, P.: Problemi del consenso nel matrimonio canonico (a proposito di un recente libro); p. 60–107: Bonnet, Piero Antonio: De habitudine inter amorem coniugalem et matrimonium ratione habita ad structuram internam et externam eiusdem instituti matrimonialis; p. 226–269: La riforma del matrimonio dopo il Concilio ‹Dibattito sui cann. 242–361 dello «Schema canonum de sacramentis»› a cura di G. Alberigo, L. Della Torre, R. La Valle, F. Zanchini di Castiglionchio.

Boccafola, Kenneth E.: The requirement of perpetuity for the impediment of **impotence.** – R: Univ. Gregoriana Ed. 1975. 156 p. = Analecta Gregoriana CC = Series Fac. Iur. Can.: Sectio B XXXV.

Sanctis, Carlo de: L'indissolubilità del matrimonio ed il coniuge abbandonato senza colpa. – Apollinaris XLVIII, 1975, 201–221. 402–440.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Verheul, A., OSB: Le service de la parole. Essai d'une approche de théologie pastorale. – QL LVI, 1975, 225–256.

Maldonado, Luis: Comprensión teológico-pastoral del Sacramento en una perspectiva evolutiva y en relación con el problema de la evangelización. – Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner . . ., Madr (1975), 419–445.

Bräumer, Hansjörg: Das Sakrament der **Beichte.** Überlegungen zu seiner Entstehung und seinem Gebrauch. – Theologische Beiträge VII, 1976, 6–33.

Pastorale Bildung. Erfahrungen und Impulse zur Ausbildung und Fortbildung für den kirchlichen Dienst. Hrsg. von Anton Arens. – Tr: Paulinus-Verl. 1976. 306 S.; kart. DM 44,80; [enth. u.a.:] S. 7–35: Arens, Anton: Die Entwicklung des Priesterbildes in den kirchenamtlichen Dokumenten von der Enzyklika »Menti Nostrae« Papst Pius' XII. (1950) bis zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der

Bundesrepublik Deutschland ‹1975›; S. 36–68: Arens, Anton: Kriterien der Eignung für den pastoralen Dienst; S. 69–105: Pünder, Godehard: Läßt sich die spirituelle Bildung des künftigen Priesters curricular planen? Eine problematische Fragestellung und der Versuch einer Antwort; S. 106–137: Greisch, Jean: Die Rolle der Humanwissenschaften in der pastoralen Ausbildung; S. 138–172: Hammers, Alwin J. – Werner Becher: Klinische Seelsorgeausbildung. Konzept, Aufbau der Kurse und Erfahrungen; S. 173–188: Hammers, Alwin J.: Die Bedeutung der Theologie in der Klinischen Seelsorgeausbildung. Erfahrungen und Schlußfolgerungen; S. 189–202: Hammers, Alwin J.: Modell einer pastoralpsychologischen Ausbildung für den Seelsorgedienst; S. 203–224: Thome, Alfons – Heinz Lillig: Gruppendynamische Ansätze in der Theologenausbildung; S. 225–249: Ruppert, Rudolf: Projektbezogene pastorale Ausbildung I: Familienbildungstage; S. 250–262: Zimmer, Berthold: Projektbezogene pastorale Ausbildung II: Glaubenstage für Jugendliche; S. 263–283: Arens, Anton: Die Aufgabe der Priesterausbildung im Hinblick auf die Zusammenarbeit mit Mitarbeitern, dargestellt unter besonderer Berücksichtigung der »Grundordnung für die Ausbildung der Priester«; S. 284–304: Kleis, Matthias: Planung, Zusammenarbeit und partnerschaftlicher Leitungsstil im pastoralen Dienst. Erfahrungen berufsbegleitender Fortbildungskurse.

Seydel, Otto: Kirchliche **Jugendarbeit.** Freiraum und Konflikt. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1974). 121 S. = Urban Taschenbücher. T-Reihe DCXII; kart. DM 10,–.

Hoffmann, Rüdiger: Religiöse Jugendliteratur. Eine Analyse des Weltbildes kirchlicher Verteilerblätter. Mit Abb. – Hild: Gerstenberg 1974. XIII, 234 S. = Studia Irenica XVI; kart. DM 28,–.

Religion im Untergrund. Die religiösen Randgruppen Jugendlicher in der Schweiz – Eine Herausforderung. Hrsg. vom Schweizerischen Beratungsdienst Jugend + Gesellschaft, Luzern. Mitarb.: Nikolaus Bayer [u.a.]. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1975). 300 S.; kart. DM 17,80.

Nieuwenhuis, Jan: Gläubige Erziehung (Terwijl de boer slaapt. Opvoeding van kleine gelovigen, dt.) – Düs: Patmos-Verl. (1974). 268 S.

Brandl, Gerhard: Das **Gruppengespräch** als Lernweg. Eine tiefenpsychologische und religionspädagogische Grundlegung. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1975). 211 S.; kart. DM 19.80.

Baldermann, Ingo – Gisela Kittel: Die Sache des Religionsunterrichts. Zwischen Curriculum und Biblizismus. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1975). 189 S.; kart. DM 22,–.

Langer, Wolfgang: Praxis des Bibelunterrichts. Ziele, Gestaltungsformen, Entwürfe. Mit Beiträgen von Horst Klaus Berg [u.a.]. – (Stu:) Calwer Verl.; (Mchn:) Kösel-Verl. (1975). 157 S. = Religionspädagogische Praxis XVI; kart. DM 18,50.

Dormeyer, Detlev: Religiöse Erfahrung und Bibel. Problematik und die Möglichkeiten des Einsatzes der Bibel in den Religionsunterricht. – Düs: Patmos-Verlag (1975). 116 S.; kart. DM 14,–.

Riedl, Annelore – Günter Stachel: Erzählen und Sprechzeichnen im Bibelunterricht. Bd I: Von Abraham bis Salomo. – Zü, Eins, Köln: Benziger; Stu: Calwer 1975. 104 S. [18 S.], Ill.; kart. DM 19,80.

Schmidt, Heinz: Unterricht über Glauben und Leben. Grundlagen und Rahmen in der Sekundarstufe I. – Stu: Calwer; Mchn: Kösel 1975. 131 S., graph. Darst., kart. DM 18,–.

XV. Liturgiewissenschaft

(einschl. Kirchenmusik und kirchliche Kunst)

Richter, Klemens: Ansätze für die Entwicklung einer Weiheliturgie in apostolischer Zeit. – ALW XV, 1975, 32–52.

Corpus antiphonalium officii. Vol. V: Fontes earumque prima ordinatio. Ed. a Renato-Ioanne Hesbert. – R: Herder 1975. IX, 528 p. 4° = Rerum ecclesiasticarum documenta. Series maior. Fontes XI.

Agrelo, Santiago, OFM: La simbología de la luz en el **Sacramentario Veronense.** Estudio histórico-literario. – Antonianum L, 1975, 5–123.

Garrido Bonaño, Manuel, OSB: El Espíritu Santo en las liturgias occidentales. – Burgense XVI, 1975, 9–76.

J. A. Jungmann. Ein Leben für Liturgie und Kerygma. Hrsg. von Balthasar Fischer u. Hans Bernhard Meyer. – Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verl. (1975). 235 S.; kart. DM 26,–; S. 156–207: Bibliographie; S. 208–233: Sachregister zu den Schriften J. A. Jungmann.

De Smet, S., SJ: Liturgie de l'église particulière et liturgie de l'église universelle. – QL LVI, 1975, 127–137.

Federici, Tommaso: La partecipazione eucaristica culmine liturgico del Nuovo Testamento. – RLit N.S. LXII, 1975, 433–458; p. 459–490: Neunheuser, Burkhard, OSB – Enrico Cattaneo: L'«Ordo Missae» e la partecipazione attiva dei fedeli; p. 491–513: Brovelli, Franco – Ferdinando Dell'Oro, SDB: Rilettura critica dell «Ordo Missae» attuale; p. 514–527: Costa, Eugenio, SJ: Funzioni e funzionamento dell'attuale «Ordo Missae»; p. 528–537: Sandre, Italo de: Condizioni sociologiche della celebrazione: comunione ed eucaristia; p. 538–543: Mosso, Domenico: A proposito delle «intenzioni di messe»; p. 544–551: Marsili, Salvatore, OSB: Ambiguità del «precetto» domenicale; p. 552–568: Carideo, Armando, CM: Concelebrazione e partecipazione all Eucaristia. Ricchezze e limiti del nuovo rito.

Cuva, Armando, SDB: Celebrazione eucaristica e fanciulli. In occasione di due recenti documenti. – Sales XXXVII, 1975, 731–764; p. 765–791: Triacca, Achille M.: Celebrazioni liturgiche per «non-adulti». Aperture, utopie o futuro della riforma liturgica? Iniziali considerazioni pastorali.

Davanzo, Guido: L'**unzione** degli **infermi**: note storiche, teologiche, pastorali. – ELit LXXXIX, 1975, 323–344; p. 345–370: Pedrini, Arnaldo: Il dato pneumatologico e la dimensione epicletica nel nuovo rito dell'unzione degli infermi; p. 371–396: Suttner, Ernst Chr.: Die Krankensalbung ‹das „Öl des Gebets"› in den altorientalischen Kirchen; p. 397–467: Triacca, Achille M.: Per una rassegna sul sacramento dell'unzione degli infermi.

Grelot, Pierre: Du sabbat juif au dimanche chrétien. II: Le dimanche chrétien. – MD CXXIV, 1975, 14–54; p. 55–72: Mougeot, Louis: Recherches actuelles sur le dimanche; p. 73–79: Clerck, Paul de: Différents aspects de l'institution dominicale; p. 85–109: Gelineau, Joseph: Eglise, assemblées, dimanche. Réflexions et perspectives pastorales.

Moran, Neil K.: The ordinary **chants** of the **Byzantine mass.** Vol. I: Investigations. Vol. II: Critical edition. – Hbg: Verl. der Musikalienhandl. Wagner 1975. 199 p., 215, 22 p. = Hamburger Beiträge zur Musikwissenschaft XII; kart. DM 84,–.

Analecta hymnica graeca e codicibus eruta Italiae inferioris. VI: Canones Februarii. Eutychius Tomadakis collegit et instruxit. – R: Istituto di Studi Bizantini e Neoellenici, Univ. di Roma XIV, 490 p. = Istituto di studi bizantini e neoellenici Univ. de Roma; Lire 19 000.

Landgraf, Armin: Musica sacra zwischen Symphonie und Improvisation: César **Franck** u. seine Musik für den Gottesdienst. – Tutzing: Schneider 1975. 228 S., 138 Ill., graph. Darst. u. Notenbeisp.; DM 60,–.

Galassi Paluzzi, Carlo: La Basilica di S. **Pietro.** – (Bologna:) Cappelli (1975). 532 p., 492 fig., 17 tav., 41 fig. = Roma Cristiana XII.

Wiederanders, Gerlinde: Albrecht **Dürers** theologische Anschauungen. – B: Evangelische Verlagsanstalt (1975). 127 S., 20 Taf.; Pp. DM 11,80 [Diss., Berlin-Humboldt-Univ.]

Bernhart, Joseph: Die Symbolik im Menschwerdungsbild des **Isenheimer Altars.** – Mchn: Callwey 1975. 64 S., Ill. = Reihe der Bayerischen Akademie der Schönen Künste XV; brosch. DM 19,–.

Ebhardt, Manfred: Die **Salzburger Barockkirchen** im **17.** Jahrhundert. Beschreibung und kunstgeschichtl. Einordnung. – Baden-Baden: Koerner 1975. 207, 66 S., 66 Ill. u. 13. graph. Darst. = Studien zur deutschen Kunstgeschichte CCCLIV.

Schütz, Bernhard: Die Wallfahrtskirche **Maria Birnbaum** und ihre beiden Baumeister. – Bern, Ffm: Lang 1975. 280 S., Abb. = Kieler kunsthistorische Studien IV; sfr 56,30. [Diss., München. Überarb.]

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Carl Andresen, 3400 Göttingen, Bonhoefferweg 4; Prof. Dr. Arnold Angenendt, Toronto, Ontario M5S 204 (Canada), 59 Queens Park Cres. East, Pontifical Institute of Mediaeval Studies; Prof. Dr. C. Augustijn, Amsterdam, Sophialaan 47; Prof. Dr. Wolfgang Beinert, 4630 Bochum-Weitmar, Drohnenweg 5; Dr. Winfried Becker, 8041 Dietersheim, Auweg 3; Prof. Dr. Günter Biemer, 7801 March 2, Am Galgenacker 16; Prof. Dr. Yves M.-J. Congar, F-75013 Paris, 20, rue des Tanneries, Couvent Saint-Jacques; Prof. Dr. Richard Egenter, 8031 Stockdorf vor München, Kreuzweg 21; Prof. Dr. Hermann Eising, 4400 Münster, Besselweg 12; Prof. Dr. Dieter Emeis, 4500 Osnabrück-Atter, Gut Leye; Prof. Dr. Gustav Ermecke, 5810 Witten, Mozartstr. 11; Prof. Dr. Ernst Feil, 4401 Nienberge, H. Hessestr. 8; Prof. Dr. Josef Finkenzeller, 8000 München 60, Neideckstr. 45; Prof. Dr. Klaus Ganzer, 8700 Würzburg, St.-Benedikt-Str. 6; Priv.-Doz. Dr. Erwin Gatz, 5160 Düren, Poliusstr. 3; Prof. Dr. Martin Greschat, 4400 Münster, Teigelesch 15; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei vom Hl. Kreuz, Herstelle, 3472 Beverungen, Postfach 5127; Prof. Dr. Richard Hauser, 6900 Heidelberg 1, Merianstr. 2; Prof. Dr. Horst Herrmann, 4401 Albersloh, Königsbergerweg 6, Postfach 2; Prof. Dr. Ludwig Hödl, 4630 Bochum-Weitmar, Rommersheide 38; Prof. Dr. Erwin Iserloh, 4400 Münster, Krumme Str. 46; Prof. Dr. Matthäus Kaiser, 8411 Sinzing über Regensburg, Minoritenweg 6; Prof. Dr. Rudolf Kilian, 8904 Friedberg, Kalterer Weg 8; Prof. Dr. Jacob Kremer, A-1090 Wien, Boltzmanngasse 9; Prof. Dr. Emil Lengeling, 4401 Wolbeck, Am Tiergarten 125; Prof. Dr. Herbert Leroy, 8900 Augsburg, Wilhelm-Hauff-Str. 28/17; Prof. Dr. Karl Löning, 4401 Amelsbüren, Jupiterweg 22; Prof. Dr. Norbert Lohfink SJ, 6000 Frankfurt 70, St. Georgen, Offenbacher Landstr. 224; Prof. Dr. Wilhelm Neuser, 4401 Ostbevern, Lehmbrock 17; Prof. Dr. Ludwig Ott, 8833 Eichstätt/Bay., Am Graben 17; Prof. Dr. Rudolf Pesch, 7800 Freiburg i. Br., Senckenberganlage 13–17; Prof. Dr. Hermann Josef Pottmeyer, 4630 Bochum, Schinkelstr. 55; Prof. Dr. Heribert Raab, Ch-1706 Givisiez, Cité Beauséjour 179; Prof. Dr. Helmut Riedlinger, 7800 Freiburg i. Br., Poststr. 9; Dr. Eberhard Rolinck, 8035 Gauting, Pflieglweg 7; Prof. Dr. Gerhard Schneider, 4630 Bochum-Querenburg, Hustadtring 65; Prof. Dr. Bruno Schüller SJ, 4400 Münster, Rothenburg 14; Dr. Joseph Schumacher, 4400 Münster, Lahnstr. 29; Prof. Dr. Peter Stockmeier, 8000 München 70, Cochemstr. 2; Diplomtheologe Dietmar Weber OSC, 4300 Essen 16, Kamillushaus, Heidhauser Str. 273.

Diesem Heft liegt ein Prospekt des Verlages Herder, Freiburg, bei. Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5% USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1976 – 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.
Ein 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

»Staat und Kirche«

Die wichtigsten Rechtsquellen in Lose-Blatt-Werken

Staat und Kirche stehen in vielfältigen Rechtsbeziehungen zueinander, die neben dem Staatskirchenrecht im engeren Sinne viele andere Rechtsbereiche umfassen oder doch berühren. Die ständig auf dem laufenden gehaltenen Lose-Blatt-Sammlungen der staatlichen und kirchlichen Rechtsquellen bieten einen Überblick über das sonst nur weit verstreut aufzufindende Material.

Staat und Kirche in Baden-Württemberg

Ergänzbare Sammlung von Rechtsquellen und sonstigen Bestimmungen und Verlautbarungen. Herausgegeben von Oberkirchenrat Dr. Martin Daur, Stuttgart, Oberjustizrat Fritz Enderwitz, Rottenburg, Oberrechtsrat Kurt Froemer, Freiburg, Assessor Holger Knudsen Rengsdorf, und Kirchenoberrechtsrat Hans Niens, Karlsruhe.
Lose-Blatt-Ausgabe, ca. 600 Seiten in einem Kunstleder-Sammelordner, ca. DM 48,–
Seitenpreis der Ergänzungen z. Z. 13 Pf

Staat und Kirche in Nordrhein-Westfalen

Ergänzbare Sammlung von Rechtsquellen und sonstigen Bestimmungen und Verlautbarungen. Herausgegeben von Landeskirchenrat Herbert Kayser, Bielefeld, Assessor Holger Knudsen, Rengsdorf, Landeskirchenrat Dr. Oskar Kühn, Bielefeld, Dr. Heiner Marré, Essen, und Dr. Karl Panzer, Köln.
Lose-Blatt-Ausgabe, ca. 800 Seiten in einem Kunstleder-Sammelordner, DM 48,–
Seitenpreis der Ergänzungen z. Z. 13 Pf

Staat und Kirche in Hessen, Rheinland-Pfalz und dem Saarland

Ergänzbare Sammlung von Rechtsquellen und sonstigen Bestimmungen und Verlautbarungen. Herausgegeben von Vizepräsident Armin Füllkrug, Kassel, Ltd. Ministerialrat a. D. Alfons Kahlert, Mainz, Oberkirchenrat Christian Kusche, Darmstadt, Ordinariatsrat Heinz Brauburger, Wiesbaden, und Assessor Holger Knudsen, Rengsdorf.
Lose-Blatt-Ausgabe, ca. 1400 Seiten in zwei Kunstleder-Sammelordnern, DM 48,–
Seitenpreis der Ergänzungen z. Z. 13 Pf

Luchterhand

545 Neuwied · Postfach 1780

Beuroner Kommunionandenken

Wandbehänge nach Batik-Vorlagen; Bildtafeln und Kunstblätter mit originalgetreuen Reproduktionen Alter Meister und zeitgenössischer Kunstwerke:
Ikonen, Email- und Keramikarbeiten.

Glückwunschkarten

und einfache Kunstkarten für alle festlichen Anlässe finden Sie bei uns in großer Auswahl; Glückwunschkarten-Mäppchen mit 8 Doppel- oder Noblessekarten; Meditationskarten mit Bildbetrachtungen zu mittelalterlichen und modernen Kunstwerken.

Bitte verlangen Sie unsere Prospekte.

Klosterbuchhandlung
7792 Beuron, Postfach 620

Neuerscheinung

IRENE BECK

Das Problem des Bösen und seiner Bewältigung

Eine Auseinandersetzung mit der Tiefenpsychologie von C.G. Jung vom Standpunkt der Theologie und Religionspädagogik
ca. 220 Seiten. Paperback ca. DM 32,—

Diese Untersuchung will ein Beitrag sein zum nahezu unübersehbaren Gebiet der Begegnung zwischen Tiefenpsychologie einerseits und Theologie/Religionspädagogik andererseits.

Für die theologische Aufarbeitung des Fragenkomplexes der Problematik des Bösen war für die Verfasserin, Schülerin und Assistentin von Prof. Michael Schmaus, die Symbolforschung C.G. Jungs von besonderer Wichtigkeit; sie führte Jung zur Untersuchung der Repräsentation des „Bösen" in der religiösen Vorstellungswelt aller Völker und Zeiten. Bei der Analyse der Symbolik bei Jung beschränkte sich die Verfasserin - der engeren theologischen Zielsetzung entsprechend - im wesentlichen auf den christlich abendländischen Raum, nicht ohne jedoch die Aussagen Jungs über die östlichen Religionen auch zur Verdeutlichung mit heranzuziehen.

Die Darstellung zeigt, daß die empirischen Gegebenheiten, um deren Interpretation Jung sich bemüht, von der Theologie her eine weiterführende Deutung erfahren können. Die Theologie ihrerseits kann hierbei die ihr gebotenen natürlichen Anknüpfungspunkte für die Offenbarungswahrheit von Sünde und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen aufgreifen, die auf jenes ‚mysterium iniquitatis' hinweisen, das letztlich nur dem Glaubenden zugänglich ist.

Ernst Reinhardt Verlag
München und Basel

studium theologie

bringt Einführungen in die theologischen Disziplinen, deren didaktischer Aufriß besonders den Bedürfnissen der Studienanfänger entspricht.

verdeutlicht die Strukturen des Studiums und stellt Bezugspunkte zu anderen Disziplinen heraus.

führt den Studenten in die Methoden wissenschaftlichen Arbeitens ein und gibt ihm einen Überblick über forschungsgeschichtliche Positionen.

will darüberhinaus zur selbständigen Urteilsbildung anleiten und Kommunikationsfähigkeit einüben.

eignet sich gleicherweise zum Selbststudium, als Begleitbuch zur Vorlesung und als Arbeitsmaterial zum Proseminar.

Gottfried Adam / Otto Kaiser / Werner Georg Kümmel

Einführung in die exegetischen Methoden

5. neubearbeitete Auflage in Neuausstattung

128 Seiten. Sn. 12,80 DM

Mit diesem Buch soll dem Studienanfänger eine erste Hilfe geboten werden, sich in den Methoden und der oft verwirrenden Fülle exegetischer Literatur zurechtzufinden.

Otto Kaiser und Werner Georg Kümmel geben in den beiden ersten Beiträgen diese Wegweisung für die Exegese alt- bzw. neutestamentlicher Texte, während der dritte, von Gottfried Adam verfaßte Beitrag den Studenten allgemein in die wissenschaftliche Arbeitsweise einführt. Da in das Buch auch die katholische Literatur eingearbeitet ist, eignet es sich gleicherweise für den katholischen Leserkreis.

Gerhard Sauter / Alex Stock

Arbeitsweisen Systematischer Theologie

Eine Anleitung

Ca. 150 Seiten, Sn. ca. 15,– DM

In einem 1. Kapitel soll über das Ziel des Studiums der Systematischen Theologie Auskunft gegeben werden. Das 2. Kapitel ist der Einübung in die Rekonstruktion und Interpretation systematischer Texte selbst gewidmet. Das 3. Kapitel enthält die Einübung in theologisches Reden. Praktische Hinweise zum wissenschaftlichen Arbeiten runden den Band ab. Formal sind die einzelnen Abschnitte durch Einführung in die Probleme unter studientechnischen Gesichtspunkten, durch Modellinterpretationen und durch Fragen bzw. Aufgabenstellungen gekennzeichnet.

Rolf Zerfaß / Norbert Greinacher (Hg.)

Einführung in die Praktische Theologie

Unter Mitarbeit von Christof Bäumler / Peter Krusche / Norbert Mette / Wilhelm Möhler

Ca. 300 Seiten. Sn. ca. 28,– DM

Dies ist ein Studienbuch für Studenten, Tutoren und Proseminare mit allen heute nötigen Informationen zur Theorie und Praxis des Fachstudiums, didaktischen Anleitungen und Modellbeschreibungen; es gibt zudem eine gründlich erprobte Sammlung von Arbeitspapieren – sozusagen als Basistextbuch zur Praktischen Theologie – an die Hand. Neu dabei ist u. a., drei verschiedene Proseminare in Tübingen, München und Münster als Modelle so aneinanderzufügen, daß sie sich mit ihrer jeweiligen thematischen Entfaltung zu einem aktuellen Spektrum von Problemstellungen und Handlungsfeldern ergänzen.

In Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ

NEUERSCHEINUNGEN

HELMUT GOLLWITZER

Forderungen der Umkehr

Beiträge zur Theologie der Gesellschaft.
240 Seiten. Kartoniert etwa DM 25.–

Die Zusammenstellung der wichtigsten Einzelarbeiten Gollwitzers aus den letzten zehn Jahren gibt einerseits Rechenschaft und ist andererseits ein wegweisendes Studienbuch mit Grundlegungen und Leitlinien für den weiteren Ausbau einer „politischen Theologie" als Anleitung zu verantwortlichem Handeln der Christen in Kirche und Gesellschaft.

JÜRGEN MOLTMANN

Im Gespräch mit Ernst Bloch

Eine theologische Wegbegleitung. (Kaiser Traktate 18)
96 Seiten. Kartoniert DM 9.80

Aus Anlaß des 90. Geburtstags des Tübinger Philosophen Ernst Bloch legt Jürgen Moltmann, der „Theologe der Hoffnung", diesen Band vor, den er dem „Lehrer der Hoffnung" widmet. In den sieben Essays geht es Moltmann vor allem darum, zu zeigen, welche Impulse der Erneuerung Bloch – vielen Christen als Atheist verdächtig – gerade für ein kritisches, aufgeschlossenes Christentum in einer Zeit geben kann, die wie die unsere durch zunehmende Erstarrung gekennzeichnet ist.

TIEMO RAINER PETERS

Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht.
(Gesellschaft und Theologie / Systematische Beiträge)
224 Seiten. Snolin DM 25.–
(In Gemeinschaft mit dem Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz)

T. R. Peters leistet einen achtunggebietenden Beitrag, Bonhoeffer aus überwiegend theologisch-immanenten, gesellschaftslosen Interpretationen zu befreien und das Anliegen der politischen Theologie in einem deutlicheren politischen Kontext verständlich zu machen, wobei zugleich die Probleme einer „politischen Theologie" neu verhandelt werden.

DAVID BAKAN

Mensch im Zwiespalt

Psychoanalytische, soziologische und religiöse Aspekte der Anthropologie. Mit einem Vorwort von Joachim Scharfenberg. Aus dem Amerikanischen von Wolfgang Schoene. (Gesellschaft und Theologie/ Systematische Beiträge)
224 Seiten. Snolin DM 36.–
(In Gemeinschaft mit dem Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz)

David Bakan sucht in dieser religionspsychologischen Studie den immer noch schwelenden Konflikt zwischen Religion (Glaube) und Psychologie (insbesondere Psychoanalyse) zu überwinden bzw. zwischen beiden zu vermitteln. Er gibt darin sowohl der Psychologie als auch der Theologie und der Seelsorge entscheidende weiterführende Impulse.

CHR. KAISER

PATMOS

Subskription bis 30. 4. 1976:

Karl Hermann Schelkle

Theologie des neuen Testaments
Band 4/2

Jüngergemeinde und Kirche

208 Seiten, Subskriptionspreis bis 30. 4. 1976 DM 28,80, danach DM 32,80, ISBN 3-491-77449-7

Mit diesem Band findet die „Theologie des Neuen Testaments" von Karl Hermann Schelkle ihren Abschluß. Thema des Buches ist die Frage der neutestamentlichen Ursprünge der Kirche, also ein grundlegender Beitrag zur heute viel erörterten Frage nach der Kirche. Aus der vorösterlichen Jüngergemeinde wird die nachösterliche Kirche. Die Anfänge gründen gemäß den Evangelien in Worten Jesu, die jedoch zum Teil bereits Theologie der Gemeinde erkennen lassen. Wieweit ist die erste Geschichte zudem durch notwendige innere Entwicklung wie äußere Umstände bestimmt?

Bisher erschienen:
Band 1 – Schöpfung
Band 2 – Gott war in Christus
Band 3 – Ethos
Band 4/1 – Vollendung von Schöpfung und Erlösung

Aus dem weiteren Programm 1976

Helmut Peukert

Wissenschaftstheorie — Handlungstheorie — Fundamentale Theologie

Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung
360 Seiten, DM 28,80, ISBN 3-491-77514-0

Die wissenschaftstheoretische Diskussion unseres Jahrhunderts und die indisziplinäre Diskussion um eine normative Theorie kommunikativen Handelns in den letzten Jahrzehnten führen zu Grenzproblemen, welche die Frage nach einem neuen Grundansatz von Theologie aufwerfen. Wie kann ein solcher Grundansatz und von ihm aus eine interdisziplinär verantwortbare theologische Theorie des Subjekts, der Gesellschaft und der Geschichte entwickelt werden? Das ist die Frage, der in einem Gedankengang voll innerer Spannung mit großer Klarheit und systematischer Kraft nachgegangen wird.

Patmos Verlag · Postfach 6213 · 4 Düsseldorf 1

476

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 3 — 1976 — 72. Jahrgang

Hansjürgen Verweyen: Neubesinnung auf Albert Camus . . . . . Spalte 177

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 183
K. Jarš: Die Stellung des Elohisten zur kanaanäischen Religion (H. Eising)
A. Ibañez Arana: El Levitico (J. Scharbert)
B. Lang: Frau Weisheit (O. Loretz)
E. Lohse: Grundriß der neutestamentlichen Theologie (O. Knoch)
W. Feneberg: Der Markusprolog (R. Pesch)
V. Stolle: Der Zeuge als Angeklagter (K. Löning)
N. Baumert: Täglich sterben und auferstehen (J. Kremer)
H. Frankemölle: Glaubensbekenntnisse (Ph. Kaiser)
H. W. Frei: The Eclipse of Biblical Narrative (J. B. Bauer)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 195
E. Kirschbaum: Die Gräber der Apostelfürsten (J. Fink)
M. Demus-Quatember: Est et alia Pyramis (J. Fink)
J. Denker: Die theologiegeschichtliche Stellung des Petrusevangeliums (J. B. Bauer)
A. Grillmeier: Christ in Christian Tradition (H. Moll)
D. Stiernon: Konstantinopel IV (W. de Vries)
F. Unterkircher: Die Glossen des Psalters von Mondsee (vor 788) (B. Fischer)
Bohemia Sacra. Hrsg. von F. Seibt (E. Valasek)
E. Gössmann: Antiqui und Moderni im Mittelalter (L. Hödl)
G. Biel: Collectorium circa quattuor libros Sententiarum (H. Feld)
A. Brüls: Die Entwicklung der Gotteslehre beim jungen Melanchthon 1518–1535 (S. Wiedenhofer)
Umstrittenes Täufertum 1525–1975. Hrsg. von H. J. Goertz (M. Greschat)
A. Sabisch: Die Bischöfe von Breslau und die Reformation in Schlesien (J. Köhler)
Der Fall Joseph Wittig, fünfzig Jahre danach. Hrsg. von Th. Kampmann und R. Padberg (A. Sabisch)
Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert. Hrsg. von G. Schwaiger (Ch. Weber)

Fundamentaltheologie und Dogmatik . Sp. 220
E. Biser: Glaubensverständnis (A. Krömer)
J. Möller: Die Chance des Menschen – Gott genannt (H. Verweyen)
Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch. Hrsg. von W. Kluxen (H. Holz)
A. Gethmann-Siefert: Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers (A. Gerken)
M. Nedoncelle: Intersubjectivité et Ontologie (B. Welte)
Denken im Schatten des Nihilismus. Hrsg. von A. Schwan (J. Möller)
B. de Margerie: Le Christ pour le monde (St. Horn)
W. Klein: Teilhard de Chardin und das zweite Vatikanische Konzil (A. Guggenberger)
Die Kirche in der Sicht der Christenheit des Ostens und des Westens. Hrsg. von J. Madey (E. Ch. Suttner)

Moraltheologie, Sozialwissenschaften Sp. 235
A. K. Ruf: Grundkurs Moraltheologie (G. Ermecke)
J. Meßner: Ethik und Gesellschaft (O. v. Nell-Breuning)

Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft Sp. 236
Handbuch der Erwachsenenbildung. Hrsg. von F. Pöggeler (D. Emeis)
H. Pompey: Fortschritt der Medizin und christliche Humanität (W. Ruff)
Neue Wege für Religionsunterricht und Katechese. Hrsg. von W. Nastainczyk (R. Padberg)
R. Ruppert: Lebendige Liturgie – ein Lernprozeß der ganzen Gemeinde (Th. Maas-Ewerd)
A. Adam: Sinn und Gestalt der Sakramente (E. J. Lengeling)

Religionswissenschaft, Philosophie . Sp. 242
G. Evers: Mission. Nichtchristliche Religionen. Weltliche Welt (J. Baumgartner)
R. Friedli: Fremdheit als Heimat (A.-Th. Khoury)
D. E. MacInnis: Religionspolitik im kommunistischen China (B. H. Willeke)
Handbuch der Religionsgeschichte. Hrsg. von J. P. Asmussen (G. Lanczkowski)
K. Kremer, Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin (J. Auer)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 249

Neubesinnung auf Albert Camus

von Hansjürgen Verweyen, Essen

Wege der deutschen Camus-Rezeption. Hrsg. von Heinz Robert Schlette. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975. VIII. 403 S. (Wege der Forschung Bd 441) GZL. DM 72,–, Vorzugspreis für Mitglieder DM 41.–

Rühling, Alfred: **Negativität bei Albert Camus.** Eine wirkungsgeschichtliche Analyse des Theodizeeproblems. – Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann 1974. 273 S. (Studien zur französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts, hrsg. von Vincent Berning und Heinz Robert Schlette, Bd 1) kart. DM 45.–

Di Méglio, Ingrid: **Antireligiosität und Kryptotheologie bei Albert Camus.** – Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann 1975. 416 S. (Studien zur französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts, hrsg. von Vincent Berning und Heinz Robert Schlette, Bd 3) kart. DM 68.–

Resignation vor einer zu schwierigen revolutionären Praxis oder Besinnung auf Wesentlicheres, das aus dem Blickfeld zu gleiten drohte? So mag man angesichts des offenbar wieder steigenden Interesses für Albert Camus fragen[1]. Heinz Robert Schlette, dem Hrsg. bzw. Mithrsg. der hier zu besprechenden Bücher, gebührt zunächst einmal Dank für sein fortgesetztes Bemühen, dem deutschen Leser das Werk Camus' nahezubringen. „Wege der deutschen Camus-Rezeption", ein von Schlette sorgfältig edierter, repräsentativer Ausschnitt aus 30 Jahren Camus-Forschung, vermittelt nicht nur einen Einblick in die Hauptzüge des Denkens und Schaffens dieses großen Fragers, sondern hält zugleich Grundlinien des philosophischen Verstehens fest, wie es sich nach dem 2. Weltkrieg in Deutschland herausgebildet hat.

Die Auswahl ist im allgemeinen gut getroffen. Lediglich auf die Wiederaufnahme des Essays von Lieselotte Richter, der im deutschsprachigen Raum hinlänglich durch die rde-Ausgabe des „Mythos von Sisyphos" bekannt sein dürfte, hätte man wohl verzichten können. Wertvoll die umfangreiche Bibliographie am Ende des Bandes, der man vielleicht eine Chronologie der Camusschen Werke und eine Übersicht aller deutschen Übersetzungen hätte vorausschicken sollen.

Es ist hier nicht der Ort, die Beiträge im einzelnen durchzugehen. Eher legt sich nahe, die in der Sammlung nacheinander zu Wort kommenden Stimmen unter Konzentration auf das Wesentliche ins Gespräch miteinander zu bringen und auf Aspekte hinzuweisen, die man vermißt.

Die zwei Aufsätze von Walter Heist („Albert Camus und der Nachfaschismus", 1953; „Das Fragwürdige an Albert Camus. Über den

[1] Neben den o.g. Werken vgl. auch Linde, Gisela: Das Problem der Gottesvorstellungen im Werk von Albert Camus. Münster 1975 (ThRv 72, 1976, Sp. 68f); Neudeck, Rupert: Politische Ethik bei Jean-Paul Sartre und Albert Camus. Bonn 1975; Woelfel, James Warren: Camus: A Theological Perspective. Nashville: Abingdon 1975.

19. AUG. 1976

politischen Aspekt seines Werkes", 1963) bieten eine Variante der bekannten Sartreschen Kritik. Die Vorwürfe – Flucht vor der Welt („sogar die Städte haben [Camus] was angetan", S. 173) in eine Naturmystik (die eine Verwandtschaft zur Blut- und Boden-Philosophie des Faschismus aufweisen soll, S. 161); „Unfähigkeit, einen geschichtlichen Augenblick zu erkennen" (160); „Rote-Kreuz-Moral" statt politischem Sinn (170) – gipfeln in der Zustimmung zu einer Formulierung G. A. Zehms: „die französische Version des deutschen Michel, welcher, statt der Zipfelmütze die Baskenmütze über dem Ohr, in Ruhe gelassen werden will" (172). – So platt wird die Kritik nirgends mehr.

Wolfgang Müller-Lauters „Thesen zum Begriff des Absurden bei Albert Camus" (1961/62) wollen auf einen unaufgearbeiteten Gegensatz zwischen einer zu abstrakt-totalen Behauptung von Absurdität und einem zu wenig reflektierten Engagement an die Erde hinweisen (bes. S. 126–128). Das spätere metaphysische Hinausgehen über die absurde Position finde sich nur in spärlichen Andeutungen (130). Auch Hermann Krings stellt fest, das Camus für die „hohe und starke Moral" in *L'Homme révolté* (abgek.: HR) nur eine mythologische, aber keine metaphysische Begründung gebe (bes. S. 43). Selbst Schlette räumt ein, den nach Camus sich aus dem Leben ergebenden „Überschuß an Bejahung" könne man, „wenn man so will, durchaus als irrational ... bezeichnen" (186f). Camus verstehe seine Philosophie des Relativen und der Grenzen „als ein ‚approximatives Denken', das nicht über absolute Wahrheiten verfügt, sondern – geleitet von der konkreten Parteinahme zugunsten der hier und jetzt Armen und Leidenden – die rational zu ermittelnden Wahrscheinlichkeiten zu einer Grundüberzeugung oder besser: zu einer existentiellen Schlußfolgerung konvergieren läßt" (192).

Trotz aller Differenz im einzelnen gibt es hier offenbar doch ein Gemeinsames, das immer wieder als der grundsätzliche Mangel bei Camus erscheint: Die Berufung auf unmittelbare Evidenz kann eine rationale, im philosophischen Diskurs verantwortete Grundlegung der Entwürfe für die individuelle Existenz und gesellschaftliche Praxis nicht ersetzen. Besteht die Feststellung dieses Mangels aber zu Recht? Gibt es nicht doch ein – für das Denken Camus' charakteristisches – Mittleres zwischen „absoluten Wahrheiten" und bloßer mythologischer Einsicht bzw. der Konvergenz von Wahrscheinlichkeiten?

Man wird zunächst zugestehen müssen, daß Camus nicht zureichend der Frage auf den Grund gegangen ist, wie eine verbindliche Wahrheit noch philosophisch erfaßt werden kann, wenn man jedes metaphysische Absolutum wegen der ungelösten Theodizeeproblematik in der Suspens zu belassen hat. Dennoch scheint mir das Denken Camus' sich konsequent gleichsam um zwei Brennpunkte zu bewegen, die für ihn eine Art „cartesianischer Grundevidenz" darstellen. Zu dem zweiten dieser Punkte bieten eine Reihe der Beiträge wertvolle Einsichten, worauf noch einzugehen sein wird. Der erste kommt in diesem Bande – wie fast allgemein in der Camus-Literatur – nicht genügend zur Geltung, so daß wir etwas näher auf ihn hinweisen wollen.

Es ist ja nicht so, als ob die Entwicklung Camus' durch relativ abrupte Kehren gekennzeichnet wäre – von einer ursprünglichen „Hochzeit mit der Natur" zur Verkündigung einer individualistischen Philosophie des Absurden, von dort eine Wende zur Solidarität und schließlich, je nachdem, wo man die Hauptakzente der letzten Schriften sieht, eine erneute Fixierung auf das Ich (im „Fall") bzw. eine nostalgische Rückkehr zur Naturmystik des Ausgangs. Erst die Herausarbeitung des Begriffs des Absurden bringt vielmehr das ursprüngliche und stets durchgehaltene Engagement an die Erde in eine rational verantwortete Form und zu entschiedener Vertiefung. Wenn die Freiheit, vor den Anblick des Todes gestellt, nicht in einen physischen oder philosophischen Selbstmord ausweicht, der nicht von der Vernunft gedeckt ist, erst dann kann aus der naiven Hingabe an die Natur die wache und unbedingte Aufmerksamkeit für auch das unscheinbarste Detail des Lebens werden. Man erinnere sich an das Glück des Sisyphos, für den „jeder Gran dieses Steines, jeder Splitter dieses durchnächtigten Berges allein eine ganze Welt bedeutet", besonders aber an die eindrucksvolle Stelle im „Fremden", wo Meursault, nachdem sich seine Augen für einen jeden unendlich feinen Unterschied der Gegenstände in seiner Gefängniszelle geöffnet haben, sagt: „So lernte ich, daß nach der Erfahrung nur eines einzigen Tages der Welt ein Mensch leicht hundert Jahre im Gefängnis verbringen könnte." Hier, in dieser Neuinterpretation der „memoria", liegt die eigentliche Antithese Camus' zu dem, was ihm als „geschichtliches" Denken bekannt wurde – und ich frage mich, ob diese Sicht eines Himmels, der nichts als das wirkliche Auskosten der Schöpfung wäre, weniger christlich ist als eine – religiöse oder säkularisierte – Parusieerwartung, die letztlich auf dem Fehlen jener Liebe für das Detail basiert.

Der zweite Brennpunkt ergibt sich zwar aus einer interpersonalen Ausweitung des frühen Ansatzes. Gerade das Eigentliche, was den Camusschen Begriff von Solidarität auszeichnet, läßt sich aber nur aus dem durch die Erkenntnis des Absurden hindurchgegangenen leidenschaftlichen Engagement an jedes Atom der Erde verstehen. Josef Blank hat in seiner Interpretation des „Falls" („Am Rande des Kontinents oder Die spätbürgerliche Hölle", 1971) m. E. überzeugend (wenn auch wohl etwas zu einseitig auf den „Spätkapitalismus" konzentriert) hervorgehoben, daß dieser schwer verständliche Roman keinen Bruch mit der Ethik von HR darstellt, sondern in der Durchleuchtung der Wirklichkeit bis auf ihre tiefste, nämlich diesmal (über den „Mythos von Sisyphos" hinaus) wahrhaft höllische Absurdität nur die konsequenteste Bestätigung jenes Entwurfs von Ethik ist. Den Ansatz zu einem solchen „negativen Kunstwerk" im Hinblick auf die soziale Verantwortung gibt es aber auch schon im „Fremden", nämlich in dem jeweils kurzen, schneidenden Einblenden auf das Schicksal von „Salamanos Frau und Hund" (was nach den Schlußbemerkungen auf „die gleiche Sache" hinausläuft). Nicht von ungefähr greift Camus dasselbe Thema in der „Pest", also diesmal im Herzen seiner Besinnung auf die Solidarität der Menschen angesichts des für alle gleichen absurden Schicksals, noch einmal auf (der auf Katzen spuckende Mann in Tarrous Tagebuch).

Die positive Darstellung dieses Brennpunkts „Interpersonalität" im Werke Camus' kommt ausführlich und eindringlich zu Wort in den Beiträgen von Peter Schneider („Maß und Gerechtigkeit", 1962), François Bondy („Der Aufstand als Maß und Mythos", 1953), Otto Friedrich Bollnow („Albert Camus, ‚Die Pest'", 1948; „Von der absurden Welt zum mittelmeerischen Gedanken", 1954) und Alfred Noyer-Weidner („Albert Camus im Stadium der Novelle [‚L'Exil et le Royaume']", 1960), ansatzweise auch in Fritz Paepckes Bemerkungen zur Camusschen Position in der Algerienfrage („Albert Camus und der Frieden", 1960). Trotz allen Unterschieden der Interpretation und den Vorbehalten dieser Autoren gegenüber Camus im Detail kann man wohl doch ein gemeinsames Fazit als Antwort auf die eingangs zitierte Kritik festhalten: Angesichts der Grenzen, die dem Handeln und rationalen Verfügen von jenem Wesen des Menschen her auferlegt sind, das sich zwar deutlich genug zur klaren Begründung von ethischen Normen, und doch immer nur verhalten und jedem festen Zugriff flüchtig zeigt, wäre ein Mehr an Politik, aber auch an Metaphysik im traditionellen Sinne zu viel. Man mag eine letzte Klärung der philosophischen Grundlagen bei Camus vermissen. Gerade, indem es in seinem Werk zu keiner letzten Zusammenschau kommt, behalten die einzelnen scharfen Durchblicke aber Gewicht genug, um eine eindrückliche Warnung vor jedem vorschnellen Einebnen der feinen Unterschiede darzustellen.

In seinem (in dem erwähnten Sammelband S. 329–340 wieder aufgenommenen) Beitrag „Albert Camus' philosophische Examensschrift ‚Christliche Metaphysik und Neuplatonismus'" (1967/70) hatte Schlette bereits die Bedeutung dieses Frühwerkes für das Verständnis des gesamten Denkens Camus', und insbesondere seines Verhältnisses zur Theologie betont. Rühling wertet besonders diese Diplomarbeit in seiner Studie über das Theodizeeproblem bei Camus aus. Er folgt dabei weniger entwicklungsgeschichtlichen Gesichtspunkten als der systematischen Frage nach den verschiedenen Bedeutungsebenen des Begriffs des Übels bzw. des Bösen. Kennzeichnend für sein interpretatorisches Bemühen ist der Versuch, der Position Camus' jeweils auf dem Hintergrund der entsprechenden Philosopheme Kontur zu geben, von denen er beeinflußt wurde bzw. die die schärfste Antithese zu seinen Gedanken darstellten (Vgl. besonders die langen Exkurse über Plotin, S. 102–120, Leibniz, S. 178–187, Hegel, S. 187–203). Dabei gerät die Einzelexegese Camusscher Aussagen selbst zuweilen etwas zu kurz. Wir verzichten auf eine Aufzählung der häufigen Ungenauigkeiten und stellenweise auch groben Fehldeutungen, die sich fast alle in einer Gegenüberstellung der Rühlingschen Arbeit mit der weiter unten zu besprechenden von Di Méglio berichtigen ließen, und konzentrieren uns nur auf die Hauptthese des Buches: „Camus kehrt . . . (in seinem Spätwerk, HJV) zu seiner Grundeinstellung zurück, daß der Mensch,

‚von Natur' gut, ein glückliches und menschenwürdiges Dasein verwirklichen könne, wenn er bereit ist, sein Welt- und Selbstverständnis in der erneuten Bejahung einer gegenwärtigen, immanenten, naturverbundenen und gleichsam, soweit möglich, geschichtslosen Existenzform zu definieren" (221). „... Damit ist die Alternative zum europäisch-historischen Denken angeklungen: das in griechischer Tradition stehende naturhaft-statische Weltverhältnis der mittelmeerischen Kultur ‚dans sa paresse et son respect du Destin' ... Für Camus ist ein ungebrochenes Verhältnis zur Natur und zur Gegenwart Vorbedingung zur Realisierung eines menschenwürdigen und glücklichen Daseins" (231).

So sehr man Rühling dafür dankbar ist, Camus' Kritik des – aus einem säkularisierten christlichen Geschichtsbegriff hervorgehenden – erbarmungslosen Zugriffs des modernen Menschen in bezug auf kosmische wie gesellschaftliche Werte eindrücklich zu skizzieren: dieses Fazit ist doch allzu vereinfachend, sowohl im Hinblick auf die Kennzeichnung „des Griechischen" als auch, was Camus' eigene Position angeht. Es geht nicht an, die kaum sagbare Spannung, die Camus schon mit der Philosophie des Absurden und dann vor allem mit *La Peste, L'Homme révolté* und *La Chute* in seine bleibende Freude an Sonne und Meer eingebracht hat, auf diese Weise (mit Berufung vor allem auf das spätere Vorwort zu *L'Envers et l'Endroit*") zu bagatellisieren. Rühling widerspricht sich schließlich selbst, wenn er mit Camus darauf verweist, der Mensch sei auch in seinen einzelnen Lebensvollzügen „im Grunde von dem Wunsch geleitet, jeder Tat Abgerundetheit und die dem Dasein im ganzen fehlende Einheit zu geben", er warte auf das Wort, die Geste oder Situation „qui feront de son aventure une histoire terminée ... Il ne suffit pas de vivre, il faut une destinée ..." (250f).

Bei der schließlichen Bemerkung: „Entscheiden zu wollen, welches die Wahrheit sei: ein geschichtliches, im Fortschritt begriffenes Dasein, das die Welt verändernde Aktivität des Menschen herausfordert, oder ein statisches, unter dem Zeichen der ewigen Wiederkehr des Gleichen vorwiegend künstlerisch zu bewältigendes Dasein, würde abermals ein Bekenntlis liefern. Camus' Entscheidung liegt im Festhalten beider Positionen" (263) wird mir (abgesehen von dem Mißverstehen Camusscher Ästhetik) vollends undeutlich, was Vf. dem Werke Camus' eigentlich entnehmen will. – So anregend und aufschlußreich die Studie Rühlings in einzelnen Partien auch ist, es fehlt ihr oft an Genauigkeit im Detail und an überzeugender Stringenz im Ganzen.

Weitaus eindrucksvoller ist demgegenüber die Arbeit Di Méglios. In einer bisher kaum erreichten Sorgfalt und Prägnanz geht Vf. allem, was im Hinblick auf das Verhältnis Camus' zu Religion und Christentum von Belang ist, nach, ohne bei der Fülle der in der Primär- wie Sekundärliteratur sich darbietenden Details die entscheidenden Fragen aus dem Blick zu verlieren. Nach dieser gründlichen Studie, die internationale Beachtung verdient, wird man wohl vieles von dem, was bisher zum Thema „Camus und das Christentum" geschrieben wurde, als überholt ansehen dürfen.

In sorgfältiger Kärrnerarbeit trägt die Autorin – zunächst aus dem Prosawerk, dann den Dramen Camus – in chronologischer Abfolge alle Motive zusammen, die in irgendeiner Weise auf Theologie zu deuten scheinen. Hierbei besticht nicht nur ihre Hellhörigkeit für feinste Nuancen, sondern zugleich ihr nüchternes Urteil im Hinblick auf solche Interpretationen, die hinter jedem Baum gleich einen Waldgeist vermuten. Besonders aufschlußreich sind die vielen Vor-, Rück- und Querverweise: auf andere Werke und Äußerungen Camus' (gelegentlich und vorsichtig auch auf seine Biographie) sowie auf Quellen und zeitgenössische Parallelen.

Einem Leser etwa, der nur mit den bekanntesten Werken Camus' vertraut ist, gehen bei dieser Zusammenschau interessante Zusammenhänge auf. Das „Bad im Meer" – wichtige Episode z. B. in den Romanen *L'Étranger* und *La Peste* – ist nicht (nur) Ausdruck bloßer Daseinsfreude, sondern, wie das Frühwerk zeigt, über den Bezug zum Mythos der Wiedergeburt aus dem Wasser (den es mit der Taufe gemein hat) wohl bewußtes Antitheologumenon (Vgl. S. 40f, 46, 52, 96, 141, 167, 179, 184, 271. Auf S. 332, Anm. 19 und 28, ist die Abkürzung „E. Mircea" für Mircea Eliade zu korrigieren). Ähnlich wichtig der Überblick über das Motiv „Sonne und Meer" (Vgl. S. 19, 23, 26f, 29f, 39, 41, 43f, 50, 53ff, 132, 135, 139f, 145ff, 166, 206, 217, 221, 236, 262f 271), den – zärtlich oder abweisend – „gleichgültigen Himmel" (Vgl. S. 28–30, 47, 55, 60, 93, 144, 161, 181, 211, 221, 224, 270), das Stein-Motiv (S. 40–42, 45f, 49, 143, 156, 207f, 271). Ebenso sorgfältig die Überschau über zentrale soziale bzw. religiöse Themen. (Vgl. zur Frage der „unschuldigen Kinder" etwa S. 37, 136, 152, 163, 234, 250, 281, des „unschuldigen Mörders" S. 41, 95, 134, 140, 227ff, 249, 260, der Theodizeeproblematik S. 68f, 91f, 106, 114, 122, 132, 196f, 208, 211ff, 248f, 251, 281, der Liebe S. 26, 46f, 52, 87, 89, 97f, 104, 117, 166, 174, 213f, 217, 221ff, 228, 235, 237 und schließlich des Todes Jesu S. 32, 49, 72, 88, 108f, 113, 120, 126, 137, 146ff, 155f, 162f, 175, 188f, 230f, 255ff, 259, 284.) Man wäre Di Méglio dankbar, wenn sie aufgrund ihres eingehenden Quellenstudiums so etwas wie einen Index zu den wesentlichsten kosmischen, gesellschaftlichen und religiösen Sinnkomplexen im Werk Camus' herausgäbe.

Bestechend die knappe und nie polemische Art, wie Vf. sich mit anderen Interpretationen auseinandersetzt, und die Präzision, mit der sie schwierigste Gedanken ohne großes Gebaren (oft einfach in Parenthese) festzuhalten vermag. Die Akzentsetzung, die bei der verschieden ausführlichen Behandlung der einzelnen Werke deutlich wird, scheint mir durchweg von der Sache her gerechtfertigt. Man kann wohl lange nach einem Gelehrten suchen, der wie diese junge Doktorin den nüchternen Sachverstand eines Philologen mit so viel Einfühlungsgabe in philosophisch-theologsiche Fragen verbindet. Dem Anliegen der Herausgeber der Reihe, über die leider immer größer werdende Sprachbarriere hinweg den Dialog zwischen französischem und deutschem Denken zu fördern, kommt sehr entgegen, daß nahezu kaum ein Zitat unübersetzt bleibt.

Das theologische Ergebnis der Untersuchung faßt Di Méglio kurz am Ende (247–293) zusammen. Die drei ersten Resumees (über Camus' „Theologie", „Christologie" und sein Verständnis von Kirche) halten sich auf der Höhe der herausgearbeiteten Gedanken, wenn man auch ein Weiterfragen nach dem letzten Sinn bzw. der inneren Stimmigkeit der Camusschen „Antireligiosität und Kryptotheologie" vermißt. (Hätte sich nicht ein weniger journalistisch klingender Titel für ein so gutes Buch finden lassen?). Der vierte Abschnitt über Camus' „Ethik" bleibt notwendig unbefriedigend. Hier hätte eine scharfe philosophische Gegenüberstellung des „Sisyphos", des solidarisch Rebellierenden (wieso geht logisch zwingend aus der Revolte das „Wir" hervor; welches Fazit kann man aus den Schlußseiten von *La Peste* und der unaufgelösten Dialektik Janek/Dora in *Les Justes* ziehen?) und schließlich des „Bußrichters" in *La Chute* erfolgen müssen – eine Arbeit, die weit über den gesteckten Rahmen hinausführte.

Geradezu enttäuschend aber ist der kurze letzte Abschnitt „Camus und die moderne Theologie" (283–293). Nicht nur „Jesus" erscheint hier „in schlechter Gesellschaft" (wenn z. B. A. Holl und D. Sölle als Gewährsleute für „die moderne Theologie" genannt werden). Heute trete „der Mensch Jesus immer mehr in den Mittelpunkt ... in einer Weiterführung des liberalistischen Jesus-Verständnisses wird das Menschsein Jesu betont, der ‚sich des Geistes endgültig entäußert hat und ganz Fleisch geworden ist'" (288). Das ist (besonders im Hinblick auf die „Geist-Entäußerung") leider nur zu treffend bemerkt. Ich sehe aber im Werke Camus' keinerlei Hinweis darauf, daß er sich mit solchem modern aufgeputztem Christsein leichter angebiedert hätte als mit den großen französischen Katholiken seiner Zeit. Gerade Camus hat doch klar genug betont, daß wesentliche Voraussetzung der „metaphysischen Revolte" der geläuterte Begriff eines souveränen Gottes ist, der mit seiner Allmacht zugleich seinen Anspruch auf absolute Gerechtigkeit auf eine Karte setzt. Weicht man diesen, den Aufstand Camus' gegen das unschuldige und universale Leiden tragenden Gegensatz auf, dann verliert auch sein beeindruckender Kampf für eine gerechtere Welt merklich an Kontur.

Dabei hatte Di Méglio zuvor doch richtig angemerkt, wo die dünne Scheidewand zwischen der Camusschen Interpretation des Todesschreis Jesu und der christlichen bei Markus liegt: „Wo Christus nur noch als Mensch betrachtet wird, erklärt Camus (wohl ohne zu bemerken, daß er hier auch sein eigenes Verständnis der Christologie anklagt!), ist der Weg frei zur ‚großen Offensive gegen einen feindlichen Himmel'" (S. 109, vgl. a. 259). Zumindest an jener denkwürdigen Stelle in HR – „Nur das Opfer eines unschuldigen Gottes konnte die lange und allgemeine Marterung der Unschuld rechtfertigen" – hatte Camus darauf hingewiesen, wo allein eine letzte Begegnung zwischen ihm und dem Christentum möglich wäre: in der tieferen Durchdringung einer göttlichen Allmacht, die wirklich zur ganzen Erniedrigung fähig und damit Aufruf ist, sich auf den unverstandenen Sinn des Leidens bedingungslos einzulassen. Man stelle sich einen Camus vor, der Pater Paneloux nach der Begegnung mit der Agonie des Kindes ins Lager heutiger progressiver Theologen überwechseln läßt! – Mein Vorschlag: die letzten elf Seiten der Studie Di Méglios zu überschlagen. Was übrig bleibt, ist ein ausgezeichnetes Buch.

Jaroš, Karl: **Die Stellung des Elohisten zur kanaanäischen Religion** – Freiburg (Schweiz)/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck u. Ruprecht 1974. 496 S. (Orbis biblicus et orientalis 4) br.

Diese umfangreiche Arbeit aus der Schule von Prof. Dr. O. Keel handelt nach einem kurzen Forschungsbericht über die Wurzeln des E-Denkens, die Gottesfurcht als das „vorzügliche Thema" dieser Quelle, sowie die Auseinandersetzung mit der kanaanäischen Religion. Besonders hingewiesen sei auf eine „Literarkritische Tabelle" über den ganzen Pt (23–27).

Im Hauptteil des Buches sind die Kapitel folgerichtig und gleichartig aufgebaut: Zu den Themen Träume, Sinaitheophanie, Terafim, Masseben, heilige Bäume, eherne Schlange, Menschenopfer, Stierbild und Baal Peor werden zunächst die Belege aus der kanaanäischen Religion geboten, wobei auch Stellen allgemein aus dem AT einbezogen sind. Dann werden die elohistischen Texte im Wortlaut gebracht und literarkritisch und traditionsgeschichtlich bewertet. Im Vergleich und wertend wird endlich zum Schluß jeden Abschnittes dargestellt, wie E zu dem kanaanäischen religiösen Gut steht. Den „Terafim als Kultmaske" und dem „ מלך Opfertermin oder Gottheit?" werden Exkurse gewidmet (132–136 u. 298–311). In „Schlußbemerkungen" (400–405) kommt J. zu dem allgemeinen Ergebnis seiner Untersuchungen: „Nach unserer Betrachtung der elohistischen Schicht können wir allgemein feststellen, daß E zur kanaanäischen Religion eine tolerante und eine ablehnende Haltung einnimmt." (400), was im Rückblick auf die erwähnten Themen unter Abwägung solcher Zweiseitigkeit wohl ausführlicher hätte dargelegt werden können.

Vor allem ist an der Arbeit von J. der Fleiß zu loben, mit dem ein reiches Bild- und Textmaterial aus der religiösen Welt um das AT beigebracht und in Beziehung zu den entsprechenden Stellen des AT für die Exegese fruchtbar gemacht wird. J. hat kongenial das Buch seines Lehrers O. Keel und ähnliche Publikationen ausgewertet, der „am Beispiel der Psalmen" ... „die Welt der altorientalien Bildsymbolik und das AT" untersucht hat. Die Diss. von J. bedeutet demgegenüber weitere fruchtbare Auswertung wichtigen religiös-kulturellen Gutes. Sie bringt dazu noch 23 Abbildungen im Sinne von O. Keel.

Überrascht die Fülle der vor allem ikonographischen Belege über die kanaanäische Religion, so ist deren Problematik nicht zu übersehen. Man fragt sich, ob manche Abbildungen nicht auch eine andere Deutung zulassen und ob sie, hergeholt aus der ganzen Weite des Vorderen Orients, ohne weiteres für Kanaan aussagekräftig sind. Erst recht bleibt ein Maß von Unsicherheit, wenn aus dem beschränkten Material einer Pt-Quelle nicht nur die ausdrücklich erwähnten Tatsachen, sondern auch die zugrunde liegende Anschauung und Bewertung zu erheben sind, was besonders gilt, wenn man Umdeutungen glaubt feststellen zu können. Immerhin ist das Instrumentarium solcher Untersuchung inzwischen für solche Feinarbeit entwickelt, daß man auch in Wahrscheinlichkeiten schon einen Erfolg sieht.

Doch heißt es dabei vorsichtig sein. J. rechnet z. B. mit einem „kanaanäischen Kontext der Aschera-Bäume, der bereits in der vormosaischen Zeit unterdrückt" sei, wobei er auf Gen 35,4 verweist, wo „E einen Ascherabaum zum Grabbaum der Götterfiguren" habe werden lassen (401). Wer dazu die umfangreichen Ausführungen über „Die heiligen Bäume" liest (214–237), ist auf jeden Fall dankbar für das dort gebotene reiche Material über „heilige Bäume in der kanaanäischen Religion". Im Vergleich damit wird man Gen 21, 33 (J) als eine Erzählung über die Errichtung eines Baumheiligtums durch Abraham und dessen Gottesdienst verstehen dürfen. Dabei wird keine Aschera erwähnt. Kann man überhaupt aus dem im Vergleich zu den kanaanäischen Parallelen über religiöse Bewertung von Bäumen und demgegenüber so geringen Andeutungen im AT eine globale Gleichsetzung von Baum und Aschere vornehmen? Wohl steht Dtn 16,21 Aschera neben Holz = Baum, wobei man beide doch eher differenziert als identifiziert deuten wird. Die von J. sonst noch angeführte Stelle Mi 5,13 enthält nichts von Bäumen (226). Nicht nur diese Stellen, sondern viele andere aus dem AT werden aber nun in einer Tabelle zusammengestellt und danach klassifiziert, ob sie der Verehrung von „Ascherabäumen" positiv/neutral oder negativ gegenüberstehen. Das ist an sich ein zweckdienliches und zu Erkenntnissen geeignetes Verfahren, wenn dabei nicht von vornherein undifferenziert verfahren würde. Die Orakel-Eiche Gen 12,6, die Baka-Bäume 2 Sam 5,24 mag man noch religiös qualifiziert verstehen. Aber schon die Ablehnung des falschen Dienstes „unter jedem grünen Baum" setzt nicht ohne weiteres diesen mit einer Aschera gleich, und es wird sich wohl nicht um das Pflanzen eines Baumes handeln, wenn vom „Aufstellen" einer Aschera berichtet wird (z. B. 2 Kön 13,6). Sogar aus Jes 1,29 wird man wohl nicht allgemeine religiöse Verehrung von Eichen erschließen dürfen, als wenn es nicht auch profane Eichen gegeben hätte. Können Bäume nicht auch einfach Landmarken sein oder Erinnerung an eine verehrte Persönlichkeit der Vorzeit? Wenn Abraham nach Gen 23,17 die Höhle von Machpela mit den dazu gehörenden Bäumen kauft, dann wollte er wohl kaum einen Wald von Ascheren erwerben.

Wie bzgl. Aschera-Baum so bemüht sich J. auch sonst, vor der spezifischen Frage nach der Stellung des E zur kanaanäischen Religion den Standpunkt des ganzen AT zur Geltung zu bringen (vgl. 81–84; 127–132; 172ff; 235–237; 311–326). Das ist sicher eine zusätzliche Leistung seiner Arbeit, wozu sich aber die Frage ergibt, ob man demgegenüber den Elohisten immer genügend abheben kann von der Stellungnahme der anderen Quellen. Was würde eine Untersuchung ergeben, die wie J. es mit E tut, mit der gleichen Frage an J herangeht? Eine, wenn auch kurze, Antwort bleibt nicht aus, wenn S. 49 festgestellt wird: „daß die kanaanäische Religion von J nicht so sehr als Problem empfunden wird. So manches, was J betont, muß nicht vom religiösen Standpunkt aus gesehen werden, sondern mag sich soziologisch als Spannung zwischen Nomaden und Seßhaften erklären lassen." Mit dieser Vermutung ist wohl eher eine Aufgabe gestellt als ein Ergebnis geliefert.

Der E von J. ist übrigens nicht ohne weiteres der anderer Literarkritiker, wie er z. B. Verse, in denen Eissfeldt L oder J sieht, seinem E zurechnet. Immerhin wird man angesichts der heute wieder tüchtig diskutierten Quellenaufteilung ihm seine Meinung zugestehen, die er, freilich ohne eigentliche Diskussion, immer wieder durch Verweis auf neuere einschlägige Arbeiten absichert. Im ganzen hätte man gern mehr Begründung für abweichende Zuweisungen. Sonst könnte man dem Urteil von J., daß „die Autoren in ihren literarkritischen Analysen apodiktisch manche Verse der oder jener Quelle zuweisen", auch gegen ihn kehren. (23). Gerade wenn „die Scheidung der Quellen ‚besonders auf die einzelnen Bestandteile mit starker Unsicherheit belastet bleibt' (Seligmann)", und weil eine Zuweisung die andere trägt und ein Wahrscheinlichkeitsurteil nicht allein durch Verweise auf Autoren, sondern erst aus dem Gesamtbild annehmbar wird, hätte man den E von J. gerne ausführlicher begründet gesehen. Verweise etwa auf Keel/Küchler, Synoptische Texte, die häufig zu finden sind, genügen nicht, wenn sich dort keine Begründung findet. Die Feststellungen über E und seine Stellung zur kanaanäischen Religion werden durch solche Desiderata aber wohl nicht infrage gestellt.

Man liest das inhaltsreiche Buch mit viel Gewinn und kommt durch kritische Lektüre und Nachvollzug des Untersuchungsgangs zu neuen Erkenntnissen. Auch die dem Werk beigegebene reiche Bibliographie (es fehlt noch: Mesnil du Buisson, Nouvelles études sur les dieux et les mythes de Canaan. Leiden: Brill 1973) und ein Register der Bibelstellen (zusammen 91 Seiten!) sind wertvoll.

Münster Hermannn Eising

Ibañez Arana, Andres: **El Levítico.** Introducción y comentario. – Vitoria: Editorial Eset 1974. VIII, 243 S. (Biblica Victoriensia 2) kart.

Der vorliegende Bd war ursprünglich für ein größeres Kommentarwerk, das dann nicht zustande kam, geplant. Vf. konnte ihn nun in einer neuen Reihe biblischer Monographien unterbringen.

In einem ersten Teil werden die üblichen Einleitungsfragen zum Buch Leviticus behandelt: Name, Struktur, Entstehung, Theologie des ganzen Buches und seiner literarischen Schichten. Als der Priesterschrift (P) bereits vorliegende Komplexe betrachtet Vf. das Heiligkeitsgesetz (H: 17–26), das Opfergesetz (1–7), das Reinheitsgesetz (11–15) und die Vorschriften über Gelübde (27). Erst bei der Abfassung von P entstanden 8–10 und 16. Etwas ausführlicher beschäftigt sich Vf. mit H, das selbst wieder aus mehreren Schichten besteht. Die älteste Schicht stammt noch aus vorexilischer Zeit; sie ist beeinflußt durch das Ur-Deuteronomium und kann nicht viel jünger sein als dieses. Eine zweite Schicht ist unter dem Einfluß von Ezechiel im Exil entstanden. Die dritte Schicht ist die Redaktion, die H in P integriert; Vf. läßt aber die Frage offen, ob das schon während der Abfassung von P oder erst während der großen Pentateuch-Redaktion nach Esra-Nehemia geschah. Trotz verschiedener theologischer Nuancen in den einzelnen Schichten und Corpora ergibt sich für das ganze Buch eine relativ geschlossene theologische Grundkonzeption: Israels Freiheit in dem ihm von Gott geschenkten Land wird gerade durch den Gehorsam gegenüber Gottes Gesetz gesichert. Gott ist zwar der Heilige, aber er nimmt den Kontakt mit dem Menschen auf. Dadurch, daß Israel das Gesetz hält, wird es selbst heilig und ist so befähigt, die Verbindung zwischen Gott und Menschheit herzustellen. Wenn Israel dieser Aufgabe untreu wird, stellt es Gott zwar unter das Gericht; aber dieses läutert Israel nur wieder für seinen Dienst an Gott und der Welt.

Im eigentlichen Kommentarteil geht Vf. kapitelweise vor. Er bietet jeweils erst eine spanische Übersetzung des Urtextes, bespricht dann die literarischen, religionsgeschichtlichen und theologischen Fragen, die das entsprechende Kapitel aufwirft, und geht dann Vers für Vers auf Einzelheiten ein.

Sowohl in dem einleitenden ersten Teil, als auch im Kommentarteil setzt sich Vf. mit abweichenden Ansichten der Fachexege-

ten auseinander, wo er es für nötig hält, vermeidet aber jede Schärfe in der Auseinandersetzung und beschränkt sich auf solche Fragen, die für das Verständnis des Textes unbedingt notwendig sind. Darum verzichtet er völlig auf Anmerkungen und auf Anführung von Spezialliteratur im Text, sondern nennt nur gelegentlich die für die Leviticus-Forschung wichtigsten Forscher, deren Ansichten er pauschal referiert. In der nach Einleitungswerken, Kommentaren und nach Spezialliteratur für den Kult im allgemeinen und zu den einzelnen Kapiteln oder Corpora gegliederten recht umfangreichen Bibliographie kann sich dann der Leser, der sich in eine Frage vertiefen will, weiter informieren. Im Vorwort sagt Vf. nur global, daß er sich der wichtigsten modernen Fachliteratur, besonders aber dem großen Kommentar von Karl Elliger in HAT verpflichtet weiß.

So ist ein Kommentar entstanden, der auch einem breiteren Leserkreis das nicht gerade sehr anziehende Buch Leviticus interessant macht, weil er die dahinterstehenden religionsgeschichtlichen Entwicklungen erschließt und die tiefen theologischen Gedanken aufdeckt. Der Band ist wohl der bisher beste Kommentar zu Lev in spanischer Sprache. Auch der Fachexeget sollte ihn beachten, weil zahlreiche Beobachtungen zum Text, zur Kultur- und Religionsgeschichte und zur biblischen Theologie darin zu finden sind, die man anderweitig vergeblich sucht. Leider fehlt ein Register der Dtn- und Ez-Stellen, auf die Vf. verweist.

München Josef Scharbert

Lang, Bernhard: **Frau Weisheit.** Deutung einer biblischen Gestalt. – Düsseldorf: Patmos (1975). 204 S. (Patmos-Paperback) Ppb.

Vf. wählt aus dem Buch der Sprüche die Teile über die Weisheit als Frau heraus und kommentiert sie ausführlich: Frau Weisheit als Lehrerin (Spr 1,20–33, S. 23–56); Frau Weisheit als „Göttin" (Spr. 8; S. 57–114); Frau Weisheit und Frau Torheit (Spr 9; S. 115–146); Wer ist Frau Weisheit? (147–184). Abkürzungen und ein Literaturverzeichnis stehen am Ende des Buches.

Den Ursprung der „Frau Weisheit" erblickt er in der Personifikation der Weisheit (168–176). Er weist deshalb außerisraelitische Einflüsse und Gestalten von Göttinnen ab, die eingewirkt haben könnten. Dieses Ergebnis stützt Vf. durch die Anführung und Diskussion der umfangreichen wissenschaftlichen Literatur ab.

Bedenken sind im einzelnen gegen die Textbehandlung anzumelden. Nach Auffassung des Vf. enthält „der Text der Gedichte zwar einige Entstellungen, deren ursprünglicher Wortlaut wiederhergestellt werden muß, aber insgesamt ist er gut überliefert" (20). Diese Formulierung suggeriert die in der Theologie beliebte These vom Urtext als Gegensatz zum Text, der im Laufe der Überlieferung etwas entstellt worden sei. Greifen wir den Testfall Spr 8,30–31 heraus, wo der Text durch Wiederholungen in aufeinanderfolgenden poetischen Einheiten (śc̄šwcjm, mśḥqt) bereits eine Überladung und spätere Zusätze erkennen läßt, und vergleichen damit die vom Vf. vorgetragene Interpretation der Stelle (107f), dann kann man sich kaum des Eindrucks erwehren, daß er zu eilig vom Text zu ägyptischen Parallelen, zu Plinius, Zarathustra und Otfrieds „Evangelienbuch" übergeht. Instruktiver als diese Parallelisiererei wäre die Aufarbeitung des mit Spr 8,30–31 gegebenen textologischen Problems als einer Frage der Neuinterpretation älteren Stoffes von einem jüngeren theologischen Standpunkt aus (siehe hierzu UF 7, 1975, 577f). Die grundsätzlichen Bedenken gegen die vom Vf. befolgte Textbehandlung, die er unkritisch von der herrschenden akademischen alttestamentlichen Wissenschaft übernimmt, sollen jedoch nicht verdunkeln, daß er ein Werk vorgelegt hat, das das Thema der „Frau Weisheit" nach dem neuesten Stand der Diskussion behandelt und einen vorzüglichen Überblick gewährt.

Die Erwähnung des Ugarit-Textes UT 51 VI 35–53 (204) im Register ist durch die Angabe UT 127: 35f, 50–52 (S. 173 + Anm. 76) zu ergänzen.

Münster Oswald Loretz

Lohse, Eduard: **Grundriß der neutestamentlichen Theologie.** – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1974). 172 S. (Theol. Wissenschaft. Sammelwerk für Studium und Beruf, Bd. 5). kart. DM 20.–

Der bekannte evangelische Exeget, jetzt Landesbischof von Hannover, legt hier eine Ergänzung vor zu seinem Handbuch: Entstehung des Neuen Testamentes, das 1972 in derselben Reihe erschien. Auch dieses ist aus langjähriger Lehrtätigkeit erwachsen und will wie jenes das Grundwissen bieten, das zu diesem Sachbereich erforderlich ist.

Wie in den theologischen Lehrbüchern des Mittelalters wird der Stoff je in „Thesen" dargeboten, die den einzelnen Abschnitten vorangestellt und anschließend entfaltet werden. An Literatur wird nur eine sehr knappe Auswahl an wirklich grundlegenden oder weiterführenden Werken und Aufsätzen zu den einzelnen Thesen angegeben. Die Ausführungen der Theologien zum NT von R. Bultmann, H. Conzelmann und J. Jeremias (Bd. 1), die Artikel im Theol. Wörterbuch zum NT und die Ausführungen der wichtigsten Kommentare werden vorausgesetzt und nicht eigens angegeben. Die Sprache ist einfach und verständlich, Fremdwörter werden nach Möglichkeit vermieden, die Kap. sind knapp und die Gedankenführung ist durchsichtig. Das sind Vorzüge, die diesem „Basisbuch" wirklich zugute kommen.

Der Inhalt ist gegliedert in folgende Hauptabschnitte:

I) Die Verkündigung Jesu – mit einem einleitenden Teil über: Das Problem des historischen Jesus;
II) Das Kerygma der ersten Christenheit;
III) Die Theologie des Apostels Paulus;
IV) Die Theologie der synoptischen Evangelien;
V) Die Theologie des Johannesevangeliums und der Johannesbriefe;
VI) Die apostolische Lehre der Kirche.

Vorangestellt sind Überlegungen über: Aufgabe und Methode der ntl Theologie; und: Das Evangelium als kirchengründende Predigt; abgeschlossen wird das knappe Werk durch eine Besinnung über: Die Einheit des NT.

Aufgabe und Methode werden folgendermaßen bestimmt: „Die ntl Theologie hat die Aufgabe, die theologischen Gedanken der ntl Schriften im Zusammenhang darzustellen, indem durch sorgsame Befragung der einzelnen Schriften erhoben wird, in welcher Weise die Verkündigung des gekreuzigten und auferstandenen Christus in der kirchengründenden Predigt, wie sie im NT vorliegt, entfaltet worden ist". Wie diese These zeigt, wird über das Verhältnis von Offenbarung Gottes durch Jesus, grundlegender Verkündigung der Apostel und kirchlicher Verkündigung nicht nachgedacht, sondern die Schriften des NT werden einfach als maßgebendes Zeugnis des urchristlichen Kerygmas vorausgesetzt. Auch die Kanonfrage und damit das Verhältnis von nachapostolischer Kirche und apostolischer Paradosis kommt nicht zur Sprache. Obwohl durchgehend die Ergebnisse der historisch-kritischen Erforschung des NT berücksichtigt werden, wird diese entscheidende Grundfrage jedoch übergangen. Wie der historisch-systematische Aufriß zeigt, wird das Kerygma vom erlösenden Handeln Gottes durch den auferweckten Gekreuzigten als Ausgangspunkt und kritische Norm aller theologischen Aussagen des NT und damit als theol. Urgegebenheit vorausgesetzt, wobei zugleich angenommen wird, daß zwischen dem Verkündigen und Wirken des Jesus von Nazaret und dem Christuskerygma der nachösterlichen Kirche eine wesenhafte Zusammengehörigkeit besteht. Hier folgt Lohse sowohl W. G. Kümmel wie auch H. Conzelmann und J. Jeremias und vertritt eine Position, die auch von katholischen Exegeten vertreten wird (s. z. B. R. Schnackenburg, Neutestamentliche Theologie, München 1963), wenn auch neuestens meist in kritisch-reflektierterer Weise.

Bemerkenswert ist sodann, daß die kirchengründende, Glauben hervorrufende Kraft der ntl Verkündigung betont an den Anfang dieser theologischen Übersicht gestellt wird. Hier folgt Lohse nicht nur den Aussagen des NT über Wesen und Wirkung der urchristlichen Predigt, sondern – wie er ausdrücklich unter Bezug auf Luther herausstellt –, einer reformatorischen Grundüberzeugung. Die Verkündigung ruft Kirche hervor. Insofern steht die Kirche immer unter dem Anspruch des Wortes. Daß es aber die Kirche ist, die selbst auch das Wort hervorbringt, wird zwar historisch aufgezeigt, wird aber in seiner traditionsbegründenden, verpflichtenden Bedeutung nicht herausgestellt und näher bedacht. Denn daß sich um Jesus Christus das neue Volk Gottes sammelt, gründet vor aller Verkündigung im Heilswillen Gottes, dem Jesus diente. Erfreulich ist jedoch, daß als Ziel der Verkündigung das Volk Gottes, die Kirche, genannt wird, nicht der einzelne Glaubende, den das Wort trifft, und zwar eine gegliederte, apostolisch geordnete, taufende und Eucharistie feiernde Gemeinschaft, die Träger der Heilsverkündigung ist. Bemerkenswert ist dabei, daß Lohse jeder voreiligen Abqualifizierung der Kirchenwerdung in der nachösterlichen Zeit als „Frühkatholizismus" äußerst reserviert gegenübersteht. „Zwar ist nicht zu verkennen, daß im Schrifttum des ausgehenden Urchristentums sich manche Züge finden, in denen man Ansätze zu

frühkatholischem Verständnis wahrnehmen kann..., aber die Ausbildung von Tradition, Verfassung, formulierter Lehre und Sakramentsverständnis darf nicht ohne weiteres schon als frühkatholisch bezeichnet werden. Denn mit solchem Urteil würden die unterschiedlichen Erscheinungen in unzulässiger Weise vereinfacht und an einem später ausgebildeten dogmatischen Maß gemessen, das die Kirche zu Ende des 1. Jhdts. noch nicht... kennen konnte" (147). Die theologischen Aussagen der Pastoralbriefe, des Jakobus- oder des 2. Petrusbriefes werden deshalb ohne jede kritische Abwertung aufgezeigt und in ihrem positiven Wert dargelegt.

Insgesamt fällt das wohlabgewogene Urteil über die theologischen Aussagen des NT auf, das sich von jeder Einseitigkeit frei hält und das auch die Bedeutung der vielfältigen Aussagen des NT über die Kirche deutlich zur Sprache kommen läßt. Vf. unterläßt es aber nicht, seinen theologischen Standort zuletzt so zu umreißen, daß der kritische „Kanon im Kanon" das Christus-Kerygma darstellt, das zugleich die einigende Mitte und die Grundlage der z. T. divergierenden theol. Aussagen der ntl. Schriften bildet. Dabei verzichtet Lohse darauf, die Rechtfertigungslehre des Paulus als diese Mitte zu benennen. Doch hält er mit der reformatorischen Theologie im Anschluß an Käsemann daran fest, „daß allein das Evangelium... die eine Kirche in allen Zeiten und an allen Orten (begründet)", wobei dieses gepredigte Wort vom Heil Gottes in Christus eine dynamische Größe ist, die zwar inhaltlich auf dem Zeugnis der ntl Schriften aufruht, aber wirksam ergeht nur in der Kraft des Geistes Gottes, der hinter dieser Verkündigung steht und sie zum Wort Gottes macht.

Der katholische Exeget könnte dies alles ebenso sehen und sagen, würde aber darüber hinaus doch fragen, inwiefern dieses Wort in seiner Vollmacht an die lebendige Gemeinschaft der Kirche Christi gebunden ist, die im Namen und in der Kraft des in ihr gegenwärtigen Herrn handelt. Abschließend bleibt festzustellen, daß es sich hier um eine knappe, ausgewogene Übersicht handelt, die auf pädagogisch geschickte Weise alles Wichtige bietet, was nach heutiger Auffassung zur theol. Botschaft des NT gehört. Die Darstellung ist biblisch-referierend, positiv-informierend, was sie auch für Nichttheologen als hilfreich qualifiziert. Dies erweist sich zuweilen aber auch als Mangel, vor allem bei Fragen der Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte (s. die Darstellung des historischen Jesus, seiner Verkündigung und seiner Taten). Zu erwähnen ist schließlich noch, daß hier ein Glaubender schreibt, der sich selbst und anderen kritische Rechenschaft über Grund und Inhalt seines Glaubens geben möchte.

Passau Otto Knoch

Feneberg, Wolfgang: **Der Markusprolog.** Studien zur Formbestimmung des Evangeliums. – München: Kösel 1974. 215 S. (Studien zum Alten und Neuen Testament, Bd 36) kart. DM 58.–

Die schon 1968/69 bei Engelbert Gutwenger in Innsbruck entstandene Untersuchung möchte anhand der Behandlungen von Mk 1,1–11 durch O. Cullmann, R. Bultmann, W. Marxsen und G. Schille den Einfluß der jeweiligen methodischen Voreinstellung aufweisen und kritisieren. Leitfaden ist ein Gegensatz zwischen individueller (O. Cullmann, W. Marxsen) und sozialer Fragestellung (R. Bultmann, G. Schille), dem ein Ansatz beim irdischen Jesus bzw. der das Kreuzes- und Auferstehungsgeschehen verkündigenden Gemeinde entspricht. Konstruktiv geht es Feneberg um eine Synthese, in der die Evangelien als Ausdruck von Lebensprozessen der christlichen Gemeinden begriffen werden könnten. Die historisch-kritische Einzelexegese soll durch die Formbestimmung der Evangelienwerke gesteuert werden.

In „Kapitel 1: Das unterschiedliche Geschichtsbild in O. Cullmanns und R. Bultmanns Exegesen von Mk 1,1–11" (19–49) wird in sieben Paragraphen zunächst O. Cullmann, der die formgeschichtliche Methode seinem historischen Vorverständnis unterordne, Einzelexegese zu stark der historischen Rückfrage nach faktischen Geschehensverlauf unterwerfe und die Theologie an seinem „urchristlichen Geschichtsbild" orientiere, dann R. Bultmann kritisiert, der aufgrund divergierender historischer Urteile auf die nachösterliche Gemeinde zurückführe, was Cullmann dem historischen Jesus zuschreibt, und in der existentialen Interpretation nur nach den „existentiellen Grundhaltungen" frage, „die sich in dem Produkt Evangelium der ersten Christen verbergen" (49).

In „Kapitel 2: Das individuell bestimmte ntl. Geschichtsbild W. Marxsens in der Exegese von Mk 1,1–11" (51–78) wird in sieben Paragraphen Methode, Tauflehre, Exegese von Mk 1,1–11 und die Funktion der historisch-kritischen Methode bei W. Marxsens vorgestellt, das ntl. Geschichtsbild Ms. kritisiert. Die redaktionsgeschichtliche Methode sei zu einseitig an der Absicht eines ntl. Autors (unter Außerachtlassung des Glaubenslebens der Gemeinden) interessiert.

In „Kapitel 3: Das sozial bestimmte ntl. Geschichtsbild G. Schilles in der Exegese von Mk 1,1–11 (79–120) wird in wiederum sieben Paragraphen Methode, Tauflehre und Exegese von Mk 1,1–11 vorgestellt und Schilles ntl Geschichtsbild, das durch die Vorstellung verschiedenartiger Anfänge des Christentums bestimmt ist, sowie seine Tauflehre und insbesondere seine Formbestimmung des Evangeliums „als Lebensäußerung eines Gemeindelebens" (110) (die für F.s eigenen Entwurf maßgebend wird) kritisiert: „Überbetonung des sozialen Ansatzes" (115).

In „Kapitel 4: Formbestimmung des Evangeliums als Ansatz für ein ntl. Geschichtsbild" (121–144) legt F. in vier Paragraphen sein eigenes Programm vor: die Formbestimmung des Evangeliums als „ein entscheidender Ansatzpunkt für die Auseinandersetzung um die dem Evangelium entsprechende, also sachgerechte exegetische Methode" (121). Hier wird F.s eigenes (leider einseitiges, das hellenistische Judenchristentum – schon der Urgemeinde – vernachlässigendes) Geschichtsbild wirksam, wenn die „soziologisch bedingte, religiös motivierte Rückbindung an das Judentum auch bei denen, die sich später Christen nennen" (129) im Blick auf die Entstehung synopt. Traditionen stark betont wird. (Vgl. die parallele Konzeption beim Bruder Rupert Feneberg, Christliche Passafeier und Abendmahl [StANT XXVII] München 1971). Der Prozeß der Evangelienbildung ist „aus der gemeindlich-gemeinschaftlichen Situation der dabei Beteiligten abzuleiten" (132), bestimmend wird „die Loslösung vom Judentum" (138): „Indem das Evangelium gebildet wird, übernimmt es die Funktion, in eigenständiger Weise eine Lebensgemeinschaft zu begründen" (139).

Die Ableitung des Evangeliums „als Gesamtwerk aus gesellschaftlichen und kulturellen Bedingungen" (140) erzwingt die „Reflexion über die den vorevangelischen Traditionen zugrundeliegenden Lebensprozesse" (141); und die Exegese von Evangelienperikopen „ist die Fortführung und Entfaltung einer in der Formbestimmung des Evangeliums ansetzenden Suche nach dem den ntl Schriften entsprechenden Lebenshintergrund des Evangeliums" (144).

In „Kapitel 5: Exegese zu Mk 1,1–11 (Markusprolog)" (145–201), wo die exegetische Erprobung des methodischen Entwurfs stattfindet, wird im ersten Paragraphen eine Erörterung der wichtigsten Begriffe (z. B. εὐαγγέλιον und κηρύσσειν) und ihrer Funktion im Mk-Ev angeboten (z. B. zu βάπτισμα: „Für das Markus-Evangelium ist die Johannestaufe die christliche Taufe", 173), im zweiten Paragraphen eine textkritische, grammatisch-stilistische und motivgeschichtliche Analyse der Perikope nachgeliefert, kurz Tradition und Redaktion gesondert und eine traditionsgeschichtliche Einordnung und Deutung des markinischen Prologs versucht. Der Prolog (dessen vom Evangelisten intendierter Umfang nur in einer nachgetragenen Anmerkung erörtert ist) ist nach F. „tatsächlich jener ›Anfang des Evangeliums Jesu Christi des Sohnes Gottes‹, der das Christentum nicht so sehr in vorevangelischen Traditionen verankert als vielmehr in der außerevangelischen, hellenistischen Welt" (201). Literaturverzeichnis (203–211), Autoren- (211f) und Stellenregister (213–215) beschließen den Band.

So verdienstvoll die kritische Bewußtmachung grundlegender methodischer Problematik der Evangelienauslegung in Korrespondenz zum Bild von der Geschichte des Urchristentums bleibt, so wenig überzeugen Programm, Exegese und historisches Urteil des Autors, die sich nicht ausgewiesenem Synkretismus von Forschermeinungen und eigenwilligen Vorstellungen verdanken.

Jesu Ruf zum Glauben an das Evangelium (Mk 1,15) soll bei Markus zum Ruf „Glaubet in der Gemeinde" (149) geworden sein, weil „die religiöse Bedeutung des Judentums für die christliche ›Gemeinde‹ mit der Zerstörung des Jerusalemer Tempels aufhört und dadurch der Raum für eine Lebensgemeinschaft – für Gemeinde – freigesetzt wird", welche die sie bestimmende Botschaft historisiert, sich reflex macht, daß sie eine Geschichte hat, – und im „Evangelium" das „heilmittelnde Grundsatzprogramm", so etwas wie eine „Gemeindeordnung" (ebd.). F. zeigt sich bei solcher Auslegung dem kerygmatischen Ansatz der Mk-Auslegung W. Marxsens allzu stark verpflichtet.

F. macht die Evangelienbildung auch für „den Siegeszug des Sohn-Gottes-Titels" (159) verantwortlich; der Titel rücke in die Mitte, da „mit der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 und dem Ende der jüdischen Kultgemeinde... das jüdische Volk für die ›Christen‹ seine religiös-soziale Bedeutung" verliere und so der Christus-Titel „uninteressant" werde (ebd.). Als ob die Verwendung von Christus als Eigenname bzw. in der Verbindung Jesus Christus als Beiname nicht schon bei Paulus deutlich, der Sohn-Gottes-Titel nicht hier schon zentral geworden wäre!

Die Beispiele eigenwilliger, die These von der Evangelienschreibung im Umbruch der 70er Jahre strapazierender Konstruktionen ließen sich leicht vermehren.

Eine unter sachkundiger Leitung durchgeführte Überarbeitung der sechs Jahre nach ihrer Entstehung publizierten Untersuchung wäre der Diskussionswürdigkeit der Publikation gewiß zugute gekommen.

Frankfurt Rudolf Pesch

Stolle, Volker: **Der Zeuge als Angeklagter.** Untersuchungen zum Paulus-Bild des Lukas. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1973). 304 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 6. Folge, Heft 2; der ganzen Sammlung Heft 102). kart. DM 48,–

Die von K. H. Rengstorf betreute Arbeit Stolles wurde im SS 1972 vom Fachbereich Ev. Theol. der Univ. Münster als Diss. angenommen. St.s Ziel ist es, das lukanische Paulus-Bild zu eruieren. Ausgehend von der These, daß der Paulusstoff in der lukanischen Komposition im wesentlichen in zwei Blöcken angeordnet wird (Missionsreisen – Prozeß), wählt St. den Prozeßbericht (Kapp 21–26) als Textgrundlage seiner Analyse.

In einem ersten Schritt behandelt St. das kompositorische Problem des Prozeßberichts. Er betont einerseits die Unabgeschlossenheit auf der Ebene des erzählten Prozeßverlaufs, andererseits die Zielstrebigkeit und Geschlossenheit der Prozeßdarstellung nicht nur als Bestandteil der lukanischen Gesamtkonzeption (Jerusalem–Rom), sondern auch als inhaltlicher Einheit. Innerhalb der Prozeßsituation wird eine Zeugnissituation arrangiert, so daß der angeklagte Paulus in seinem Prozeß „seine Funktion als Zeuge Jesu mit zur Entscheidung stellt" (64).

Der folgende Teil der Arbeit untersucht die Argumentation des Paulus im Prozeßbericht; dabei liegt das Schwergewicht auf der Analyse der drei großen Verteidigungsreden. Zunächst stellt St. fest, daß die Anklagen, die gegen Paulus in doppelter Stoßrichtung vorgetragen werden (Hetze gegen das „Volk", gegen das mosaische Gesetz und den Tempel einerseits, Erregung antirömischen Aufruhrs andererseits), bereits durch die Darstellung seines Verhaltens („äußerste Korrektheit als jüdischer Frommer und römischer Bürger", 102) entkräftet werden, daß es in den Verteidigungsreden also nicht um eine wie immer gerichtete Apologetik geht. Im einzelnen weist er sodann nach, daß Lukas mit den drei Prozeßreden in drei sorgfältig aufeinander bezogenen Stufen das Selbstverständnis des lukanischen Paulus als Zeugen Jesu expliziert. Dabei wird sichtbar, daß der an Paulus entstandene Konflikt christologische Wurzeln hat: Paulus bleibt als Jude und römischer Bürger loyal; sein Christsein fügt sich insofern nahtlos in sein bisheriges Leben ein; aber als öffentlich Handelnder macht er die Wende vom Verfolger zum Verkündiger, als durch Jesus ergriffener Zeuge erregt er allgemein Anstoß und wird zum Verfolgten. „Als eigentlich umstritten wird von Lukas nicht Paulus, sondern Jesus herausgestellt" (140). Der angeklagte Paulus verteidigt dementsprechend nicht sich, sondern als Zeuge die christliche Predigt, zu der ihn der Auftrag Jesu qualifiziert und autorisiert hat (vgl. 154).

Der christologische Aspekt der Prozeßmaterie wird im folgenden Teil der Arbeit verdeutlicht durch die Analyse der Berichte über die Jesusbegegnung vor Damaskus, mit der Lukas in zwei der drei Prozeßreden seinen Paulus argumentieren läßt. St. betont vor allem den Aspekt der Legitimation der Verkündigung durch die Erscheinung Jesu als des Herrn gerade vor dem Exponenten des Widerspruchs gegen die Verkündigung. Aufgrund dieser Begegnung sei der lukanische Paulus „der maßgebliche Zeuge dafür, daß trotz des Widerstands gegen die Verkündigung im Namen Jesu ... der Anspruch Jesu nicht hinfällig geworden ist" (212). Dieser Aspekt ist nach St. grundlegend für das Paulusbild des Lukas. Er wird im abschließenden Teil durch einen Vergleich des Paulus-Prozesses mit den übrigen Prozessen im lukanischen Doppelwerk expliziert:

Die Prozeßschilderungen des Lukas wollen „als übergreifendes Gesamtgeschehen der gerichtlichen Verantwortung Jesu betrachtet werden" (236). In diesem Gesamtgeschehen fällt dem lukanischen Paulus eine spezifische Funktion zu, die sich von der der Apostel klar abhebt: „Ist das Zeugnis der Apostel die öffentliche Antwort Gottes auf die Infragestellung der messianischen Bestimmung Jesu durch seinen Prozeß und seine Hinrichtung, so ist das Zeugnis des Paulus die öffentliche Antwort Jesu auf die Infragestellung der messianischen Verkündigung von ihm durch ihre Ablehnung durch die Judenschaft Jerusalems aufgrund ihrer universalen Ausbreitung trotz des jüdischen Widerspruchs" (226). Das lukanische Paulusbild ist wesentlich christologisch bestimmt. Die Paulusdarstellung ist „kein eigenständiges Ziel des Lukas, sondern seinem Bericht über Jesus zu- und sogar eingeordnet" (273). Darin sieht St. selber den Hauptertrag seiner Arbeit gegenüber bisherigen zum selben Gegenstand: die „Bedeutung der lukanischen Paulusgeschichte als Jesusgeschichte" erkannt zu haben (ebd).

St.s Arbeit ist methodisch ausgewogen – dies sei ausdrücklich auch hinsichtlich der Traditionsfrage betont – und in der Einzeldarstellung insgesamt sorgfältig und genau. Ein grundsätzlicher Einwand ist jedoch zu erheben, der auch das Ergebnis der Analyse tangiert: St. vernachlässigt die ekklesiologische Relevanz des lukanischen Paulusbildes, wenn er behauptet, im Paulusprozeß würden „die Universalität der christlichen Gemeinde und ihre Trennung vom Judentum als christologisches, nicht aber als ekklesiologisches Problem erörtert" (272); Paulus sei „nicht Typus für die heidenchristliche Kirche", sondern „allein aufgrund seiner Bindung an Jesus, und nicht etwa als Vertreter der Christen" gerate Paulus in die gerichtliche Auseinandersetzung; seine Selbstverteidigung vor Gericht sei daher keine „Apologie der Christen", sondern bestehe „allein in der Herausstellung der Unausweichlichkeit des Anspruchs Jesu für alle ..." (275). Damit konstruiert St. für das lkn Werk zwischen Christologie und Ekklesiologie bzw. zwischen Verkündigung im Namen Jesu und dadurch geschaffenen kirchlichen Realitäten einen m. E. unlukanischen Gegensatz. Auch wenn es zutrifft, daß der lkn Paulus als Angeklagter ohne Verbindung zur Gemeinde dasteht und hier wie als Missionar „christusunmittelbar" (257, mit Burchard) handelnd in Erscheinung tritt, ergibt sich daraus keineswegs, daß die lkn Paulusdarstellung „in theologisch-evangelistischer Weise ganz und gar christologisch ausgerichtet" (248) ist, sondern es ist an die in diesem Zusammenhang von St. nicht erörterte Tatsache zu erinnern, daß der lkn Paulus aufgrund seiner missionarischen Tätigkeit und ihrer ekklesialen Resultate angeklagt wird und nicht etwa „allein aufgrund seiner Bindung an Jesus". Selbstverständlich steht der lkn Paulus nicht als „Typus" des nachpaulinischen Heidenchristentums vor Gericht; aber er ist dennoch „Vertreter der Christen", wenn er als Zeuge Jesu vor Gericht steht, nicht nach dem Prinzip der typischen Repräsentanz, sondern nach dem Verursacher-Prinzip, nämlich als „Rädelsführer der Sekte der Nazoräer", wie es nach Apg 24,5 die Anklage sieht, bzw. als „letzter Zeuge" (so zutreffend 282) mit christusunmittelbarer Autorität, wie es die lukanischen Leser sehen, die St. bei seiner Interpretation leider weithin ignoriert. Wenn dann im Laufe der Verhandlungen die Prozeßmaterie auf ihren Kern, das christologische Problem der Messianität Jesu, zurückgeführt wird, dann wird damit gerade kein Gegensatz, sondern ein spezifischer Zusammenhang zwischen christologischen und ekklesiologischen Sachverhalten herausgearbeitet. Die eklesiologischen Fragen (Universalität der Kirche um den Preis der Trennung vom Judentum) werden von Lukas so mit christologischen in Zusammenhang gebracht, daß das für das Christusverständnis der lukanischen Christen grundlegende und dogmatisch nicht mehr problematische δεῖ als Prinzip auch der nachösterlichen Verkündigung und ihrer – problematischen – ekklesialen Ergebnisse erwiesen und akzeptiert wird.

Münster Karl Löning

Baumert, Norbert: **Täglich sterben und auferstehen.** Der Literalsinn von 2 Kor 4,12–5,10. – München: Kösel 1973. 462 S. (Studien zum Alten und Neuen Testament, Bd 34) kart. DM 98.–

Die zu rezensierende Diss., die nach jahrelanger Vorarbeit 1971/72 bei M. Reding an der Freien Univ. in Berlin eingereicht wurde, behandelt einen Abschnitt der Paulusbriefe, der zu den schwierigsten und umstrittensten zählt. Vf., der sich vorher dem Studium der griechischen Philologie gewidmet hatte, analysiert die von Paulus gewählte Sprache mit einer Gründlichkeit, die an den Leser große Anforderungen stellt und zu einer sehr beachtlichen Neuinterpretation des Textes führt.

B. referiert zunächst (17–24) über die bisherigen Erklärungen des Textes und über die meist empfundenen Hauptschwierigkeiten (das Ineinander von gegenwärtiger Heilserfahrung und von endgültiger Heilserwartung; die verschiedenen Interpretationen der ‚Wir'-Aussagen; der 5,1–10 aufscheinende Stimmungsumschwung: Angst vor dem Sterben – Verlangen nach dem Auszug „aus dem Leib"). Dann (25–48) bietet er einen vorläufigen Überblick über die von ihm selbst vorgeschlagene neue Interpretation, nach der Paulus in diesem Abschnitt durchwegs „wir" als schriftstellerischen Plural gebraucht und der ganze Abschnitt

gegenwartsbezogen ist, also nicht direkt über eine zukünftige Auferstehung und über das Endgericht handelt.

Im Hauptteil der Arbeit geht B. zunächst (49–71) allgemein auf die sprachlichen Eigenarten des Apostel Paulus ein und hebt besonders hervor: Da für Paulus Tod und Auferstehung Jesu eine Wirklichkeit ist, an der der Christ in verschiedener Weise Anteil erhält, können die verschiedenen Stufen (Anfang, Wachstum, Vollendung) gelegentlich mit den gleichen Wortstämmen (z. B. Sterben, Auferstehen) bezeichnet werden. Im Anschluß daran (72–262) bietet B. eine sprachliche Analyse von 2 Kor 4,12–5,10. Aus der Fülle seiner Erörterungen seien folgende Punkte herausgegriffen.

Nach B. beginnt 4,12 ein neuer Abschnitt, da Paulus nunmehr darlegt, wie die Herrlichkeit des Apostels „erst im Durchgang durch die Gemeinde und in der lebendigen Gemeinschaft mit ihr zu ihrem vollen Überreichtum gelangt" (72). 4,14 ist nach B. nicht von der Hoffnung auf die zukünftige Auferstehung und von dem Gericht die Rede (ἐγερεῖ faßt er als modales Futur auf: παραστήσει meint nicht ein Vorführen im Gericht, sondern ein Offenbarwerden). Der Apostel macht hier also keine Voraussage über die Zukunft, sondern drückt den notwendigen Zusammenhang zwischen dem täglich erfahrenen Sterben (vgl. 4,11.16) und der Erfahrung der täglichen Erneuerung (4,17) aus. 4,15 sagt Paulus nicht, daß alles „für" die Korinther geschehe und dadurch die Verherrlichung Gottes vermehrt werde; δι' ὑμᾶς übersetzt B. hingegen mit „infolge von (veranlaßt durch) euch". δόξα steht dort s. E. in demselben Sinn wie in Kap. 3 und bezeichnet die dem Apostel von Gott zuteil gewordene δόξα. Wenn der Apostel also in den täglichen Bedrängnissen nicht erliegt, sondern aus diesen „auferweckt" wird und dadurch größere Doxa erlangt, verdankt er dies zu einem Teil auch dem Gebet der Korinther (vgl. 1,11).

Für die ganze Auslegung B.'s ist 4,16 richtungsweisend, wo Paulus s. E. unmißverständlich davon spricht, daß seiner Todeserfahrung die tägliche Erneuerung gegenüber steht. „Innerer" und „äußerer" Mensch sind dabei keineswegs in einem dualistischen Sinn aufzufassen. B. geht in diesem Zusammenhang ausführlich auf die Bedeutung von σῶμα ein: „in diesen Zusammenhängen eine Chiffre für die theologischen Aussagen der Sündhaftigkeit des Menschen und (oder) der daraus resultierenden Leid- und Todverfallenheit (Röm 5,12)" (122).

Bei der Auslegung von 4,17 zieht B. nicht, wie es heute üblich ist, die Verbindung καθ' ὑπερβολὴν εἰς ὑπερβολὴν zusammen; er trennt sie vielmehr (weil es s. E. für die Zusammengehörigkeit keine Belege gibt) und gelangt dann zu der Übersetzung des chiastisch gebauten Satzes: „Das Augenblickhafte, über die Maßen Geringfügige an Bedrängnis erwirbt uns nämlich (bereits jetzt) eine übermäßige äonische Fülle an Herrlichkeit" (129).

In der Deutung von V. 5,1 folgt B. der traditionellen Auslegung, insofern er den Abbruch des Zeltes auf das Ende des menschlichen Lebens bezieht und nicht auf den täglichen Sterbeprozeß. B. betont jedoch, daß das Präsens ἔχομεν ein „Haben" aussagt, nicht aber ein „Empfangen". 5,2.3 ist eine zu 5,1 hinzutretende Aussage, da καὶ γὰρ hier (und 5,4) den damit eingeleiteten Satz nicht als Begründung charakterisiert: „Auch stöhnen wir ja in diesem (auch sind wir doch in diesem Haus am Stöhnen), da wir unser Haus aus dem Himmel (in diese) überzuziehen verlangen, weil wir ja gerade (als es) angezogen habend nicht werden nackt dastehen ..." (167). Nach B. spricht also Paulus hier nicht von einem Geschehen am Ende dieses Lebens, „sondern von einem Vorgang, der sich in diesem Zelte, also in der geschichtlichen Lebenszeit ereignet: daß wir nämlich die Herrlichkeit Gottes jetzt schon wie ein Obergewand über unsere irdische Existenz überziehen. Sachlich ist das Gleiche gemeint, wie mit der Erneuerung des inneren Menschen ..." (167). Es geht hier nach B. zwar um einen „Zwischenzustand", aber nicht zwischen Tod und Auferstehung, sondern ‚zwischen' der Annahme des Glaubens und dem Ende des geschichtlichen Einzellebens" (173). Die 5,3 erwähnte „Nacktheit" ist nicht im anthropologischen Sinn gemeint, sondern im soteriologischen („Die Schande des sündigen Menschen", der dem Tod preisgegeben ist (175)).

5,4 ist wie 5,2.3 nicht Begründung, sondern Explikation der beiden voraufgehenden Verse: „Auch sind wir nämlich als im Zelte Befindliche am Stöhnen ... vor Belastung auf Grund von dem, was wir nicht wollen ausziehen, sondern überziehen (d. h. auf Grund des gegenwärtigen Himmelsgewandes, das wir nicht bereit sind, wieder auszuziehen, sondern gewillt sind, überzuziehen" (194). Zu dieser Übersetzung gelangt B. vor allem, da er ἐφ' ᾧ nicht im Sinne von ἐπὶ τούτῳ ὅτι (= weil) auffaßt, sondern im Sinne von ἐπὶ τούτῳ ὅ und ὅ (= unser Haus aus dem Himmel) als Acc. Obj. von ἐκδύσασθαι versteht. Paulus spricht hier keineswegs über die Angst vor dem Sterben oder einer leiblosen Existenz, wie dieser Satz sehr oft mehr oder minder platonisch gedeutet wurde. Die Gabe des Geistes erwähnt Paulus 5,5 als ἀρραβών, wodurch Gott ihn zu dieser Einstellung „gebracht" (willfährig gemacht) habe. (ἀρραβών ist dem sonstigen Sprachgebrauch entsprechend nicht ein „Pfand", sondern eine „Vorausgabe", ja es wird oft für „Angelhaken" und „Bestechungsgeschenk" gebraucht (214)).

Für die Auslegung von 5,6 ist nun entscheidend, daß ἐν τῷ σώματι nicht anthropologisch (im Unterschied zu einer immateriellen Seele oder als Bezeichnung der gesamten menschlichen Existenz während des Erdenlebens) aufzufassen ist; die Wendung besagt vielmehr „das (infolge der Sünde) Nackte und Sterbliche in uns, d. h. in Körper und Seele" (227). 5,6 wird demnach nicht eine irdische Existenz dem Leben nach dem Tod gegenübergestellt, sondern die vorgegebene irdische, dem Tod preisgegebene „Ausgangsposition" (226) steht der durch Christus ermöglichten neuen, pneumatischen Existenzweise gegenüber. Dies folgt auch aus 5,7, wo nicht das „Glauben" dem „Schauen" gegenübergestellt wird (eidos heißt niemals schauen!), sondern der Glaube (Glaubensgut, Glaubenswirklichkeit) der sichtbaren Gestalt (vgl. 4,18).

5,8 äußert nach B. nicht ein Verlangen, sei es nach dem Tod, sei es nach einer Verwandlung bei der Parusie, vielmehr geht es um den mutigen Entschluß, „mehr (in einem weiteren Maße) auszuwandern aus dem Leib (das Sichtbare als Lebenselement immer weiter aufzugeben durch ein weiteres Sterben des äußeren Menschen) und heimzuwandern zum Herrn (die Verbindung zu ihm immer intensiver zu gestalten)" (222). B. legt Wert darauf, daß μᾶλλον nur zu ἐκδημῆσαι gezogen werden kann. 5,9 spricht Paulus ebenfalls nicht von zwei zeitlich verschiedenen Existenzweisen ἐνδημοῦντες - ἐκδημοῦντες (wie kann man auch von einem Ehrgeiz sprechen, dem Herrn nach dem Tod wohlgefällig zu sein?). Der Sinn des Satzes ist vielmehr: „Darum setzen wir auch unseren Ehrgeiz darein (sehen es als Ehrensache an, bemühen uns eifrig), ob in der (wahren) Heimat (nämlich dem inneren Menschen nach im Glauben beim Herrn geborgen), ob in der Fremde (durch das Sichtbar-Sterbliche ihm noch teilweise entfremdet), ihm wohlgefällig zu sein" (239).

5,10 wird gewöhnlich als Aussage über das allgemeine Gericht gedeutet. Nach B. ist aber φανερωθῆναι kein terminus technicus für ein Erscheinen vor Gericht. Berücksichtigt man außerdem die bildhafte Bedeutung von βῆμα und die Verankerung von κομίσηται in der Sprache des AT (nicht Belohnung, sondern Zurückhaltung der Taten als gute oder böse), so spricht Paulus hier darüber, daß er wie alle anderen ständig dem Herrn verantwortlich ist, für das, was er „in der von der Sünde gezeichneten sterblichen Existenz" (258) tut. „Trotz der universalen Geltung des hier ausgesprochenen Gerichtes geht es also um ein Einzelgericht, und zwar nicht nach dem Tod, sondern während dieser Lebenszeit ..." (260). Eine inhaltliche Parallele dazu findet B. 1 Thess 2,1–4 (leider zitiert er nur VV. 1–2, nicht aber die entscheidenden VV. 3–4). Als Vorlage für diese Aussagen dienen nach B. Worte aus Kohelet, wo doch wohl auch nicht an ein Gericht nach dem Tode gedacht ist (261).

Im Anschluß an die Textanalyse weist B. (263–266) kurz auf die Fragen und Folgerungen hin, die sich aus seiner Erklärung des Textes ergeben. Nach seiner Deutung braucht man bei Paulus nicht mehr einen Stimmungsumschwung (Angst vor dem Tod statt Hoffnung auf Erleben der Parusie) oder eine Übernahme der griechischen Anthropologie anzunehmen; der Abschnitt ist auch nicht gnostisch oder antignostisch gefärbt, sondern ursprünglich jüdisch-christlich. Da die Sprache des 2 Kor nach der Exegese von B. (präsentische Eschatologie) von der des Eph und Kol nicht so sehr verschieden ist, stellt sich die Frage, ob zwischen diesen Briefen ein so tiefer Graben besteht, wie oft angenommen wird. Grund der so lang und weit verbreiteten Fehlinterpretation war nach B. die Tatsache, daß die verwendeten „Bildreden von einem Juden formuliert, aber bald nur noch von Griechen gelesen wurden" (265).

In einem letzten Kapitel (267–431) bringt B. noch sehr ausführliche und gründliche philologische Exkurse. Er untersucht hier zur Begründung der von ihm vorgetragenen Exegese die wichtigsten Termini des Textes und außerdem den Text Phil 1,12–26. Mehr noch als die vorgetragene Erklärung des Textes haben diese Untersuchungen bleibenden Wert und regen zu vielen weiteren Arbeiten an.

Die von B. vorgetragene Auslegung wird die Exegese in Zukunft viel beschäftigen. Wer den Text 2 Kor 4,12–5,10 erklären will, kann an dieser Arbeit nicht mehr vorbei. Durch seine philologische Akribie hat B. Entscheidendes zum Verständnis des Textes beigetragen. Dem wird auch der sich nicht verschließen können, der an der Arbeit vieles auszusetzen hat. Könnte die Diskussion der verschiedenen Meinungen hie und da nicht kürzer dargeboten werden? Hätte nicht eine bessere Gliederung die Darlegungen übersichtlicher gemacht? Darf man bei der philologisch so gründlichen Untersuchung eines Bibeltextes allgemeine Kenntnisse der heutigen Exegese einfach übergehen (z. B. die Berufung auf die Apg, um damit die Meinung Pauli zu belegen)? Vernachlässigt B. nicht die wichtige Erkenntnis der neueren Linguistik, daß nämlich der Text immer mehr ist als die Summe von Wortbausteinen und daher die Auslegung vom Textganzen zum Wort hinführen muß?

Zu der vorgetragenen Interpretation kann hier nicht im einzelnen Stellung genommen werden. Dies muß einer weiteren Untersuchung vorbehalten bleiben. Doch sei auf einige Punkte kritisch aufmerksam gemacht:

1. Müssen wir nicht damit rechnen, daß Paulus – obwohl gebürtiger Jude – durch seine auch vom Hellenismus geprägte Erziehung die hellenistische Ausdrucksweise in etwa kannte und bei seinen Lesern ein entsprechendes Verständnis erwarten konnte? Mit Recht wird heute

betont, daß Texte nicht nur vom Verfasser, sondern auch vom Leser her zu interpretieren sind. Es ist m. E. durchaus denkbar, daß Paulus sich der griechischen Terminologie bediente, um in dieser Sprache das auszudrücken, worum es ihm ging. Dann kann aus 5,10 m. E. die Beziehung auf ein Gericht nach dem Tod nicht ausgeschlossen werden. Wenn für den Juden „Leib" die Existenz in der dem Tod verfallenen Welt bedeutete, so konnte Paulus dies den hellenistischen Lesern durchaus in ihrer Sprache verständlich machen und sich ihrer dualistischen Terminologie bedienen.

2. 4,14 mag Paulus nicht in erster Linie an die endgültige Auferstehung gedacht haben. Diese wird aber zumindestens mit angeklungen sein. ἐγερεῖ und παραστήσει lassen sich ohne Mühe als temporale Futura auffassen.

3. 4,17 ist die von B. (unter Berufung auf Prof. Keydell) vorgeschlagene Beziehung von καθ' ὑπερβολὴν zu ἐλαφρὸν nicht nur grammatisch hart, sondern sachlich geradezu unmöglich. Die Bedrängnis des Apostels war keineswegs „im Übermaß leicht". Eher käme dann schon unter Verweis auf Röm 8,17 die Beziehung zu Bedrängnis in Frage: „Denn das augenblicklich Leichte unserer Bedrängnis im Übermaß." Beachtet man jedoch, daß Paulus die Formulierung καθ' ὑπερβολήν immer auf ein Verbum bezieht und auch 2 Kor 1,8 in einer formelhaften Verdoppelung benutzt, so liegt es immer noch am nächsten, καθ' ὑπερβολὴν εἰς ὑπερβολήν als einen Pleonasmus aufzufassen.

4. Zu 5,1 hat B. leider die Arbeiten von Dupont und Feuillet unberücksichtigt gelassen. Nach diesen ist in dem „nicht von Händen gefertigten Haus" der neue Tempel, der auferstandene Herr zu sehen. In Verbindung mit 1 Kor 15,46–48 ist diese Erklärung zumindestens bedenkenswert.

Die vorgetragenen kritischen Anmerkungen möchten keineswegs den Wert dieser großen Arbeit in Frage stellen. Möge es dem Vf. in absehbarer Zeit gelingen, die in diesem Buch angekündigten weiteren Untersuchungen fertigzustellen, um seine These besser zu unterbauen und zu einem tieferen Verständnis der paulinischen Aussagen hinzuführen!

Wien Jacob Kremer

Frankemölle, Hubert: **Glaubensbekenntnisse.** Zur neutestamentlichen Begründung unseres Credos. – Düsseldorf: Patmos (1974). 144 S. (Patmos-Paperback) kart. lam. DM 16.–

Seit den sechziger Jahren sind die „Kurzformeln des Glaubens" ein vieldiskutiertes Thema von Theologen und Religionspädagogen. Neben der Erforschung der Bibel und altchristlicher Bekenntnisse entstanden zahlreiche Neuformulierungen. Vf. meint wohl zurecht, daß dabei „bibelwissenschaftliche Untersuchungen und moderne Formulierungsversuche des Credos" meist unverbunden nebeneinander stehenblieben. Als Bibelwissenschaftler kommt es ihm darauf an, „Prinzipien und Leitmodelle" herauszustellen, die sich in der Geschichte des NT finden und als Kriterien christlichen Glaubens auch für neue Kurzformeln richtungweisend sind. Vf. selbst verzichtet auf einen eigenen Versuch, doch gibt er im dritten Teil seines Buches thesenartig Richtlinien an, die heutige Bemühungen zu beachten haben.

In einem umfangreichen ersten Teil werden Grundsatzfragen unter dem Titel „Ursprung und Gestalt der Probleme (Tendenzen)" (11–65) behandelt. Vf. geht hier auf die Schwierigkeiten ein, die von Anfang an mit den Glaubensbekenntnissen verbunden sind. Im Zusammenhang mit der Frage, ob Glaubensbekenntnisse notwendig sind (14ff), wird u. a. auch auf das Vorkommen ähnlicher Formeln in anderen Religionen (14f) und im Judentum (15ff) verwiesen. Ziemlich eingehend beschäftigt sich Vf. mit der Frage nach der „Vielfalt christlicher Bekenntnisse" (18–49) und hebt die „Hoheitstitel" von den „urchristlichen Bekenntnissätzen" ab. Dabei wird bei den Titeln ziemlich scharf zwischen jenen unterschieden, die in judenchristlichen, und jenen, die in heidenchristlichen Gemeinden entstanden sind. Vf. will hier besonders die Geschichtlichkeit der Bekenntnisse herausstellen, daß sie dem jeweiligen Denk- und Lebenshorizont verpflichtet und so relativ sind. Als Mitte ist dann stets der historische Jesus von Nazaret anzusehen.

Für die spätere Entwicklung des kirchlichen Credos wurden besonders die Bekenntnissätze bedeutsam. Am Anfang stehen jene, die die Auferstehung Jesu bezeugen (vgl. 1 Kor 15,3–8), welche auch eine Neuinterpretation des Todes und des Kreuzes Jesu nach sich zogen. Obwohl Vf. davon absieht, das Verständnis dieser Ereignisse zu entfalten, gibt er doch wertvolle Hinweise zur Interpretation der Auferstehung und auch des Kreuzestodes Jesu (34–42.80–84). Zwar finden wir im NT auch Bekenntnissätze zu Gericht u. Wiederkunft und solche zur Geburt Jesu, doch werden diese nicht in die Bekenntnisformeln aufgenommen. Dies sei auch heute zu beachten. – In diesem ersten Teil geht es vor allem darum, die Vielfalt und Verschiedenheit der Bekenntnisse, also ihre geschichtliche Bedingtheit herauszustellen, wobei die These einer evolutiven Entwicklung mit Recht des öfteren abgelehnt wird (vgl. 57f u. ö.).

Im zweiten Teil werden dann im einzelnen die Texte untersucht, wobei auch hier zunächst die Titel, dann die Bekenntnissätze und schließlich die zwei-, drei- und mehrgliedrigen Bekenntnisse behandelt werden (66–104). Dabei wird auf die weitere Entwicklung bis hin zu den großen Konzilien und zum Apostolikum kurz eingegangen.

In diesen Teilen wird eine Fülle von Stoff angesammelt und gut gegliedert vorgetragen, stets wird auch auf die Problematik der Gegenwart hingewiesen. So stellt das vorliegende Werk eine gute Zusammenfassung der bisherigen exegetischen Forschungsergebnisse dar, die freilich bei der Intention des Vf. und der Menge des Stoffes nicht voll inhaltlich aufgearbeitet werden. Zu diesem Zwecke ist eigens am Ende ein Literaturverzeichnis angegeben, das eine Reihe wichtiger Veröffentlichungen zum Thema enthält.

Die Hauptintention des Vf. kommt im dritten Teil zum Ausdruck, wo er unter dem Titel „Der Anspruch des Ursprungs" zehn Thesen vorlegt, die sich aus dem biblischen Befund ablesen lassen und die für die heutige Situation zu beachten sind. Die Ergebnisse, die im NT gefunden wurden, werden als Zeichen der Freiheit, Vielfalt und Wandelbarkeit der Bekenntnisformeln gewertet. Dies wird mit Nachdruck hervorgehoben und sei auch heute zu beherzigen. Bei der Ausarbeitung neuer Kurzformeln sei aber auf die „Schwerpunkte heutigen Glaubens" zu achten, die kein Bekenntnis übergehen kann. Hier werden das Bekenntnis zu Jesus Christus, die Sinngebung der menschlichen Existenz, das Bekenntnis zu Gott und auch zur Kirche gefordert. Besonders anzuerkennen ist, daß Vf. so entschieden dafür eintritt, daß das christliche Bekenntnis heute das explizite Bekenntnis zu Gott einschließen muß, da man sonst die „Sache Jesu", die dieser selbst als „Sache Gottes" verstand (125), verfehlt. Damit will Vf., nach dessen Auffassung die früheren Bekenntnisse vor allem das wahre Menschsein Jesu sichern wollten, einer Reduktion des Christentums auf Humanismus widersprechen.

Im vierten Teil schließlich werden noch „Hinweise für die schulische Praxis" gegeben (127–138), die auch Skizzen für Tafelzeichnungen und Hinweise für die Gestaltung von Unterrichtsstunden enthalten.

Das vorliegende Buch bringt eine Fülle von Material und kann als eine Zusammenfassung der bisherigen exegetischen Forschung zum Thema „Glaubensformeln" im NT angesehen werden. Bei einem Gesamturteil wird man das Interesse des Vf. nicht übersehen dürfen, da es ihm weniger um einen Beitrag zur Forschung als um einen Durchblick durch das NT und die Relevanz der Ergebnisse für die heutige Situation geht. Dabei wird die Legitimation, ja die Notwendigkeit neuer Versuche nachdrücklich betont, da ein gewandeltes Selbst-, Welt- und Gottesverständnis auch eine Neuaussprache des Glaubens in Form von Bekenntnissen erfordert. – Manche Formulierungen sind zwar etwas provozierend ausgedrückt, was dem Engagement des Vf. zuzubilligen ist. – Eine Frage wird wohl nicht hinreichend diskutiert, ob es nämlich nicht auch gute Gründe für die Beibehaltung alter Glaubensformeln gibt, auch wenn diese für Außenstehende nicht auf den ersten Blick in allem verständlich sind. Haben diese nicht wenigstens im innerkirchlichen Raum ihren zeichenhaften Sinn, ja sind sie nicht notwendig, wenn es um die Treue zum überlieferten Glauben geht? Lassen sich nicht auch dafür Beispiele aus dem NT anführen (vgl. Johannesbriefe)?

Insgesamt ist zu sagen, daß es sich um eine engagierte, aber sachkundige Arbeit handelt, die wegen ihrer Kürze und strengen Ausrichtung auf das vorgestellte Ziel bisweilen etwas einseitig wirken kann, doch wird dies bei Berücksichtigung des Ganzen ausgeglichen. Das vorliegende Buch wird nicht bloß Religionslehrern eine Hilfe sein, sondern ist auch für Fachtheologen, die sich für diese Frage interessieren, lesenswert und anregend.

Paderborn Philipp Kaiser

Frei, Hans W.: **The Eclipse of Biblical Narrative.** A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics. – New Haven and London: Yale University Press 1974. IX, 355 S. Lw. £ 7.50

F., associate professor of religious studies and Master of Ezra Stiles College, Yale University, befaßt sich mit dem grundlegenden Wandel der Bibelinterpretation, angefangen von jenem vorkritischen Stadium zu Zeiten Calvins bis zu Strauß' „Leben Jesu", zu Schleiermacher und zu Hegel. "The history of biblical hermeneutics, the systematic statement of the principles of textual interpretation, is the focus of this study", erklärt der Klappentext. Trotzdem handelt es sich nicht etwa um ein Pendant zu der umfassenden und jeweils mit Originalauszügen aus den behandelten Autoren versehenen Darstellung W. G. Kümmel's "Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme", Freiburg-München 1958 (² 1970). Dafür legt F. viel zu sehr das Gewicht auf

die Hermeneutik allein, wobei er sich besonders den kultur- und geistesgeschichtlichen Einflüssen auf deren Entwicklung zuwendet. Während also bei Kümmel ein Mann wie Bengel vor allem als Textkritiker erwähnt wird (52f), würdigt ihn F. (175–179) als Theologen (analog etwa E. Hirsch, Geschichte der neueren evangelischen Theologie 2, 1951, 179–185). Deshalb findet man auch manche Namen in dem einen Werk und in dem anderen nicht und umgekehrt.

Die anregende, gut belegte und mit Register versehene Arbeit kommt zu dem Schluß: "All the more fascinating, in view of this hermeneutical revolution and its large effect on biblical interpretation, is the continuity of the fate of a narrative reading of biblical stories, a continuity that remained unbroken from the days of Deism through the first third of the nineteenth century – unchanged by whatever else happened in bliblical study. The realistic narrative reading of biblical stories, the gospels in particular, went into eclipse throughout the period" (324).

Graz Johannes B. Bauer

Kirschbaum, Engelbert: **Die Gräber der Apostelfürsten.** St. Peter und St. Paul in Rom. Mit einem Nachtragskapitel von Ernst Dassmann. – Frankfurt/Main: Societäts-Verlag (1974). 294 S., 69 Tafelbilder und 67 Zeichnungen; Ln DM 38.–

Wie oft noch Petrusgrab in neuer Auflage?

Diese 3. Aufl. bezeichnet sich als „neubearbeitete und erweiterte". Sie ist 1974 wie die beiden ersten Auflagen 1957 und 1959 in Frankfurt/M. erschienen. Der Verlag hat seinen Namen geändert. Er heißt jetzt Societäts-Verlag. Auffällig ist die Hinzufügung eines Untertitels, den die beiden voraufliegenden Auflagen nicht kannten. Er lautet: „St. Peter und St. Paul in Rom."

Den Hauptinhalt des Buches macht seit seiner ersten Aufl. die Bemühung um das Petrusgrab aus. Zwar hat das Grab des hl. Paulus seine lange eigene Verehrung und Tradition in der Pauluskirche der Via Ostiensis. Aber es ist unlöslich durch eine zweite Tradition mit der Petrusverehrung an der Via Appia verbunden. Auch bei der Suche nach dem Petrusgrab spielt die Problematik des Kultes der Apostelfürsten an der Via Appia eine bis heute ungeklärte Rolle. Theorien von Gebeintranslationen in gefährdeten Zeiten und von sektiererischen Konkurrenzkulten sind aufgeboten worden. Aufgrund verschiedener Nachrichten und Traditionen gewinnt man den Eindruck von einer gewissen Beweglichkeit und Ortsveränderlichkeit der leiblichen Überreste der Apostelfürsten. Später – das gilt schon für das 4. Jh. – muß man sagen, daß dort, wo in Rom Petrusreliquien vorhanden sind, auch Paulusreliquien verehrt werden. Im Mittelalter sind die Häupter (wenig genug von Häuptern) beider der stolze Besitz der Laterankirche; und durch Raub und Plünderung unversehrt geblieben bilden sie noch heute, wie man gesagt hat, eine Art Palladium von Rom.

Die Geschichtswissenschaft hat den Aufenthalt des heiligen Petrus und des heiligen Paulus in Rom geklärt und bestätigt. Die Reliquienverehrung dokumentiert ihn auf ihre Weise. Es lag nahe, der Existenz der Gräber nachzugehen. In der Kirche St. Paul begnügte man sich mit dem Indizienbeweis (S. 172ff, S. 183f). Die Anwesenheit des Grabes unter der Kirche ist ernsthaft nie in Frage gestellt worden. In St. Peter ging man in den 40er Jahren unseres Jh.s aufs Ganze. Die Ausgrabungen von St. Peter sind zur Sensation der Jh.mitte geworden. 1949 war der erste Abschnitt der Ausgrabungen beendet. 1951 lag die Grabungspublikation vor, an der E. Kirschbaum († 1970) maßgeblich beteiligt war. Während der Rausch des Fundes Wellen in aller Welt schlug, stellten die Wissenschaftler in aller Welt ihre kritischen nüchternen Fragen. So begann unter neuem Pontifikat 1953 ein neuer Abschnitt der Untersuchungen nicht mehr durch das alte Team, zu dem Kirschbaum gehört hatte. Sondern neue Namen, Margherita Guarducci und Adriano Prandi, taten das Ihrige zur Lösung der Fragen, man darf auch sagen: zur Rettung der Ausgrabungen. Ihre Arbeit schien anfangs vom Glück begünstigt zu sein, und in dieser Phase erschien 1957 K.s mit leichter Melancholie geschriebenes Buch über „Die Gräber der Apostelfürsten", ein Buch, wie er im Vorwort sagt, der Verehrung für die Gründer der römischen Christenheit, aber auch ein Dokument eines engagierten, unerfüllt gebliebenen Ausgräbers.

Heute glaubt in der Archäologie und in der Geschichtswissenschaft niemand, der sich ernsthaft mit der Sache befaßt hat, daß das Grab des heiligen Petrus gefunden sei. Auch der Abschluß der zweiten Kampagne unter M. Guarducci ist nicht glückhafter gewesen. Dies sind Feststellungen, die gelten, wenn man echt und konkret nach dem Petrusgrab, nicht nach der faszinierenden Stätte der Petrusverehrung fragt. Ich finde eine ausgewogene Stellungnahme – sine ira et studio – im Handbuch der Kirchengeschichte (H. Jedin), Bd 1 (1962), die K. Baus (140) geschrieben hat. Sachlich habe ich ihr nichts hinzuzufügen. Für die Beurteilung der nach Kirschbaums Mitwirkung bei den Ausgrabungen durchgeführten Untersuchungen einschließlich der vermuteten Petrusgebeine verweise ich auf meinen Beitrag in der ThRv 66, 1970, 183–188.

In der vorliegenden 3. Aufl. hat E. Dassmann ein Nachtragskapitel von ca. 30 Seiten (S. 223–248, dazu Anmerkungen S. 282–286) geschrieben. Daraus gebe ich die letzten Berichte und Feststellungen wieder (247f):

„Papst Paul VI. [hat] bei seiner Ansprache in der Generalaudienz am 26. Juni 1968 erklärt: ‚Die Reliquien des hl. Petrus sind in einer Weise identifiziert worden, die wir als überzeugend annehmen können.' Am Abend des folgenden Tages sind die Gebeine dann – unter Ausschluß der Öffentlichkeit und ohne Beisein des Papstes – anatomisch geordnet und beschriftet in neunzehn Kästchen verschlossen im Marmorfach der Graffiti-Mauer deponiert worden (nach Auskunft von zuständiger vatikanischer Seite). Sie befinden sich also wieder an der Stelle, wo sie jahrhundertelang geruht haben. Der Hohlraum selbst ist nicht, wie vormals, vermauert, sondern durch eine Glasplatte gesichert worden . . .

Diese Lösung erscheint akzeptabel, auch wenn die Identität der Gebeine unsicher bleiben muß . . . Sie bleiben in unmittelbarem Kontakt zur alten Gedächtnisstätte, ohne jedoch Mittelpunkt einer Petrusverehrung zu werden, die auf ‚alte Gebeine' weder angewiesen war noch jemals sein wird."

In diesen Ausführungen ist nicht mehr und nicht weniger bekundet, als daß die Ausgrabungen von St. Peter einen echten Nachweis des Petrusgrabes nicht erbracht haben. Wir sind zum alten Wissensstand zurückgekehrt, der schon vor den Ausgrabungen gültig war: St. Peter und St. Paul in Rom.

Der Hrsg. der 3. Aufl., E. Dassmann, hat es durchgesetzt, daß die neue Aufl. diesen Untertitel erhielt, ohne welchen offenkundig der Hrsg. die Neuaufl. nicht persönlich verantworten zu können glaubte. Aber der Verlag hat es vermocht, das Buch unter dem alten faszinierenden Titel nochmal aufzulegen, obwohl der Hrsg. vom Inhalt bedeutsam abrückt. (Das erinnert mich mutatis mutandis an die Baronius-Frontispiz-Illusion auf den von Bzovius fortgeführten „Annales ecclesiastici" im 17. Jh.)

Hier liegt das Zwiespältige, Fragwürdige der Neuaufl. Es ist nicht richtig, „überholt und ergänzungsbedürftig" gewordenen Darstellungen (s. Vorwort der 3. Aufl.) durch diametral tendierende Nachträge ein Scheinleben zu erhalten, wenn ein echtes Bedürfnis gar nicht vorliegt. Es ist bei der gegebenen wissenschaftlichen Sachlage kein Grund ersichtlich, der diese Neuaufl. hätte rechtfertigen können. Und nun belastet sie die knappen Etats der wissenschaftlichen Bibliotheken, die auf dem Laufenden gehalten werden sollen. Wir schleppen doch ohnehin in der Wissenschaft zuviel Ballast mit.

Um nicht mißverstanden zu werden, betone ich: das Buch selbst hat seine Berechtigung und Bedeutung gehabt. Es bleibt wissenschaftsgeschichtlich von Interesse. Es stand bei seinem ersten Erscheinen in großer Nähe zum Ausgrabungsbericht (Esplorazioni) und vertrat ihn in einem gewissen und begrenzten Sinne im deutschen Sprachraum. Es war auch ein Bekenntnisbuch des Ausgräbers, ein Buch, das er sich beim schnell veränderten Gang der Dinge nach der Ausgrabung schuldig zu sein schien. Das Werk ist in allen wissenschaftlichen Bibliotheken vorhanden. Es gehört der Vergangenheit an. Aber jeder, der sich über eine bestimmte Situation der Forschung und einen konkreten Entwicklungspunkt unterrichten will, hat Gelegenheit dazu.

E. Dassmanns Nachtrag (Kapitel VII): „Ist Petrus wirklich darin?" stellt eine eigene Abhandlung, einen Aufsatz mittleren Umfangs dar. Zu ihm könnte man in einem neuen Aufsatz Stellung nehmen. Er ist zusammenfassend, kritisch, verdienstlich in der offenen Behandlung des Themas ‚Knochenreste im Holzkistchen', hoffentlich auch weiterführend in der Schlußstellungnahme, die oben wiedergegeben wurde. Über Details und einiges Grundsätzliche kann man weiter diskutieren. In der Gesamtstellungsnahme bleibt eine gewisse, bei der Aufgabe des Hrsg.s begreifliche Zwiespältigkeit zwischen überwiegender Skepsis und einem mehrfach betonten „unentschieden" behindernd.

Ich beschränke mich hier darauf, in der Bibliographie, die D. S. 282 Anm. 2 gibt, dem Buch von D. Wm. O'Connor, Peter in Rome (1969), noch dessen Besprechung von Th. Klauser, JAC 16, 1973, 136f, hinzuzufügen.

Und dann in eigener Sache eine Richtigstellung. D. schildert die Ungewißheit, die über die entscheidenden Fragen auch nach M. Guarduccis Forschungen und Veröffentlichungen geblieben ist. In

diesem Zusammenhang zitiert er S. 246 meine Stellungnahme in der ThRv 66, 1970, 187, in der ich zum Ausdruck brachte, daß ich es großartig finde, wie in der überdimensionierten Frage nach Petrusgrab und Petrusgebeinen die Archäologie nicht weiterhelfen kann und der fromme Glaube von zwei Jahrtausenden auf sich gestellt bleibt. D. sagt dazu: „Doch kann frommes Glauben historisches Wissen nicht ersetzen."

Das ist richtig. Aber die Ohnmacht des Wissens kann die Einbruchsstelle höherer Gewißheit in die Fragwürdigkeit deutlich machen. Es ist dabei nicht die Rede von heterogenen Dingen, sondern von ein und derselben Sache, die der heilsgewisse Glaube auch dann und erst recht ausschöpft, wenn die wissenschaftliche Forschung versagt.

Ich möchte dies als Richtigstellung von D.s mich betreffendem Zitat verstanden wissen. Der Bewußtseinsirrtum wird durch den mißlichen Umstand gefördert, daß wir für das religiös offenbar Werdende dasselbe Wort Glaube verwenden, das im Nicht-Religiösen Für-wahr-halten bedeutet. Für-wahr-halten liegt sicher eine Stufe unter der Wahrheitserkenntnis. Glaube aber ist mehr als Für-wahr-halten, ist Intensiv-Wissen.

Darum muß man manchmal das Scheitern der Forschung bestaunen, weil auch diese Einsicht ein wesentlicher Fortschritt sein kann. Man denke nur, wie der positive Nachweis von Gebeinen, für ethnologische, anthropologische, kulturgeographische Studien von höchster Wichtigkeit, eine heilsgeschichtliche Wesensfrage zwar nicht gefährden, aber durch Ablenkung = Irrtum doch schwächen könnte. Wenn man D.s Nachtrag aufmerksam liest, gewinnt man den Eindruck, daß solche Sorge geradezu das Motiv für des Prälaten Ludwig Kaas stillschweigende Reliquien-Bergung gewesen sein könnte. Der Eingriff in eine im Gang befindliche wissenschaftliche Arbeit bleibt verurteilungswürdig. Aber an den Kern der Petrusgrabsuche wird man hier zurückgeführt. War denn die Frage überhaupt richtig gestellt: in einer lebendig sich fortzeugenden Tradition die positivistische Knochenfrage? Es ist doch ein Unterschied, das untergegangene Pompeji zu erforschen oder Petrusgebeine am Vatikanhügel zu suchen. Wer sie findet, kann sie auch beseitigen; auch zerstören; kann auch die Kirchengründung „auf diesem Felsen" als Mythos zerstören. Mit Wissenschaft kann man nicht nur aufbauen, man kann auch vernichten. Wie leicht verkennen wir die Methode des engagierten Interesses. Gibt es hier nicht die Grenzen des Heiligen, den römischen Begriff des „sanctum"! Stoßen wir all dieses humanistisch und religiös Umhegte heute einfach fort? Es geht für viele gar nicht darum, Glauben durch besseres Wissen, sondern durch Nichtwissen zu ersetzen.

Die archäologische Petrusfrage ist für den christlichen Glauben irrelevant. Und als archäologische Frage ist sie zu winzig, aussichtslos. Sie ist nicht geeignet, Gutes zu stiften. Das Gegenteil davon liegt näher. Man sollte endlich aufhören, noch und noch vom Petrusgrab oder den Gräbern der Apostelfürsten zu sprechen und obendrein auch klingendes Geld damit zu verdienen. Die Sache ist in jeder Hinsicht zu unwichtig. Das Reservat der Stillen und Beter, in das eingebrochen wurde, blieb und bleibt unerreicht. Es ist „nicht von dieser Welt".

Münster Josef Fink

Demus-Quatember, Margarete: **Est et alia Pyramis.** – Rom, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1974. 94 S. 17 Abb. (Publikationen des Österreichischen Kulturinstituts in Rom, I. Abteilung: Abhandlungen, Bd 5) kart. 30.–

Petrus' Richtstätte und Grab.

In der vorliegenden Untersuchung geht es um Pyramiden im antiken Rom, und zwar besonders um diejenigen, die sich beim Marsfeld dort befanden, wo heute die Kirchen der Piazza del Popolo S. Maria dei Miracoli und S. Maria di Montesanto stehen. Man begreift nicht sogleich, zu welchen Konsequenzen die Beschäftigung mit diesen Denkmälern führt. Die eine dieser Pyramiden, die westliche, die tiberseitig zur Via Ripetta gelegene, hatte noch im 15. Jh. durchaus ergänzbare Reste hinterlassen. Sie verschwand erst im 16. Jh. auf Veranlassung von Papst Paul III und wurde bei späteren Ausgrabungen wiederentdeckt. Die Spuren der anderen, zur Seite des Pinciohangs und der heutigen Via Babuino hin aufragenden, erst in der neueren topographischen Erforschung Roms von Ch. Huelsen 1907 (H. Jordan-Ch. Huelsen, Topographie der Stadt Rom im Altertum 463f) wiedererkannten, hatten sich schon im 12. Jh. und vielleicht viel früher bereits in spätantiker oder frühmittelalterlicher Zeit verloren (Demus-Quatember 85,88).

Vf. hat in einer glänzenden Bildbeschreibung und Beweisführung die tiberseitige Pyramide am Marsfeld in der Kreuzigung des Apostels Petrus an der Bronzetür von St. Peter in Rom erkannt. Das in guter fotografischer Abbildung beigefügte Relief wurde zwischen 1433 und 1445 im Auftrag des Papstes Eugen IV von Antonio Averulino, genannt Filarete, geschaffen. Die Verbindung des Monumentes mit der Hinrichtung Petri (noch andere Monumente am Tiber führt das Relief in seiner topographischen Region vor: die Engelsburg und eine „Grab des Romulus" oder „Grab des Scipio Africanus" genannte Pyramide am Vatikan) macht Filaretes Bronzerelief und seine Behandlung durch M. Demus-Quatember für die Petrusforschung interessant.

In der Zeit der Humanisten, durch Flavio Biondo und Maffeo Vegio bezeugt, wurde das Martyrium Petri „inter duas metas" lokalisiert. Die semasiologische Untersuchung zeigt, daß ‚meta' die Wendemarke in der Rennbahn des Zirkus, ferner die Pyramide und bei mangelnder Klarheit der Unterscheidung auch den Obelisken bezeichnen kann. Die Ortsbestimmung „inter duas metas" im Hinblick auf die Kreuzigung Petri muß alt sein. Biondo und Vegio beziehen sich auf ‚scripturae' und ‚picturae'. Literarische Quellen sind uns zwar nicht bekannt; aber die beiden Genannten müssen solche Quelle oder Quellen gekannt haben. Vf. eruiert die alte römische Wurzel derartiger Ortsbezeichnungen und verweist auf ‚inter duos pontes', ‚inter Duos Lauros', ‚inter Duos Hortos' u. a.

Bildliche Darstellungen der Kreuzigung des Petrus „inter duas metas" sind zahlreich und führen tief in das Mittelalter zurück. Hinsichtlich der Deutung bestehen die Schwierigkeiten, die die sprachliche Bezeichnung von sich aus schafft. Bis heute ist unklar, ob ‚metae' einer Zirkusbahn gemeint sind oder eigenständige Monumente, und wenn solche, ob nahe beieinander stehende oder weiträumig eine größere Region absteckende. Bei den Flächenbildnern tritt noch die Möglichkeit hinzu, daß lediglich der sprachliche Ausdruck ohne topographische Aussage in ein Bild umgesetzt wurde; möglicherweise symbolhaft im Anschluß an Vergils „metae mortis" (Aeneis 12,546), s. 91. Einen topographischen Bezug meinen zweifellos jene Bilder, die die ‚metae' als zwei ungleiche Bauwerke darstellen. Zu ihnen gehört das Bild Filaretes. Es zeichnet sich obendrein dadurch vor anderen aus, daß es die Pyramide am Marsfeld eindeutig wiedergibt, von der damals Filarete nicht wissen konnte, daß sie nur eine von zweien war. Gerade dadurch aber, daß es zwei waren, was der heute bekannte archäologische Befund sichert, trifft auf sie am meisten und überzeugendsten die alte Bezeichnung „inter duas metas" zu.

So haben wir es mit einem neuen, ernst zu nehmenden Lokalisierungsversuch der Richtstätte zu tun. Vf. verweist noch darauf, daß in dieser Gegend die Legenden von Neros Tod und vom Geistern seines Schattens haften und daß hier im Kampf gegen Belisar den Römern alles glückte im Vertrauen auf den Apostel Petrus, der, wie Procop im 1. Buch der Gotenkriege erwähnt, den Römern versprochen habe, er wolle die dortige Befestigung in seinen besonderen Schutz nehmen.

Über die bisherige Unsicherheit in der Lokalisierung des Petrusmartyriums orientiert, wenn auch unvollständig, so doch in den Hauptzügen D. Wm. O'Connor, Peter in Rome (1969) 58ff. Auch der Versuch, S. Pietro in Montorio auf dem Gianicolo mit dem Richtplatz des heiligen Petrus in Verbindung zu bringen, basiert auf „inter duas metas". Hier werden die Cestius-Pyramide und die Pyramide am Vatikan als die Pole verstanden, zwischen denen das Kreuz Petri aufragt. Aber die Weiträumigkeit solcher Abgrenzung kann keinen Anspruch auf eine im Sprachgebrauch praktizierte Ortsbezeichnung haben. Als reale Ortsbezeichnung kann immer nur ein Platz zwischen zwei nah benachbarten ‚metae' gemeint sein (S. 89). Deshalb bleibt als konkurrierende Vorstellung zu solcher Gegebenheit lediglich die ganz anders zu fassende Vorstellung von den Wendemarken im Zirkus. Diese Vorstellung in Verbindung mit dem Nero-Zirkus am Vatikan entbehrt nicht einer gewissen Faszination. Aber die Ausdrucksweise „inter duas metas" als ausschließliche Bezeichnung für den Zirkus bliebe doch ungewöhnlich und wäre schwach, ich möchte sagen kleingestaltig im Vergleich zur markanten Ortsbezeichnung.

So wird die gründliche topographische Untersuchung der Vf. im Anschluß an mittelalterlich-humanistische Streitfragen zu einer eindrucksvollen Dokumentation unseres Nichtwissens im Hinblick auf die Petrusfragen von heute. Aber es scheint, als sei dies eine heilsame Konfrontation mit der Unsicherheit, in die uns bei der Suche nach dem Grab des heiligen Petrus die Ausgrabungen unter St. Peter in Rom gestürzt haben.

Die heute herrschende Meinung über den Ort des Martyriums zielt auf den neronischen Zirkus, der an der Südseite der Peterskirche im Bereich unter dem jetzigen Campo Santo Teutonico gelegen hat. Th. Klauser, Die römische Petrustradition im Lichte der neuen Ausgrabungen unter der Peterskirche (1956) S. 12ff mit Anm. 6, hat die Tacitus (Annales 15,44) geschilderten Martyrien in Neros Zeit, unter denen das Martyrium des

Petrus nicht erwähnt wird, in Verbindung mit einem Brief des römischen Presbyters Clemens zu einem lebendigen Bericht einer Volksfesthinrichtung gestaltet, bei der – diesen Eindruck gewinnt man – die Gestalt des Apostels nicht gefehlt haben kann. Im Zirkus des vatikanischen Parks werden Christen zu Tode gehetzt. Andere, ans Kreuz geschlagen und dann in Brand gesteckt, dienen zur Nachtzeit als festliche Beleuchtung bei der Fortsetzung der grausigen Spiele. Folgt man der Einbeziehung des Petrus, wofür ein absolut sicheres Zeugnis fehlt, dann sieht man die Apostelgestalt im Drüber und Drunter der aufstandsähnlichen Schreckensereignisse untergehen. Was übrig blieb an sterblichen Resten, mag in einer Grube von vielen Toten verschwunden sein. Nahebei liegt der Friedhof, den die Ausgrabungen unter St. Peter zum Vorschein brachten. Schnell konnte dort ein Massengrab hergerichtet werden. Die räumliche Kombination von Richtstätte und Grabstelle taucht das ohnehin große Dunkel der Petrusforschung in völlige Leere. Das konkrete Ereignis des Todes und die Vorstellung vom Einzelgrab entschwinden in der Ausnahmesituation eines makabren Greuels.

Wenn Petrus' und Paulus' Tod mit Neros von Tacitus geschilderter Volksfesthinrichtung zusammenhing (Klauser S. 14), wie kommt es dann, daß im großen Blutrausch dennoch die Kreuzigung für den einen und der Schwerthieb für den anderen beachtet wurde? Sollte es sich doch anders verhalten haben, so daß der Schein des Gesetzes gewahrt blieb und die haftenden Traditionen von uns ernst zu nehmen sind, dann ergäbe sich die Hinrichtung Petri auf dem Marsfeld, ein Einzelmartyrium, und ein individuelles Grab am vatikanischen Hügel. D.-Qu. weist m. E. mit Recht darauf hin, daß ‚die überlieferte Art der Kreuzigung (nach eigenem Wunsch Petri) mit dem Haupt zur Erde auf ein Martyrium weist, das eher gesondert als in der Masse des bei Tacitus geschilderten Aufstandes verstanden wurde' (S. 88). Und auch der Vollzug der Kreuzigung als gerichtliche Strafe setzt normalerweise ein im Boden dauernd verankertes Kreuz voraus – so Vf. (S. 91). Sie erwägt, ob die Ortsbezeichnung „inter duas metas" nicht zur Bezeichnung für die Behörde geworden war, die für den hochgerichtlichen Strafvollzug (ad supplicia exequenda) zuständig war (S. 90). ‚Daß es am Rand des Marsfeldes – in der Nähe der Pyramiden – einen in Volksglauben und Dichtung verankerten Platz gab, der den Eingang in die Unterwelt bezeichnete', erwähnt D.-Qu. (S. 92), um eine gewisse Düsterkeit der Vorstellung von dieser Gegend anzudeuten.

Nach einer ordnungsmäßigen Hinrichtung konnte ein Antrag auf Herausgabe des Leichnams gestellt werden. Solche Leichname wurden meistens freigegeben; Fälle wie die Verweigerung der Märtyrerleichen von Lyon, die Eusebius in seiner Kirchengeschichte 5,1,62 berichtet, waren selten. Es ist mit Sicherheit anzunehmen, daß Petrus' Leichnam erbeten wurde. Seine Beisetzung an einer anderen Stelle leuchtet dann sehr ein. Bei einer solchen disjunktiven Ordnung der Ereignisse und Vorgänge, die eine kritische Sichtung der Nachrichten, Traditionen und Bodenbefunde wahrscheinlich macht, gewinnen die Geschehnisse Profil, auch wenn wir sie nicht mehr in allem mit letzter Genauigkeit rekonstruieren können.

Die Suche nach dem Petrusgrab im Friedhof unter der Peterskirche am Vatikanhügel blieb erfolglos, weil an der Stelle, an der das Grab gesucht wurde, kein unberührtes Grab erhalten ist; und nur ein solches könnte Anspruch erheben, das gesuchte zu sein. An dieser Stelle hat die Rote Mauer ein altes Grab zerschnitten. Und der kleine Grabbau (Aedicula als Memoria), der im 2. Jahrhundert errichtet wurde, lehnte sich an die Rote Mauer, nicht an ein unberührtes Grab an. In der Frage des Petrusgrabes ist damit eine einwandfreie Sicherheit für genau diese Stelle schon damals nicht gegeben; die weitere Entwicklung bestimmt statt des Grabes das Denkmal. Die Erforschung in situ hat zu diesem Ergebnis geführt; sie kann an genau dieser Stelle kein anderes erbringen. Und doch lohnt nun wieder, wenn Richtstätte und Grab durch größeren örtlichen Abstand getrennt waren, das Nachdenken über die Existenz des Petrusgrabes am vatikanischen Hügel. Mußte auch der archäologische Beweisgang ergebnislos enden, in den archäologisch nicht mehr erfaßbaren Gegebenheiten des Ortes oder noch nicht erfaßten des Umkreises hat Petrus' Grab ein monumentales Nachleben bewirkt, dessen überwältigendes Zeugnis das unsichtbar bleibende Grab vertritt. Soviel scheint mir heute klar zu sein: Nicht Ungeschichtlichkeit des Grabes ist die Ursache seiner Unkenntnis. Sondern irgendeine an seiner Geschichtlichkeit eingetretene Veränderung hat uns seine konkrete Existenz entzogen. Sein monumentales Weiterleben ist dem materiellen Ausgangspunkt in dem einen wie im anderen Sinne entwachsen. Geblieben ist das Ideelle, die Stätte heiliger Verehrung.

D.-Qu. hat über das Petrusgrab nichts gesagt. Dies hatte sie sich auch nicht als Aufgabe gestellt. Ich habe hier diesen Aspekt einbezogen, um die Bedeutung ihrer Arbeit hervorzuheben. Sie schließt fast kleinlaut unter Zitierung Procops mit einem im 6. Jh. gesprochenen „Doch genug davon". Ich finde, daß es nach ihrem Buch mit der Petrusfrage erst recht wieder anfängt.

NB. zum Druck. Fehler gibt es natürlich. Zwei habe ich notiert. S. 90: Tivium. S. 43 im Kolumnentitel: Meren. Gerade bei fremden Wörtern ist das mißlich. Der Fachmann rückt sie sich leicht zurecht. Den ferner Stehenden verwirrt es.

Münster Josef Fink

Denker, Jürgen: **Die theologiegeschichtliche Stellung des Petrusevangeliums.** Ein Beitrag zur Frühgeschichte des Doketismus. – Bern/Frankfurt a. M.: Herbert Lang / Peter Lang, 1975, 258 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII – Theologie, Bd 36). br.-lam. sFr 38.40

Während man seit der Entdeckung des PE bis heute der Ansicht war, daß darin die kanonische Evv-Überlieferung direkt (Zahn) oder wenigstens indirekt (Vaganay) verwertet sei, kommt D. in seiner exakten Untersuchung zum Ergebnis, daß das PE nirgends die Redaktionsarbeit der kanonischen Evv voraussetzt (31–57), daß es ein judenchristliches Ev (78–92) mit einer naiv doketischen Tendenz (gleich den Gegnern des Ign. v. A. 126–130) sei, daß es seine Passionsgeschichte stärker als die kanonischen Evv an das AT binde (58–77). Man wird D., der auch die Sekundärliteratur (90 S. Anmerkungen) ausgiebig diskutiert, weitgehend zustimmen können.

Die kritische Durchmusterung der Belege für die Bezeugung des PE (9–30) beweist seine Verbreitung in Westsyrien, später in Ägypten (hinzufügen könnte man jetzt Hesych. v. Jer. und Ps-Chrys. vgl. SChr 187, 66.89 u. 322.335).

Für den judenchristlichen Charakter des PE führt D. u. a. die Notiz über das Fasten der Jünger (um der jüdischen Brüder willen, die den Herrn gekreuzigt haben) an (89–92), sowie Berührungen mit Symmachus (58f 66).

Den umstrittenen V. 10b (er aber schwieg ὡς μηδὲν πόνον ἔχων") faßt D. im Anschluß an Zahn als durch Jes 53,4 („wir aber meinten, er sei ἐν πόνῳ κτλ".) veranlaßt auf. Das PE teile nämlich mit den Märtyrerakten und Asc. Js. die Meinung, daß, wer dem Himmel angehört, nicht leiden könne. Die Christologie des PE trage angelomorphen Charakter und sei von da her doketisch ausgerichtet (102–125). Vom Schweigen Jesu ist in den kanonischen Texten nur im prozessualen Zusammenhang die Rede. Trotzdem verweist man auf Jes 53,7. D. bemerkt mit Recht die Spannung, in der Jes 53,7 zu den Leidenspsalmen, zu Heb 5,7 und der kanonischen Überlieferung steht und meint, daß der Vf. des PE bewußt mit der Einfügung von V. 10b die Erfüllung der atl Weissagung darstellen wollte (69). Aus V. 10b wird man nicht folgern müssen, daß „der Herr am Kreuz seinen Mund nicht aufgetan, also nicht geschrien" habe (74). Ich verweise auf Ephräm, der in seinem Diatessaronkommentar ähnliche Überlieferungen zu kennen scheint: „Der Herr fiel dem Tod zum Opfer; der Tod ließ ihn schweigen, bis daß er erhöht war am Kreuz. Aber der Herr wieder hat den Tod besiegt durch seinen lauten Schrei, als er am Kreuz erhöht war" (XX, 30 Leloir, SChr 121,364). Auf V. 10b „er aber schwieg" folgt im PE eben erst V. 11 die Aufrichtung des Kreuzes (mit dem angenagelten Herrn), dessen Verlassenheitschrei V. 19.

V. 21 werden Nägel nur aus den Händen des Herrn gezogen, woraus man schließt, daß seine Füße nicht mit Nägeln befestigt waren. Ephr. (ebd. XX,31 a.a.O. S. 365) weiß, daß man die Hände des Herrn mit Nägeln, seine robusten Füße aber mit Stricken fixiert hatte.

Der Todesschrei, „meine Kraft, meine Kraft, du hast mich verlassen" (V. 19), dessen philologischer Zusammenhang mit Ps 21,2 einigermaßen deutlich ist ('ēl = „Gott" und „Stärke") gilt als eine tendenziöse Abänderung der Tradition: Dem Vf. des PE liegt im Sinn seiner apologetischen Zielsetzung an der Entschärfung jener für ihn anstößigen Niedrigkeitsaussage. So tilgt er die „Gottverlassenheit" des Herrn durch einen übersetzungstechnischen Kunstgriff und indem er gleichzeitig die Frage in eine Aussage umformuliert. Jetzt bleibt der Herr auch im Tod das himmlische Wesen. Selbst der Leichnam des Gekreuzigten erscheint nicht mehr unter dem Fluch von Deut 21,23, wenn man hört, daß die Erde bebt, sobald er darauf gelegt wird (V. 21), denn das ist die Wirkung einer Theophanie (73f 118–120).

Man könnte sich den Vorgang der Umformulierung des Verlassenheitsrufs auch noch anders denken. Der Vf. mag V. 2 des viel strapazierten Ps 21 absichtlich mit V. 16 kontaminiert haben, wo das hebr. koaḥ im Targ durch ḥēīl ersetzt worden ist (wie Deut 8,17 Ps 32 (33), 16. Spr. 5,10). Der Vf. des PE mag sich für berechtigt gehalten haben, das Mißverständnis der Umstehenden („Elias") anders zu berichtigen als die Tradition bei Mk und Mt, in dem er ḥēīlī gehört haben will und das in einem Aussagesatz: „Meine Kraft (ist vertrocknet)." Die Methode ist bekannt, vgl. die Varianten zu Mt 6,7 Lk 2,36, Joh 1,13;

4,22; 7,8, sowie die Ersetzung von ἀκρίς (Mk 1,6) durch ἐγκρίς im Eb. Ev 2.

Druckfehler: 66 Z. 10 lies PE 6 statt 7, 119 Z. 17 jenem statt jedem, 85.99. 177 A. 63 Acta Pionii statt Pioni.

Graz Johannes B. Bauer

Grillmeier, Aloys: **Christ in Christian Tradition.** Vol. I: From the Apostolic Age to Chalcedon (451). Translated by John Bowden. – London, Oxford: Mowbrays (1975). Second, revised edition. XXII, 599 S. £ 17.50 net.

Genau zehn Jahre nach dem Erscheinen von „Christ in Christian Tradition" [1]1965 legt A. Grillmeier die zweite Aufl. der Gesamtdarstellung der christologischen Entwicklung von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon vor, die ihm mehr als ein Jahr Vorbereitungszeit gekostet hat (IX). Dem verstorbenen Patrologen F. L. Cross gewidmet, erscheint sie nun als Bd I einer umfassenderen Geschichte der Christologie bis zur Karolingerzeit: Der Klappentext kündigt einen zweiten Bd für die Zeit von 451 bis zum Tod Gregors des Großen (604) an und einen dritten, der bis zum Ikonoklasmus und zum Adoptianismus in Spanien reichen soll.

Die wertvollen und inzwischen vielfach angenommenen Ergebnisse von [1]1965 brauchen nicht noch einmal aufgeführt zu werden; dazu sei auf die ausführliche Besprechung in Schol 40 (1965) 561–564 verwiesen. Hier geht es um die Unterschiede, die zwischen beiden Auflagen bestehen. Ein durchgehender Vergleich zeigt, daß G. das Opus um mehrere neue Kapitel erweitert hat; ferner liegen einige Abschnitte in überarbeiteter Form vor. Daher lohnt es sich, gerade auf das Neue bzw. das Erneuerte näher einzugehen.

G. bereichert den ntl Überblick (3–32) durch eine kurze Skizze des gegenwärtigen Forschungsstandes bezüglich der Verhältnisbestimmung historischer Jesus – Christus des Glaubens, indem er, vor allem im Rückgriff auf F. Hahn, ihre dogmengeschichtlichen Konsequenzen aufzeigt (5–9).

Vf. hat seinen Wunsch „More attention must be given to the whole period from Origen to the Council of Ephesus than has been possible here" ([1]1965 S. 492) wahrgemacht. Die beiden Abschnitte über Klemens von Alexandrien und Origenes unterzog er – wohl auch unter Einfluß von J. Daniélou in RSR 54 (1966) 307 – einer gründlichen Umarbeitung. Gestützt auf die „masterly investigation" (133) von S. R. C. Lilla, Clement of Alexandria (Oxford 1971) entwirft G. die Christologie des Klemens von Alexandrien in engem Anschluß an dessen Gnosis-Verständnis (133–135); diese macht die Abhängigkeit des Klemens von jüdisch-christlicher Apokalyptik, so wie es J. Daniélou vertritt, unmöglich (134). Für Origenes zieht G. die Ergebnisse des spanischen Theologen J. Rius-Camps stark heran: Der Logos, einmal als ratio, dann als sapientia tätig, muß mehr als bisher von der Pneumatologie her verstanden werden; erst so findet Christologie und Trinität ihre innere Harmonie, wie sie Origenes auf dem Boden einer gnostischen Gedankenwelt entfaltet hat (139–141).

Die neuen Kapitel über Eusebius von Cäsarea (167–190), Laktanz (190–206), Asterius Sophistes (206–214), Afrahat (214–218), über das Konzil von Nizäa (249–273), über Marcellus von Ankyra (274–296) sowie über die „Origenist Christology in the West" (384–388) bedeuten einen beachtlichen Fortschritt, wodurch die verworrenen Zusammenhänge überschaubarer und deutlicher geworden sind. Die Gruppe Eusebius, Laktanz, Asterius und Afrahat kennzeichnet die vornizänischen Typen der Christologie, auch wenn die Autoren z. T. nach Nizäa geschrieben haben. Vf. zeigt anhand aufschlußreicher Quellenzeugnisse, wie die Lehre von der Gottheit Christi schon vor und z. T. unabhängig von den arianischen Wirren vorhanden war, eine Ausgangslage, die das erste ökumenische Konzil von anderen Voraussetzungen her bestätigend aufgriff.

Indem G. den kirchenpolitisch so bedeutsamen Bischof Eusebius von Cäsarea in den Verlauf der christologischen Auseinandersetzungen des beginnenden 4. Jh.s hineinnimmt, gewinnt das Verständnis der Epoche rund um das Konzil von Nizäa eine größere Durchsichtigkeit. G. verarbeitet die neuere Literatur geradezu vollständig und auch geschickt; es gelingt ihm, die so verwickelte Logos-Lehre des Eusebius verständlich zu machen, indem er auf den wahrscheinlichen Einfluß des Origenes und den des mittleren Platonismus zurückgreift. Dieser sorgte für eine stark monotheistische Tendenz, verbunden mit dem origenistischen Schema der Subordination, wodurch Eusebius dem Homoousios von Nizäa vor und nach seiner Definition reserviert gegenüberstand, obgleich er das Symbol mit unterschrieben hatte (174). Da Eusebius mit seinen theologischen Lehrmeinungen zwischen allen damals vertretenen Fronten stand und er auch nicht vermitteln konnte, blieb seine theologische Wirkung auf seine Zeit gering, wenngleich Berührungslinien zwischen ihm und Athanasius unleugbar vorliegen (186–190).

Mit der Behandlung der Christologie des Laktanz dringt G. in ein Gebiet vor, das noch nicht ausreichend genug erforscht ist. Mehrere Grundlinien aber lassen die theologische Ausrichtung dieses christlichen Cicero erkennen: Von seiner heidnischen Phase rühren sein hermetischer Gnostizismus sowie seine platonische Lehre von der Erlösung her, die Laktanz auch als Christ beibehielt. Da sich Christentum als eine „religion of the redemption of the spirit and as such the true synthesis of philosophy and religion" (193) begreift, bleibt die Lehre von Gott und Christus in einem merkwürdigen Ineinander heterogener Gedankenentwürfe verflochten: In seinem Hauptwerk „Divinae Institutiones" entwickelt Laktanz eine konsequente Geistchristologie, in der das Verhältnis Christi zum Vater subordinatianisch und so total gesehen wird, daß die Trinität zu einer Binität zusammenschrumpft. Fast entbehrlich anzuführen, daß eine solche Synthese mit keiner weiten Verbreitung rechnen konnte.

Auch die bisherigen Studien zu Asterius Sophistes erlauben noch keine eindeutige Zuordnung seines theologischen Standortes. Der arianische Rhetor bedient sich in seinen Homilien vielfältiger Motive, die G. so subsumiert: „This christology has a soteriological and eschatological orientation, and is set against Jewish-Christian background." (213)

Abseits der griechischen und lateinischen Kirche und ohne von den arianischen Wirren belastet zu sein, entwickelt Afrahat, der Persische Weise, seine Christologie in der Konfrontation mit den Juden. Eindeutig bezeugt Afrahat Christi Präexistenz, seine Menschwerdung und Erhöhung; doch bleibt er insgesamt der vornizänischen Theologie verhaftet.

Lob verdient G.s gesonderte Darstellung der Position des Arius und des Arianismus. Auf der Grundlage einer guten Quellenkenntnis zeichnet G. den geschichtlichen und theologischen Werdegang des alexandrinischen Presbyters nach, indem er vor allem auf dessen philosophische, d. h. mittelplatonische Abhängigkeit schaut. Nach Arius bleibt Christus ein Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen, vom Vater verschieden und daher nicht wahrer Gott, aber auch vom Menschen durch die per gratiam verliehenen göttlichen Prädikate verschieden (228). So aber findet Gott nicht wirklich zum Menschen, wie der Mensch nicht durch einen anderen, von Gott Kommenden, erlöst wird. Ein Vergleich zwischen der Expositio fidei des Gregor Thaumaturgos und der Thaleia des Arius deutet auf eine Abhängigkeit hin, die aber im gegenläufigen Sinne erfolgt: Arius widersetzt sich der offenkundig benutzten Vorlage der orthodoxen Trinitätslehre (232–238). Die fides Nicaena selbst geht auf Vorbilder zurück, denen allerdings das bedeutungsschwere Homoousios noch fehlt. Merkwürdigerweise wurde ausgerechnet Arius zum Anlaß, daß das Homoousios in die fides Nicaena kam. Das Symbol von Nizäa bekennt sich eindeutig zur Präexistenz Jesu und zu seiner Gottessohnschaft: Gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater. Das Bekenntnis zur Gottheit Christi existiert nicht losgelöst vom Bekenntnis zum ewigen Sohn Gottes: Beides setzt und fordert sich gegenseitig. Weiterhin kommt der Aufarbeitung des Nizänums noch eine aktuelle Bedeutung zu: Gegenüber der Neuaufnahme der Hellenisierungsthese in einigen christologischen Entwürfen der Gegenwart muß angesichts der Studien von G. darauf aufmerksam gemacht werden, wie wenig die Hellenisierung durch Nizäa vollzogen wurde. Die Vorgeschichte des Konzils wie es selbst machen deutlich, wie sehr Nizäa zum Schrittmacher einer konsequenten Enthellenisierung wurde (Vgl. dazu auch F. Ricken, Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus: TheolPhil 44 [1969] 321–351).

Eine wichtige Ergänzung gegenüber [1]1965 stellt auch der Beitrag über den Bischof Marcellus von Ankyra dar, von dem G. feststellt, er „may claim a prominent place in the development of fourth-century christology" (275f). Mit Hilfe der Vorarbeiten des Bochumer Patrologen M. Tetz kann G. den Ursprung und die Entwicklung des Marcellus nachverfolgen: Seine prinzipielle Gegnerschaft zu den Arianern führt Marcellus zu einer zugespitzten Betonung der Einheit Gottes, die im Zug der nachnizänischen Wirren allzu streng festgehalten wird, weshalb er einer Einseitigkeit in der sich ausbildenden Trinitätslehre nicht mehr enträt. Die so weit herausgestellte Monarchia Gottes des Vaters bringt Marcellus schließlich sogar in Konflikt mit der kirchlichen Lehre: Der Synode von Konstantinopel 381 verurteilt ihn, mehrere Jahre nach seinem Tod, endgültig.

In der zweiten Hälfte des zweiten Teils verfolgt G. im Abschnitt „Origenist Christology in the West" (384–388; vgl. die Ankündigung auf S. IX) die Christologie des Origenes, wie sie im Westen Fuß gefaßt hat. Die Explanatio in Canticum canticorum des Aponius weist auf weiten Strecken origenistisches Gedankengut auf, wobei die Rede von der Seele Christi dominiert.

Das Bild über Nestorius und seine theologischen Lehrmeinungen wird weiter differenziert (453f). Vf. glaubt sich berechtigt, Nestorius noch positiver zu deuten, als es ihm bisher möglich schien. Freilich bleiben in der spekulativen Analyse des Christusbildes bestimmte Schwächen und Einseitigkeiten, die Nestorius nicht überwindet. Das Konzil von Chalcedon führt hier weiter, wie G. – auch unter Hinweis auf T. Šagi-Bunić – ausführt. Das Antiochenische Symbol von 433 vermied jedes apollinaristische Mißverständnis, weshalb die Antioche-

ner den Titel Theotokos für Maria annehmen konnten. Dies aber bedeutete eine Grundlage für das Gespräch mit Cyrill, der daher diese Formel als rechtgläubig bezeichnete, um sie freilich mit typischen Änderungen in seinem Laetenturbrief aufzunehmen (499f).

Umsichtig prüft G. das neue Werk von L. I. Scipioni, Nestorio e il concilio di Efeso (Milano 1974), das an der Studie von L. Abramowski, Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius (Louvain 1963) und an „Christ in Christian Tradition" ¹1965 Kritik übt. Vf. will der Auseinandersetzung Abramowskis mit Scipioni nicht vorgreifen, sondern stattdessen im angekündigten Bd II nochmals auf diese Frage zu sprechen kommen, wobei er den Ertrag der Publikationen von Abramowski und Scipioni abwartet.

Im Abschnitt über die dogmatische Formel von Chalcedon versucht G. die Notwendigkeit einer auch so vollzogenen Definition aus der Geschichte des christologischen Dogmas heraus begreiflich zu machen (546–549). „Its chief concern, however, is to express both the distinction and the completeness of Goodhead and manhood." (547)

Das Nachtragskapitel „The Nestorian Question in Modern Study" (559–568) bereichert G. durch Ergänzungen und Präzisierungen, die durch die schon genannte Arbeit von L. I. Scipioni und die Textausgabe von L. Abramowski – A. E. Goodman, A Nestorian Collection of Christological Texts (Cambridge 1972) erforderlich geworden ist.

Über die neuen und erneuerten Teile hinaus ergänzte G. seine Studien durch reichhaltige, nach 1965 erschienene Literatur; diese fanden allerdings in vielen Fällen nur in den Amerkungen Platz, ohne daß das Corpus davon betroffen wurde. Die außerordentlich umfangreiche Bibliographie besticht (569–579). Sie bestätigt den Eindruck eines reichen Literaturstudiums. Der abschließende Index hebt sich gut von ¹1965 ab: Er ist neu geordnet (Index of Subjects, Ancient Authors, Biblical References, Modern Scholars), klarer aufgeteilt und breiter angelegt. Freilich sind, wie im ganzen Werk, etliche Druckfehler stehengeblieben.

Das Werk als Ganzes kann daher als ein Vorstoß zu einem vertieften Verständnis der altkirchlichen Christologie aus seiner tragenden Mitte heraus gelten. Auf der Grundlage eines intensiven Quellenstudiums werden die einschlägigen Texte im Licht des erreichten Forschungsstandes zu einer neuen Synthese zusammengefaßt. G.s Aufriß des Logos(Pneuma)-Sarx- und des Logos-Anthropos-Schemas ist heute ziemlich allgemein angenommen worden. Er konnte es in seinen erneuerten Teilen weiter verfestigen (97 Anm. 205). In diesem Bd erfolgt kein bloßer Rückblick auf Vergangenes, ohne Bezug zur Gegenwart, sondern G. legt hier eine solide Grundlage, an der heutige Christologie orientiert sein muß, wenn sie durch die Überlieferung gedeckt sein will. Gerade zum gegenwärtig erneut entflammten Thema Hellenisierung-Enthellenisierung leistet G. einen nicht unerheblichen Beitrag: Unter Zuhilfenahme der judenchristlichen Christologie, die nicht mit hellenistischen Begriffen vorgeht, zeigt er, wie von ihren Voraussetzungen her ein Christusbild entsteht, das mit dem von Nizäa übereinstimmt. Das Werk vermag im kritischen Fachgespräch zu bestehen und wird vor allem für Dogmengeschichte, Dogmatik und Patrologie eine unentbehrliche Hilfe sein.

Köln Helmut Moll

Stiernon, Daniel: **Konstantinopel IV.** – Mainz: Matthias Grünewald (1975), 368 S. (Geschichte der ökumenischen Konzilien, hrsg. von Gervais Dumeige und Heinrich Bacht, Band V). Ln. DM 49.50, Subkrp. DM 44.–

Es handelt sich um eine deutsche Übersetzung des 1967 in der von G. Dumeige herausgegebenen Sammlung: „Histoire des Conciles Oecuméniques" unter dem Titel „Constantinople IV" erschienenen Werkes des gleichen Vf.s. Die Ergebnisse des inzwischen erschienenen Buches von Hans Grotz: Erbe wider Willen, Hadrian II (867–872) und seine Zeit (Wien, Köln, Graz 1970) sind in die Übersetzung hineinverarbeitet. Im übrigen unterscheidet sie sich nicht wesentlich vom französischen Text.

Von der neueren Literatur vermißt man einiges, so: J. M. Sansterre, Les représentants des patriarcats au Concile Photien d'août-septembre 867, in: Byzantion 43 (1973) 195–228; P. Stephanou, Deux conciles, deux ecclésiologies? Les conciles de Constantinople en 869 et en 879, in: Or. Chr. Per. 39 (1973) 363–407; und: W. de Vries, Die Struktur der Kirche gemäß dem IV. Konzil von Konstantinopel (869/870), in : Arch. Hist. Pont. 6 (1968) 7–42.

Die neue, 1975 erschienene Monographie von Johan Meijer über das photianische Konzil von 879/880 konnte der Vf. noch nicht berücksichtigen (Johan Meijer C. Ss. R., A. Successful Council of Union, a Theoligical Analysis of the Photian Synod of 879–880, Saloniki 1975, 293 S., in: Anelecta Vlatadon 23).

Das Buch St.s hält sehr viel mehr, als sein Titel verspricht. Von den 280 Seiten, die der Darstellung der Ereignisse gewidmet sind, handeln streng genommen nur 92 vom 4. Konzil von Konstantinopel, 100 S. von der Vorgeschichte des Konzils und der Rest von den Ereignissen nachher, insbesondere dem photianischen Konzil von 879 und von der Geschichte der Anerkennung des Konzils von 869 als eines ökumenischen. So ist der ganze Komplex der Ereignisse um Photius mit in die Darstellung hineingenommen. Der Vf. will, wie er selbst sagt, „in aller Sachlichkeit über die Vorgänge des byzantinischen Schismas berichten". Er gibt offen zu, daß das Papsttum an der Spaltung große Mitschuld trägt (S. 11). Weiter räumt er ein, daß manche Behauptungen Nikolaus' I. objektiv falsch sind. So ist es nicht zutreffend, wenn dieser Papst dem Kaiser Michael III, vorwirft, er habe ihm befohlen, Legaten zu schicken. Der Kaiser hatte darum gebeten, nicht einen Befehl gegeben (S. 60). Der Vf. sagt mit Recht von dem Schreiber des Papstes an Photius vom 13. 11. 866, es enthalte mehr „Verwünschungen als Ermahnungen" (S. 73). Er bemüht sich ehrlich um absolute Sachlichkeit und sucht einen mittleren Weg zu gehen zwischen der Verurteilung des Photius als des böswilligen Hauptschuldigen an der Spaltung und seiner Verherrlichung als eines heiligen Patrons der Wiedervereinigung. Im allgemeinen gelingt ihm dies auch. Die wichtigsten Dokumente zur Sache sind in einem Anhang (289–341) in einer von H. Bacht besorgten deutschen Übersetzung beigegeben. Eine genaue Zeittafel (342–348) erleichtert das Verständnis. Der flüssige, klare Stil des Vf. macht die Lektüre des Buches auch für den Nichtfachmann angenehm und verständlich. Im ganzen gibt St. eine gründliche, wohl dokumentierte Einführung in den komplizierten Fragenkomplex um das photianische Schisma.

Es scheint aber seine besondere Schwierigkeit zu haben, in der Angelegenheit des Photius sich von jeder Voreingenommenheit freizumachen. Man hat Fr. Dvornik wohl nicht ganz zu Unrecht eine gewisse philophotianische Tendenz vorgeworfen. St. hält in vielem die Gegenthese von Dv. und dürfte, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, zur Einseitigkeit im romfreundlichen Sinne neigen.

Als Beispiel sei angeführt, wie er das Vorgehen der römischen Legaten einerseits und das der Senatoren, der Vertreter des Kaisers, andererseits darstellt. Die Legaten erklärten vor versammeltem Konzil, sie seien beauftragt, die Debatten zu leiten und die Beschlüsse zu bestätigen (S. 110). Der Vf. schreibt ihnen den Vorsitz bei den Verhandlungen zu (S. 108). Wir haben über diese Frage in unserem oben schon angeführten Aufsatz über Konstantinopel IV eingehend gehandelt und sind zum Schluß gekommen, daß die eigentliche Leitung der Verhandlungen in der Hand der Vertreter des Kaisers lag, die sich freilich weitgehend nach den Wünschen der Legaten, aber auch der Vikare der östlichen Patriarchen richteten (S. 17). St. nennt bald die Legaten für sich allein, bald die Legaten mit den östlichen Vikaren zusammen „Moderatoren" des Konzils (S. 154: die Legaten: S. 155: die Legaten und die Vikare zusammen). Der Ausdruck ist irreführend, weil man an die „Moderatoren" des 2. Vaticanums denkt, die vom Papst beauftragt waren, die Diskussionen zu leiten. Von dem Patrizier Baanes sagt der Vf. nur, er habe „eine besondere Rolle gespielt" (S. 108). In der Tat bestand diese „besondere Rolle" eben darin, daß Baanes als der Beauftragte des Kaisers im Namen der ganzen Synode sprach und handelte (vgl. de Vries, Konstantinopel IV, S. 17). Baanes und die anderen Vertreter des Kaisers setzten es gegen den zähen Widerstand der Legaten durch, daß dem Photius und seinen Anhängern Gelegenheit gegeben wurde, sich zu verteidigen (vgl. de Vries l.c. S. 12.13). Auf Verlangen der Senatoren „befahlen die Legaten" (so St.), Anhänger des Ph. hereinkommen zu lassen (S. 128). Nebenbei gesagt, das Wort „befahlen" ist übertrieben. In den Akten steht einfach: „Legati dixerunt: ingrediantur" (Mansi XVI 57 E). Kurz darauf verharmlost der Vf. die Stellung der Kommissare: „Auf Bitten der Kommissare griffen die orientalischen Vikare ein." Im Text steht: „Nosse cupimus", d. h. „wir verlangen zu wissen" (Mansi XVI 337 B). Bisweilen interpretiert der Vf. die Akten in einem dem Photius feindlichen Sinne, wo dies nicht berechtigt ist. Am Schluß einer Darstellung der ersten fünf Sitzungen schreibt er: „Auf die Bitte der Legaten richtete Baanes an Photius eine letzte Warnung ... Danach entschied das Konzil auf seine Ausschließung" (S. 135). Tatsächlich sagt man dem Photius nur, er möge jetzt gehen und die Sache noch einmal überdenken (Mansi XVI 81 A). Von Ausschließung und Verurteilung ist hier noch keine Rede.

Das sind zwar alles nur kleine Nuancen, die aber doch wohl die Gesamteinstellung des Vf. verraten und für sie typisch sein dürften.

St. setzt sich, wie schon betont, des öfteren in Gegensatz zu Dvornik, ja er polemisiert ausdrücklich gegen ihn:

Dv. bezeichne fälschlich als die „wahren Schuldigen an dem Konflikt zwischen Rom und Konstantinopel die unnachgiebigen Ignatianer". Sie hätten als Gegenleistung für die Wiedereinsetzung des Ignatius die „Rückkehr Illyriens und des byzantinischen Italien unter die römische Obödienz in Aussicht gestellt" ... „Infolge dessen falle die ganze Verantwortung für das Schisma auf Ignatius" (S. 276/277). St. erklärt aber nicht, warum die päpstlichen Legaten, die durch die Verurteilung des Ignatius auf der Synode von 861 in Konstantinopel ihren Auftrag überschritten hatten, erst nach der Ankunft der Ignatianer in Rom in Ungnade fielen, während sie zunächst beim Papst weiter hoch in Ehren standen. Einer von ihnen, Radoald von Porto, erhielt sogar noch im November 862 eine ehrenvolle Sendung an den fränkischen Hof (Fr. Dvornik, The Photian Schism, History and Legend, Cambridge 1970, S. 91). St. selbst hebt hervor, daß es den Ignatianern, die offenbar erst nachher (St. sagt [51]: spätestens Frühjahr 863) nach Rom kamen, gelang, den Papst zu überzeugen, „daß Ignatius das Opfer einer Parteiintrige geworden war" (52). Freilich lehnt er es ab, daß sie dem Papst Zusicherungen bezüglich Illyriens gemacht hätten (l.c.). Dv. dagegen stellt es als sehr wahrscheinlich hin, daß Theognost im Namen des Ignatius dem Papst diesbezügliche Aussichten machte (l.c. S. 101).

Natürlich kann St. auf dem engen ihm zur Verfügung stehenden Raum von 280 S. keine voll befriedigende Auseinandersetzung mit dem umfangreichen Werk des tschechischen Historikers bieten. Er sollte dann aber in seinen Behauptungen weniger kategorisch sein. Dv., der die Ereignisse sehr viel eingehender behandelt, hat nicht selten die besseren Gründe für sich. Es sei das eine oder andere Beispiel angeführt.

Dv. analysiert im Zusammenhang mit seiner Darstellung des Einflusses der Ignatianer in Rom genau, wie es zu der entscheidenden Stellungnahme zu gunsten des Ignatius auf der römischen Synode des Jahres 863 kam und welchen Einfluß dabei Theognost und seine Freunde gehabt haben (l.c. S. 96ff). St. lehnt, ohne auf Einzelheiten einzugehen, die wohl fundierte Ansicht Dv.s einfach ab (279). Seine Begründung, Dv.s Auffassung füge „dem ganzen lateinischen Episkopat ohne jeden Grund (?) eine unerträgliche Schmach" zu (279), ist unsachlich und gefühlsbedingt.

Was das photianische Konzil von 879/880 angeht, kommt Dv. aufgrund einer genauen Analyse des vom Papst an Basilius nach dem Konzil gerichteten Briefes zum Schluß, Johannes VIII. habe der Aufhebung des Konzils von 869 zugestimmt. St. läßt dagegen nur eine Zustimmung des Papstes zur Wiedereinsetzung des Photius, nicht aber zu seiner Rehabilitierung und der Aufhebung des Konzils gelten (250).

Was die Beurteilung des antiphotianischen Konzils angeht, waren Ost und West, Dv. zufolge, bis zum Beginn des 12. Jh.s vollkommen einig. Sie ließen das Konzil nicht als ökumenisch gelten (Dv. l.c. S. 329). St. sucht die anfängliche Nichtanerkennung des Konzils im Westen, die auch er zugibt, nicht auf grundsätzliche Erwägungen, sondern nur auf den schlechten Ruf, den das 2. Konzil von Nicäa dort genoß, zurückzuführen (252). Das 4. Konzil von Konstantinopel hatte dieses Konzil anerkannt und konnte folglich nicht als ökumenisch gelten.

St. beschränkt sich, wie schon hervorgehoben, nicht auf eine Darstellung der Verhandlungen des Konzils von 869/870, sondern behandelt auch die photianische Synode von 879/880 recht eingehend. Es stand ihm hierfür, wie gesagt, noch nicht die genaue Untersuchung zur Verfügung, die Johan Meijer diesem Fragenkomplex gewidmet hat. Diese Untersuchung hat manche der bisherigen Auffassungen zur Sache, so auch die St.s ins Wanken gebracht. Vor allem ist die These, die Briefe des Papstes Johannes seien durch Photius gefälscht worden, in dieser Allgemeinheit und Schärfe nicht mehr aufrechtzuerhalten.

St. selbst zweifelt schon ein wenig daran, was schon daraus hervorgeht, daß er das Wort „gefälscht" in Anführungszeichen setzt (223). In der Überschrift zum ganzen Abschnitt steht allerdings: Fälschung der päpstlichen Schreiben, ohne Anführungszeichen. Meijer setzt im Anhang seines Buches die griechische Version der Briefe des Papstes der lateinischen gegenüber (215ff). Im Text analysiert er die Unterschiede aufs genaueste. Ihm zufolge wäre es schlechthin unmöglich gewesen, die Briefe in der vorliegenden Fassung bei der Synode vorzulesen, wenn diese dem Frieden dienen sollte. Die Legaten mußten auf eigene Verantwortung handeln und einer Abänderung der Briefe zustimmen, die im Grunde im Sinne des Papstes lag, der den Frieden wollte. Sie waren in Konstantinopel zur Überzeugung gekommen, daß Photius legal gewählt worden sei, daß seine Absetzung 869 ein Mißgriff gewesen war und daß die meisten Bischöfe immer treu zu Photius gestanden hatten. Mit Hilfe des Photius und seiner Kanzlei adaptierten die Legaten die Briefe der tatsächlichen Situation, in der Überzeugung, so im Sinne des Papstes zu handeln (Meijer, S. 47). Die Briefe wurden so in eine Sprache übersetzt, die auch in Konstantinopel verständlich war (l.c. S. 85). Meijer bringt dafür überzeugende Beispiele. Papst Johannes hatte seiner Enttäuschung Ausdruck gegeben, daß Photius, ohne Rom vorher zu konsultieren, wieder den Patriarchenthron bestiegen habe. In der byzantinischen Version ist dies ausgelassen. Man hätte in Konstantinopel die Notwendigkeit einer vohergehenden Konsultation Roms einfach nicht begriffen (99). Die wichtigste Abänderung der römischen Version war wohl die, daß Photius die vom Papst verlangte, vor dem Konzil zu leistende Genugtuung und Bitte um Verzeihung in ein bloßes Lob Gottes und einen Dank für die von Rom gewährte Hilfe umwandelte. Meijer erklärt dies folgendermaßen: Aus dem päpstlichen Brief in seiner römischen Fassung ergibt sich nicht klar, daß Photius für das auf der Synode von 867 Geschehene um Verzeihung bitten müsse. Die Bitte um Verzeihung wird vielmehr mit der Verurteilung durch das Konzil von 869 begründet. Diese Verurteilung war aber in den Augen des Photius und seiner Anhänger ungültig gewesen. Darum lehnte er es ab, um Lösung von der Exkommunikation zu bitten. Er änderte den Text gemäß dem in Konstantinopel herrschenden Verständnis der Lage (101). Ferner: der Papst verlangt unter Berufung auf das Konzil von 869, daß niemals mehr ein Laie direkt zur bischöflichen Würde befördert werden dürfe. Photius läßt dagegen den Papst sich auf Kanon 2 des 2. Konzils von Nicäa berufen (102/103).

Meijer gesteht allerdings zu, daß Photius in den abgeänderten Texten den Papst manchmal Dinge sagen läßt, die er sicher niemals gesagt hätte (187), so z. B., ein Konzil könne ein vorhergehendes annullieren (200). Ganz läßt sich also die Abänderung der Briefe doch nicht rechtfertigen. Papst Johannes hat sie nachher, wenn auch unter Protest, hingenommen. Er gab seiner Verwunderung Ausdruck, daß an seinen Briefen so viel geändert worden sei, wies auch – allerdings nur bedingt – ein etwa unrechtes Tun seiner Legaten zurück, akzeptierte aber schließlich doch die Entscheidung der Synode (65ff). Am Schluß seines Briefes an Photius erklärt Johannes: „Wir approbieren, was in Konstantinopel durch das synodale Dekret barmherzig für die Sache Deiner Wiedereinsetzung getan worden ist; und wenn vielleicht unsere Legaten auf derselben Synode gegen unsere apostolische Weisung gehandelt haben, so nehmen wir dies nicht an und wir erkennen ihrem Tun keine Gültigkeit zu" (Meijer, S. 67; Mon. Germ. Hist. Epist VII 228). Über die Handlungsweise seiner Legaten fällt der Papst also keine Entscheidung. Die Wiedereinsetzung des Photius erkennt er an, freilich als einen Akt der Barmherzigkeit, was nicht im Sinne des Photius lag.

Meijer zieht daraus den Schluß – und hier widerspricht er St. – der Papst habe das Konzil wirklich approbiert und habe auch die Tatsache, daß Photius nicht um Verzeihung bat, als ein fait accompli angenommen. Somit habe der Papst die Erklärung über die Ungültigkeit des Konzils von 869 approbiert (68).

St. zeigt in seiner Darstellung u. E. nicht genügend Verständnis für die Tatsache, daß es für die Byzantiner damals ungeheuer schwierig, wenn nicht unmöglich war, die bei den damaligen Päpsten herrschende Auffassung von ihrer Primatsvollmacht zu akzeptieren.

St. fragt: „War der Ausdruck: ‚die römische Kirche, das Haupt aller Kirchen' denn so verletzend für byzantinische Ohren? Auf dem Konzil von Chalcedon hatte man ihn ohne Widerstreben zugelassen, und zehn Jahre vorher (869) hatte ihn Kaiser Basilius als ganz selbstverständlich gebraucht" (222).

Was zunächst diese letztere Behauptung angeht, so zitiert St. selbst (106) die diesbezüglichen Worte des Basilius. Er nannte bei der Begrüßung der Legaten Roms die römische Kirche „Mutter aller Kirchen". Das läßt sich mühelos als ein Kompliment werten, das der Kaiser Rom gegenüber machte, von dem er Hilfe und Stütze für seinen kaum (durch Ermordung seines Vorgängers) erworbenen Thron erhoffte. Man braucht das nicht juristisch zu pressen. St. selbst referiert über die Überraschung des Kaisers und des Ignatius über den „libellus satisfactionis" (l.c.) der den römischen Standpunkt über den Primat in aller Schärfe enthielt und den die reuigen Anhänger des Photius unterzeichnen sollten.

Was die Haltung des Konzils von Chalcedon zum Primat betrifft, so ist zu betonen, daß wir damals wegen der besonderen kirchenpolitischen Situation einen Höhepunkt des römischen Einflusses im Osten zu verzeichnen haben, der durchaus nicht als typisch gelten darf. Aber selbst in Chalcedon konnte der Papst die in seiner Sicht aus dem Begriff „Haupt der Kirche" sich ergebenden Konsequenzen nicht durchsetzen. Seine Legaten führten nicht den Vorsitz, seine im Tomus ad Flavianum gegebene Glaubensentscheidung wurde nicht diskussionslos angenommen (vgl. zur Sache: W. de Vries, Die Struktur der Kirche gemäß dem Konzil von Chalkedon, in: Or. Chr. Per. 35 (1969) 69ff, 73ff, 98ff).

Die Haltung des Ostens gegenüber dem Primat variierte im Lauf der Zeit, und sie ist durchaus nicht einheitlich und konstant. Wir haben darüber in unserem Buch „Orient et Occident", das der Vf. nicht zitiert, eingehend gehandelt (s. W. de Vries, Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques, Paris 1974). Es geht nicht an,

den einen oder anderen Ausspruch eines Kaisers oder eines Patriarchen aus seinem zeitgeschichtlichen Zusammenhang herausgelöst als Argument für die allgemeine Annahme des römischen Primatsbegriffes im Osten zu benutzen. Die Frage ist außerordentlich komplex. Der Vf. selbst kommt gelegentlich auf die Gegensätze in der Primatsauffassung, wie sie zur Zeit des Photius in Ost und West bestanden, zu sprechen, ohne aber die naheliegende Folgerung zu ziehen, daß man bei der Beurteilung der Reaktion des Photius auf das Vorangehen Roms diese Gegensätze berücksichtigen muß.

Kaiser Michael III. führte in seinem Brief an Nikolaus I. Klage darüber, daß der Bischof von Rom das Entgegenkommen, das man ihm in Konstantinopel erwiesen habe, nicht zu würdigen verstehe. Man habe auf der Synode von 861 den regulär bereits entschiedenen Fall des Ignatius im Beisein der römischen Legaten noch einmal aufgenommen. Im Prinzip wahrt Michael aber den Standpunkt Konstantinopels: Eine rein disziplinäre Angelegenheit kann durch die Patriarchalsynode ohne Berufungsmöglichkeit an eine höhere Instanz entschieden werden (St. S. 56). St. nennt diesen Brief eine „Schmähschrift" (l.c.). Das ist, was die Ausdrucksweise angeht, richtig, aber nicht, was den Kern der Sache betrifft. In Konstantinopel war man nicht gesonnen, eine Intervention Roms in rein disziplinären Angelegenheiten hinzunehmen. Wenn Nikolaus den Photius und den Ignatius nach Rom vorlud, um dort über sie zu richten, dann war dies für Konstantinopel eine starke Zumutung. St. beruft sich auf die Handlungsweise Julius's I., der schon im Fall des Athanasius gerade so gehandelt habe wie Nikolaus I. (64). St. zitiert für den Fall des Athanasius: I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople (Paris 1963) S. 128. Dort ist aber nur von einer Berufung („convoqua") nicht von einer Vorladung die Rede. Wir haben über diese Frage in unserem Aufsatz „Die Ostkirche und die Cathedra Petri im IV. Jahrhundert" (Or. Ch. Per. 50 [1974] 117.124.125) eingehend gehandelt. Das Ergebnis ist, daß von einer Vorladung im juristischen Sinn nicht die Rede sein kann, sondern nur von einer Einladung, der zudem die eusebianischen Bischöfe keine Folge leisteten.

Schon Leo IV. hatte, wie St. selbst berichtet, von Ignatius verlangt, daß jeder im Bereich seiner Kirche vorkommende Rechtsstreit unverzüglich dem Haupt aller Bischöfe mitzuteilen sei. Eine Absetzung von Bischöfen sei nicht möglich ohne die Zustimmung des Papstes (23.24). Es genügt ein nur flüchtiger Blick in die Aktensammlung Grumels (Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople), um sich zu überzeugen, wie absolut unrealistisch solche Forderungen waren. Wenn Papst Nikolaus in seinem Brief „Proposueramus" vom 25. 9. 860 behauptet, es sei niemals ein Patriarch von Konstantinopel ohne die Zustimmung Roms abgesetzt worden, so widerstreitet dies einfach den Tatsachen. Es sei nur auf den Aufsatz von E. Herman, Absetzung und Abdankung der Patriarchen von Konstantinopel (381–1453) (in: L'Eglise et les Eglises, Band I 281–307, Grembloux 1954) verwiesen, wo eine ganze Reihe von Fällen von mehr oder weniger erzwungenen Abdankungen von Patriarchen aufgeführt werden, bei denen Rom keine Rolle spielte. Es ist also sehr wohl verständlich, daß der Anspruch Roms, seine Zustimmung sei für die Legitimität der Abdankung des Ignatius und damit auch der Erhebung des Photius auf den Patriarchenthron unerläßlich gewesen, in Konstantinopel auf entschiedenen Widerstand stieß.

Dies ist wohl der schwächste Punkt in der Darstellung St.s. Für die Schwierigkeit, die man in Konstantinopel empfinden mußte, den Primat Roms anzuerkennen, wie er bereits damals von den Päpsten auch dem Osten gegenüber vertreten wurde, zeigt er wenig Verständnis.

Es sei noch auf einige weniger bedeutende Mängel aufmerksam gemacht. Bei dem üblichen Vorwurf gegen Photius, er habe sich von einem erklärten Gegner des Ignatius, Gregor Asbestas, weihen lassen und sei so seinen Abmachungen mit Ignatius untreu geworden, berücksichtigt der Vf. nicht die Tatsache, daß dieser Konsekrator von der Wahlsynode bestimmt worden war (Dv. l.c. S. 51). Man kann also dafür nicht einfachhin den Photius verantwortlich machen. – Es ist nicht zutreffend, wenn der Vf. (68) schreibt, Basilius habe in seinem Brief an den Papst diesem ein ökumenisches Konzil vorgeschlagen. (S. den Brief bei St. S. 302ff, wo von Konzil nicht die Rede ist). Das Ergebnis des Konzils von 869/870 kann nicht, wie der Vf. es tut, einfachhin als Sieg Roms (187) verstanden werden. – St. verteidigt die Ökumenizität des Konzils von 869, schlägt aber doch als eine mögliche „kleine Konzession" an die Orthodoxen vor, es aus der Reihe der ökumenischen Konzilien zu streichen (283). Das ist eigentlich nicht recht logisch. Außerdem wären die Orthodoxen mit diesem „kleinen Zugeständnis" nicht zufrieden. Jean Meyendorff z. B. weist dieses kleine Zugeständnis als ungenügend zurück. Es geht – auch nach Dvornik – nicht darum, eine kleine Konzession zu machen, sondern dem Photius Gerechtigkeit zuteil werden zu lassen. Papst Johannes VIII. hat dies getan, und das müßte heute von den Katholiken vorbehaltlos anerkannt werden (s. die Besprechung des Buches von St. in: Cahiers de Civilisation Médiévale XV (1968, S. 629).

Diese Ausstellungen wollen den Wert des Buches nicht herabsetzen. Er besteht darin, daß hier eine wissenschaftlich wohl fundierte und gut lesbare Zusammenschau des verwickelten Fragenkomplexes um Photius geboten wird, die sich um unbedingte Sachlichkeit bemüht. Natürlich werden damit nicht alle Fragen ausgeräumt. Ein wahrer wissenschaftlicher Fortschritt wäre nur durch neue genaue Einzeluntersuchungen zu erreichen.

Rom Wilhelm de Vries

Unterkircher, Franz: **Die Glossen des Psalters von Mondsee (vor 788)** (Montpellier, Faculté de Médecine Ms 409). – Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag 1974. XVI, 692 S. 16 Tafeln. (Spicilegium Friburgense, Vol. 20) kart. sfr 96.–

Der nach vielen Wanderungen (45–47) im Jahre 1804 in der Bibliothek der Medizinischen Fakultät in Montpellier angekommene und dort bis heute aufbewahrte glossierte karolingische Psalter hat bereits im 17. Jh. die Aufmerksamkeit der Forschung gefunden, allerdings zunächst wegen der in seinem Anhang stehenden Frühformen von Allerheiligenlitanei und Laudes regiae (hier wieder abgedruckt 508–512). Erst in unserem Jh. hat sich die Wissenschaft dem Corpus der Handschrift zugewandt und in ihrem Psalmentext einen der wichtigsten Textzeugen des Psalterium Romanum erkannt. Bernard Bischoff konnte nachweisen, daß dieses Corpus der Handschrift nicht wie die Anhänge in Nordfrankreich, sondern in der Abtei Mondsee, am gleichnamigen See im österreichischen Salzkammergut, für den 789 abgesetzten Bayernherzog Tassilo geschrieben worden ist; K. Holter hat auf dem Hintergrund dieser neuen Herkunftsbestimmung die Illustrationen der Handschrift kunstgeschichtlich eingeordnet.

So reizvoll und so dankenswert das alles ist – der reizvollste, theologiegeschichtlich wichtigste Teil der Handschrift war bisher nicht nur unbehandelt, sondern unveröffentlicht geblieben: die umfangreichen Glossen, die dieser Psalter enthält.

Man muß F. Unterkircher dankbar dafür sein, daß er sich der nicht geringen Mühe der Edition dieser Psalterglossen unterzogen hat. Ein glücklicher Hinweis des Freiburger Altmeisters der Erforschung der Bibelkommentare, Fr. Stegmüller, auf den einzigen verwandten Psalmenkommentar der Hs 62 der Kapitelsbibliothek Vercelli (V), erwies sich als eine wichtige Editionshilfe; bei näherem Zusehen stellte sich ein so hoher Verwandtschaftsgrad und eine solche Überlegenheit heraus, daß an vielen Stellen von V her korrigiert und ergänzt werden konnte.

Man wird es dem Editor nicht anlasten dürfen, daß er im Rahmen seiner bewußt knapp gehaltenen Einführung (3–47) der exegesegeschichtlichen Einordnung dieser Psalterglossen weniger als acht Seiten (19–26) gewidmet hat. Er hätte das vor allem damit rechtfertigen können, daß es die Grundvoraussetzung einer solchen Einordnung, eine Geschichte des christlichen Psalmenverständnisses, trotz Erik Petersons eindringlicher Mahnung aus dem Jahre 1935 im Buch von den Engeln immer noch nicht gibt. (Man wird sie hoffentlich in nicht allzuferner Zukunft von der höchst kompetenten französischen Patrologin Marie Josèphe Rondeau erwarten dürfen; vgl. etwa ihre eindringenden Untersuchungen zum Psalter bei Evagrius: Orient. christ. period. 26, 1960, 307–348 und bei Athanasius: Vig. Chr. 22, 1968, 176–197).

Trotzdem sagt der Editor auf den wenigen Seiten genug, um deutlich zu machen, daß er mit seiner Edition für diese Geschichte einen „aufregend" zu nennenden Beitrag geleistet hat. Die beiden Handschriften haben uns nämlich den Psalmenkommentar eines unbekannten, pelagianischen Autors überliefert. Von den unbezweifelbaren, 22f angeführten Beweisen sei nur eine Glosse zu Ps 14,2 zitiert, die eine auf dem Konzil von Karthago 418 ausdrücklich verurteilte Lehre ausspricht: Male sentiunt, qui dicunt neminem esse sine peccato (107).

Der Kommentar muß zwischen dem 5. und frühen 7. Jh. entstanden sein (terminus post quem non ist 638, das Jahr der Eroberung Jerusalems durch die Araber; vgl. 23); er dürfte zu der exegetischen Literatur gehören, von der wiederum B. Bischoff in

einem großen grundlegenden Aufsatz in den Jahrbüchern Sacris erudiri (6. 1954, 189–281) nachgewiesen hat, daß sie vom 6. bis zum Anfang des 9. Jh.s von Irland auf das Festland geströmt ist. Neben Theodor von Mopsuestia und Julian von Eclanum meldet sich nun aus diesem vermutlich irischen Erbe ein dritter, bewußt antiochenisch denkender Psalmenexeget mit eindeutig pelagianischer Schlagseite zu Wort. Die Bezeugung in nur zwei Handschriften (Mondsee und Vercelli) zeigt, wie wenig eine so dezidiert pelagianische Stimme im nachaugustinischen Klima Gehör finden konnte.

Wo vom Aufteilungsprinzip in drei Fünfziger-Gruppen die Rede ist, das sich im Kodex von Vercelli findet (19), vermißt man den Hinweis auf den gründlichen Aufsatz von H. Schneider, Die Psalterteilung in Fünfziger- und Zehnergruppen: in: Universitas. Festschrift für Bischof Albert Stohr I (Mainz 1960) 36–47; von Schneiders Ergebnissen her hätte sich die These von der insularen Herkunft wirkungsvoll verstärken lassen.

Unter den exegesegeschichtlichen Behauptungen des Editors kann eine nicht unwidersprochen bleiben. S. 22f sagt er: „Die Stelle in Ps 109,3 ‚ante luciferum genui te' wird in völlig untheologischem, rein historischem Sinne erklärt: nativitatem eius demonstrat secundum carnem de Maria semper virgine, quo tempore natus est et ab angelis pastoribus evangelizatus. Dieselbe Erklärung findet sich sonst nur bei Prosper von Aquitanien und bei Beda." Hier ist zunächst nicht einzusehen, warum eine inkarnatorische Deutung dieses Psalmwortes „völlig untheologisch" sein soll; schließlich wird das verwandte ‚Ego hodie genui te' aus Ps 2,7 noch auf dem Boden des NT (Apg 13,33) höchst theologisch auf das Heute der Auferstehung gedeutet. Es kommt hinzu, daß diese „Weihnachts"-Deutung von Ps 109,3 in Wirklichkeit durchaus nicht auf Prosper von Aquitanien und Beda beschränkt ist. Sie findet sich (ich gebe eine sicher noch unvollständige Aufzählung) schon bei Justin, Dial. cum Tryphone 63,3; dann bei Tertullian, Adv. Marc. 5,9; Origenes, In Lc Hom 6; sie steht sogar – eigentlich schwer übersehbar – bei Augustinus, En. in Ps 109,16 neben der zunächst gebotenen Deutung ante luciferum = vor den Gestirnen = vor aller Zeit: Ex utero virginali... ante luciferum genui te... Noctu enim natus est Dominus de utero virginis Mariae: CC 40,1616.

Der schönste Dank für den verdienstvollen Editor wird sein, wenn die von ihm erschlossene Quelle nun von den interessierten Disziplinen (vor allem Exegese-, Dogmen- und Frömmigkeitsgeschichte) gebührend ausgeschöpft wird. Vor allem die Historiker des Psalmenverständnisses werden der sehr selbstbewußten Stimme, die sich hier mehr als ein Jahrtausend nach der letzten Niederschrift erstmals im Druck zu Wort meldet, hohe Aufmerksamkeit schenken müssen, gerade weil sie eine der seltenen ‚voces cantantes extra chorum' ist.

Trier Balthasar Fischer

Bohemia Sacra. Das Christentum in Böhmen 973–1973. Hrsg. von Ferdinand Seibt. – (Düsseldorf): Pädagogischer Verlag Schwann (1974). 645 S., 9 Farbtafeln, 135 Abb. DM 120.–

Anlaß für die Herausgabe der vorliegenden Festschrift war die Jahrtausendfeier des Bistums Prag im Jahre 1973. Während die Milleniumsfeierlichkeiten in Prag weitgehend eingeschränkt wurden, gelang es dem Hrsg. Ferdinand Seibt, Ordinarius für Geschichte an der Bochomer Ruhr-Universität, einen Stab von 50 deutschen und tschechischen Mitarbeitern – davon 38 Autoren, 1 Fotographen und 1 Übersetzer – beiderseits des Böhmerwaldes um sich zu scharen mit dem Ziel, die Größe und Tragik der spannungsreichen Geschichte der Prager Kirchenprovinz, die räumlich den Herrschaftsbereich der Premysliden umfaßte und zeitweilig unter den Luxemburgern den Mittelpunkt des Reiches bildete, unter kirchengeschichtlichen, profangeschichtlichen, theologischen, kunsthistorischen und zeitgeschichtlichen Aspekten anschaulich darzulegen.

Zugleich ist es dem Hrsg. gelungen, zum erstenmal, seit eine böhmische Historiographie überhaupt besteht, eine umfassende Zusammenarbeit zwischen deutschen und tschechischen Historikern zu organisieren (7). Franz Palacký (1798–1876), seit 1839 von den böhmischen Ständen bezahlter Landeshistoriograph, baute seine Geschichtskonzeption selbstbewußt und erfolgreich auf dem hegelianischen Prinzip der Kontradiktion zwischen den Deutschen und Tschechen in Böhmen, einer Auffassung, die das Verhältnis beider Sprachgruppen im Zentrum Europas tragisch belasten mußte. Einem ersten Versuch, der dialektischen Konzeption Palackýs ein harmonisches Miteinander beider Volksteile entgegenzustellen, begegnen wir in dem groß angelegten Werk „Witiko" (3 Bde, 1865–1867) von Adalbert Stifter (1805–1868), der sich zwar Palackýs bediente, aber nur dort, wo es ihm recht war. Einen neuen Versuch in dieser Richtung unternahm Bertold Bretholz (1862–1936), Historiker jüdischer Herkunft in Brünn, der die umstrittene These vertrat, daß ein großer Teil der deutschen Bevölkerung Böhmens auf vorslawische Ansiedlung zurückzuführen sei. Neben dem sudetendeutschen Historiker Wilhelm Wostry (1877–1951) bekannte sich auf tschechischer Seite Univ.-Prof. Josef Pekař (1870–1937) eindeutig zur deutsch-tschechischen Kultursynthese im böhmischen Raum. Standpunkte beider Gelehrten, Wostry und Pekař, waren symptomatisch für den Rücktritt von den Überspitzungen der Vergangenheit, blieben leider ohne durchschlagende Wirkung auf das politische Leben: Geschichtsforscher an der Deutschen und Tschechischen Universität in Prag konnten sich nicht einmal zu einem gemeinsamen Historikertreffen entscheiden. Nach 1945 wurde die tschechische Geschichtsschreibung zunächst durch die Kriegs- und Nachkriegsereignisse, danach seit 1948 durch marxistische Ideologie schwer belastet, trotzdem – und das ist das Besondere an der Nachkriegsentwicklung – kam es zu einer gewissen Neubesinnung, namentlich in den 60er Jahren: die Bedeutung des deutschen Elementes in der böhmischen Geschichte kommt auf tschechischer Seite in anerkennender Weise ans Licht. Dasselbe geschieht auf der deutschen Seite, trotz einer sehr schwierigen Organisation der Forschung und ungenügender Förderung seitens administrativer Stellen. Um so größerer Dank gebührt der Deutschen Bischofskonferenz, deren finanzielle Unterstützung für die Edition der „Bohemia sacra" entscheidend war (8).

Das Konzept des Buches beruht auf dem Grundsatz, daß alle christliche Kultur in Böhmen – der Katholiken, Utraquisten, Böhmischen Brüder, Lutheraner, Calvinisten und der Tschechoslowakischen Nationalkirche – in der Gründung des Prager Bistums ihren Ursprung hat. Daraus ergibt sich die Gliederung des Werkes in 4 Teile: Ecclesia temporalis, Ecclesia universalis, Ecclesia magistra, Ecclesia. Der erste Teil beschäftigt sich mit dem Thema: Die Kirche in ihrer Zeit. Ferdinand Seibt verfolgt die Entwicklung von Kirche und Gesellschaft in Böhmen bis zum Ende der Donaumonarchie 1918 (11–25), Hans Lemberg setzt diese Analyse für den Zeitraum 1918–1973 fort (26–33), Heidrun Dolezel und Rostislav Nový gehen auf die räumliche Organisation (34–47) sowie den Kirchenbesitz und seine Verwaltung (48–60) ein.

Der ausgedehnte zweite Teil untersucht die bewegenden Kräfte des „böhmischen Christentums" (61) in den religiösen Gemeinschaften, politischen Bewegungen und im Verhältnis zwischen Kirche und Staat: Franz Machilek unterstreicht die Ansprechbarkeit der Ordensgemeinschaften für innere Reformen (63–80), Johanna Girke-Schreiber beschäftigt sich mit der böhmischen Devotio moderna (81–91) und Amedeo Molnár mit dem Hussitismus der Taboriten, Utraquisten und Böhmischen Brüder aus protestantischer Sicht (92–109). Beachtenswert ist der Aufsatz von Zdeněk Kalista über die katholische Reform von Hilarius bis zum Weißen Berg (110–144) ebenso wie die Ausführungen Stephan Dolezels über den Jansenismus in Böhmen (145–153). Knut Walf geht in seinem Aufsatz auf die für die Entwicklung Böhmens gewichtige kirchliche Aufklärung (154–161) ein, während Václav Svoboda über die innere Entwicklung des tschechischen Katholizismus in den letzten hundert Jahren (162–174) und P. Sladek OSA über die deutsche religiöse Erneuerungsbewegung in der Ersten Republik 1918–1938 (175–208) berichten. Der Problemkreis der politischen Bewegungen in Böhmen wird durchleuchtet von J. Schwarz in dem Artikel über Chiliasmus als Utopie (209–221), W. Eberhard, der auf die Zusammenhänge zwischen Ständepolitik und Konfession (222–235) verweist, E. Lemberg, der in seinem Aufsatz über Kirche und Risorgimento auf die tragische „Spaltung der böhmischen Nation in zwei feindliche Sprachvölker" (243) um das Jahr 1848 eingeht (236–245), A. K. Huber O. Praem., dessen Ausführungen das breite Spannungsfeld „Nation und Kirche 1848–1918" umfassen (246–257) und K. Hrubý, der in seinem Beitrag über Kirche und Arbeiter (258–268) feststellt, daß die Kirche bei der Lösung der sozialen Fragen „nicht auf die nationale Zugehörigkeit schaute" (260) und daß die Arbeiter auch heute die zahlreichste Bevölkerungsgruppe der böhmischen Länder bleiben, „die ihre Bande zum Christentum nicht zerrissen hat", denn das „neuzeitliche Proletariat bewahrte sich ein viel stärkeres Verhältnis zum Christentum und zu den Kirchen als die Angestellten- und Intellektuellenschichten" (268).

Zum Verhältnis zwischen Kirche und Staat haben sich 7 Autoren geäußert: K. Bosl in seiner Abhandlung über Herzog, König und Bischof im 10. Jahrhundert (269–294), P. Hilsch, der dem Kampf um die Libertas ecclesiae im Bistum Prag zu Beginn des 13. Jahrhunderts nachgeht (295–306) und Z. Hledíková, die in ihrem Aufsatz über Kirche und König zur Zeit der Luxemburger (307–314) u. a. auch auf den Justizmord am Prager Generalvikar Johannes von Nepomuk im Jahre 1393 eingeht. Zwar ist Hledíková nicht katholisch, findet aber trotzdem anerkennende Worte für den Erzbischöflichen Generalvikar, der

durch sein entschiedenes Handeln die Pläne Wenzel IV. durchkreuzte, ein neues Bistum in Westböhmen zu errichten, denn dieses „Bistum sollte allerdings nicht zur Erhöhung der Würde und Macht des Prager Erzbischofs beitragen, wie einst Karl IV. beabsichtigte, sondern durch Verminderung seines direkten Machtbereichs und Abhängigkeit des neuen Bischofs vom König war es eben gegen den Erzbischof gerichtet... Wenzel wendete sich natürlich nicht an den Papst..., weil das eine delegierte örtliche Untersuchung zur Folge hätte, die den Plan notwendig verhindert hätte. Er gedachte höchstens eine Billigung der vollzogenen Tatsache zu erwirken. Es war wohl kein Akt des Trotzes gegen den König, daß Jensteins Generalvikar einen neuen, ordnungsgemäß gewählten Abt nach dem Ableben des bisherigen bestätigte; so verfuhr man in allen derartigen Fällen" (313). Die Abhandlung F. G. Heymanns über Kirche und „Ketzerkönig" ist der Herrschergestalt Georg von Podiebrad gewidmet (315–322), während .H Witetschek die Problematik „Absolutismus und Josephinismus" (323–332) erörtert. Zwei Autoren beschäftigen sich mit der neuesten Geschichte: H. Slapnicka, der die Stellung der Kirchen in der Ersten Republik 1918–1938 analysiert (333–344) und B. Černý, der den Fragenkomplex „Die Kirche im Protektorat 1939–1945" aufgreift. Nach dem Umsturz von 1918 sah sich die Kirche in der neuentstandenen Tschechoslowakei einer lebensbedrohenden Bewegung ausgesetzt, die in der neueren Geschichte Europas ohne Beispiel ist; die „Zahl der Austritte aus der katholischen Kirche erreichte fast eineinhalb Millionen. Der Anteil der Katholiken im tschechischen Volk fiel von 96 auf 71 Prozent, in Prag auf 55 v. H. der Gesamtbevölkerung. Jeder zweite tschechische Lehrer trat aus der Kirche aus. Die Zahl der Konfessionslosen stieg von 13 000 vor dem Krieg auf 704 000 an" (333). Andererseits aber vollzog sich im tschechischen Katholizismus ein unerwarteter Aufschwung, der auf dem Prager Katholikentag im Juni 1935 in glänzender Weise zum Ausdruck kam.

Im dritten Teil – „Ecclesia Magistra" – wird der Rolle der Kirche als Kulturträger nachgegangen, namentlich auf den Gebieten der Sprache und Literatur, der Wissenschaft sowie der Frömmigkeit und Kunst. Nach dem Aufsatz von J. Bujnoch über Kirche und lateinische Literatur im Mittelalter (357–370) folgt eine Abhandlung über die tschechische Sprache und das Christentum (371–381) von dem deutschen Vf. W. Schamschula, während der Beitrag über das Christentum und die Säkularisierung in der deutschen Literatur (382–395) bezeichnenderweise die tschechische Unterschrift von I. Živsa trägt. Von I. Hlaváček ist viel zu erfahren über Kirchen, Klöster und Bibliotheken bis zum 17. Jahrhundert (396–405) ebenso wie von F. Kavka über die Universitätsgeschichte von den Anfängen bis zum Humanismus (406–413). Der Aufsatz von J. Hemmerle über die Prager Universität in der neueren Zeit (414–426) klingt in dem wehmütigen Nachruf auf das tragische Ende der Prager Deutschen Universität von 1945 aus: „Mit ihr war eine mitteleuropäische Bildungsstätte, die im Geist der Wahrheit und des wahren Humanismus zu wirken bestrebt war, durch den selbstmörderischen Nationalismus zweier Völker zerstört worden" (426). Die böhmische Barockphilosophie ist das Anliegen von St. Sousedík (427–443), die gelehrten Gesellschaften und Akademien von A. Waldstein-Wartenberg OSB (444–449) und die jüdische Gelehrsamkeit im alten Prag von G. Kisch (450–454). Die Sprache der sakralen Zeichen, Bilder und Formen wird erschlossen von G. R. Schroubek, der sich dem Thema Volksfrömmigkeit und Brauch (455–464) zuwendet, von der Kunsthistorikerin J. von Herzogenberg in deren Abhandlung über Heiligtümer, Heiltümer und Schätze (465–474), von V. Píša, der sich mit den Anfängen des ersten Benediktinerordens in Böhmen befaßt (475–480) und schließlich von E. Bachmann, der das Thema Architektur und Sakrallandschaft (481–508) erörtert. Der letzte Teil – „Ecclesia" – steht unter dem Leitwort „Die Kirche als Symbol" und stammt aus der Feder des inzwischen verstorbenen hervorragenden Kenners des Prager St. Veitsdoms V. L. Kotrba, in dessem Beitrag (511–548) die für das böhmische Christentum einzigartige Stellung der Metropolitankirche Böhmens auf dem Hradschin zu Prag zum Ausdruck kommt, des erhabenen Denkmals der tausendjährigen Geschichte Böhmens, für die gegenwärtigen und kommenden Generationen ein teures Erbe und ernste Verpflichtung!

Erwähnenswert sind auch die meisterhaften Bildsequenzen des ausgezeichneten deutschen Böhmen-und-Prag-Fotographen W. Neumeister sowie 9 Farbtafeln und 1 farbige Karte der Diözesan-Gliederung von Böhmen und Mähren, die aber durch die Eintragung der fehlenden historischen Veränderungen ihren Wert hätte noch erhöhen können. Da die 38 Autoren aus unterschiedlichen religiösen, weltanschaulichen und kulturpolitischen Positionen ausgehen, sind die zahlreichen Literaturangaben zu weiterführenden Studien besonders wertvoll. Häufiger als die „Germania sacra" von Martin Gerbert nach 1783 und vom Kaiser-Wilhelm-Institut nach 1926 berührt die „Bohemia sacra" auch das Gebiet der Profangeschichte, was angesichts der vorhandenen weltlich-kirchlichen und profan-sakralen Spannungen wohl zu verstehen ist.

Zusammenfassung: Aus dem umfassenden Werk „Bohemia sacra" gehen die großen religiösen Themen des böhmischen Christentums anschaulich hervor; die Bistumsgrenzen decken sich anfänglich mit den Landesgrenzen, auf dem Prager Hradschin residierten nebeneinander der Herrscher und der Bischof. Diese einzigartige kirchenpolitische Situation drängte den Bischof nicht selten in die Stellung eines Hofkaplans zurück, andererseits aber brachte sie für die Kirche auch manche Vorteile mit sich. Seitdem der hl. Wenzel († 929) zum Staatsmärtyrer wurde, stand er ununterbrochen im Zusammenhang mit dem staatlichen Selbstverständnis, und der Staatsgedanke identifizierte sich mit dem kirchlichen Symbol (Wenzelskrone). Mit der hussitischen Revolution hat die Reformation ihren Anfang genommen; der Widerstand in causa fidei führte zu einem Nebeneinander von 2 Konfessionen – 120 Jahre vor dem Augsburger Reichstag. Die aus Böhmen ausgehende Johannes von Nepomuk-Verehrung erfaßte den gesamten orbis catholicus. Der staatskirchenpolitische Pragmatismus des Kaisers Josef II. stellte die Kirche in Böhmen vor neue schwerwiegende Probleme, aber die eigentliche Belastungsprobe kam auf die böhmischen Christen erst im 19. und 20. Jahrhundert zu, als die Frage der doppelnationalen Konsistenz immer übermächtiger wurde und Böhmen schließlich zum Objekt der Großmachtpolitik der Weltmächte wurde.

Dülmen (Westf.) Emil Valasek

Gössmann, Elisabeth: **Antiqui und Moderni im Mittelalter.** Eine geschichtliche Standortbestimmung. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1974. 158 S. (Münchener Universitätsschriften. Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie NF 23). Linson DM 26.–

Zwischen den Modernen und den Altvorderen kommt es in der Geistesgeschichte immer wieder zu Spannungen, die nicht nur für das Selbstverständnis bestimmter und bestimmender Epochen der Geschichte signifikativ sind, sondern die zugleich auch den Spielraum einer Renaissance (oder einer geistesgeschichtlichen Reformation) anzeigen. Zu diesem Thema liegt eine Reihe von geistes- und kulturgeschichtlichen Untersuchungen vor; mit der philosophiegeschichtlichen Version des Themas hat sich eingehend eine Mediävistentagung in Köln 1972 (vgl. Miscellanea Mediaevalia 9, Berlin 1974) beschäftigt. Die spezifische Spielart des Themas in der scholastischen und mittelalterlichen Theologie erläutert die vorliegende Arbeit, die auch die mittelalterliche Philosophie- und Literaturgeschichte in die Betrachtung einbezieht.

Cassiodorus († p. 580) und Beda († 735) erhoben neben der vorchristlichen (lateinischen) auch die altchristliche „antiquitas", um sich und ihre Zeit gleichzeitig daran zu messen, wie auch in der Modernität notwendigen Fortschrittes sich davon ab- und freizusetzen, u. z. ohne einen Modernistenkonflikt heraufzubeschwören. Die biblische Heilsgeschichte und (ihr folgend) die augustinische Geschichtstheologie brachten die zentrale Idee der Neuheit – der „neuen Zeit", des „neuen Menschen" – in den geistesgeschichtlichen Modernitätskonflikt ein, und diese Idee erlaubte es, „das Moderne" als Zukunftsträchtiges, Eschatologisches zu behaupten bzw. als apokalyptische Neuerung zu verdächtigen. Was den Reformern (in der gregorianischen Ära oder in der Bettel-Orden-Bewegung) als Erneuerung der Kirche in der Gegenwart („modernis temporibus") dünkt, verketzern und bekämpfen deren Gegner (Parteigänger Heinrichs IV bzw. die Widersacher der Mendikanten) als verruchte, „antichristliche" Neuerung.

Im (ersten) „frühscholastischen Modernistenstreit" gegen Peter Abaelard († 1142) und Gilbert v. Poitiers († 1154) und deren Schüler vollzog die Theologie endgültig die (seit Anselm von Canterbury († 1109) angebahnte Hinwendung zum neuen, modernen Weltwissen der (aristotelischen) Sprachlogik und Dialektik. Bernhard von Clairvaux machte sich zum Sachwalter der Tradition (der monastischen Theologie) – und dies war notwendig! – aber die Traditionalisten in seiner Umgebung verfehlten und verwirkten auch die Tradition in ihrem Kampf. Die Streitschriften gegen Gilbert v. Poitiers hätten mehr Beachtung verdient. Gottfried von Clairvaux († p. 1188) hielt gegen die „Capitula Gilberti" (art. 62, PL 185, 616) dafür, daß vornehmlich in Glaubensfragen zur Widerlegung einer Neuerung allein der Nachweis genügt, daß sie eine solche ist („quod novitas est"). Jede theologiegeschichtliche Untersuchung kann zeigen – hat gezeigt! – daß in einem solchen Modernistenstreit eben auch die Tradition verspielt wird.

Zusammen mit der Theologie und Philosophie wandten sich im Mittelalter auch die Literatur und Dichtung ihren neuen Autoren zu, gingen freier mit der überkommenen Tradition um (deshalb aber nicht weniger interessiert und intensiv!), und gewannen so ihre Modernität. Und was so und hier als literarische und als philosophische Tendenz der „moderni" sichtbar gemacht werden kann, daß nämlich die alte, vorchristliche (heidnische) Literatur und Philosophie der christlichen Überlieferung zugehören und also auch ihr verfügbar blei-

ben in der Modernität und Neuheit des Dichtens und Denkens, läßt sich auch als Tendenz im Glaubensverständnis des Mittelalters nachweisen: der Glaube der Alten, d. h. der Väter („fides antiquorum") ist der Glaube der Modernen in der Neuheit zeitgenössischen Bekenntnisses und gläubigen Lebens. Wer in dieser Identitätsthese „fides antiquorum – fides modernorum" allerdings die Differenz nicht sieht, verfehlt auch das Verständnis der Identität.

Die Anstrengungen der mittelalterlichen „moderni" leiteten in der Tat – allerdings nicht ohne wiederkehrende Rückschläge, wie der Modernistenstreit im Syllabus von 1277 zeigt – eine neue geistesgeschichtliche Ära ein. In der spätmittelalterlichen Philosophie und Theologie erlangte die Modernitätsbezeichnung in den Ausdrücken „via moderna" und „devotio moderna" eine betont sachliche Bedeutung. Was das geschichtliche Verständnis der „via moderna" betrifft, so sind die jüngsten Untersuchungen von G. Ritter und N. M. Gilbert zu einem sehr diffenzierten Verständnis gekommen. Die These, daß die Unterscheidung der „via moderna" ihren geschichtlichen Ursprung weniger im Selbstbewußtsein der „moderni" des 14. Jahrhunderts (des Wilhelm Ockham, Johannes Buridanus und deren Schüler) hat, als vielmehr in deren Selbstverständnis durch ihre Gegner, wird noch an der Überlieferung des Buridan zu prüfen sein. Vgl. R. Paqué, Das Pariser Nominalistenstatut. Zur Entstehung des Realitätsbegriffs der neuzeitlichen Naturwissenschaft. (= Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, Bd. 14) Berlin 1970, bes. S. 22 Anm. 13. Der Wegestreit im 15. Jahrhundert zeigt sehr deutlich, wie rasch vermeintliche Modernität ins Gegenteil umschlagen kann. Als geglückte Anstrengung einer „modernen Spiritualität" würdigt die Arbeit (mit Recht) die „devotio moderna", die sich weniger als neue, denn vielmehr als aus der patristischen Überlieferung erneuerte Spiritualität verstand.

Mit einem Ausblick auf die „antiqui-moderni-Spannung" in Humanismus und Renaissance schließt die Untersuchung, die durch umsichtige Literaturbenutzung, Ideenreichtum und Anregungen besticht. Sie entstand aus einem intensiven Umgang mit der mediävistischen Literatur und regt zur Forschung an.

Bochum Ludwig Hödl

Biel, Gabriel: **Collectorium circa quattuor libros Sententiarum.** Libri quarti pars prima (dist. 1–14). Collaborantibus Martino Elze et Renate Steiger. Ediderunt Wilfridus Werbeck et Udo Hofmann. – (Tübingen): J. B. C. Mohr (Paul Siebeck) 1973. XL, 787 S. Ln DM 240.–

Nach dem Band I (1973) haben die Tübinger Hrsg des Sentenzenkommentars von Gabriel Biel nun den Band IV/1 (1975) folgen lassen. Er enthält die 14 ersten Distinktionen des vierten Buches des Collectorium, in denen die allgemeine Sakramentenlehre und von den Einzelsakramenten Taufe, Firmung, Eucharistie und Buße behandelt werden. Daß gerade diese Themen für die Kenntnis der spätmittelalterlichen und das Verständnis der reformatorischen Theologie von besonderer Wichtigkeit sind, braucht nicht eigens betont zu werden. Biel hat diesen Teil seines Werkes mit großer Wahrscheinlichkeit in den Jahren 1488/90 verfaßt. Bezüglich Ratio editionis, Textgestaltung und Apparaten gilt das in der Besprechung des ersten Bdes Gesagte (s. ThRv 71, 1975, 473f).

Würzburg Helmut Feld

Brüls, Alfons: **Die Entwicklung der Gotteslehre beim jungen Melanchthon 1518–1535.** – Bielefeld: Luther-Verlag 1975. 185 S. (Untersuchungen zur Kirchengeschichte, Bd 10) kart. DM 49.–

Es gehört zu den Merkwürdigkeiten der Geschichte, daß das Werk des Humanisten und Reformators Philipp Melanchthon (1497–1560), der mit Recht als „Ziehvater der deutschen Reformation" (K. Sell) und als „größte oekumenische Gestalt der Reformationszeit" (J. Larsen) bezeichnet wurde, in der katholischen reformationsgeschichtlichen Forschung bisher nur spärliches Interesse gefunden hat. Die selbständigen Arbeiten dieses Jh.s lassen sich praktisch an einer Hand abzählen. Dazu gehören die theologischen Diss. von J. Noryśkiewicz 1903, V. Pfnür 1969/70 (erschienen 1970), S. Wiedenhofer 1973/74, die biographisch ausgerichtete italienische Gesamtdarstellung von N. Caserta 1960, eventuell noch drei Aufsätze des Freiburger Historikers C. Bauer 1950–1951/52 und eine bei diesem angefertigte Diss. von H. Pfister 1967 (erschienen 1968). Dazu zählt jetzt auch die unter Leitung von R. Aubert verfaßte und der Kath. Universität Löwen 1969 als Diss. vorgelegte Arbeit von A. Brüls, die für den Druck in mehrfacher Hinsicht überarbeitet worden ist.

Vf. motiviert seine Themenstellung mit der Aktualität der Gottesproblematik und der zentralen Bedeutung der Gotteslehre in Melanchthons Gesamttheologie (Rechtfertigung – gnädiger Gott) (14). Auf der Spur der neueren Melanchthonforschung, deren Interesse sich besonders auf den jungen Melanchthon konzentriert und außerdem wegen des Umfangs des Quellenmaterials wird die Thematik auf den jungen Melanchthon begrenzt und dieser auf die Zeit zwischen 1518 und 1535 festgelegt (13f). Vf. geht von zwei allgemeinen Grundsätzen aus: 1. Melanchthons Theologie stehe „immer im Spannungsfeld zwischen Humanismus und Reformation"; 2. sie mache zwar eine Entwicklung durch, aber „immer im Sinne einer Präzisierung der Ausgangsposition oder einer Beantwortung zeitgenössischer Probleme" und „unter Beibehaltung der lutherischen Grundposition" (16f). Daraus werden als methodische Leitlinien abgeleitet: historisch-genetische Analyse von Melanchthons Gotteslehre im Spannungsfeld zwischen humanistischen und reformatorischen Motiven auf dem Hintergrund der jeweiligen Faktoren der allgemeinen historischen Entwicklung; Herausstellung der theologischen Intention Melanchthons, ohne sie an Luther oder an modernen Fragestellungen zu messen (17, vgl. 32f). Die Textanalyse beschränkt sich hauptsächlich auf die Loci 1521 (für die Gotteslehre der 1. Phase), den Kolosserbriefkommentar 1527, den Unterricht der Visitatoren 1528, die Augsburgische Konfession 1530 und die Apologie 1531 (für die 2. Phase), den Römerbriefkommentar 1532 und die Loci 1535 (für die 3. Phase), weil diese Werke die bedeutendsten Zeugnisse der Melanchthonischen theologischen Entwicklung von 1518–1535 bildeten (17–19). Auf diese Weise hofft Vf. auch eine Lücke der bisherigen Melanchthonforschung auszufüllen (15f).

Kap. I (Melanchthons theologische Entwicklung bis 1535) (20–34) bringt auf der Grundlage ausgewählter Sekundärliteratur eine Übersicht über Melanchthons Leben und Wirken (20–31) sowie eine zusammenfassende Beurteilung seiner Theologie (31–34). Kap. II–IV enthalten die Textanalysen der Grundtexte der drei Phasen (II: 35–75, III: 76–108, IV: 109–141), die jeweils nach einer kurzen Beschreibung der Werke zuerst die Aussagen Melanchthons über die Frage der Gotteserkenntnis (mit den Untertiteln: Natürliche Gotteserkenntnis – Biblische Gotteserkenntnis) und dann in einem zweiten ausführlicheren Abschnitt die Aussagen, die die Gottesanschauung betreffen (mit den Untertiteln: Der handelnde Gott – Der von Gott angesprochene und begnadigte Mensch) referieren und kommentieren. Kap. V (Die Entwicklung der Gotteslehre, 1518–1535) (142–175) geht nach einem ersten Abschnitt über die Grundstruktur der Melanchthonischen Gottesvorstellung (143–146) noch einmal speziell dem Entwicklungscharakter dreier Einzelthemen (barmherziger Gott, von Gott angesprochener und begnadigter Mensch, natürlicher Mensch) nach (146–168) und schließt dann mit einer Übersicht über Harmonie und Spannung in der Grundstruktur von Melanchthons theologischem Denken (168–175). Der Schluß (176–180) versucht noch ganz kurz, Melanchthons Bedeutung für die heutige Gottesproblematik anzudeuten.

Die Hauptthese des Vf. besteht darin, daß Ansatz und durch alle Entwicklungen sich durchhaltender Grundzug von Melanchthons Gottesvorstellung in der bipolaren Spannung von richtendem-rettendem Gott und gefallenem-begnadigtem Menschen bestünden, wobei die Gottesvorstellung derart am Menschen orientiert sei, daß die Betonung des Anthropologisch-Ethischen geradezu „das Eigentümliche von Melanchthons Gottesverständnis" ausmache (142, vgl. 168f). Während diese anthropologische Zentrierung Erbgut des Humanismus sei, sei die Vorstellung von Gott als heilwollendem Gott, der in persönlicher Beziehung zum einzelnen stehe, als spezifisch reformatorisch zu bezeichnen (144). Diese Grundstruktur von Melanchthons theologischem Denken sei einerseits durch Momente der Spannung zwischen den beiden Polen Mensch-Gott (Schöpfung – menschliche Freiheit, Zorn Gottes – Sünde) andererseits durch Momente eines harmonischen Einklangs (Christologie, Rechtfertigung!, Heiligung – gute Werke) bestimmt (168–175). Obwohl Melanchthon durch seinen ausgesprochenen Theismus noch außerhalb der modernen Gottesproblematik stehe, kündige er diese durch seinen anthropologischen Ansatz doch schon irgendwie an (178–180).

So begrüßenswert die Inangriffnahme der Frage ist, so wenig befriedigt ihre Behandlung. Der begrenzte wissenschaftliche Charakter der Arbeit deutet sich bereits darin an, daß auf eine angemessene Verarbeitung der Sekundärliteratur zur Gottesfrage bei Melanchthon, die sich z. T. ausgiebig mit einzelnen Aspekten des Themas befaßt hat (die wichtigsten Arbeiten sind 15f genannt), verzichtet wurde. Das wäre freilich so schlimm nicht, trüge die eigene Textanalyse (35–141) originellen Charakter. Leider stellt sie durchgängig nichts anderes dar als eine um einige Teilthemen gruppierte Paraphrase der Grundtexte, die durch eine Art Oberflächenkommentierung zusammengehalten wird. Eine vergleichbare Materialdarbietung findet sich bereits bei H. Engelland 1931. Wäre die einschlägige Sekundärliteratur intensiver zur Kenntnis genommen worden, hätte sich auch gezeigt, daß die hier vertretene These (Melanchthons Theologie als Verbindung von anthropologischer Zentrierung = humanistisch und soteriolo-

gischer Zentrierung = reformatorisch) in der evangelischen Melanchthonforschung nicht nur verbreitet ist, sondern dort auch schon historisch und systematisch schärfere Fassungen erfahren hat. Das historisch-systematische Problembewußtsein, mit dem an Thema und Texte herangegangen worden ist, ist relativ flach. Besonders in Kap. V würde man mehr erwarten als eine neue Anordnung der vorausgegangenen Textreferate. In engem Zusammenhang mit der Gottesfrage stehende Problemstellungen, die sowohl reformationsgeschichtlich als auch systematisch-ökumenisch von besonderem Interesse wären (und gerade auch vom Anspruch der Arbeit her, etwas über den Gesamttypus der Melanchthonischen Theologie auszusagen, nahelägen) kommen nicht in den Blick: Theozentrik-Christozentrik, Stellung der Pneumatologie, Verhältnis des trinitarischen und christologischen Dogmas der alten Kirche zum soteriologischen Dogma der Reformation, Heilsgeschichte und Metaphysik, Offenbarung, Funktion der Gotteslehre im Kontext des 16. Jahrhunderts (dogmatisch-apologetisch), Funktion der Schöpfungstheologie u. ä. Dafür werden andere, entferntere Themen, wie Obrigkeit, Predigtamt, Sakrament mitbehandelt.

Der gleiche Mangel wirkt sich auch in der Übersicht über Melanchthons theologische Entwicklung bis 1535 (20–34) und der zusammenfassenden Beurteilung seiner Theologie (31–34) negativ aus. Zwar wird das zentrale Problem durchaus richtig in der Verbindung von Humanismus und Reformation gesehen (die Hauptfrage der evangelischen Melanchthonforschung seit Beginn dieses Jahrhunderts), aber durch den Verzicht auf eine forschungsgeschichtliche hermeneutische Reflexion kommt es nur zu einer bloßen Repetition bestimmter Deutungen (darunter an zentraler Stelle auch der sehr fragwürdigen These von A. Sperl, wonach Melanchthons reformatorische Entdeckung primär eine psychologische Erkenntnis gewesen sei, nämlich die Erkenntnis des Primats des Affekts vor dem Intellekt, 25f), einer Repetition, die umso seltsamer anmutet, als diese Deutungen ihren Sitz im Leben eindeutig in bestimmten Phasen der evangelischen Melanchthonforschung haben und in der undifferenzierten katholischen Rezeption jede exakte Bedeutung verlieren (dazu gehören z. B. die Kategorien: zunehmend ethischer Charakter der Theologie, formaler Traditionalismus, Rationalismus, 29f, vgl. 152).

Vor allem wurde die Chance vertan, die eine „katholische" Perspektive geboten hätte, nämlich einige zentrale Aspekte des Humanismus-Reformation-Verhältnisses herauszuarbeiten, die auf Grund der forschungsgeschichtlichen Zwänge der evangelischen Melanchthonforschung (Gegenzug zur liberalen Deutung von Humanismus und Reformation, Melanchthonkritik im Gefolge der Lutherrenaissance, Erasmuskritik, Deutung des Humanismus als dunkle Folie der Reformation) nur schwer zum Durchbruch kommen können. Dazu gehört vor allem die genauere Bestimmung des theologischen Charakters von Melanchthons humanistischer Frühtheologie. Eine präzise Analyse des darin zum Vorschein kommenden Gottesverständnisses im Vergleich mit den reformatorischen Texten nach 1520/21 hätte nicht nur einen wichtigen Beitrag zur Melanchthonforschung dargestellt, sondern gewiß auch das Urteil über den Melanchthonischen Gesamttypus von Theologie bedeutend modifiziert. Die Ausdehnung des „jungen Melanchthon" bis 1535 erscheinnt bei aller Problematik einer Periodisierung der Melanchthonischen Theologie ohnedies in besonderem Maß als willkürlich. Der positive Beitrag der Arbeit dürfte sich deshalb im wesentlichen auf die Zusammenstellung der Aussagen Melanchthons zur Gotteslehre und zu einigen benachbarten Fragen in der Zeit von 1518–1535 beschränken.

Regensburg Siegfried Wiedenhofer

Umstrittenes Täufertum 1525–1975. Neue Forschungen. Hrsg. von Hans-Jürgen Goertz. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1975). 314 S. kart. DM 50.–

Als 1925 die „Gedenkschrift zum 400jährigen Jubiläum der Mennoniten oder Taufgesinnten" erschien, stand die Erforschung der Ursprünge des Täufertums in der Reformationszeit noch durchaus am Anfang. Heute, nur 50 Jahre später, ist sie längst zu einem eigenen, weitverzweigten Spezialthema geworden. Die Übereinstimmung über Ursprung und Eigenart des Täufertums ist damit freilich keineswegs einfach gewachsen. Im Gegenteil: gerade in den letzten Jahren ist die Tendenz unverkennbar geworden, sich von dem weithin normativ gewordenen Bild der mennonitischen Forschung zu lösen und andere als die dort gepflegten Traditionen ins Bewußtsein zu heben. Ausdruck dieser Umbruchsituation und der dahinter erkennbar werdenden Umrisse eines gewandelten Bildes des Täufertums der Reformationszeit ist in hohem Maße auch der vorliegende Aufsatzband.

Es handelt sich hierbei um 12 Studien, die Goertz als Hrsg. klug und umsichtig eingeführt hat (7–18). Nicht nur aufgrund der erwähnten Übergangssituation in der Forschung, sondern auch aus sachlichen Überlegungen heraus hat er es darauf angelegt, in diesem Band Aufsätze mit möglichst unterschiedlichen Positionen zu vereinen. Ist dieser Versuch auch nur begrenzt geglückt – so fehlt etwa u. a. ein Beitrag eines katholischen Kirchengeschichtlers! – so ist es doch durchaus berechtigt, hier von einem „Zeichen" zu reden, das gesetzt werden sollte (9). Der Leser wird auf diese Weise in überaus lebendiger und anregender Form in das Gespräch über Eigenart und Entstehung des Täufertums mitten hinein versetzt!

Der Bd gliedert sich in drei Sektionen, deren jeder vier Aufsätze zugeordnet sind. Eine erste Gruppe kreist um die Schweizer Anfänge, den Zürcher Raum also und die umliegenden Orte (19–137). Der zweite Abschnitt ist unterschiedlichen Gestalten des fränkisch-süddeutschen sowie des niederdeutschen Täufertums gewidmet (138–222), während die letzte Gruppe (223–304) mit aktuellen Bezügen bei recht unterschiedlicher Thematik befaßt ist.

Am geschlossensten wirkt der erste Komplex, wo J. M. Stayer die Eigenart des frühen schweizer Täufertums eindrücklich als radikale reformierte Bewegung kongregationalistischen Charakters aufweist (19–49), M. Haas überaus anregend aus dem Kontext des durch die Reformation gesteigerten Antiklerikalismus den Prozeß der Absonderung dieses Täufertums schildert (50–78), H. Fast die täuferischen Predigtstörungen untersucht, die zunächst ein Mittel zwinglischer Reformation waren und hinter denen doch zugleich das Ideal der freien, mündigen Gemeinde stand (79–110), während Ch. Windhorst die Eigenart des Abendmahlsverständnisses von B. Hubmaier untersucht (111–137). – Im zweiten Teil treten neben den etwas fragmentarisch anmutenden Ausführungen zur Entwicklung des süddeutschen Täufertums von W. O. Packull (165–172) und A. F. Mellinks Überblick über das niederländisch-westfälische Täufertum (206–222) besonders die Untersuchungen von G. Seebaß über das Verständnis der Taufe bei Hans Hut (138–164) sowie vor allem von K. Deppermann über den Lebensgang und die Entwicklung der Theologie Melchior Hoffmanns hervor (173–205). Während Seebaß scharfsinnig die Vielfalt der theologischen Einflüsse auf Hut bei dessen bleibender und grundlegenden Prägung durch Müntzer aufweist, gelingt es Deppermann, durch die gründliche Untersuchung der einzelnen Lebensphasen Hoffmanns sowie durch die Heranziehung neuer Quellen das Denken dieses einflußreichen Mannes durchsichtiger, seine lebenslange Bestimmtheit durch mittelalterliche Mystik und Apokalyptik eindeutig zu machen. – Der letzte Abschnitt scheint dann bisweilen der bis dahin glücklich vermiedenen Fest- und Gedenkschriftenmentalität huldigen zu wollen: was freilich durch die vorzügliche Studie von H.-J. Goertz über das Versagen des Mennonitentums gegenüber dem Nationalsozialismus bei gleichzeitiger eifriger Berufung auf die theologischen Traditionen des Täufertums eindringlich konterkariert wird (259–289). Die übrigen Beiträge sind: Ein historiographischer Bericht von A. Friesen über die Täuferforschung zwischen den Alternativen von Sozialrevolution und religiöser Reform (223–243), H. J. Yoders sehr formalistisch anmutender Versuch, anhand des restitutio-Begriffes einen Grundzug des Täufertums zu erfassen (244–258), endlich die Betonung der Modernität entscheidender theologischer Themen des Täufertums in unserer Zeit durch W. Klaassen (290–304). Hier dürfte freilich eine schwerwiegende Verwechslung bzw. eine falsche Identifizierung von Täufertum und Aufklärung vorliegen, die zumindest sehr viel gründlicherer historischer und theologischer Untersuchungen bedürfte; ein Zitat von J. Huizinga reicht dafür gewiß nicht aus (vgl. 222)!

Es fällt naturgemäß schwer, angesichts eines derart reichen und anregenden Bandes ein dürres Fazit zu ziehen. Immerhin drängt sich ein Ergebnis eher methodischer Art geradezu auf: Die Vielzahl der Standpunkte und Fragehinsichten bei den einzelnen Forschern relativiert keineswegs alles oder läßt es in konturenlosen Nebel versinken, sondern läßt umgekehrt die Umrisse des Phänomens nur eindrücklicher zutage treten. Das belegt insbesondere der erste, in gewisser Weise aber auch der zweite Abschnitt dieses Bandes. Mit diesem Ansatz ist ein Zweites aufs engste verbunden: die Täuferforschung gedeiht gegenwärtig offenbar nicht zufällig da am fruchtbarsten, wo jenes Phänomen nicht als eigenes, eingegrenztes Thema behandelt wird, sondern im großen Horizont der gesamten Reformationsgeschichte. Vielleicht ließe sich diese Zielrichtung sogar noch entschlossener fortsetzen. Denn so wenig es das Täufertum zumindest in den ersten Jahrzehnten der Refor-

mationszeit gegeben hat: noch viel vielfältiger waren an den verschiedensten Orten die Lösungen der Unterlegenen bei jenem „Wildwuchs" der Reformation; bei weitem nicht alle fanden Anschluß an die Kreise der Täufer. Hier bedarf es mithin noch zahlreicher weiterer gründlicher Studien, die uns deutlicher erkennen lassen, welche theologischen, religiösen und sozialen Bedürfnisse das Täufertum im Kontext seiner Zeit und im Unterschied zu anderen Gruppen aufnehmen und erfüllen konnte. Ein wichtiger Schritt in Richtung auf ein solches Gesamtbild aber ist fraglos der vorliegende Band, an dem die Forschung zur gesamten Reformationsgeschichte darum nicht vorübergehen sollte.

Münster Martin Greschat

Sabisch, Alfred: **Die Bischöfe von Breslau und die Reformation in Schlesien.** Jakob von Salza († 1539) und Balthasar von Promnitz († 1562) in ihrer glaubensmäßigen und kirchenpolitischen Auseinandersetzung mit den Anhängern der Reformation. – Münster: Aschendorff (1975). 104 S. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Bd 35), kart. DM 18.–

Selten wird der Wandel, der sich im Bereich der Reformationsgeschichtsschreibung vollzogen hat, so überzeugend demonstriert wie in der vorliegenden Studie. Wandel aufgrund landesgeschichtlicher Forschung. Die sogenannte „schlesische Toleranz", die bis zum Jahre 1555 das Verhältnis der Religionsparteien weitgehend bestimmt hat und die als „gewisse ökumenisch anmutende Einstellung" (68) bestätigt wird, war nicht immer die Haltung früherer Autoren der schlesischen Reformationsgeschichte. Jetzt aber liefert die landesgeschichtliche Forschung nicht mehr heimisches Material für unumstößliche Vorstellungen, sondern sie stellt schematische (oder auch ideologische) Denkweisen und simple Typisierungen in Frage. Landesgeschichtliche Forschung zwingt zur Differenzierung.

Vf. beschäftigt sich seit 40 Jahren mit schlesischer Reformationsgeschichte. Durch die Herausgabe der „Acta Capituli Wratislaviensis 1500–1562" hat er sich für eine gültige Revision dieser Epoche legitimiert. Es ist nicht die Freude am Detail, sondern Methode, wenn Vf. scheinbar nebensächlichen Themen liebevolle Aufmerksamkeit schenkt und sie kenntnisreich ausschmückt, z. B. die Beschreibung des Territoriums (47), die Struktur der Bistumsverwaltung (47f), der Verwaltungsapparat und die Hofhaltung Bischof Balthasars (90f) u. a. m.

Mit dieser Methode untersucht Vf. im ersten Kapitel die „Vorreformatorischen Zustände im Bistum Breslau". Die allgemein festgestellten und beklagten Mißstände (Pfründenhäufung, das sittlich anstößige Verhalten des Klerus, das Altaristenunwesen und die Anwendung des kirchlichen Schuldbannes) werden recht unterschiedlich bewertet – im Gegensatz zur zeitgenössischen und späteren (konfessional geprägten) Polemik. Die Schilderung der Zustände wird in den folgenden Kapiteln (II. Bischof Jakob von Salza [1520–1539] im Übergang der Zeitenwende. – III. Fortschritte der reformatorischen Bewegung in Schlesien. – IV. Bischof Promnitz [1539–1562], die Hoffnung auf die kirchliche Einheit im Bistum Breslau. – V. Bischof Promnitz bis zum Jahre 1550. – VI. Bischöfliche Denkschrift und Hirtenbrief – Versäumnisse) fortgeschrieben und erweist sich als tragfähiger Hintergrund für die Darstellung der „Neuerungen".

Vor allem aber kann man auf diesem Hintergrund den Bischöfen dieser Zeit historische Gerechtigkeit widerfahren lassen. Bisher hatte man das „Versagen" der Bischöfe mit Charakterschwäche oder mangelnder Willenskraft erklärt (6). Demgegenüber hat Vf. sein Ergebnis präzise formuliert: „Die Breslauer Bischöfe in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts entsprechen in Persönlichkeit und Amtsführung weitgehend den Vorstellungen ihres Zeitalters; danach sind sie zu beurteilen" (16).

Das politische Taktieren der Römischen Kurie ist ein interessanter Akzent, den Vf. in das Gesamtbild der Persönlichkeit des Bischofs von Salza eingefügt hat. Dadurch aber verändert sich die Sicht der schlesischen Reformationsgeschichte erheblich. Durch die römische Politik wurde die Position des Bischofs bei seinem Amtsantritt 1521 erheblich geschwächt. Salza war rechtsmäßig vom Domkapitel gewählt worden. Rom aber hatte die Bestätigung seiner Wahl zugunsten des kaum erwachsenen Prinzen Johann Albrecht von Brandenburg-Ansbach hinausgezögert. Dem Hause Brandenburg-Ansbach-Jägerndorf ging es um Ausbau der Hausmachtspolitik. Dem berechtigten Wunsch von Bischof und Domkapitel, die höchstdotierte Kapitelsprälatur mit einem Domherren zu besetzen, der auch Residenz halten würde, wurde von Rom nicht entsprochen. Auch die finanzielle Ausstattung einer Dompredigerstelle mit Hilfe einer Präbende wurde von Rom verhindert.

Die Wahl des Bischofs Balthasar von Promnitz 1539 ist auf dem Hintergrund der besonderen Entwicklung und „Neuerung" in Schlesien zu sehen, nämlich „daß man bei Katholiken und Protestanten in einem kommenden irenisch gesinnten Bischof von Promnitz alles Heil erblickte, die Katholiken für ihre bedrängte kirchliche Existenz, die Evangelischen für die Anerkennung ihrer christlichen Sonderform und gedeihliches Nebeneinander im schlesischen Lande" (75).

Das Bemühen, den agierenden Personen gerecht zu werden, sie auf dem differenzierten Hintergrund zu belassen, aus dem sie einfach nicht heraustreten konnten, hat schließlich zu einem umfassenderen und bedeutsameren Ergebnis geführt: „Es kann als Eigenart der reformatorischen Entwicklung in Schlesien betrachtet werden, daß weder die katholische Seite den innerlich vollzogenen Abfall der Protestanten erkennen wollte, noch die evangelische den vollständigen Bruch mit der katholischen Kirche suchte. Eine konfessionelle Trennung, die insgeheim längst erfolgt war, wollte niemand bestätigen" (68). Bischof Balthasar von Promnitz konnte so, wie ihn Vf. gezeichnet hat, zu einem typischen Vertreter der vortridentinischen Kirche werden, in der noch manches im Fluß war, was später normiert erscheint oder als undenkbar zurückgewiesen oder wenigstens als diffamierend dargestellt wurde. Solche Feststellungen gelten nicht nur für Schlesien.

Tübingen Joachim Köhler

Der Fall Joseph Wittig, fünfzig Jahre danach. Hrsg. von Theoderich Kampmann und Rudolf Padberg. Paderborn: Schöningh 1975. 84 S. (Schriften zur Pädagogik und Katechetik, Bd 25) kart. DM 8.40

Diese Schrift enthält nach eigener Aussage den Versuch zur „Rehabilitierung ... eines vergessenen schlesischen Theologen" (55,58). In vier von einander unabhängigen Studien behandeln F. Scholz, Augsburg „Die vergessene Sprache des Glaubens" (9–17) und „Das Geheimnis der menschlichen Handlungen" (62–73, beide Beiträge sind Zweitdrucke), J. Kowarz, Kłodzko (Glatz) „Joseph Wittig und die Kirche" (18–61) und Th. Kampmann, München „Joseph Wittig als Seelsorger" (73–83). Das Anliegen der Mitarbeiter an dieser Schrift ist zu begrüßen, ihr guter Wille unbezweifelbar; jedoch hinterläßt die Lektüre den zwiespältigen Eindruck: was ist damit gewonnen? Zum „Fall Wittig" läßt sich Neues nicht mehr sagen, seine „causa" ist seit 50 Jahren abgeschlossen. Es ging damals nicht so sehr um einige irrige Lehrmeinungen, die berichtigt werden konnten, sondern um die strikte Ablehnung einer in volkstümlichem Gewande auftretenden „Lehrverkündigung", die, neben der kirchlich gebundenen Theologie, die Gefahr einer latenten, sich als damals modern gebenden Volkstheologie in sich barg. Der Spruch der obersten kirchlichen Behörde im Indexreskript vom 29. Juli 1925, „... quia errores, quos Rev. Doct. Wittig litteris tradidit, certe quidem ex parte, doctrinam divino-catholicam funditus subvertunt", enthielt eine scharfe Warnung vor dem möglichen Abgleiten in das Gebiet irgendwelcher Naturreligion. Dagegen hat sich Wittig mit Recht gewehrt, jedoch die für seine Zeit falschen Konsequenzen gezogen (78).

Joseph Wittig ist im Frieden mit der von ihm mit Eifersucht geliebten Kirche gestorben, er meinte, ihr stets treu gedient und sie niemals verlassen zu haben. Zuverlässige Zeugen berichten, er habe in seinen letzten Jahren mit zunehmender Sehnsucht von seiner früheren priesterlichen Tätigkeit gesprochen und mit nassen Augen seine Trennung von Kirche und Altar beklagt. Bei aller gebotenen Ehrfurcht vor dieser Trauer dürfen manche seiner gedruckten gegenteiligen Aussagen nicht übersehen werden, sollte das Andenken an Joseph Wittig ein gesegnetes bleiben; diese finden sich im „Höregott, einem Buch vom Geiste und vom Glauben", 1929, „seinem schwächsten Werke" (79), und in jenem unseligen „Roman mit Gott, Tagebuchblätter der Anfechtung", 1950, einem Buch, das niemals hätte erscheinen dürfen. Jene Aussagen hat ihr Vf. nicht zurückgenommen. Diese Tragik überschattet Wittigs Leben und Werk noch ein halbes Jahrhundert nach seiner Trennung von der Kirche.

Joseph Wittig war ein begabter Stilist, der gelegentlich betonte, er habe kaum einmal ein Wort in seinen handschriftlichen Entwürfen vor der Drucklegung ändern müssen. Er war als Theologieprofessor in Breslau Vertreter der alten Kirchengeschichte und der Patrologie und verstand es nach dem Bericht vieler seiner akademischen Hörer in meisterhafter Form, Perioden der kirchlichen Entwicklung und die Lehre der Väter darzustellen. Aber er wollte nicht nur ein anerkannter Spezialist für seinen Lehrauftrag bleiben, es drängte ihn, ein Prediger der Erneuerung zu werden für die Bewußtmachung mancher, wie ihm schien, verkannter oder unterdrückter Glaubenslehren der alten Kirche; und dafür war seine Zeit noch nicht reif. Er wollte in seinen Büchern das einfache Kirchenvolk ansprechen und gewinnen und wußte nicht, daß er nur für Akademiker und gebildete Katholiken schrieb, von

denen viele seiner volkstümlichen Darstellung verfielen, ohne zu ahnen, daß sie selbst eigentlich gar nicht gemeint waren. So kam es zur Auseinandersetzung mit dem kirchlichen Amt; dieses konnte nicht anders handeln, als es temporibus illis geboten war, nämlich Rücknahme einiger Anstoß erregender Formulierungen zu fordern. Als Wittig, wohlmeinenden Mahnungen und Warnungen seiner Freunde zuwider, sich nicht bereit fand, die an ihn gerichteten kirchlichen Forderungen zu erfüllen, führte ihn kein „Gutachten" mehr an der Konsequenz des can. 2314 C.I.C. vorbei; er wurde zum kirchlich Geächteten. Seine nach 1926 veröffentlichten Bücher sind nur „ein halber Wittig", daran besteht kein Zweifel.

Auf diesem düsteren Hintergrund heben sich die Beiträge der drei Vf. dieses Buches, besonders der letzte, wie eine klagende Elegie ab, Klage um ein unwiderbringlich Verlorenes. Man muß die Lauterkeit und theologische Akribie der Vf. bewundern; jedoch erscheint es wenig angebracht, durch wohlwollende Deutung angefochtener Lehraussagen in Wittigs indizierten Büchern nun auf dem Boden des Vaticanum II die Schuld am „Fall Wittig" einseitig der kirchlichen Glaubensbehörde und Kardinal Bertram als Breslauer Ortsordinarius anzulasten. Gewiß: das wird so deutlich nicht behauptet, es ergibt sich aber aus der Tendenz dieses Buches. Man kann Geschehnisse vergangener Jahrzehnte mit noch gänzlich anderem kirchlichen Bewußtsein nicht nach gegenwärtigen Maßstäben beurteilen.

Nach seinem Leidensweg aus der schlesischen Heimat in die Bundesrepublik hat Joseph Wittig gehofft, einige seiner längst vergriffenen Bücher vor 1925 in einer Neuauflage herausbringen zu können. Das ist mit einem der schönsten und friedlichsten Bücher aus jener Zeit geschehen: „Bergkristall", 1924, erschien 1947 mit dem Titel „Das neue Antlitz", 1958 „Das Leben Jesu". Hierbei bleibt zu bemerken, daß eine „Renaissance der Wittigbücher", wie sie, vielleicht, erhofft wird, kaum möglich erscheint. Wittigs so schöne Sprache klingt der Gegenwart weithin antiquiert, die schlesische Landschaft, insbesondere die Grafschaft Glatz, Wittigs engere Heimat, in der seine „Geschichten" spielen, ist den meisten unbekannt.

Bedauerlich erscheint, daß J. Kowarz in seinem Beitrag sich mit einer Zusammenstellung der von ihm benutzten Werke begnügte, statt sie quellenmäßig korrekt zu zitieren. Das gilt besonders für die seinem Text eingefügten zahlreichen Wittigzitate. Man wüßte gern, welchem der Bücher Wittigs sie entnommen sind, auch im Hinblick auf deren Erscheinungsjahr vor oder nach 1925/26. – Zur Rekonziliation Wittigs vgl. J. Negwer/K. Engelbert, Geschichte des Breslauer Domkapitels im Rahmen der Diözesangeschichte vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges, Hildesheim 1964, S. 261–266. – W. Urban, W sprawie konwersji Ks. Józefa Wittiga [Zur Angelegenheit der Umkehr Joseph Wittigs], in: HOMO DEI, Krakau, 33. Jg. Nr. 2, 1964, S. 107–112, mit veröffentlichten Materialien aus dem Erzb. Diöz. Archiv Breslau. – Eine ausführliche Bibliographie zu Wittigs Werken in 245 Positionen, bearbeitet von H. L. Abmeier, erscheint im Archiv f. schles. KG Bd 34 (1967).

Bochum Alfred Sabisch

Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert. Referate und Berichte des Arbeitskreises Katholische Theologie. Hrsg. von Georg Schwaiger. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1975. 206 u. 71* S. (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts Bd 11. Forschungsunternehmen „Neunzehntes Jahrhundert" der Fritz-Thyssen-Stiftung) Lw. DM 50,–

Der Arbeitskreis „Katholische Theologie" im Rahmen des Forschungsunternehmens der Fritz-Thyssen-Stiftung „Neunzehntes Jahrhundert" wurde im Jahre 1962 zusammen mit 13 anderen Arbeitskreisen dieses Gesamtunternehmens gegründet. Sein jetziger Leiter, Prof. G. Schwaiger, legt in diesem Sammelband eine Auswahl von Referaten und Berichten aus der Tätigkeit dieses Forschungsgremiums vor, dazu im Anhang ein Verzeichnis der gedruckten Arbeiten J. A. Möhlers, bearbeitet von R. Reinhardt. Dieses wertvolle Arbeitsinstrument wird einen dauernden Wert behalten. Im übrigen enthält der Bd 11 Aufsätze zu folgenden Themenkreisen: I. Zur Lage der Kirche und der Theologie nach dem Zusammenbruch der alten Ordnung; II. Zur Situation um die Mitte des Jahrhunderts; III. Die theologische Auseinandersetzung mit Hegel; IV. Bericht (über eine geplante Neuausgabe des Hurter'schen Nomenclator durch Dr. Brandl/Braunau).

Es ist bei einem Sammelband, und gar einem solchen, der Beiträge verschiedener Tagungen zusammenfaßt, nahezu unmöglich, ein generelles Urteil abzugeben. Allerdings kann ich außerhalb der streng historischen Aufsätze, vorwiegend im I. Teil zusammengefaßt, nicht den Eindruck unterdrücken, als ob noch öfters aus einer geistesgeschichtlichen Methode heraus gearbeitet würde, die heute nicht mehr wirklich akzeptabel ist. B. Weltes Aufsatz über „Hegels theologischer Entwurf als Ausdruck einer geschichtlichen Situation und als Impuls einer neuen Geschichte der Theologie", der am Anfang des Hegel-Kapitels steht, kann den Rez. nicht befriedigen. Hier wird philosophiert, als hätte Schopenhauer nie gelebt. Die hegelianischen Paraphrasen erinnern mit Nachdruck daran, daß Begriffs-Esoterik kein Monopol von Neo-Marxisten ist, sondern tiefe Wurzeln in der deutschen Universitätsgeschichte hat. Nicht als ob Weltes – für andere Beiträge gilt dies in schwächerem Ausmaße ebenso – Ausführungen unverständlich wären, was fehlt, ist die volle kritische Distanz zu den Philosophemen Hegels, denen leider immer noch wegen ihrer komplizierten Widersprüchlichkeit der Schimmer des Verehrungswürdigen anzuhaften scheint.

Man atmet auf, wenn man den Boden anschaulichen, nicht bloß aus Begriffen bestehenden Denkens wieder erreicht: in den wertvollen, historisch-positiven Beiträgen von Schwaiger, E. Hegel, Müller, Reinhardt und Casper.

G. Schwaiger gibt einen präzisen, knappen Überblick über „Das Ende der Reichskirche und die Säkularisation in Deutschland", sowie eine glänzende Untersuchung über „Die Münchener Gelehrtenversammlung von 1863 ...", in welcher der bekannte Zusammenstoß zwischen „deutscher" und „römischer" Theologie erörtert wird. E. Hegel setzt seine Studien zur Geschichte der Priesterausbildung mit einem neuen Beitrag („Die Situation der deutschen Priesterausbildung und die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert") fort und schöpft dabei aus der Fülle seiner Vorarbeiten sowohl zur Geschichte der Aufklärung, als auch zur Geschichte der Universitäten, die ihm hierbei ein besonders kompetentes Urteil gestatten. W. Müller berichtet über „Wessenberg und seine Bemühungen um die Bildung der Priester" aufgrund archivalischer Quellen. Nicht weniger als 18 Archive hat R. Reinhardt herangezogen, um seinen Artikel über „Die katholisch-theologische Fakultät Tübingen im 19. Jahrhundert" zu schreiben. Die etwa 30 S. dieses Beitrages stellen dann auch wirklich eine Summe der Erforschung dieses in den letzten Jahrzehnten bevorzugten Forschungsgebietes dar. Wer so arbeitet, verliert nie den Boden der Realität und der unmittelbaren Anschaulichkeit und Beweisbarkeit sowie menschlichen Konkretheit unter den Füßen. Besonderes Interesse wendet Reinhardt den Jahren vor und um das I. Vatikanum zu. B. Casper untersucht „Hegel in der Sicht Joseph Kleutgens" und gibt dabei ein Beispiel, wie philosophisch-historische Themen behutsam und kritisch abzuhandeln sind.

Im ganzen eine reiche Ausbeute wertvoller Bausteine und auch Schlußsteine für eine künftige Kirchengeschichte Deutschlands im 19. Jh. Dem Rez. ist es unbekannt, warum neben gründlichen Forschungsleistungen in dem Arbeitskreis auch solches Gewicht auf fragwürdige Hegeladaptationen gelegt wurde. Wahrscheinlich liegen die Entscheidungen dazu schon Jahre zurück und sind jedenfalls nicht dem jetzigen Leiter (seit 1970), Prof. Schwaiger, anzulasten. Es gibt in der deutschen Kirchengeschichtsforschung, wenn man nach Frankreich, aber auch nach Italien blickt, oder gar wenn man die „Profangeschichte" heranzieht, so viel an neuen Fragestellungen und auch methodischen Problemen aufzuarbeiten, daß der Arbeitskreis hier ein überreiches Arbeitsfeld vorfindet, ohne auf Hegel zurückgreifen zu müssen.

Düsseldorf Christoph Weber

Biser, Eugen: **Glaubensverständnis.** Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1975). 191 S. (Theologisches Seminar) kart. DM 24.–

Das Werk – Vf. nennt es „Studie" (Vorbemerkung 7) – signalisiert die Krise der Fundamentaltheologie (Fth), die stichwortartig gekennzeichnet wird durch die Fragen nach ihrer wissenschaftstheoretischen Position und den interdisziplinären Querverbindungen, aber auch durch den Methodenstreit und den sich abzeichnenden Methodenpluralismus („Bündelargument", „Konvergenzargument").

Demgegenüber fordert Vf. entsprechend der „Einheit des Glaubens an den einen Gott" einen einzigen Begründungsweg, den „hermeneutischen" (Vorbem. 6), wobei er den Akzent darauf legt, daß der Glaube ein „Sprachereignis" sei (107).

Die vom Vf. anvisierte „kopernikanische Wende" besteht in dem Versuch, „den Ausgangspunkt der Glaubensbegründung im Glauben selbst zu suchen" (52), so daß die dem Glauben eigene Gewißheit ihm selbst (anstatt, wie in der extrinszistischen Ableitung, außer ihm liegenden Beweisgründen) entnommen wird (55). Diese Glaubensgewiß-

heit bestimmt Vf. als die in jedem Dialog gewonnene Gewißheit („mitmenschlich vermittelte Vergewisserung"), für den Spezialfall des gottbezogenen Dialogs als „affirmatives Reden mit Gott" (71–72). Dazu bedarf es eines äquivalenten Verkündigens dergestalt, daß durch die zum Glauben rufende Predigt hindurch, als das in und mit ihr eigentlich Gesagte, die Selbstaussage Gottes vernommen werden kann (76).

Der Glaube als „sich verantwortende Antwort" (110) steht somit, sprachanalytisch gesehen, „in einer zweifachen Kommunikation" (111). Im Blick auf Gott hat er sein volles Gewicht dann erreicht, wenn er von grenzenlosem Vertrauen getragen ist („bäumeentwurzelnder" und „bergeversetzender" Glaube: 111), in Hinsicht auf die Umwelt ist er auf bezeugende Weitergabe an andere angelegt (112–113). Hier wäre der sprachliche Einfluß auf die „Sphäre des Emotionalen" zu bedenken (97). Vf. meint, die Fth müßte „der Kerygmatik in die Hand arbeiten" (156).

Für die „werktätige Glaubenspraxis" (188), die das „Sich-Ergeben in die liebende Selbstgewährung Jesu" (188) voraussetzt, ergibt sich als Konsequenz die Liebe als „Tat" des Glaubens im „Aktionsfeld" der Mitmenschlichkeit (188).

Wir haben mit der unbestreitbaren Tatsache zu rechnen, daß u. a. der Islam behauptet, auf eine „Offenbarung" Gottes zurückzugehen. Warum könnte die „dialogisch begründete Glaubensgewißheit" (72) nicht auch einem Mohammedaner zuteil werden? Warum sollte ihm nicht die Predigt samt der Rezitation aus dem Koran auf ihren dialogischen Grund hin „transparent" werden (76)? Stellten sich dann nicht auch alle die Momente ein, „die zur Evidenzvermittlung der dialogischen Rede gehören": das „Faktum der offenbarenden Gottesrede" („wenngleich nur mittelbar", da ja der einzelne Mohammedaner nicht Offenbarungsträger ist), die „Existenz des Redenden" (sc. des redenden Gottes) und, „korrespondierend zu dieser, die eigene Existenz" (77)? Ist nicht auch die „Einbeziehung des Sozialkonnexes" (160) bei den gläubigen Mohammedanern gegeben? Genügt also der „allein auf sich und seine Beweiskraft gestellte Glaube" den „Ansprüchen der kritisch fragenden Vernunft, sofern er nur als Verstehensakt begriffen und ausgelegt wird" (157)?

Es geht im christlichen Glauben um eine „Horizontverschmelzung mit dem Gottesbewußtsein Jesu" (83), ein neues Moment, das in dem vom Vf. als „sich verantwortende Antwort" (110) bestimmten Glauben noch nicht eo ipso gegeben ist. Stellt sich nicht hier die unausweichliche Frage nach der Einzigartigkeit und unübertroffenen ethisch-religiösen Größe Jesu von Nazareth, aufgrund deren er eben der endgültige, unüberholbare „legatus divinus" ist, durch den sich Gott irreversibel gültig in der Geschichte geoffenbart hat? Kann auf rationale Überlegungen („absichernde Beweisgründe" aus dem „rationalen Vorfeld" des Glaubens: 150) aufgrund einer sorgfältigen Exegese vor allem der Evangelien samt den „signa certissima" des Vaticanum I) überhaupt verzichtet werden zugunsten einer vom Glauben „selbst erbrachte(n), seinen Vollzug begleitende(n) und stimulierende(n) Evidenz" (151)? Noch präziser gefragt: Auf welchen „Offenbarungsgott" soll sich der Glaube (als der „alleinige Weg" entsprechend dem „einen Weg der Theologie") „als ein Akt schlichter Hingabe an den Offenbarungsgott" (153) beziehen? Mit welchem Offenbarungsgott soll jener „ebenso einseitige(n) wie erfüllende(n) Elementardialog" stattfinden, „in welchem der Mensch nichts ‚vorzubringen', aber alles ‚aufzunehmen' hat" (153)? Alles läuft doch auf die Frage hinaus, wann, wo, durch wen sich der „Offenbarungsgott" endgültig und unüberholbar kundgetan hat. Hat Lessings Bild vom „garstig breiten Graben", über den er nicht kommen könne, weil „zufällige Geschichtswahrheiten" keinen allgemein überzeugenden Glaubwürdigkeitsbeweis begründeten, da dieser auf notwendige Vernunftwahrheiten angewiesen sei (29), heute noch Gewicht, da sich wieder die Einsicht durchsetzt, daß das Universale, das Absolute, das Ganz-Andere nur geschichtlich-partikulär, in historischer Vermittlung faßbar ist? Dem Rez. will scheinen, daß Vf. selbst eine Anzahl rationaler Gründe für die Einzigartigkeit Jesu von Nazareth beibringt (81–95; 106; 112; 179ff; 186ff), daß also die S. 150ff vom Vf. genannten, schwerwiegenden Alternativen im Sinne des bisherigen Selbstverständnisses der Fth beantwortet werden müßten, zumal da Vf. eine rationale ‚Begründung' des Glaubens als eines „Lebensaktes" gelten läßt, allerdings mit der Einschränkung: „nur zum Zweck argumentativer Selbstdarstellung" (151). Für das bisherige Selbstverständnis der Fth spricht noch die vom Vf. selbst aufgeworfene Frage: Läßt eine als „theologische Erkenntnis- und Prinzipienlehre" verstandene Fth, also eine „in den Systembau der Theologie hineingebundene Glaubensbegründung über ihrer wissenschaftstheoretischen Funktion zuletzt nicht den von Skepsis und Zweifeln angefochtenen Menschen im Stich" (151)?

Wenn Vf. vom Glauben als einer „Lebenseinheit" (84) und einem „Lebensakt" (151) spricht, mag es gestattet sein, in einer bildhaften Aussage einen Gedanken zu formulieren, der mit dem Begriff „Leben" auf allen seinen Stufen untrennbar verbunden ist. Leben gedeiht und erhält sich nur in einer entsprechenden „Umwelt". Glaube als Lebenseinheit und Lebensakt gedeiht und erhält sich nur in einer „Umwelt", die geprägt ist von der durch die „recta ratio" (die „rechte", also sachgerecht verfahrende Vernunft) ans Licht gebrachten Wahrheit über den Offenbarungsgott und seinen endgültigen, unüberbietbaren legatus divinus Jesus von Nazaret. So gesehen wachsen das bisherige Selbstverständnis der Fth und die „Neukonzeption" des Vf. zu einer Einheit zusammen. Damit ist zugleich der Wert seiner Studie erwiesen. Sie bildet eine Ergänzung der Fth, insofern ihr dringendstes Anliegen, eine wirklich aktuelle Verkündigung, die den heutigen Menschen und seine Glaubensnot erreicht, theoretisch herausgearbeitet wird, wobei Vf. mit Recht betont, daß die ihm vorschwebende „Neomorphose" der Fth „immer nur der erhoffbare, gerade darum aber auch nicht verfügbare Glücksfall bleibt" (50).

So richtig der Hinweis ist, daß die volle Sicherheit des Glaubens erst im Bekenntnis und seiner Resonanz im Kreis der Mitglaubenden zu gewinnen ist, das Bekenntnis aber zugleich diese Sicherheit als seinen entscheidenden Impuls voraussetzt (der „Teufelskreis" des „hermeneutischen Zirkels des Glaubens"!), und daß demgemäß aus diesem Zirkel nur ein „Sprung" (sc. der recht geführte „Glaubensdialog" im „Rahmen einer mündigen Glaubensgemeinschaft") herausführt (114f), wäre nicht ebenso wichtig die Einbeziehung absoluter Diasporasituationen (äußerster Notlagen für den einzelnen Glaubenden in völliger Verlassenheit infolge extremster Repressionen von seiten totaler Herrschaftssysteme) in die Überlegungen des Vf.s? „Verfolgungssituationen" (113) werden vom Vf. „beiseite" gelassen (113). Warum eigentlich, da sie doch zur „Signatur" der Zeit gehören? Auf die „Verarbeitung" solcher extremer Notlagen wird nicht eingegangen, abgesehen vielleicht von dem Hinweis auf die „wenigstens intentionale(r), stellvertretende(r) Gemeinschaft mit den anderen" (161).

In die „Signatur der Epoche" (19) ist der kämpferische Atheismus mit seinen Implikationen in philosophischer, naturwissenschaftlicher und sozialer Hinsicht nicht aufgenommen. (Auf den „Atheismus" wird S. 121 hingewiesen). Wenn man dem kämpferischen Atheismus sein volles Gewicht in der Signatur der Epoche zuteilte, könnte das nicht „zum Ergebnis der ‚Unzeitgemäßheit' des Glaubens führen" (171), also zu einem Ergebnis, das Vf. in anderem Zusammenhang zwar ins Auge faßt, aber entsprechend dem Grundtenor seiner Studie nicht weiter verfolgt? Manche Akzente wären dann in ihr anders zu setzen, und das entschiedene „Dennoch" des Glaubens mit „absichernden und abgrenzenden Tendenzen" (23) wäre stärker zu betonen, was mit „Diffamierung und Verteufelung der ihm widerstreitenden Positionen" (23) nichts zu tun hat.

Können die Schwierigkeiten, die sich zwischen den Verfechtern einer – vom Rez. bejahten – „philosophia perennis" und denen eines metaphysischen Agnostizismus, der sich oft auf positivistische und skeptizistische Axiome stützt und das metaphysische Eindringen in das Gegebene ablehnt, „zunehmend als Sprachbarrieren begriffen" werden „und nicht mehr, wie es bisher die Regel war, als Sachdifferenzen oder doch wenigstens nicht von vornherein" (55), zumal wenn man von der Voraussetzung ausgeht, daß Sprache und Erkennen des Menschen sich immer schon in ihren Fragen und Aussagen im Bereich der Metaphysik bewegen?

Wird nicht das „mysterium iniquitatis" als persönlich tief erlebtes Versagen vor dem Anspruch des allheiligen Gottes, das bedenkliche Schwinden des Sündenbewußtseins und das Problem der „Verstockung" gewissermaßen nur beiläufig in den Blick genommen (101; 105)? Diese dunklen Tiefen werden nicht recht verdeutlicht und in den vielzitierten „Dialog" einbezogen, obwohl sie für das Christentum entscheidend sind.

Der Stil, in dem die Studie geschrieben ist, erweist sich an vielen Stellen als schwer verständlich und allzu wortreich. Die Sätze erfordern mitunter sorgfältiges „Konstruieren", damit man ihren wahren Sinn feststellt.

Freiburg i. Br. Alfred Krömer

Möller, Joseph: **Die Chance des Menschen – Gott genannt.** Was Vernunft und Erfahrung heute von Gott sagen können. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger (1975). 328 S. kart.

Der erste Teil des Buches bietet einen knappen Überblick über die Diskussion der Gottesfrage von der griechischen Philosophie bis zu Sartre. Besonders wertvoll sind hier die kurzen Ausführungen über Kant, schwach die Hinweise auf Descartes, Fichte, Marx. Die Problematik der Gottesbeweise wird noch einmal in einem geschichtlichen Abriß an späterer Stelle aufgegriffen (160 bis 170). Über das ganze Werk verstreut finden sich darüber hinaus immer wieder kurze Hinweise auf die im ersten Teil behandelten Autoren. Man hätte sich statt dessen einen eingehenderen, von der eigentlich systematischen Abhandlung klarer abgehobenen kritischen Bericht gewünscht, da vor allem in der Vertrautheit mit der Geschichte der philosophischen Gottesfrage die Stärke des Verfassers liegen dürfte.

Der Rest des Buches ist ziemlich enttäuschend. Während der Klappentext „eine Art ‚Bilanz' in der Vielfalt der Aspekte heutigen Fragens nach Gott" und „eine eigentliche ‚Summa' für die heutige Gottesfrage" verspricht, mutet das Werk eher wie eine unzulänglich gegliederte Materialsammlung zur Problematik an. Störend wirken die häufigen Wiederholungen und Überschneidungen, die wohl aus der nachträglichen Zusammenstellung ursprünglich unabhängig voneinander verfaßter Stücke resultieren (vgl. etwa S. 154ff mit S. 179ff). Vor allem fällt auf, daß der Autor nur selten einmal einen aufgegriffenen Gedanken systematisch über mehrere Absätze verfolgt, sondern statt dessen immer wieder in Hinweise auf andere Phänomene, Namen und Ideenkomplexe ausweicht, ohne indessen solche Linien interpretatorisch adäquat auszuziehen. Trotz mancher wertvollen Anregung, die das Werk bietet, wird man daher bezweifeln dürfen, ob es sich „vorzüglich als Arbeitsinstrument für Studenten (eignet)" (Klappentext).

Essen Hansjürgen Verweyen

Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch. Hrsg. von Wolfgang Kluxen. – Freiburg, München: Karl Alber (1975). 291 S. (Alber-Brosch Philosophie) kart. DM 38.–

Der vorliegende Band vereinigt aus Anlaß des Thomasjubiläums Originalbeiträge namhafter Thomasinterpreten mit Vorträgen, die in Bonn, am Sitz des Herausgebers, vor allem auch von jüngeren Wissenschaftlern gehalten worden sind. Die Artikel bieten insgesamt ein relativ breites Spektrum von Gesichtspunkten des Denkens des Aquinaten selbst (B. Lakebrink, W. Kluxen, G. Verbeke), von kultur- und ideengeschichtlichen Voraussetzungen, die später Scholastik als solche ermöglichten (G. Schrimpf), der Lage im Umkreis der Pariser Universität zu Beginn des 13. Jahrhunderts (G. Wieland); endlich kommt auch die Wirkungsgeschichte des thomasischen Denkens zu Wort, wie sie sich verfolgen läßt innerhalb der Neuansätze bei Duns Scotus (L. Honnefelder), Wilhelm von Ockham (J. P. Beckmann) und, in der Gegenwart, bei Philosophen, die der analytischen Richtung nahestehen (A. Kenny, G. Jüssen). Die Standpunkte variieren dabei von einem prononcierten Neuthomismus über eine gemäßigte Vermittlungshaltung bis zu primär problemhistorisch orientierten Reflexionen: Die bei dieser Vielfalt gleichwohl festzustellende einheitliche Linie der Arbeiten hat ihr Fundament darin, daß das thomasische Problemspektrum gerade unter philosophischen Gesichtspunkten neu thematisiert wurde. Dabei intendieren die Beiträge zugleich eine, wenn auch implizite, programmatische Gestalt von Philosophie als vieleinheitlicher Konvergenz differenter Perspektiven in der Sache, auch wenn diese explizit (nur) historisch vermittelt in Erscheinung tritt.

Bochum Harald Holz

Gethmann-Siefert, Annemarie: **Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers.** – Freiburg, München: Karl Alber (1974). 340 S. (Symposion, Bd 47) br.

Die instruktive und in manchen Passagen meisterhafte Untersuchung zerfällt in drei Teile, wenn man von der philosophiegeschichtlichen Exposition (11–37) absieht.

Im ersten Teil (39–138) werden die Aussagen Heideggers zum Verhältnis der Philosophie zur Theologie sorgfältig analysiert. Dabei zeigt sich, daß sich Heidegger vor seiner „Kehre" dieses Verhältnis vorstellte wie das der Fundamentalontologie zu einer regionalen Ontologie. Die Philosophie erhebt nach ihm den Anspruch, die allgemeinen formalen Strukturen des Verstehens als fundamentale, ontologische Hermeneutik darzustellen. Damit bereitet sie den Boden für jede regionale Ontologie, also auch für die Theologie, welche innerhalb des von der Philosophie dargereichten formalen Rahmens einer Theorie des Verstehens überhaupt das Verstehen des Glaubens in kritisch-allgemeingültiger Form aussagt.

Nach seiner „Kehre" wird Heidegger vorsichtiger in Aussagen über das Verhältnis seiner Philosophie zur Theologie. Der Grund liegt darin, daß er in seiner Spätphase dem gesamten abendländischen Denken und damit auch der christlichen Theologie den Vorwurf der Vergegenständlichung des Seins macht, die in Nietzsche mit innerer Konsequenz zum Nihilismus geführt habe. Es fehlt ihm in dieser seiner Sicht also gleichsam der theologische Partner, zu dem er seine philosophische Position in Beziehung setzen kann, da er erst vor einer Theologie, welche die Kehre vom metaphysischen Denken in seinem Sinne mitvollzogen hätte, wieder eine Verständigungsbasis sehen könnte. Dennoch gelingt es der Vf. dadurch, daß sie eingehende Analysen der heideggerschen Interpretation der Vorsokratiker und vor allem Hölderlins anstellt, auch für die Spätphase Heideggers eine mögliche Beziehung der Philosophie zur Theologie zu eruieren: Die Philosophie hätte die Aufgabe der „Schöpfung und Prüfung der theologischen Grundbegriffe". „Schöpfung und Prüfung der theologischen Grundbegriffe besagt dabei nicht eine Übertragung der dichterischen Theologia in die christliche Theologie, sondern ... ist die Fähigkeit der Philosophie, anzugeben, wie ein theologisch orientiertes hermeneutisches Umgehen mit religiöser Erfahrung zu verfahren hat, um sinnvolle Aussagen zu gewährleisten" (136).

Man sieht: im Grunde hat sich an dem Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie beim späten Heidegger gegenüber der früheren Bestimmung nichts geändert. Wenn auch Heidegger die philosophische Hermeneutik nicht mehr ohne weiteres als Ontologie bestimmt, ihre Universalität soll derart bestehen bleiben, daß sie der Theologie die formale Basis sinnvoller Aussagen zureicht, und zwar mit dem Anspruch, daß nur so, in der Beachtung dieser Prinzipien, der Theologie sinnvolle, allgemeingültige Aussagen möglich seien.

Anhand dieser Verhältnisbestimmung durchforstet die Autorin im zweiten Teil ihrer Untersuchung (139–266) fast die gesamte theologische Heideggerrezeption in einer immens fleißigen Übersicht. Alle behandelten und analysierten Theologen fallen dabei unter dem an sie herangetragenen Kriterium durch: Nach der Autorin hat bisher kein Theologe versucht, den heideggerschen Anspruch aufzunehmen, eine formal-strukturale Analytik des Verstehens darzureichen, welche die Sinnhaftigkeit theologischer Aussagen überhaupt gewährleistet. „In der Berufung auf Heideggers Zuordnung von Philosophie und Theologie werden von der umfassenden Absicht Heideggers immer nur Teile, und zwar je nach ‚Vorurteil' andere, herausgegriffen und isoliert für die Grundlegung der Theologie verwandt (264)."

Im dritten Teil ihrer Arbeit (267–315) versucht Vf. das Denken Heideggers so auszuziehen, daß es seine Funktion auf die Theologie hin besser entfalten kann, als dies in den spärlichen Aussagen des späten Heidegger zu diesem Thema selbst geschah. Dabei führt sie eine kritische Sichtung der heideggerschen Position durch. Sie konfrontiert das Denken Heideggers mit der dialogischen und der politischen Theologie (273–291) und deckt dabei auch die Lücken auf, welche die Schriften des späten Heidegger unter dieser Rücksicht offen lassen. Die hier vorliegenden Analysen gehören zu dem Besten der Arbeit. Es gelingt der Vf. zu zeigen, daß das Denken Heideggers an sich offen ist für die Anliegen der dialogischen und der gesellschaftlichen Dimension der menschlichen Erfahrung (292–308), es zeigt sich allerdings auch, daß dieses Ausziehen seiner Möglichkeiten von Heidegger selbst nicht mehr durchgeführt worden ist.

Die Autorin glaubt schließlich, in der heideggerschen Deutung der Sprache den Ausgangspunkt für die Erarbeitung einer universalen ontologischen Wahrheitstheorie zu haben. „Hier wäre dann eine formale Struktur von Wahrheit als Geschichtlichkeit erarbeitet, die sowohl die empirische Gegebenheit des eigenen transzendentalen Denkens ... als auch die notwendige Transzendentalität des empirischen Geschichts- und Welthabens zusammenschlösse. Weiterhin wäre eine solche philosophische Begründung von Sprache als Wahrheit in der Lage, den transzendentalen Rahmen jeder existenziellen Weltdeutung zu thematisieren und an den formalen Strukturen der geschichtlich-sprachlichen Wahrheit zu prüfen (297)."

Leider sind die Aussagen der Vf. zu dieser letzten Behauptung so kurz und abstrakt, daß die Frage nach der konkreten Gestalt dieser Wahrheitstheorie und ihrer tatsächlichen Leistung ohne Antwort bleibt. Wenn die Autorin nicht nur von der Philosophie auf die Theologie hin gedacht hätte, sondern an einem konkreten

Beispiel, etwa der Christologie, den Versuch gemacht hätte, auf dem von ihr angedeuteten Weg die Leistung ihres Prinzips für eine theologische Aussage zu prüfen, so wäre ihr dieser Mangel wahrscheinlich selbst bewußt geworden.

Darum bleibt das letzte Resultat der Untersuchung ein Postulat und mit vielen Fragwürdigkeiten behaftet, trotz der konsequenten und über Strecken meisterhaften Durchführung des Denkweges. Man wird daher folgendes zur Kritik sagen müssen:

In der Arbeit stellt sich das Verhältnis von Philosophie und Theologie auf der methodologischen Ebene zu einfach dar, nämlich so: Die Philosophie analysiert die allgemeinen hermeneutischen Strukturen des Verstehens, die sich nach Heideggers Spätdenken als Sprachtheorie darstellen. Da Theologie reflektierter Glaube ist, also den Glauben in verstehbaren, allgemeingültigen, sprachlichen Aussagen darstellen will, scheint sie sich in formal-strukturaler Hinsicht, abgesehen von ihrem Inhalt, den der Philosophie erarbeiteten formalen Kriterien unterwerfen zu müssen.

Es muß bestritten werden, daß eine solche trennende Verhältnisbestimmung von Inhalt und Form die hier anstehende Sache wirklich trifft. Weisen die Theologen, die die philosophischen Sprachanalysen Heideggers wenigstens zum Teil als Grundlage ihres theologischen Sprechens zurückweisen, diese nur „aufgrund inhaltlicher Prämissen" (314) zurück, wie Vf. meint, oder liegt nicht auch im Vergleich der formalen Strukturen eine Schwierigkeit vor? Mir scheint dies Letztere tatsächlich der Fall zu sein. Dies soll an einem Beispiel gezeigt werden.

Vf. arbeitet sehr gut heraus, daß für den späten Heidegger die Dialektik „von Setzung und Gegebenheit, Bedingen und Bedingtheit" die allgemeinste formale Struktur der Sprache überhaupt ist (307). Daraus ergibt sich, „daß sowohl der Vollziehende wie das Vollzogene (Gott) sich... gegenseitig bestimmen" (311). Genau diese formale Struktur wird aber der christliche Theologe für seinen Bereich ablehnen müssen, sobald er seinen Glauben sprachlich aussagen will. Gott, wie er sich dem Christen zeigt, bestimmt den Glaubenden in jeder Weise und wird selbst vom Vollziehenden nicht bestimmt. Andernfalls würde er in der Sprache der Verkündigung und der Theologie nicht als der vom Alten und Neuen Testament bezeugte Gott offenbar. Dieses Paradox zeigt, daß sich eine so saubere Ablösung des Inhaltes von formalen Strukturen der Sprache nicht durchführen läßt, wie sie der Vf. vorschwebt. Somit muß die Theologie, will sie den Glauben als das Erschließen letzter Wahrheit festhalten und zur Sprache bringen, notwendig an den Philosophen die Frage richten, ob seine Analytik des Seins als Analytik der Sprache und der Geschichte sich tatsächlich so stringent und allgemein darstellt, wie er es meint behaupten zu dürfen. Auch auf der Ebene der formalen Strukturen bleibt die Theologie – weil sie reflektierter Glaube ist und bleiben muß – zur Philosophie im Verhältnis der Krisis, des Gerichts, das zur entscheidenden Frage wird.

Damit hängt zusammen, daß die Theologie niemals den Ort einnehmen kann, den ihr Vf. im Anschluß an den frühen Heidegger zuweisen möchte: Sie ist keine regionale Ontologie, keine Einzelwissenschaft, welcher von der Philosophie der formal-strukturale Boden in jeder Hinsicht und vollgenügend bereitet und abgesteckt wird. Sie selbst hat es gerade unter formaler Rücksicht mit dem Ganzen zu tun. Eine Subsumierung des Gottesbegriffs unter den Seinsbegriff oder irgendwelche anderen Verstehensweisen verbietet sich für den christlichen Theologen. Damit verbietet sich allerdings nicht jede Beziehung dieser Begriffe, und insofern bleibt die Theologie auf die Philosophie angewiesen, jedoch immer so, daß auch die formalen Analysen der Philosophie nur „aufgehoben", also aufs neue reflektiert und kritisiert, die Theologie bestimmen können. Daher beansprucht die Theologie ja auch keine Allgemeingültigkeit ihrer Aussagen außerhalb der Umkehr, die der Glaube mit sich bringt. Das hat Paulus, auf den Heidegger in diesem Zusammenhang selbst verweist, in seiner Kreuzestheologie unmißverständlich ausgesprochen: „Wir verkündigen Christus, den Gekreuzigten, für Juden ein Ärgernis, für Heiden eine Torheit, für die Berufenen aber... Gottes Kraft und Weisheit" (1 Kor 1,23f). „Der ungeistige Mensch aber nimmt nicht an, was vom Geist Gottes kommt. Torheit ist es für ihn, und er kann es nicht verstehen, weil es nur durch den Geist geprüft werden kann" (1 Kor 2,14). Man sieht: Paulus setzt als formale Struktur des Verstehens theologischer Glaubensaussagen nicht nur die allgemein-menschliche, von der Philosophie zu erhebende Sprachstruktur, sondern auch den Geist, der den Glauben wirkt, voraus.

Das bedeutet nun keineswegs individualistische Subjektivität der Glaubensaussagen und Ausfall jeder Nachprüfbarkeit. Es bedeutet aber, daß nur innerhalb der Glaubensgemeinschaft der Sprachraum vorhanden ist, der zu einer Analytik und Kriteriologie von Glaubensaussagen führen kann. Daß dabei die philosophischen Analysen keineswegs außer acht gelassen werden dürfen, dies wird man der Vf – sogar mit Emphase – zugeben müssen und sollen. Daß diese aber – auch nur unter formaler Hinsicht! – genügen, um die von der Theologie geforderte, nur innerhalb des Glaubens gültige Universität von Aussagen zu gewährleisten, wird man ihr auch nach der Lektüre dieses ungemein anregenden und gescheiten Buches bestreiten dürfen und müssen. Die Theologie macht zwar Aussagen mit dem Anspruch, das Ganze der Wirklichkeit zu treffen, aber die Strukturen der Verstehbarkeit dieser Aussagen werden nicht nur von der Transzendentalität des menschlichen Geistes, sondern auch vom Glauben bestimmt.

Wenn man von dieser unserer Position aus die Analyse der theologischen Heideggerrezeption durchführen würde, wie es Vf. von ihrer Position aus tut, so käme man wahrscheinlich zu einem weniger negativen Resultat in ihrer Beurteilung. Gewiß ist zuzugeben, daß die meisten der von ihr behandelten Theologen aus Heideggers Denken einen „Teil" herausgreifen. Aber gibt es angesichts der Fraglichkeit, welche der heideggersche Anspruch, wie gezeigt, für die Theologie hat, von theologischer Seite aus gesehen eine andere Möglichkeit als diesen „Notbehelf"?

Münster Alexander Gerken

Nedoncelle, Maurice: **Intersubjectivité et Ontologie.** Le Défi Personnaliste. – Louvain, Paris: Nauwlaerts 1974. 397 S.

Der vorliegende umfangreiche Band bietet 26 Arbeiten von zum Teil größerem Umfang aus den Jahren 1954–1974, die meisten neueren Datums, die bisher an verstreuten Orten in Frankreich und Italien publiziert wurden. Man muß dankbar sein für diese umfangreiche Zusammenfassung wichtiger Gedanken.

Die Beiträge sind sachlich stark konzentriert um das Thema Personalität und Interpersonalität, und dies auf dem Hintergrund eines umfassenden ontologischen und ideengeschichtlichen Entwurfs. Die sachliche Konzentration ist so stark, daß man das Buch fast wie einen umfassenden systematischen Abriß einer Theorie der Interpersonalität lesen kann. Vf. zieht darin Linien aus, die er schon früher entworfen hat, etwa in: La réciprocité des consciences (1943) und Explorations personnalistes (1970). In der glänzenden Einleitung wird das Anliegen, das alle Beiträge verbindet, grundlegend entwickelt. Es geht im ganzen um die Bedeutung der Dimension des Personalen gegenüber den mächtigen modernen Tendenzen des europäischen und besonders des französischen Denkens, den Menschen von apersonalen Strukturen wie im Strukturalismus oder von gleichfalls apersonalen Triebkonstellationen her zu verstehen.

Im folgenden sei auf einige der wichtigeren Gedanken und Gedankenzusammenhänge dieses inhaltsreichen Buches aufmerksam gemacht.

Die Abhandlungen sind in vier Teile gegliedert. Im ersten Teil werden Beiträge zu einer deskriptiven Phänomenologie kopersonalen Lebens gegeben.

In Nummer eins wird auf die Liebe als Grundform kopersonalen Lebens verwiesen, Nummer zwei bespricht das Moment der Überraschung als Grundmoment der personalen Begegnung, Nummer drei die vielfältigen Beziehungen von Person und Maske, Nummer vier die verschiedenen personalen Gruppierungen und ihre teils guten und teils bedenklichen Differenzierungen, Nummer fünf kommt auf dem Begriff des Zeugnisses und auf den zu ihm gehörigen Begriff des privilegierten (Erfahrungs-)Augenblicks zu sprechen und schließlich lesen wir in diesem Teil eine Abhandlung (Nummer sechs) über Person und Kultur. Kultur ist dabei verstanden als der lebendige Dialog geschichtlicher Personen miteinander durch ihre – vor allem literarischen – Werke. Alle diese interessanten Beiträge zur Phänomenologie der Personalität zeigen eine auffällige Verwandtschaft zu analytisch-wissenschaftlichem Denken.

Der zweite Teil des Werkes scheint mir der eigentlich zentrale zu sein. In ihm werden die ontologischen Hintergründe der Theorie der Personalität entworfen, Hintergründe, die durch das ganze Werk hin spürbar sind, sich aber in den Abhandlungen dieses Teils konzentrieren.

Grundlegend ist hier vor allem Nummer sieben: Hier wird der Begriff des Seins entwickelt als der Bezogenheit alles Seienden auf sich selbst und auf alles andere Seiende. Seiend wird dem gegenüber das konkrete Individuum genannt. Das so verstandene Sein als universale Bezogenheit ist vom Seienden unabtrennbar, jedoch diesem untergeordnet. Hinter solchen Sätzen liegt ein ganzes ontologisches Programm. Wenn das Sein die Urbezogenheit von allem auf alles meint, und wenn es dem Seienden zu- und untergeordnet wird als von ihm unterschie-

den, wenn es zudem entgegen der thomistischen Tradition als univok bezeichnet wird, so liegt hier die Vision einer überall gleichmäßigen vorgegebenen Urstruktur von Sein und Seiendem zugrunde, ein fast logisch-mathematisch konzipiertes Universum, dessen entscheidende und tragende Elemente die konkreten Individuen sind als in sich geschlossene, aber universal bezogene Entitäten. Es wird deutlich sein, daß hier gegen Heidegger philosophiert wird. Und es ist auch ein gewisser nominalistischer Grundzug nicht verkennbar.

Dieses ontologische Konzept wird nach zwei Seiten erweitert. Einmal nach oben insofern, als das Sein im Logos oder im Verbum gegründet gesehen wird. Den Logos oder das Verbum habe ich verstanden als das, was alles hell macht und alles auf alles bezogen sein läßt. Es wird als das Zeichen des Schöpfers als des höchsten Seienden im ganzen der Dinge der Welt begriffen. Das Konzept wird ferner nach unten erweitert insofern, als die universale Bezogenheit alles Seienden, also das Sein, als Vorzeichnung des personalen Wir begriffen wird. Von daher bekommen also die Ideen der Interpersonalität einen grundsätzlichen ontologischen Ort.

Es ist klar, daß im Raume einer solchen Konzeption des Seins dieses nicht der höchste Wert sein kann, vielmehr das Seiende, wie in Nummer acht betont wird.

Sehr interessant ist Nummer neun, weil hier vom gegebenen Ansatz aus das endliche Bewußtsein als indefinites Bewußtsein bestimmt wird. Es wird begründet im Endlichen und verurteilt zur Endlichkeit, und ist von daher immer auf dem Weg zu sich selber, ohne sich je ganz erreichen zu können. Dies meint der Begriff Indefinität.

Die Abhandlung Nummer zehn geht der scheinbaren Unpersonalität des Bewußtseins nach, sucht deren Gründe aufzuhellen und sie zu überwinden.

In den Abhandlungen Nummer elf und zwölf geht es um interpersonale Mitteilung und Mitteilbarkeit und um intersubjektive Kausalität. Die Kommunikabilität ist durch das Sein als universale Bezogenheit immer schon ontologisch vorgegeben. Die wirkliche Kommunikation aber muß durch die Individuen und also die Seienden vollzogen werden. Hier wird entsprechend dem nomalistischen Ansatz auf eine wissenschaftliche Kommunikationstheorie zurückgegriffen, die m. E. kaum durch tatsächliche Phänomenalität verifiziert werden kann. Hier zeigt sich, wie mir scheint, die Schwäche des im ganzen so überaus interessanten und bedeutenden Entwurfs (vgl. etwa S. 136ff).

Etwas ähnliches zeigt sich bei dem folgenden Stück Nummer zwölf, das die intersubjektive Kausalität untersucht, d. h. die Wirkung eines Bewußtseins auf ein anderes Bewußtsein. Wenn hier gesagt wird, die Intuition des anderen komme zunächst durch die Gegebenheit der leiblichen Erscheinung des anderen zustande und dann durch deren Interpretation mit Hilfe einer Projektion aus dem eigenen Selbst ins andere, so ist diese Theorie zwar konsequent im Sinne des hier vertretenen Ansatzes. Aber ich kann kaum sehen, wie sie dem Phänomen entspricht (vgl. S. 148).

So zeigen die Abhandlungen dieses zweiten Teiles ebenso den hohen ontologischen Rang der vorliegenden Untersuchungen, wie auch die Grenzen ihrer Leistungskraft.

Die fünf Abhandlungen des dritten Teiles sind der Religionsphilosophie gewidmet.

Das Heilige wird als besondere Qualität dem Seienden zugeschrieben, als Empfindung des letzten Geheimnisses in uns und in anderen. Das äußerste Heilige ist nach dieser Abhandlung Gott oder der Dämon, wie in einer ein wenig dualistischen Wendung gesagt wird (Nr. 13, vgl. vor allem 13,9).

Nummer vierzehn ist der künstlerischen Inspiration gewidmet und deren verschiedenen Eigentümlichkeiten. Diese werden sehr sorgfältig im Anschluß an Ch. de Bos, E. Sourian und Bremond entfaltet. Es wird darauf hingewiesen, daß die Inspiration zuletzt auf die Transzendenz, d. h. auf Gott hinweise.

Nummer fünfzehn geht mit hoher Akribie auf die verschiedenen Bedeutungen der Worte Ereignis und Zeit besonders in der religiösen Sprache ein. Es wird auf den Unterschied zwischen profaner Zeit und heiliger Zeit, Zeit Gottes und des Glaubens aufmerksam gemacht.

Die Abhandlungen Nummer sechzehn und siebzehn besprechen das Verhältnis von Theologie und Philosophie. Auch die Philosophie sei nicht so autonom wie es scheine, denn auch sie müsse hören auf den Zuspruch der Wahrheit, d. h. des Logos. Und auch die Theologie sei nicht so heteronom wie es scheine, denn auch in ihr müsse selber geglaubt und selber gedacht werden. Und es sei für die Theologie immer nützlich, ja unerläßlich, auf die Ergebnisse der freien Philosophie zu hören und von ihnen zu lernen. Diesen Thesen wird man gewiß gerne zustimmen.

Im vierten und letzten Teil des Werkes werden zehn Abhandlungen zur geschichtlichen Genese der Fragen um Person und Interpersonalität geboten.

Unter ihnen scheint mir besonders wichtig Nummer neunzehn über Boëthius. Hier wird durch sorgfältige Textanalyse die Schwankung des Personbegriffs des Boëthius ebenso gezeigt wie der christologische Ursprung der berühmten Formulierung.

Nummer zwanzig geht dann auf den Personbegriff des Anselm ein, der den Begriff des Boëthius aufgreift und behutsam weiterentwickelt.

Sehr interessant sind dann die beiden Abhandlungen über Thomas von Aquin (21a und 21b). Bei Thomas von Aquin interessiert natürlich besonders seine Stellung im Streit mit dem Averroismus seiner Zeit. In diesem Streit betont Thomas bekanntlich die Individualität des Geistes (und damit, nach Nédoncelle, seine Personalität) ebenso nachdrücklich wie seine Bezogenheit auf das überindividuelle Verbum – den „Gesichtspunkt aller Gesichtspunkte" – die Wahrheit.

Die geschichtliche Entwicklung bekommt durch die Abhandlung über Pascal insofern eine neue Wendung (Nr. 22), als dort das Ich in Parallele gesetzt erscheint mit dem Egoismus oder der Eigenliebe und damit mit der Erbsünde, von der nach Pascal nur das Denken frei sei.

In der folgenden Abhandlung über Rosmini (Nr. 23) kommt die ontologische Selbstvergessenheit, oder die Selbstüberschreitung des Ich zur Sprache als Konstitutivum der Person.

In der Abhandlung vierundzwanzig über Blondel geht es gegen Loisy und Bultmann um die Betonung der Kirche und der lebendigen Tradition für die Konstituierung des Evangeliums.

Das folgende Stück fünfundzwanzig liefert einen Beitrag zur Diskussion über den bei uns wenig bekannten Jacques Paliard mit seinem Leitbegriff der Distanz, der Distanz der Sinnlichkeit und der Distanz der Reflexion. Dies gibt eine neue Facette in dem vielfältigen Lichterspiel um den Begriff der Person.

Der Band schließt mit einer Abhandlung über Buber und Levinas, den modernen Klassikern der Personalität und der Interpersonalität. Vf. erweist ihnen alle gebührende Ehre, versäumt aber nicht, auf seine Schwierigkeiten mit dem schwebenden Begriff des Zwischen bei Buber aufmerksam zu machen, der freilich von den Grundlagen des Vf. aus schwierig zu verstehen ist.

Das Schlußwort betont noch einmal zwei theoretische Grundlagen des ganzen umfangreichen Werkes: Einmal die Unterordnung des Seins unter das Seiende gegen Heidegger, und damit die Unterordnung der Kommunikation (d. h. der Relation als Sein) unter die Kommunion der personalen Seienden. Die andere Grundlage, die betont wird, ist die durchgehende Rationalität. Sie wird betont gegen das eher zum Irrationalen neigende Mißtrauen von Buber und Levinas.

Im ganzen liegt hier ein großes und eigenwilliges Werk über Person und Personalität vor. Sein kartesischer Einschlag ist unverkennbar, ebenso seine luzide Rationalität, seine Nachbarschaft zum analytischen Denken der Wissenschaft und manche andere Züge. Sie können als sehr französisch empfunden werden. In ihnen steckt die Größe, aber wohl auch die Grenze der Leistungskraft des hier gebotenen umfassenden Gedankens.

Das Buch lohnt in jeder Weise die Mühe des Lesens und es fordert dazu heraus, sich mit ihm ernstlich auseinanderzusetzen.

Freiburg i. Br. Bernhard Welte

Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70. Geburtstag, am 11. April 1975. Hrsg. von Alexander Schwan. – Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1975. XI, 525 S. + 1 Titelbild. GzL. Ladenpreis DM 112.– Mitgl.-Preis DM 64.–

Festschriften haben es zumeist schwer, besprochen und anerkannt zu werden. Die vorliegende Festschrift zum 70. Geburtstag des Philosophen W. Weischedel ist aber mehr als eine Zusammenstellung disparater Aufsätze. Man kann in ihr eine Weiterführung der Gedanken über den „Gott der Philosophen" sehen, bestätigend, ergänzend, kritisch fragend. Vom Thema her ist die Festschrift eine Beleuchtung des Zusammenhangs von Nihilismus und Gotteserkenntnis. Dabei muß man einerseits sehen, daß die Behandlung der philosophischen Gottesfrage an dieser Problematik heute nicht mehr vorbeigehen kann. Es wäre unverantwortlich, dem analytischen Trend zu folgen und Jacobi, Nietzsche und Heidegger zusammen mit der Metaphysik des Thomas von Aquin begraben zu wollen (sofern man überhaupt noch ein Begräbnis für erforderlich hält). Andererseits kommt in der vorliegenden Schrift eine kritische Stellungnahme zur Überwindung der gezeigten Nihilismusproblematik kaum zu Wort. Oeing-Hanhoff, der selbst eine Studie zur Hegelschen Religionskritik vorträgt und im Anschluß an diese Studie die Schwierigkeit der Position Weischedels andeutet (210), trägt damit zugleich eine implizite – nicht negative, wohl aber philosophierende – Kritik der vorliegenden Festschrift vor. Darüber hinaus bleibt die ernsthafte Frage, ob die – im Grunde schon bekannten – Positionen von Gollwitzer, Trillhaas, Jüngel und Fuchs repräsentativ genug sind, um den Widerstreit der Theologie gegen den philosophischen Nihilismus für unsere Zeit ausreichend zu dokumentieren. Wer also fragt, in

welcher Weise philosophischer Nihilismus in Positivität umschlagen kann (und diese Frage muß man ja zumindest stellen, selbst wenn man sie dann verneint), wird von den vorliegenden Studien, deren Qualität uneingeschränkt anerkannt werden muß, enttäuscht sein. Wer aber selbst um die genannten Probleme ringt oder sich orientieren will, wird, wenn er nicht an bestimmten metaphysischen Kurzschlüssen dogmatisch festhält, reiche Anregung erfahren.

Da wird die grundlegende Frage des Nihilismus als Konsequenz des Idealismus (Jacobi) von Müller-Lauter entfaltet (113–163). Da zeigt D. Henrich die noch immer nicht genügend zur Kenntnis genommene Ambivalenz des reinen Entwurfs und des Überstiegs der Vernunft bei Kant an Hand des Schlusses der „Metaphysik der Sitten" auf (55–112). Da wird von A. Schwan das Nihilismusproblem in die gegenwärtige Philosophie als Konfrontierung und Begegnung mit Dogmatismus und Pluralismus hineingestellt (247–292). Da wird selbst philosophiert, und nicht nur über Philosophie geschrieben von W. Schulz, I. Fetscher, M. Landmann und K. Schlechta. Besonders beachtenswert davon die Ausführungen von W. Schulz „Zum Problem des Todes" (313–333). W. Emrich, F. Baumgart und .H-J. Merker runden mit entsprechenden Themen über Dichtung, Kunst und Morphologie den Kreis der Festschrift ab, zu der – außer schon genannten Namen – J. Salaquarda, B. Welte, W. Hübener, M. Theunissen, F. Tomberg, M. v. Brentano, W. Weidlich beachtenswerte philosophische Aspekte in ihren Beiträgen mitgegeben haben.

So leistet der ganze Band mehr als ein Handbuch, wird doch die entsprechende Problematik weniger informativ aufgezeigt als vielmehr denkerisch mitgegeben. Die Festschrift ist – mehr als jedes Nachwort – ein Dokument der Ehrung für den verstorbenen Wilhelm Weischedel, der es als Philosoph unserer Zeit gewagt hat, die Gottesfrage wieder aufzugreifen.

Augsburg Joseph Möller

De Margerie, Bertrand: **Le Christ pour le monde.** Le Coeur de l'Agneau. – Paris: Beauchesne 1971. 463 S. kart.

B. de Margerie legt keinen Entwurf einer systematischen Christologie vor, aber doch auch mehr als eine Fülle einzelner Fazetten. Es geht ihm um eine Schau des lebendig und wirksam gegenwärtigen Christus, der sosehr für die Welt da ist, daß er sie sich für die Realisierung seines Heils zugesellt.

Das Werk gliedert sich in drei Teile, wobei der erste zur Problematik hinführt und der zweite einige neuere christologische Entwürfe darbietet und bewertet, die ein starkes Echo gefunden haben.

So behandelt de M. zunächst die Frage nach dem absoluten und universalen Primat des Erlösers, indem er die Entwicklung der Frage von den thomistisch-skotistischen Ansätzen über neuere Lösungsversuche bis hin zu den Orientierungen des Vaticanum II untersucht. Die Frage nach dem Heil der Nichtchristen erörtert er unter dem bezeichnenden Titel „Le Seigneur Jésus, salut des préchretiens". Ebenso aktuell ist das Thema der Beziehung zwischen Welt und Kirche als eines Dialogs des Heiles.

Der zweite Teil behandelt knapp die bultmannsche Christologie in der Absicht, daraus positive Elemente für eine Theologie der Verkündigung zu gewinnen. Eine einläßlichere, sorgfältig abwägende Erörterung findet Teilhards Konzeption, vor allem aber die des „ersten" und „zweiten" Bonhoeffer. Leitend ist dabei die Frage nach Säkularisierung und Konsekration der Welt.

Der dritte Teil führt ins Zentrum der Arbeit. Es ist kennzeichnend für die Synthese von de M., wie er zunächst den Bogen spannt von dem christologischen Ansatz des Trienter Konzils über das Vaticanum II bis hin zu jener Perspektive, die von einem weiteren Konzil geklärt werden könnte: der Menschensohn, Erlöser einer miterlösenden Kirche. In der anthropozentrischen Perspektive der Neuzeit zeigt sich die Christologie von Trient mehr in der Dimension des Werdens als jener des Seins. Christus erscheint als das geopferte Lamm, das den Gottlosen mit Gott versöhnt. Das Zweite Vatikanische Konzil erweitert diese Sicht: Christus ist der Liturge, der es den Menschen ermöglicht, sich brüderlich zu lieben bis zum Opfer ihrer selbst und so die Welt zu verwandeln. Er konsekriert die Welt in einer Rekapitulation, die in der Inkarnation geschieht, aber in die Übernahme des Todes mündet, in den alles menschliche Sterben mitaufgenommen ist. Von hier aus zeigt de M., wie das Erlösungsopfer sich im österlichen Geheimnis vollendet, der Inthronisation für das Werk der Heiligung. Dieser Sieg erlöst die Kirche: in der Eucharistie wird die Menschheit Christi Instrument zur Vergöttlichung der Menschen. Die Erlösung erscheint so als ein fortdauerndes Geschehen; Erlöser ist der totus Christus, insofern nun auch die Kirche im Bereich der subjektiven Erlösung miterlösend tätig wird.

Die neuzeitliche Wende, die sich in der Reformation darin zeigt, daß das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen durch den Glauben als die Mitte der Schrift erscheint, bleibt richtungweisend. Aber sie ist bei de M. gemäß der von Trient eröffneten Linie eingeordnet in die umfassendere Perspektive der Kirche und ihre Mitwirkung im Heilsgeschehen – durch die sie auf die Welt hin geöffnet ist. Das bedeutet zugleich, daß nun die Eucharistie in die Mitte des Glaubens rückt. Der Autor sucht, sich vorantastend, diese Sicht noch weiter zu vertiefen. Dabei führen ihn nicht zuletzt charismatische Erfahrungen wie jene von Katharina von Siena oder vor allem die sich entwickelnde Verehrung des geöffneten Herzens Jesu in der Eucharistie. Durch die Eucharistie ist das Herz Jesu das lebendige Zentrum des Christus totus. Das eucharistische Herz Jesu bedeutet die umfassende Schau des Glaubens unter dem Prisma eines Symbols.

Hier vor allem zeigt sich die eigenständige theologische Synthese des Autors, die zu kritischer Weiterführung herausfordert. Es könnte dabei die Frage gestellt werden, ob auf die so beschriebene Mitte alle Dimensionen des Glaubens gebührend hingeordnet werden können. De M. legt die trinitarische Struktur des Glaubens auf die Eucharistie und näherhin auf das eucharistische Herz Jesu hin aus. Aber sollte nicht auch umgekehrt von der trinitarischen Struktur her die Mitte neu geöffnet werden? Aufschlußreich wäre in diesem Zusammenhang auch die Auseinandersetzung mit dem reformatorischen Ansatz im Geiste jener erstaunlichen Diskretion, die der Autor bei der Würdigung von Bultmann oder Bonhoeffer zeigt. Nicht zuletzt wäre eine explizite Berücksichtigung protestantischer Anfragen im Problembereich der miterlösenden Aufgabe der Kirche hilfreich, um Mißverständnisse nicht erst aufkommen zu lassen. Die theologische Vertiefung des Heilsgeheimnisses in der Linie des Autors ist gewiß gerade heute von großer Bedeutung, da sie auch jenen spirituellen Tiefgang fördert, der für die rechte Begegnung von Kirche und Welt notwendig ist. Im Kontext seiner Konzeption hat de M. eine Fülle von weiterführenden und anregenden Perspektiven eröffnet, die hier nicht im einzelnen gewürdigt werden können.

Es sei aber wenigstens hingewiesen auf die Auslegung der Synthese auf die Gabe des Parakleten und auf die Entwicklung der Menschheit hin sowie auf die Ausführungen über „das Mysterium der menschlichen Geschlechtlichkeit und die priesterliche Ehelosigkeit Christi" und auf die Deutung des Papstes als „Vikar des Primates des Erlösers Christus in einer und für eine miterlösende Kirche". Das letztgenannte Kap. ordnet die Aussagen des Vaticanum I (u. a. über die jurisdiktionelle Vollmacht) in eine umfassendere christologische und soteriologische Konzeption ein. Durch die Eröffnung solcher Perspektiven gibt er ihnen – ohne ihnen die konkrete Bedeutung zu nehmen – eine theologische und geistliche Dimension und Zuordnung, welche zweifellos ökumenisch bedeutsam ist. Freilich darf dies wiederum nicht zu einer falschen Übersteigerung führen (ganz gegen die Intention des Vf.s), die durch Bezeichnungen wie „sichtbarer Paraklet" nahegelegt werden könnte. Es wäre fruchtbar, die hier entwickelte trinitarische Perspektive mit neueren Versuchen orthodoxer Theologen einer trinitarischen Sicht der kirchlichen Ordnung in Beziehung zu setzen.

Regensburg Stephan Horn

Klein, Wolfgang: **Teilhard de Chardin und das zweite Vatikanische Konzil.** Ein Vergleich der Pastoral-Konstitution über die Kirche in der Welt von heute mit Aspekten der Weltschau Pierre Teilhards de Chardin. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1975. 328 S. (Abhandlungen zur Sozialethik. Hrsg. von Wilhelm Weber und Anton Rauscher, Bd 8) kart. DM 38.–

Der größer gewordenen Welt den größeren Christus zeigen, das tat der Denker und Christ Teilhard de Chardin sein Leben lang. Er tat es mit der Glut eines von Christus Entflammten und mit der Subjektivität des Genies. Die dem Genie eigene Einseitigkeit erklärt, daß Teilhards Schriften „in ungeschulten, ungereiften und religiös ungefestigten Köpfen erhebliche Verwirrungen anrichten" konnten. Es war darum nicht bloß „lieblose und bornierte Inquisitionsphantasie", die „kirchliche Erzieher und Glaubenshüter" auf den Plan rief, urteilt I. F. Görres in ihrem Teilhard-Buch (Sohn der Erde: Der Mensch Teilhard de Chardin, S. 106). Aber an Teilhards persönlicher Rechtgläubigkeit läßt Frau Görres keinen Zweifel: „Er fühlte sein Denken als nahtlose Einheit mit seinem katholischen Glauben." Es ist Rufmord nach dem Tode,

wenn Albert Drexel in seiner Schrift „Ein neuer Prophet?" behauptet: „Teilhard war sich bewußt, daß er innerlich mit seiner Kirche gebrochen hatte." Man ist nachgerade versucht, den kirchlichen Stellen zu empfehlen, daß sie das früher Geschehene durch Einschreiten gegen solches Unrecht gutmachen.

Die Situation hat sich gründlich geändert. W. Klein kann ein Buch vorlegen, in welchem er das Werk, das Teilhard de Chardin in der Kirche und für sie geleistet hat, würdigt. Er vermag es, indem er Mißverständnissen vorbeugt, falsche Deutungen berichtigt, Zurückhaltung übt wo geboten und alle Anregungen aufgreift, die von Teilhard de Chardin in das zweite Vatikanische Konzil eingingen; wobei er jeweils sorgfältig anmerkt, in welchen Punkten die Kirchenversammlung behutsamer vorging als Teilhard. Diese gründliche Arbeit gelingt dem Vf., weil er aus umfassender Kenntnis der Schriften von Teilhard und über ihn schöpft und zugleich mit allen Einzelheiten der „Textgeschichte" des sog. „Schema XIII, Die Kirche in der Welt von heute" vertraut ist.

Ein Inhaltsverzeichnis, das bestens orientiert, stellt die Gliederung der Arbeit im Großen vor und bringt die im einzelnen erörterten Fragen dem Leser derart zu Gesicht, daß er bei der Lektüre die behandelten Probleme leicht und schnell einzuordnen vermag. Der „Erste Teil" stellt „Die Weltschau P. Teilhards de Chardin" dar. Darauf baut ein „Zweiter Teil" auf, der vor allem der Zielsetzung des Ganzen gewidmet ist: „Die dynamisch-evolutive Konzeption der Pastoral-Konstitution – Eine Antwort der Kirche auf Aspekte der Weltschau Teilhards de Chardin?"

Naturwissenschaftler, Philosophen und Theologen haben lange genug und in gleicher Lautstärke ihre Angriffe gegen die Methode vorgetragen, die Teilhard in der Erarbeitung seiner Weltschau übt. K. weicht keinem dieser Kritiker aus. Durch das Gestrüpp der falschen Auslegungen führt er an das richtige Verständnis von Teilhards Phänomenologie heran. Werden die „Vorentscheidungen", die Teilhard im vorhinein offen aufdeckt – es ist die Vorentscheidung für den „Primat des Psychischen" und für den „biologischen Wert des Sozialen" –, zur Kenntnis genommen, dann ergibt sich daraus eine „Kohärenz" und Fruchtbarkeit der Teilhardschen Weltsicht (S. 25 und allenthalben), die es erlaubt, mit M. Barthélemy-Madaule von den „Anfängen einer neuen Welterkenntis" zu sprechen.

Neu zu bedenken ist die ebenso umstrittene wie unentbehrliche Anregung Teilhards zur Bestimmung des Verhältnisses Materie-Geist. Eine grundsätzliche Stellungnahme zur „Synthese von Geist und Materie" in einer „hominisierten Evolution" (31) liegt nicht innerhalb der Aufgabe, die Vf. sich gestellt hat. Aber unverfälscht und ohne Mißdeutung, zum Unterschied von nicht wenigen, zeichnet K. die Auffassung Teilhards nach. Es ist an der Zeit, mit der Ansteckung und Beirrung aufzuräumen, die durch die Aufteilung Descartes' in „denkendes Ding" und „ausgedehntes Ding" mehr als häufig erkannt in das neuzeitliche Denken eingerissen sind. Der Scholastik verpflichtete Philosophen hätten nicht so viel Empörung gegen Teilhard gerade in dieser Frage anzumelden brauchen, hätten sie ihre eigene Materie-Form-Metaphysik nicht an die monotone Wiederkehr unveränderlicher Wesensformen des Aristoteles gebunden. Die Materie-Form-Lehre läßt sich bei einiger Beweglichkeit in eine Welt in Evolution transponieren. Teilhard selbst weist einmal darauf hin.

Der zweite für Teilhards Menschensicht besonders entscheidende Faktor ist der biologische Wert des Sozialen. Darin erblickt Vf. den Grund gelegt, auf den eine „Sozialethik" und „Sozialtheologie" aufzubauen sind, aufzubauen in dem Sinne des „die Gnade setzt die Natur voraus", vervollkommnet und überhöht sie. In seiner ganzen Arbeit ist es K. vor allem um die Bedeutsamkeit des Sozialen zu tun, dessen „theologischer Wert" im zweiten Teil immer wieder hervorgehoben wird und der einer weiteren Ausarbeitung und Vertiefung durch die Theologen bedarf.

„Sozialisation" ist das Rückgrat der Welt- und Menschensicht Teilhards de Chardin. Das Spannungsfeld zwischen „Sozialisation und Personalisation", in dem Teilhard sich bewegt, wird vom Vf. treffsicher dargestellt, so daß der Vorwurf, Teilhard sei der „kühle Weltkommissar" gewesen, der blind gegen drohende Vermassung war, a limine zurückgewiesen wird. Der unpersönliche und entmenschende Kollektivismus hat in Teilhards Denken keinen Platz. Gerade die sachkundige Behandlung dieses Themas, das von besorgten und gutmeinenden Leuten oft so vergröbert entstellt wurde, hat den Rezensenten vornehmlich beeindruckt. Ich fand eine volle Bestätigung meiner eigenen Ausführungen über „Sozialisation im Werk Teilhards de Chardin"[1]. Diese Arbeit stand dem Vf. nicht zur Verfügung. Abgesehen von dort mehr ins einzelne gehenden Analysen hätte er nichts grundsätzlich Neues seiner Darstellung hinzuzufügen gehabt. Zu „der mit dem Menschen unabdingbar verbundenen Sozialität, durch die Teilhards Personverständnis gekennzeichnet ist" (52), versuchte ich eine Weiterführung der „Definition des Personalen" bei Teilhard (Wachstumskrise des Personalismus. Auf dem Wege zum Personbegriff. In: Festschr. für J. B. Lotz S. J.). Personal und gemeinschaftlich sind für Teilhard gleichursprünglich. Nicht nur „weit weniger", sondern überhaupt nicht „individualistische Konzeptionen" gehen in Teilhards Personbegriff ein. Und selbst nicht das „sich in der Ich-Du-Beziehung realisierende Personsein" genügt für sein Personverständnis. (Siehe dazu die S. 47, Anm. 92 vom Vf. zustimmend übernommene Äusserung von K. Schmitz-Moormann).

Die gröbsten Fehldeutungen, die Teilhard widerfuhren, liegen im Bereich des Theologischen. Gnostische, pantheisierende Tendenzen wurden und werden ihm vorgehalten. Seine Rede von der „Christogenese" und dem „Christus-Omega" wurde in die Nähe des fatalen Wortes von einem „werdenden Gott" gerückt. Wer Teilhard, allerdings den ganzen Teilhard, gelesen hat, wird dem Vf. dankbar sein, wie klar er die Reichweite der „phänomenologischen Erfahrungswissenschaft" herausstellt und wie scharf er die Stelle anzeigt, an der Teilhard durch „Überschreiten der phänomenologischen Ebene die ‚Gewißheit' einer das Immanente und phänomenologisch Erfahrbare überhöhenden transzendenten Zukunft" gewinnt (84). Teilhard wollte nie „den Glauben ‚wissenschaftlich' beweisen", betont Vf. nachdrücklich gegen eine stattliche Zahl auch ernster Autoren (80). Für das Zusammen von Gott und Welt, Welt und Christus, wie Teilhard es sieht, läßt sich in Abwandlung eines bekannten Wortes (Kant) formulieren: Die Welt ohne Gott ist blind. Doch gilt auch der weitere Teil des Wortes, auf das eben angespielt wurde: Nach Teilhard ist für uns Gott ohne die Welt leer.

Die Ausführungen schließlich über Teilhards Fortschrittsdenken machen alle Unkenrufe zuschanden, mit denen man den „naiven Weltenthusiasten" und „fortschrittsgläubigen" Teilhard meinte in die Schranken weisen zu müssen. Der Fortschritt ist nach Teilhard „‚die gefährlichste aller Kräfte'", er ist ein Appell an Freiheit und Verantwortung, an die Ethik, er muß und kann allein ethisch gelenkt werden. „Der Weg des Fortschritts ist der Weg des Kreuzes" (93). Sein Wegziel ist, den Erdball gleich der Luft mit einer personalen Sphäre zu umhüllen, in der die geeinte Menschheit menschlich leben kann.

Die im zweiten Teil notwendig werdenden Wiederholungen nimmt man gern in Kauf. Sie werden durch den Bezug auf die Arbeit des Konzils von Mal zu Mal in neue Zusammenhänge gerückt. Durch das zweite Vatikanische Konzil und besonders durch die Pastoral-Konstitution „Gaudium et Spes" ist die Theologie auf einen Weg gewiesen worden, auf dem sie nicht mehr zu einem Glasperlenspiel werden kann, in dem man sich nicht die Hände mit der Welt beschmutzt. Gott will die Welt. Es wäre ein schlechter Dienst an der christlichen Offenbarung zu trennen, was in ihr ständig geeint ist: Gott und die Welt. Die Schrift spricht nie von Gott, ohne zugleich vom Menschen, und zwar vom Menschen in der Welt zu sprechen. Da wir heute von der werdenden, evolutiven Welt und von der machbaren Welt wissen, sind, wie immer im Wandel der Geschichte, vom Ufer der Welt her der Kirche eine neue Sicht und Bewertung ihres Dienstes an der Welt zugefallen. Ob und in welchem Maße Anregungen Teilhards de Chardin für die neu zu sehende Weltaufgabe der Kirche in die Arbeit des Konzils eingingen, diese Frage macht K. zum eigentlichen Ziel und Gegenstand seines Buches.

Um das gesteckte Ziel zu erreichen, befolgt Vf. eine Anweisung, die so recht geeignet ist, den Vergleich zwischen der Haltung des Konzils und der Gedankenwelt Teilhards durchzuführen. Er hebt die beiden Ebenen heraus, auf denen die Texte der Pastoral-Konstitution argumentieren: „auf einer theologischen und auf einer phänomenologischen" (179). Mit dieser durch die ganze Arbeit durchgehaltenen Unterscheidung gelingt es, einerseits die Einflußnahme Teilhards, merklich zuweilen bis in Formulierungen hinein, auf Konzilsäußerungen sichtbar zu machen, andererseits die Zurückhaltung mancher Konzilsväter und die angebrachten Nuancierungen hervortreten zu lassen. Dieser zweifachen Aufgabe wird Vf. gerecht, indem er alle Kommentare und Veröffentlichungen zum Konzil heranzieht und auswertet.

Als bezeichnende Feststellung ist zuerst anzumerken, „daß ursprünglich ein Schema über das Verhältnis von Kirche und Welt nicht vorgesehen war" (300). Erst während der Arbeit dieses betont pastoralen Konzils setzte sich die Überzeugung durch, daß es an der Zeit ist, die Kirche nicht länger „als ein Gegenüber zur Welt" zu verstehen (ebd.). Beachtung verdient, und es entbehrt nicht des Reizes zu sehen, welches „Menschenbild" zunächst in der Konzilsaula gegenwärtig war. Es ist die „‚Idee der Gottebenbildlichkeit'", also eine „statische Gabe", die ursprünglich in der herkömmlichen „Schöpfungstheologie" zuhause ist. Es war der aus der griechischen Vätertradition kommende melchitische Bischof Zoghby, der auf dem Konzil den Beitrag einbrachte, daß zwischen Schöpfungswort und Erlösungswort kein Bruch besteht. Von Teilhard ist bekannt, daß er für seine Christuslehre von der lateini-

[1] A. Guggenberger, Eine Real-Utopie, Sozialisation im Werk Teilhards de Chardin, Bergen-Enkheim 1973 = Theologische Brennpunkte Bd 31.

schen Überlieferung weg auf die griechische zurückgegriffen hat. Seine unentwegt durchgeführte evolutive Weltschau, in welcher der Mensch das Sinnziel der Weltentwicklung ist und Christus als das inkarnierte Schöpfungswort das überbietende Sinnziel, konnte sich das Konzil nicht voll zueigenmachen. Das mag man einer berechtigten theologischen Behutsamkeit zugutehalten, da Glaube und Glaubenswissenschaft an kein Weltbild, auch nicht an das evolutive, gebunden sind.

Doch der „Übergang zu einem evolutiven Verständnis des Menschen, wie Teilhard es zu entwickeln versucht", ist in den Verlautbarungen des Konzils unverkennbar (168). Teilhard entwirft seine Anthropologie von Christus her. Weil aber im Neuen Testament, wie J. Ratzinger ausführt, der „definitive Adam" Christus ist, darum steht im christlichen Glauben weniger die Schöpfungsherkunft des Menschen im Blick. Es ist vielmehr seine Zukunft und die mit den „Verheißungen Christi" befrachtete Dynamik, die den Vorrang haben (vgl. den S. 168 zitierten Kommentar Ratzingers).

Mit der Zukunftsorientierung, dieser wesentlichen Dimension des Christentums, ist ein Faktor benannt, der für den Vergleich zwischen Konzil und Teilhard besonders ergiebig ist. Die Weisung in die Zukunft bedeutet jedoch nicht Flucht aus der Gegenwart. „Es gilt, die verheißene Zukunft unter den Bedingungen der Gegenwart zu leben und zu bezeugen", nach dem trefflichen Wort von W. Kasper (S. 91, Anm. 72). Damit hängt zusammen, daß dem Glauben und der institutionalisierten Kirche eine jeweils gegenwartskritische Funktion zugesprochen wird, wozu sie berechtigt und verpflichtet sind.

Nur noch einige Hinweise auf den Dialog zwischen Kirche und Welt, den Teilhard unermüdlich anstrebte und den das Konzil, auf manchen Strecken durch Teilhard angestoßen, wenn auch gewiß nicht durch ihn allein, übte, können noch gegeben werden. „‚Die kosmische Dimension der christlichen Heilsökonomie'", ein Vorzugsthema Teilhards, kam auf dem Konzil nicht voll zum Tragen. „‚Wie M. D. Chenu etwas resignierend bemerkt'", ist sie „‚etwas in den Hintergrund geraten, wie das bei den Lateinern schon immer der Fall war'" (266).

Ein besonderes Gewicht hat die Diskussion darüber, wie „Gottesreich" und „Menschenreich" zueinander stehen. Teilhard lebte und dachte aus der Überzeugung, aus der Glaubensüberzeugung, daß der Ertrag der Welt- und Menschengeschichte, den abzuschreiben er sich weigerte, von Christus, dem Vollender der Welt, aufgehoben (nach dem Sprachgebrauch bei Hegel) und unendlich überboten wird. Nicht durch einen Bruch (rupture), wohl aber dank einer völligen Umgestaltung (transformation) werden die „irdischen Wirklichkeiten" in ihrem guten und kostbaren Teil in die übernatürliche Fülle Christi eingehen. Das Werk der Menschen ist nicht nur eine Schreibübung, die Anfänger auf die Tafel kritzeln, um dann wieder ausgelöscht zu werden. Die Welt ist nicht nur ein Übungsplatz für Tugenden, wo ausschließlich die „gute Meinung", die Intention zählen würde und das, was gemacht und geleistet wird, völlig belanglos für das Reich Gottes wäre. Auch das Konzil plädiert nicht für ein derartig weltloses und geschichtsloses Christentum. Dies ist unmöglich in der Religion der Menschwerdung Gottes, in der Gott den Stoff dieser Welt angenommen und die Geschichte der Menschen zu seiner eigenen gemacht hat. Aber ganz fand das Konzil nicht durch zur Einschätzung und Bewertung, die Teilhard de Chardin dem „opus", dem Weltwerk beimißt. K. Rahner urteilt sogar, daß die Frage, wie menschlicher Fortschritt und Reich Gottes sich zueinander verhalten, „‚nicht einmal als Frage deutlich herausgearbeitet'" ist. Doch daß immerhin die Frage selbst in den Gesichtskreis trat, mag man mit dem Vf. „als Antwort des Konzils auf das Angebot Teilhards" betrachten (232).

Die heutige Menschheit befindet sich in einer „Wachstumskrise" (230). Gemeint ist das Zusammenwachsen zur geeinten Weltmenschheit. Noch zu keiner Zeit hatten wir die „Einheit des Menschengeschlechtes", die eine theologische Größe ist, so anschaulich vor uns wie in der Gegenwart. Kann doch jeder alles, was sich auf dem Erdball ereignet, zu jeder Zeit vor Augen und im Ohr haben. Die Wehen, die dieser Einigungsprozeß in sich birgt, das Krisenhafte, das er mit sich bringt, erleben wir nicht weniger. „Diese paradoxe Situation" (ebd.) ist Teilhard nicht entgangen und das Konzil spricht davon gleichermaßen besorgt. Es steht den Theologen gut an, daß sie „stärker das Unvermögen und die Schwäche des Menschen" betonen und die aus dem Herzen des Menschen aufsteigenden „Störungen", die den Weg zur Einheit behindern, mehr zur Geltung bringen (231). Doch liegt der Unterschied zu Teilhard tiefer als die eben angedeutete andere Akzentuierung. Das Konzil verharrt eher auf dem juridisch-sozialen Aspekt und den auf dieser Ebene erforderten Bemühungen um Einheit und Solidarität aller Menschen (vgl. ebd.). Teilhard hingegen erblickt im Sozialisationseffekt eine „kosmische Nötigung", er würde ihn einen wachstümlich unumgehbaren „phyletischen" Vorgang nennen, der in seiner humanisierten Phase, um verwirklicht zu werden, auf Freiheit und Verantwortung der Menschen angewiesen ist. Teilhard betrachtet „‚das Sozialphänomen'" unter einem „‚organischen Blickwinkel'". Er macht damit Ernst mit seiner methodischen Konsequenz, kraft deren Naturwissenschaft und Humanwissenschaft verknüpft werden müssen. (Es ist ein typisch deutscher Fehler, „sciences humaines", auch das in kirchlichen Dokumenten gebrauchte „scientiae humanae" mit „Geisteswissenschaften" wiederzugeben). Die Frage ist berechtigt, ob ohne eine solch leibhaftige „Strukturvorlage der Einheit" (230) die Rede vom „mystischen Leib Christi" realisiert, mit lebendigem Inhalt gefüllt werden kann. Teilhard, der es „unter die ‚Haupthpänomene' der Gegenwart zählt" (218), daß ein immer dichter werdendes Netz von Verflechtungen und wechselseitigen Abhängigkeiten die Menschenerde umspannt, war vorbehaltlos dieser Ansicht.

Er besteht mit großer Entschiedenheit auf dem „Enderfolg" des Reifungsprozesses der Menschheit. Darin erblickt er „eine Voraussetzung (eine notwendige, aber nicht zureichende) für die Aufrichtung des Reiches Gottes im Sichtbaren". Diese Zuversicht, dafür hält Teilhard, ergibt sich für einen Christen, der „in der korporativen Vollendung der irdischen Menschheit" „nicht ein indifferentes oder gar feindseliges Ereignis" für den „ganzen Christus", für die Fülle Christi in der Endzeit sieht. Eine Utopie? Ja, soweit zu einem christlichen Weltentwurf und Menschenverständnis utopische Elemente gehören. Denn vom Noch-nicht nährt sich das Leben „in Christus". Dieses Noch-nicht ist auch das Richtmaß einer „Sozialtheologie", in der das Sollen stets über das Haben hinausgehen muß. K. steuert in seinem ganzen Buch auf eine noch ausstehende Sozialtheologie zu (bes. S. 299, 305, 307). Auch Teilhard de Chardin hat sie nicht im einzelnen geboten, er bringt dafür mehr allgemeine, aber richtungweisende Anregungen. Doch „sein theologischer Impuls", den Sozialkörper der geeinten Menschheit zusammenzuschauen mit der überhöhenden Einheit in Christus, hat „ein Echo in der Pastoral-Konstitution gefunden" (308).

Ein aus allen Quellen schöpfendes Literaturverzeichnis, ein Namen- und Sachverzeichnis beschließen diese vorzügliche Münsteraner Dissertation.

Gars/Inn Alois Guggenberger

Die Kirche in der Sicht der Christenheit des Ostens und des Westens. Ein orthodox-katholisches Symposion. Hrsg. von Johannes Madey – Paderborn: Bonifatius-Druckerei (1974). 136 S. (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik, Nr. 12) br. DM 9.50

Um das gegenseitige Verstehen zwischen Kirchen zu fördern, deren Theologien sich lange unabhängig voneinander entfalteten, zwischen denen deshalb außer Lehrunterschieden auch Mentalitätsunterschiede bestehen, schuf die ökumenische Bewegung in den „ökumenischen Symposien" ein nützliches Instrument. Die Aussprache bezieht sich auf Symposien entweder auf etwas, das in beiden Kirchen gleichwertig gelebt, aber verschieden interpretiert wird, und ermöglicht somit einen Vergleich der verschiedenen Mentalitäten. Oder man behandelt gemeinsam ein wichtiges Thema der Ökumene, um die Unterschiede hinsichtlich des Ausgangspunkts und der Verfahrensweisen kennenzulernen. Ohne sich nun für den einen oder den anderen Weg entschieden zu haben, lud im Oktober 1973 eine Arbeitsgemeinschaft zu einem Symposion nach Paderborn ein; die dortigen Referate, die in der Mehrzahl bereits publiziert waren, zwei von ihnen sogar schon mehrfach[1], sind in der vorliegenden Broschüre gesammelt.

Paul-Werner Scheele eröffnete die Tagung mit einem Referat, das eine Besinnung auf die Verschiedenheit in der Sicht vom Mysterium Kirche hätte anregen können (vgl. S. 9–33); doch nur Jacob Vellian und Mesrob Krikorian führten auf dieser Linie weiter. Ihnen waren aber eng umgrenzte Teilthemen gestellt. So konnten sie zwar Interessantes über das Bild von der Kirche als Braut in den ostsyrischen liturgischen Texten (95–104)[2] und über die Rezeption von Konzilien in der armenischen Kirche (110–134) vorlegen; das von Scheele gestellte weite Thema geriet jedoch aus dem Blickfeld. Für ein Symposion, das dem gemeinsamen Studium der für die Ökumene bedeutsam gewordenen eucharistischen Theologie gewidmet wäre, erstellte Hans-Joachim Schulze ebenfalls ein Eröffnungsreferat (64–94); sein Thema

wird in der Broschüre nicht weiter verfolgt. Ein Referat, das wenig geeignet ist für ein ökumenisches Symposion, dafür um so mehr zur Eröffnung einer Gesprächsrunde mit dem Ziel, den theologischen Dialog zur Behebung der dogmatischen Lehrdifferenzen einzuleiten, erstellte Dimitrije Dimitrjević (34–63).

Wie die Mentalitätsgrenzen erschweren auch die Sprachgrenzen das Zusammenrücken der Kirchen. Dem Hrsg. der Arbeiten eines ökumenischen Symposions stellt sich daher dringlich die Aufgabe, für saubere Übersetzung und gute stilistische Darbietung zu sorgen, damit die Nuancen, die das Symposion zusammenträgt, aus dem veröffentlichten Bericht auch für den der Ursprache des Beitrags unkundigen Leser deutlich hervorgehen. Madey ließ dies jedoch unbeachtet. Ein Vergleich des deutschen mit dem französischen Text von Krikorians Referat bringt z. B. zahlreiche Mängel zutage. Wegen ihrer Vielzahl verfälschen sie miteinander den Aufsatz beträchtlich. (Die Anmerkungen ließ der Übersetzer übrigens völlig weg, und dem Korrektor fiel nicht einmal auf, daß in zwei Fällen die Nummern der Anmerkungen im Text stehen blieben.) Was die Ausführungen von Dimitrijević betrifft, hätte der aufmerksame Leser an mehreren Stellen den Wunsch, ebenfalls mit dem Original zu vergleichen. Es steht leider nicht zur Verfügung.

Wien Ernst Chr. Suttner

[1] Der Beitrag von Scheele ist publiziert in: Der christliche Osten 29 (1974) 10–26; die Beiträge von Schulz, Vellian, Siman und Krikorian finden sich in: Kyrios 13 (1973) 101–143; in der Ursprache findet sich der Beitrag von Vellian in: Diakonia (New York) 9 (1974) 188–194, derjenige von Krikorian in: Istina 18 (1973) 387–402. (Der Hrsg. vermerkte dies nirgends.)

[2] Simans kurzer Aufsatz (105–109) ist ein Diskussionsbeitrag hierzu.

Ruf, Ambrosius Karl: **Grundkurs Moraltheologie.** I: Gesetz und Norm. – Freiburg: Herder 1975. 176 S., kart.-lam. DM 16.80

„Dieses Buch möchte einen Beitrag zur Bewältigung der heute viel zitierten ‚Krise der Moral' geben. Nicht so sehr das moralische Handeln des Menschen ist – betrachtet man die Situation genauer – in der Krise, als vielmehr die Reflexion über dieses Handeln." (Vorwort). Das Buch will „kein Lehrbuch im überkommenen Sinne" sein. Es soll „Orientierungshilfen vermitteln und Denkanstöße geben". Daher wendet sich der „Grundkurs" „an Menschen; die theologisch denken und argumentieren wollen. Das sind heute nicht mehr nur jene, die sich sechs oder sieben Jahre ausschließlich mit ‚Theologie' beschäftigen können. Das ist heute im besonderen Maße eine junge Generation etwa in den höheren Schulen ..." (12).

Im 1. Teil (16–30) werden „Vorfragen" hinsichtlich des Selbstverständnisses der Moraltheologie behandelt. Hier wäre terminologisch (z. B. „christliche Ethik" [17ff]) und auch sachlich (z. B. Aufgabenbestimmung der Moraltheologie [20]) und methodologisch manch Kritisches anzumerken. Der 2. Teil (31–41) dient der „Problementfaltung". Hier werden in ausgezeichneter pädagogischer Weise „Argumente – Meinungen – Fragen" (32ff) zur Diskussion gestellt und wird schließlich eine „Ausgliederung der Problemkreise": „Gott, Kirche, Natur, Vernunft" geboten (40).

Daran schließt sich an ein „Aufteilungsschema der acht Denkmodelle" (41), zentriert um einen der genannten vier Grundbegriffe. Jeweils wird die „Problemgeschichte" herausgehoben, und unter Zuhilfenahme interessanter graphischer Darstellungen werden die Probleme einzeln gut herausgestellt.

In den acht Denkmodellen werden „die wichtigsten Begründungssysteme dargestellt, mit denen die christliche Ethik eine Antwort darauf sucht, weshalb der Mensch das Handeln in einer bestimmten Form gestalten soll". (172). Für den oben erwähnten Bereich von Lesern bietet R. eine ausgezeichnete Einführung in die moraltheologischen Probleme. Das ist besonders heute wichtig, weil in Theorie und Praxis auch und gerade die katholische Moral für viele Laien und darunter jungen Menschen zweifelhaft geworden ist. Die Anwendung dieses „Grundkurses" erfordert allerdings vom Lehrer und Leser sehr kritisches Mitdenken.

Bochum Gustav Ermecke

Meßner, Johannes: **Ethik und Gesellschaft.** Aufsätze 1965–1974. – Köln: Bachem (1975). 425 S. (Veröffentlichungen der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach) kart. DM 40.–

Johannes Meßner – am 16. 2. 1976 wurde er 85 Jahre alt – ist wohl der einzige katholische Sozialwissenschaftler, der sich allseitiger Sympathie erfreut, allseitig Verehrung genießt, keine wirklichen Gegner und erst recht keine Feinde hat. Das erklärt sich vor allem aus der Lauterkeit seines Wesens und aus der Ausgewogenheit seiner Lehre; dazu trägt aber auch bei, daß er sich ein Arbeitsgebiet gewählt hat, das ihm niemand streitig macht. Niemand außer M. befaßt sich in vergleichbarer Weise mit den letzten Grund- und Sinnfragen jeder normativen Wissenschaft, mit der Begründung der Sittlichkeit überhaupt wie auch der konkreten sittlichen und rechtlichen Normen und ihrer Letztverbindlichkeit, mit Wesen und Begründung der Menschenwürde und des Gewissens. Was an Fragen aufgeworfen, an Zweifeln angemeldet wird, das Anrennen gegen bisher als unerschütterlich angesehene Positionen sind alles für M. nur Anlässe, tiefer zu graben, um die bestehenden Fundamente durch breitere und tiefere zu unterfangen. Dabei versteht er es in einzigartiger Weise, die Dinge immer wieder auf die letzten und einfachsten Grundlagen zurückzuführen und – anknüpfend an die Erfahrung des täglichen Lebens, insbesondere in der Familie – einsichtig zu machen. So bezwingt M. weniger durch logische Stringenz, als er durch die vermittelte Einsicht gewinnt. Beiträge dieser grundsätzlichen Art füllen gut die Hälfte dieser Sammlung.

Wo nach M.s Meinung irrige oder gefährliche Meinungen vorgetragen werden, erachtet er sich verpflichtet, einzugreifen und ihnen zu wehren. Auch dafür bringt diese Sammlung Beispiele. Die Auswahl aus der Fülle des Meßnerschen Schrifttums des Jahrzehntes 1965 bis 1974 ist allerdings – vermutlich vom Hrsg. – etwas einseitig getroffen; auffällig stark sind die gegen mich gerichteten Aufsätze vertreten.

Wenn M. selbst dem berüchtigten Benthamschen „Glück der größten Zahl" (402) und der Jellinek-(Topitsch-)schen „normativen Kraft des Faktischen" (292) einen vernünftigen Sinn abzugewinnen versteht, dann hätte ich es zu schätzen gewußt, wenn er auch einen Satz von mir, der sonst allgemein richtig verstanden worden ist, sinnvoll gedeutet hätte anstatt daraus einen neuen „Eigentumsbegriff" (193, 202, 224) zu machen, der „im Widerspruch zum ganzen bisherigen Rechtsbewußtsein" (sic!) stehe. Mein Satz besagt nichts anders, als daß der Eigentümer nicht kraft seines Eigentumsrechts anderen Leuten zu gebieten hat, daß seine Weisungsbefugnis gegenüber dem Arbeitnehmer vielmehr aus dem Arbeitsvertrag erfließt. Ich zweifele nicht, daß auch M. das genau so sieht. Hinsichtlich der wirtschaftlichen Mitbestimmung sind M. und ich in der Tat verschiedener Meinung; in diesem Punkt dagegen stimmen meines Wissens alle, die an der Mitbestimmungsdiskussion teilnehmen, überein.

Auch in der Frage, ob in „Quadragesimo anno" zutreffende Erkenntnisse von Marx eingearbeitet sind, besteht zwischen M. und mir bei weitem nicht die Meinungsverschiedenheit, wegen derer er glaubt Alarm schlagen zu müssen (375ff). Gerade nach ihm ist die katholische Soziallehre Marx um Jahre voraus gewesen; das besagt doch, daß deren wahre Erkenntnisse sich bei Marx wiederfinden. Ob Pius XI. sie von Baader oder von Marx bezog, verschlägt nichts. Wichtig ist allein die Frage: wie überwinden wir den Marxismus? Bestimmt nicht durch Annäherung, aber auch nicht durch Unkenntnis. Um einen Gegner vollends zu überwinden, muß man das letzte Körnchen Wahrheit aus seiner Lehre herausbrechen; dann, aber eben auch erst dann, wenn das geschehen ist, bricht sein System haltlos zusammen. Auch hier kann ich mir nicht vorstellen, daß M. anders denkt. Wie dem aber auch sei, eine mehr als fünfzig Jahre bestehende Freundschaft und Gesinnungsverbundenheit zerbricht auch daran nicht.

Außerhalb meiner fachlichen Kompetenz liegen M.s Ausführungen zu „Humanae vitae" (336ff und 357ff); sie scheinen mir höchste Beachtung zu verdienen.

Frankfurt Oswald v. Nell-Breuning

Handbuch der Erwachsenenbildung. Hrsg. von Franz Pöggeler. Bd 4: Geschichte der Erwachsenenbildung. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1975). 391 S. Ln DM 56.–

Der Hrsg. nennt in der Einleitung die Grenzen, aber auch die Möglichkeiten, die heute mit dem Vorhaben einer Geschichte der Erwachsenenbildung gegeben sind. Vollständigkeit ist nicht möglich, weil dazu die vorliegenden Materialien und Forschungen noch nicht ausreichen. Aber gewagt werden kann ein „erster, resümierender Überblick über die Problematik... als Einstieg, zugleich auch als Impuls für eine umfangreiche und differenziertere Forschungsarbeit in Zukunft" (8).

Die Anlage des Werkes weicht in einigen Merkmalen von manchen anderen Darstellungen der Geschichte der Pädagogik ab:

- Außer einer Epochalgeschichte wird eine Geschichte der Institutionen und eine Geschichte der Motive der Erwachsenenbildung geboten. Ein abschließendes Kapitel skizziert, wie die Erwachsenenbildung in besonderer Weise von kreativen und charismatischen Persönlichkeiten beeinflußt wurde.
- Das Material, an dem sich die geschichtliche Darstellung orientiert, ist nicht in erster Linie oder gar ausschließlich die Literatur zur Erwachsenenbildung. Es wird im Unterschied zu einer Geschichte der andragogischen Literatur eine Tatsachen- und Wirkungsgeschichte der Erwachsenenbildung konzipiert und in den möglichen Anfängen realisiert.
- Es wird der – in den einzelnen Abschnitten unterschiedlich gelungene – Versuch gemacht, durch den Blick auf die Geschichte in anderen Ländern in die geschichtliche auch eine vergleichende Darstellung einzubeziehen.

Der Hrsg. konnte für die schwierige Aufgabe ein breites Spektrum von Mitarbeitern gewinnen, die sich mit ihrer oft sehr speziellen Thematik gut vertraut zeigen. Z. T. lag gerade von den verfügbaren Autoren her der Versuch einer Institutional- und Motivgeschichte nahe, weil dazu die entsprechenden Spezialisten angesprochen werden konnten. Die insgesamt 28 Beiträge machen eindrucksvoll deutlich, wie trotz mancher einfacher Nenner für das gemeinsame Anliegen (z. B. „lebenslanges Lernen") die Erwachsenenbildung bis heute als Sammelbegriff zu verstehen ist, in dem sich sehr verschiedene Kräfte und Intentionen finden und gegenseitig anregen.

Münster Dieter Emeis

Pompey, Heinrich: **Fortschritt der Medizin und christliche Humanität.** Der Dienst der Praktischen Theologie an einer Medizin im Umbruch. – Würzburg: Kommissionsverlag Echter 1974. 166 S. br. DM 39.–

Ein seinen Atheismus oft betonender Arzt meinte neulich auf einer Gesellschaft zu dem neben ihm sitzenden Geistlichen: „Herr Pfarrer, je älter ich werde, desto mehr muß ich feststellen, daß wir Ärzte doch viele Feinde in dieser Welt haben." Bissig brummte darauf der Pfarrer: „Hm, ich fürchte, noch mehr in der anderen." – Diese Anekdote scheint mir charakteristisch für den Dialog zwischen Ärzten und Theologen: ein Gespräch findet nicht statt. Seit dem Beginn der Säkularisierung haben sich Medizin und Theologie voneinander so weit entfernt, daß der anthropozentrischen Denkweise einer naturwissenschaftlich ausgerichteten Medizin schließlich die theozentrische Lebens- und Seinsschau einer mehr spekulativen Theologie gegenüberstand. Allerdings – und das muß bei dieser pointierenden Sichtweise betont werden – kam es dabei nicht zu gegenseitigen Verketzerungen, sondern vielmehr zu einem Desinteresse an den Aussagen der anderen Fachrichtung. Nur wenn man in seinem Dienst am Menschen einer Aporie zu verfallen drohte, suchte man den Vertreter der anderen Disziplin – um ihm alles weitere überlassen zu können (so war dem Arzt die Hilfe des Priesters am Sterbebett oder bei der Volksgesundheitspflege genehm; der Theologe dagegen holte sich vom Arzt Pastorationshilfe und überließ ihm die Klärung psychosomatischer und tiefenpsychologischer Fragestellungen).

Seit einigen Jahren scheint sich auf beiden Seiten ein Bedürfnis zum Dialog miteinander zu entwickeln. In der Medizin wird gelegentlich mit Erstaunen festgestellt, wie weit die Möglichkeiten schon gediehen sind, den Menschen zum manipulierten Experimental-Objekt der Wissenschaften zu machen; der Arzt erlebt sich – oft vor sich selbst erschreckend – an der Grenze von Lebensanfang und Lebensende als Halbgott, der zwar Macht über das Leiden hat, nicht aber die notwendige Kraft, die Folgen zu ertragen. In der Theologie muß man mehr und mehr feststellen, daß die Leidenden ihr Heil und ihre Heilung gleicherweise in vagen mystischen Heilstheorien suchen oder sich dem Fortschrittsglauben einer technisierten Medizin verschreiben; der Geistliche sieht sich selbst verunsichert und in Konkurrenz zu gruppendynamischen Praktiken, psychotherapeutischen Hilfsangeboten und politisch bestimmten Sozialleistungen. So wird der Dialog zwischen Medizinern und Theologen aus dem Erkennen und Erleben der eigenen Notlage gesucht, aber auch aus der sich stärkenden Gewißheit, daß sowohl der Arzt wie der Geistliche in ihrer Sorge um den Menschen jeder für sich etwas Spezifisches beizutragen vermögen, was dem anderen nicht möglich ist. Gute Voraussetzungen für ein Gespräch möchte man also meinen – es wird sich zeigen, ob sie schon genutzt werden können. (Ein erstes hoffnungsvolles Beispiel dürfte das kürzlich erschienene „Praktische Wörterbuch der Pastoral-Anthropologie" sein, zu dessen Hrsg. auch der Autor des hier zu besprechenden Buches gehört.)

Heinrich Pompey, habilitierter Theologe und zugleich Psychologe, weist schon im Untertitel seines Buches unmißverständlich darauf hin, daß es ihm um den medizinisch-theologischen Dialog geht, genauer um den „Dienst der Praktischen Theologie an einer Medizin im Umbruch". Um es vorwegzunehmen: was dieser treffliche Titel verspricht, löst der Autor dann in gescheiten Thesen und umsichtigen Überlegungen ein, von denen ich hoffe, daß sie Impulse werden für die Vertiefung des zaghaft beginnenden interdisziplinären Gesprächs.

Pompey gliedert sein Buch in sieben Kapiteln mit zahlreichen Untertiteln so sorgfältig, daß man das Fehlen eines alphabetischen Sachverzeichnisses verschmerzen kann. Die Kap. (mit allerdings recht komplizierten Überschriften) sind in sich abgeschlossen und daher auch jedes für sich lesbar, was für Orientierungen zu bestimmten Fragestellungen nützlich ist, wenn auch der systematische Leser dafür mehrere Wiederholungen in Kauf nehmen muß. Einführung und Zusammenfassung versuchen den „roten Faden" des Buches aufzuzeigen, wobei dem Leser die Zusammenfassung zur Erstorientierung mehr zu empfehlen ist als die schwerer verständliche Einführung. In der Zusammenfassung erläutert der Autor auch seine methodische Vorgehensweise, die nicht deduktiv-systematisch sein soll, sondern sich überwiegend an bestimmten Fragenkomplexen orientiert.

Im ersten Kap. zeigt Pompey in einer historisch-kritischen Literaturanalyse die Wandlungen im medizinisch-theologischen Grenzbereich. In der frühesten Menschheitsgeschichte bestand noch eine theurgische Verbindung von Priestertum und Arzttum auf der Grundlage eines totalen theozentrischen Welt- und Selbstverständnisses. Unter dem Einfluß der griechischen Philosophie begann vor allem mit Hippokrates die Ablösung der Heilkunst von den religiösen Funktionen der Priester. Im Mittelalter kam es zwar in der „medicina clericalis" erneut zur personellen Zusammenlegung ärztlicher und priesterlicher Tätigkeiten, wobei aber die innere Trennung der verschiedenen Berufsfunktionen weitgehend erhalten blieb – bis die wachsende anthropozentrische Denkweise endgültig zur Trennung von ärztlichem und priesterlichem Aufgabenbereich führte. P. geht dann dem Auf und Ab der sich vor zweihundert Jahren entwickelnden Pastoralmedizin nach, die sich erst heute ihrer eigentlichen Aufgabe zuwendet und zur Pastoralanthropologie wird. Sie will „medizinisch-somatische, z. T. auch psychologische und soziologisch-soziale Erkenntnisse für die Seelsorge nutzbar machen" und „beabsichtigt, den Wissenschaften und den Wissenschaftlern der korrespondierenden anthropologischen Disziplinen ... theologisch-praktische Hilfen anzubieten" (12).

Diese beiden Aufgabenbereiche der Pastoralanthropologie analysiert. P. im siebten Kap., das inhaltlich die Gedanken des ersten Kap. fortsetzt. Bei ihrer theologisch-anthropologischen Reflexion wird die Pastoralanthropologie zwar das fachspezifisch-empirische Forschen den medizinischen, psychologischen und soziologischen Fachdisziplinen überlassen müssen, nicht jedoch auf eigene sozial-empirische Forschungen und theologische Hinterfragungen verzichten dürfen. Damit kann sie „selbst theologisch begründete Hilfen für den leidenden Menschen erarbeiten und einen entscheidenden, direkten Beitrag zum Heilsdienst der Gemeinden leisten" (145). Ihre interdisziplinäre Aufgabenstellung ist also zwischen Medizin, Psychologie und Soziologie einerseits sowie Praktischer und Moral-Theologie andererseits. Abschließend gibt P. Anregungen für künftige gemeinsame Bemühungen im medizinisch-theologischen Grenzbereich.

Zwischen dem Anfangs- und Schlußkapitel geht der Autor spezifischen Fragestellungen aus den beiden Aufgabenbereichen der Pastoralanthropologie nach. Im zweiten Kap. interpretiert er Tendenzen des heutigen und eines künftigen Arzttums. Dabei weist er auf die Gefahr einer wachsenden Inhumanität hin, wenn sich in der Medizin materialistische, merkantilistische Einstellungen und technokratische, physiozentrische Haltungen ausbreiten sollten.

Die tradierte Arzt-Ethik, mit der sich P. im dritten Kap. auseinandersetzt, vermag dagegen nichts auszurichten, weil sie bei den heutigen komplexen und mehrdimensionalen, oft noch kaum abzuschätzenden Eingriffen keine sittlich verbindlichen Normen anzubieten hat. Auch die kasuistisch-legalistische Normethik der traditionellen Moraltheologie erweist sich dabei als von nur begrenztem Einfluß auf die sittliche Gewissensbildung. P. sieht deswegen die Aufgabe der Pastoralanthropologie darin, zur „arztethischen Gesinnungs- und Verhaltensbildung" beizutragen, indem vor allem die existentielle Auseinandersetzung mit dem Geist der Offenbarung und dem modelltypischen Handeln Christi gefördert wird. Denn „die alles umgreifende Heilsbotschaft, wie sie auch in den konkreten ethischen Aussagen der Schrift

zum Tragen kommt, und die fundamentale inhaltliche Bezogenheit der Ethik auf diese Botschaft schaffen die ethisch relevante Verbindlichkeit" (67). Hier und mehr noch im folgenden Kap. werden die Überschneidungen zwischen Pastoralanthropologie und Moraltheologie sichtbar.

Entsprechend setzt sich der Autor im vierten Kap. spekulativtheologisch mit der ethischen Bedeutung des manipulierenden medizinischen Eingriffes auseinander, nachdem er zuvor die Grundzüge einer theologisch-pastoralen Anthropologie mit ihren ethischen Prinzipien dargestellt hat. Die Würde des Menschen bestimmt er von den „vier spezifischen Struktur- oder Wesensmomenten... der Person" her: Subsistenz, Existenz, Ko-existenz und Transzendenz (97f). Davon ausgehend hält P. manipulierende Umgestaltungen des Menschen nur dann für erlaubt, wenn sie 1. des Menschen intellektuelle Fähigkeiten, charakterlichen Eigenschaften und körperlichen Gegebenheiten nicht bedeutsam schädigen, 2. dem Menschen die Verwirklichung seiner spezifischen Wesensmomente (s. o.) und Eigenschaften (Verstand, Gewissen, Freiheit) nicht nehmen und 3. eine tatsächliche (allgemeine menschliche oder individuelle personale) Verbesserung erbringen bzw. die vom genetischen Verfall bedrohte Menschheit schützen (102). Darüber hinaus muß aber die besondere Eigenart des jeweiligen manipulierenden Eingriffs sittlich eigens erwogen werden.

In ähnlich differenzierender Weise führt P. diesen Gedankengang im fünften Kap. am konkreten Beispiel der ethischen Einschätzung der Organverpflanzungen, insbesondere der Herztransplantationen aus. Hier scheint es mir allerdings, daß der Autor sich im feingesponnenen Netz seiner Überlegungen schließlich selbst verfängt (was bei der Komplexität des Sachverhaltes und den systematisch-ethischen Erwägungen nicht zu verwundern braucht). Der Leser jedenfalls ist am Schluß so verwirrt, daß er nicht mehr festzustellen vermag, welcher Auffassung die besseren Argumente zugeordnet waren und welcher Position der Autor zuneigt. Das mag der folgende Satz am Ende des Kap. belegen, der wegen seiner gedanklichen Überfrachtung und Häufung substantivischer Wendungen ohnehin nicht leicht zu lesen ist (was als kritische Anmerkung für das ganze Buch gilt): „Die medizinische Sachlage und die dadurch fraglich gewordene Grundhypothese der faktischen Irreversibilität und ihrer sicheren Diagnostizierbarkeit erweist die obigen Überlegungen – die eventuell das Tötungsverbot umgehbar machen – praktisch als unbrauchbar" (132).

Den permanenten Rollenkonflikt, in dem sich der gläubig-christliche Arzt heute oft findet, betrachtet P. schließlich im sechsten Kap. Er kommt zu der Schlußfolgerung, daß ärztliches Handeln und christliches Engagement durchaus vereinbar sind, weil medizinisch-sachgemäßes und menschengemäßes Tun letztlich identisch sind. Jedoch ist der christliche Arzt „durch den Grad der ethischen Verpflichtung zum Humanen, die ihm sein christlicher Glaube auferlegt, anders gefordert als sein humanistischer Kollege" (137). So wie in diesem Kap. bemüht sich P. stets seine spekulativ-systematischen Argumentationen mit seelsorgs-praktischen Überlegungen zu verbinden, was ihm vorzüglich gelungen ist.

Es bleibt zu wünschen, daß dieses Buch vor allem jene in die Hand nehmen, die mit Ärzten und Wissenschaftlern (z. B. in der Krankenseelsorge oder Lehre) zu tun haben.

Göttingen Wilfried Ruff

Neue Wege für Religionsunterricht und Katechese. Modelle – Erfahrungen – Überlegungen. Hrsg. v. Wolfgang Nastainczyk. – Würzburg: Echter (1974). 264 S. Kart. DM 28.–

Dieser „nach Herkunft, Inhalt und Form" unterschiedlich angelegte Sammelband (vgl. S. 10 im Vorwort des Hrsg.) will gleichwohl ein „anregendes Ganzes" darbieten. Thematisch umgreift er Überlegungen zur Unterrichtsgestaltung (Blockunterricht als Alternativlösung bei akutem Religionslehrermangel an schulfreien Samstagen), Beiträge zur außerschulischen Katechese, Modelle von Jugendzentren und Arbeitskreisen, Fragen um Kinderzeitschriften, Pfarrbriefe, religiöse Kinderwochen, Ministrantenarbeit, Familienferien, sonntägliche Wortgottesdienste und Arbeit mit Behinderten. Zeitlich und örtlich ist der Rahmen ebenfalls ungewöhnlich. Es sind kritische Rückblicke auf Jugendseelsorge und Kinderarbeit in der Epoche des Nationalsozialismus, aber auch aktuelle Berichte über die religiöse und katechetische Situation in Polen und anderen unter kommunistischer Herrschaft stehenden Gebieten, die hier miteinbezogen sind.

Der Bereich des schöpferischen Experimentes und der mutigen Meisterung katechetischer Aufgabenstellung in schwierigen Lagen wird in den vorgeführten Exempeln in seiner ganzen Weite und Fruchtbarkeit sichtbar und wird manchem neue Horizonte und den Mut zu eigenen Versuchen eröffnen. Die Grenzen mancher Modelle werden dem kritischen Leser sicher deutlich, hätten aber im Vorwort oder einem kritischen Nachwort reflektiert werden können. Gewiß bedarf der schulische Religionsunterricht, der nach der Auffassung des Hrsg. „wesentlich kognitiv" sich mit christlichen Impulsen auseinanderzusetzen hat, eines ganzen „Netzes" katechetischer Ergänzungen. Ob aber das bloße Schweigen oder das mit Tränen verbundene impulsive Gebet eines die Geborgenheit suchenden Kreises (vgl. Seite 148ff) wirklich hierzu gehört? Kann man sagen, daß die Aufgabe eines solchen Kreises, das entwicklungspsychologisch begründete Weggehen von ihm schon ein Aufgeben Gottes ist? Ferner: Wenn bei der Umstrukturierung von „Arbeitskreisen" mit weitest gefaßter Thematik ausgerechnet der religiöse Arbeitskreis auf der Strecke bleibt (vgl. S. 168), so mag das für unsere Situation, aber auch für unsere Hilflosigkeit kennzeichnend sein. Hochinteressant und nicht ohne Komik ist der letzte Beitrag des Hrsg. und sein „Planspiel" nach dem „Gesetz über die einstweilige Aussetzung des Religionsunterichts" vom 17. 6. 1988 (!). Der informative und herausfordernde Wert des Bandes sei eigens anerkannt.

Bochum Rudolf Padberg

Ruppert, Rudolf: **Lebendige Liturgie – ein Lernprozeß der ganzen Gemeinde.** Überlegungen zur Praxis der liturgischen Erwachsenenbildung – Frankfurt/Main: Josef Knecht 1975. 144 S. Ppb. DM 17.80

Im Rückblick auf die langjährigen Bemühungen, die erneuerte Theologie der Liturgie in entsprechende Texte, Formen, pastorale Ordnungen und liturgische Bücher umzusetzen, und angesichts der „Ergebnisse", die inzwischen auf dem Tisch liegen, wirft Vf. die Fragen auf: „Hat man bei dieser Arbeit die geschichtliche Situation der Menschen, ihre Erfahrungen, Bedürfnisse, Wünsche wirklich berücksichtigt? Hat man nicht zu schnelle und zu glatte Lösungen gesucht? Hätte man nicht schon in diesen Umsetzungsprozeß die Betroffenen, vor allem die Seelsorger und ihre fähigen Mitarbeiter einbeziehen müssen, um sie so lernend und schöpferisch an den Lösungen zu beteiligen? Mußte man nicht Methoden entwickeln, um zu erkunden, was bei den Gläubigen geschieht, wenn sie Liturgie feiern? Besteht die notwendige liturgische Bildung der Gläubigen nur darin, daß ihnen fertige Ergebnisse möglichst geschickt beigebracht werden?" (14) Die Seelsorger und ihre Gemeinden – so Ruppert, der als Dozent für Pastoraltheologie am Priesterseminar Speyer tätig ist – seien „an dem Prozeß der Liturgiereform zu wenig beteiligt" worden; man habe sie weithin nur als „Ausführungsorgane fertiger Lösungen" (ebd.) beansprucht.

Nur wer die Ausgangssituation nicht berücksichtigt, wird diese Fragen in dieser Form stellen können. War man nicht bestrebt, im Rahmen des Möglichen die Vertreter der Praxis an den Reformmaßnahmen zu beteiligen? (Vgl. z. B. die „Studienausgaben" zur Taufliturgie und zum Meßbuch.) Hat es keine „Liturgische Bewegung" gegeben? Sind nicht die berechtigten Wünsche der „Basis" in die „amtlichen" Reformmaßnahmen eingegangen? Kann man wirklich behaupten, „das bisher erzielte Ergebnis der liturgischen Erneuerung" sei „auf keinen Fall" (14) zufriedenstellend? Findet man wirklich „mehr Resignation als Begeisterung" (10)?

Wir stimmen in der Ansicht mit R. überein, daß wir im Bereich des gottesdienstlichen Lebens „eher am Anfang als am Endpunkt einer Entwicklung" stehen; denn „jetzt beginnt die Arbeit erst richtig" (vgl. 10). Die Sorge um die geistliche Aneignung und einen lebendigen Vollzug der Liturgie wird noch viel Kraft erfordern. Für diese notwendigen Bemühungen, die – orientiert an der gegebenen Wirklichkeit – beim heutigen Menschen und seinen Lebensverhältnissen ansetzen, bringt R. in seinem „Versuch einer theologisch-anthropologischen Beschreibung" dessen, worum es in der Liturgie geht, wertvolle Gesichtspunkte ein (vgl. 20–32).

In der Liturgie schlägt das Herz einer Kirche, die unaufhörlich vom Geist bewegt wird. Vf. gelangt in den Schlußbemerkungen seines Buches zu dem Fazit: „Es wird niemals eine Kirche ohne Liturgie und Sakramente geben." (Gehören die Sakramente nicht zur Liturgie?) „Wer sich in der Kirche engagieren will, kann sich dabei nicht für oder gegen die Liturgie entscheiden. Wohl aber muß er sich entscheiden, ob er eine gute Liturgie will oder eben etwas, was diesen Namen kaum verdient: einen liturgischen ‚Service', der von einem für alle anderen besorgt wird; eine ‚Pflichtübung für alle' ohne Beteiligung aller; ein Angebot ohne Nachfrage... Dem Dilemma einer Trennung von Liturgie und Gemeinde kann wohl nur begegnet werden durch den Versuch, Liturgie und Gemeinde in einem gemeinsamen Arbeits- und Lernprozeß zusammenzuführen" (139f). So weit – so gut. Was aber versteht R. unter diesem „Lernprozeß", den er in die Wege geleitet wissen möchte? Führung zur Liturgie oder Bildung durch die Liturgie? Weder das eine noch das andere, wenn wir recht sehen. Sein erklärtes Ziel besteht in dem Versuch, Liturgie und Gemeinde in einem gemeinsamen „Arbeits- und Lernprozeß" zusammenzuführen.

Mit Recht betont Vf., die Liturgiereform könne mit dem Erscheinen der neuen liturgischen Bücher nicht als abgeschlossen betrachtet werden, sie müsse vielmehr weitergehen, „ohne hinter das Erreichte zurückzufallen" (19). „Sie darf nicht bei den Texten und nicht bei den Seelsorgern steckenbleiben. Sie muß über die geeigneten Mitarbeiter auf die Gottesdienstgemeinde übergehen" (ebd.); denn die Gemeinde ist mitverantwortlich für ihren Gottesdienst.

Um das Ziel – die „volle, bewußte und tätige Teilnahme" aller Gläubigen – zu erreichen, hält R. einen „Lernprozeß in doppelter Richtung" (75) für dringlich: „Die Christen haben ein Anrecht darauf, den Geist und die theologischen Grundlagen der Reform sowie die liturgie-praktischen Ergebnisse und die konkreten Vorstellungen der Verantwortlichen hinreichend kennenzulernen. Dazu ist eine breit angelegte Bildungsarbeit in der Gemeinde notwendig. – Die Amtsträger ihrerseits haben ein Recht zu erfahren, was Liturgie für die Menschen bedeutet; wonach sie ... verlangen; mit welchen Schwierigkeiten sie zu tun haben; warum sie nicht oder nur halbherzig teilnehmen; was sie für Vorstellungen von heutiger Liturgie haben. Dazu ist ein offener Erfahrungsaustausch notwendig, in dem die Theologen und Amtsträger mehr hören als sprechen" (75). Der „Lernprozeß" wird also bei R. nicht einseitig verstanden, sondern spielt sich als „informativ-kommunikativer Vorgang" in zwei Richtungen ab: „vom menschlichen Leben zur Liturgie und ihren theologischen Grundlagen; – von der Liturgie und ihren Inhalten zum Menschen und seinen Problemen" (76).

Für das in dieser Weise postulierte „liturgische Lernen" durch Erfahrungsaustausch, Beobachtung und Gruppenarbeit bietet der Verfasser „Anregungen und Modelle für die Praxis" (73–138), die den zweiten Teil des Buches ausmachen. Besonders aufschlußreich erscheint uns indessen der erste Teil: „Grundlagen der liturgischen Erwachsenenbildung", der wertvolle Aspekte bietet, die zum Teil auf die ungedruckte Wiener Dissertation R. („Sakramente und Liturgie im Leben des Erwachsenen. Eine empirische Studie zur religiösen Erwachsenenbildung in entwicklungspsychologischer Sicht", Diss. masch., Wien 1970) zurückgehen.

Insgesamt stellt das Buch eine beachtenswerte Publikation dar, wenngleich manche Fragezeichen zu setzen sind. Die Bedeutung dieses Buches liegt in erster Linie darin, daß es auf dringliche Aufgaben aufmerksam macht, die sich eben nicht automatisch erledigen.

Alverskirchen Theodor Maas-Ewerd

Adam, Adolf: **Sinn und Gestalt der Sakramente.** – Würzburg/Freiburg; Echter/Seelsorge Verlag 1975, 186 S. (Pastorale Handreichungen 16) kart.

Das Buch ist – ähnlich wie die beiden vorhergehenden Übersichten über die erneuerten Liturgiebücher aus der Feder desselben Vf. „Erneuerte Liturgie" (1972, vgl. ThRv 69 [1973] 321f; ²1975) und „Die Messe in neuer Gestalt" (Würzburg 1974) – vorzüglich geeignet zu einer ersten, aber alles Wesentliche bietenden exegetischen, systematischen, liturgischen und pastoralen Einführung für Theologiestudenten aller Curricula, für die berufsbegleitende Fortbildung der Priester, Religionslehrer und der mit besonderen liturgischen und pastoralen Aufgaben Beauftragten. Darüber hinaus gehört das Buch in die Hand der Dozenten aller theologischen Disziplinen (selbst Liturgiker können hier und da Neues entdecken). Anderseits ist es dank seiner leicht faßlichen, durch treffliche Vergleiche aus der „profanen" Welt anregende Darstellungsweise auch für weitere Kreise empfehlenswert.

Besonders lobend hervorheben möchte der Rez. das erste Kap. über Wesen und Bedeutung der Sakramente (gegenwärtiges Heilswirken Christi, inkarnatorische Struktur, partnerschaftliche Begegnung mit Christus, Grund- und Selbstvollzüge der Kirche), die Stellungnahme zur Säuglingstaufe (25–29), die Ausführungen zur Wasserweihe (45–49), das Kap. über die Firmung (70–89), den Abschnitt über die ntl Grundlagen und die geschichtliche Entfaltung der Stufen der Ordination (139–147).

Insgesamt ist das Urteil des Vf. wohl fundiert und abgewogen, weder radikal progressiv noch traditionalistisch. Die Kritik an Einzelheiten der liturgischen Reform (156, 162) ist berechtigt, aber mit Verständnis für die Grenzen, die dem „Rat zur Ausführung der Liturgiekonstitution" und der Gottesdienstkongregation gesetzt waren.

Für eine (hoffentlich nötige) Neuauflage seien einige Wünsche genannt.

Was über die vielfache Bedeutung des Öls für den antiken Menschen gesagt wird (93), bedarf einer doppelten Ergänzung: Die Salbung in Verbindung mit jedem Bad (vor- und nachher) wird nicht erwähnt (im Kapitel über die Taufe!). Zu fast allen Zwecken (Nahrung, Medizin, Sport, Bad und Kosmetik) werden auch heute noch Öl oder seine Derivate verwendet (Creme, französisch für chrisma).

Bei Taufen in der österlichen Zeit wird die Wasserweihe in Erinnerung gerufen durch geänderte Schlüsse beim zweiten und dritten Weihegebet, die aber selbst (wie ein viertes Gebet) außerhalb der Osternacht neben dem ersten als Weihegebet verwendet werden können (mißverständliche Formulierung S. 49).

Die Taufe wurde bis mindestens ins vierte Jh. weder durch bloße Infusion vollzogen, noch durch volles Untertauchen, sondern in einer Kombination von Eintauchung und Infusion (50f). Die Didache kennt keine (auch sonst zweifelhaft bezeugte, nur in reformatorischen Agenden sicher vorkommende) Taufe durch Besprengung (52).

Hebr. 6,2 deuten als Handauflegung (Firmung) nach dem Wasserritus (71ff) einige Exegeten. Wer sie als Ordinationsriten versteht, hat die besseren Argumente und die vergleichende Liturgiegeschichte für sich (keine Handauflegung nach der Taufe zunächst im ganzen Orient, teilweise auch im Westen, bis heute in den meisten Riten des Ostens). Die Taufe geschieht nicht nur durch den Heiligen Geist (75, 76), sondern verleiht ihn bereits.

Bei der Salbung der Stirn ist eine damit verbundene Handauflegung (86) nach einer vom Papst am 9. 6. 1972 ratifizierten Entscheidung der Päpstlichen Kommission zur Interpretation der Konzilsdekrete nicht erforderlich (AAS 64 [1972] 326; Kommentar: Notitiae 8 [1972] 281–285). Eine Verquickung von Handauflegung und Salbung wurde erst unter Benedikt XIII. eingeführt (vg. CIC 780), sie fehlte aber in den Rubriken des Normalritus (Pont. Rom., letzte Ed. typ. 1962; Miss.-Rom., Anhang, letzte Ed. typ. 1962) und auch des Firmritus von 1969 bzw. 1972 (Eingliederung Erwachsener in die Kirche), (im Unterschied zum Pont. Rom., Firmung eines Einzelnen, und zum Rit. Rom. seit 1925).

Die „traditionelle Theologie" (139) hat vor dem Konzil (die in den Weihen des Chrisam klar und in den Ordinationsgebeten etwas undeutlicher bezeugte) Lehre von den drei Ämtern Christi und der Kirche vor dem Konzil (als angebliche Neuerung Calvins) weithin gerade nicht rezipieren wollen.

Wie es für eine Neuauflage der neuen Weiheriten (1968) vorgesehen ist, sollte jede Darstellung nicht mit dem Diakonat, sondern mit dem Episkokat beginnen (Kap. VI). Die Bezeichnung „Priesterweihe" statt „Sakrament der Weihe" ist nicht nur „etwas ungenau" (138), sondern falsch. „Diakonatskreise" gibt es nicht erst in der Folge des Motuproprio „Sacrum diaconatus" von 1967 (149), sondern bereits in den Jahren vor dem Konzil.

Nicht recht verständlich bleibt die Behauptung, Rom bekenne sich seit 1970 eindeutiger als früher zur Auffassung, daß die Mitwirkung der Priester nicht konstitutiv sei „für das Zustandekommen der sakramentalen Ehe, sondern der Konsens der Brautleute" (178).

Münster Emil Joseph Lengeling

Evers, Georg: **Mission. Nichtchristliche Religionen. Weltliche Welt.** – Münster: Aschendorff 1974. XXII, 232 S. (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, Bd 32) kart. DM 58.–

Von der Theologie der (mit sich selbst beschäftigten) Mission über die Theologie der nichtchristlichen Religionen zur Theologie der weltlichen Welt: mit diesen Worten läßt sich der Weg knapp umreißen, welchen die Reflexion des Missionsauftrags der Kirche in den letzten Jahrzehnten durchlaufen hat. Eine Wende fand hier statt, deren Tragweite wir wohl erahnen, nicht aber in all ihren Auswirkungen schon zu erfassen vermögen. Vf. weiß um das Wagnis, in einer Untersuchung die breitgefächerte Thematik einzubeziehen, glaubt jedoch, in den fast die ganze Theologie berührenden Implikationen liege das Besondere der heutigen Missionsproblematik beschlossen. Diese in ihren Ursachen darzustellen und Pisten für die künftige Arbeit abzustecken, will das Ziel des Buches sein. Man darf Evers bescheinigen, daß er sich mit großem Geschick seiner Aufgabe entledigt, so daß die Lektüre geradezu eine spannende Angelegenheit wird. Kritisch referierend verschafft er uns einen gerafften Überblick über die missionstheoretischen Auseinandersetzungen seit den Anfängen einer eigenständigen Disziplin bis zu den neuesten Entwürfen und Bestrebungen. Der Autor bringt übrigens für sein Unternehmen glückliche Voraussetzungen mit: während eines langjährigen Fernostaufenthalts begegnete er den Traditionen des Buddhismus und Shintoismus, andererseits führte ihn der Kontakt mit der weithin säkularisierten Gesellschaft Japans zur Besinnung auf die „Tatsache der weltlich gewordenen Welt" und die daraus resultierenden Anfragen an die Kirche.

In drei Schritten bewältigt Vf. den umfangreichen Stoff. Im I. Hauptteil (3–83) schaut er auf die Diskussionen der katholischen Missionstheologie von 1911–1962 zurück (1. Kap.), die er durch die Aussagen des II. Vatikanums (2. Kap.) ergänzt. Im II. Hauptteil (84–150) kommt die Theologie der nichtchristlichen Religionen in den wichtigsten Bei-

trägen von 1918–1965 zur Sprache (Kap. 1), wiederum abgerundet durch die Erklärungen des letzten Konzils (Kap. 2). Der III. Hauptteil (151–224) – wie schon die beiden ersten Teile in der Einleitung fälschlicherweise als Kap. bezeichnet – erörtert schließlich den Weltbezug der Mission, ausgehend von der gewandelten Missionssituation (Kap. 1) über das Problem der Anknüpfung missionarischer Verkündigung (Kap. 2) zum Engagement in Entwicklung und Humanisierung (Kap. 3). Der Aufbau, dem geschichtlichen Ablauf folgend, widerspiegelt die allmähliche Ausweitung der Perspektiven in den Denkbemühungen katholischer Missionstheologen. Schade nur, daß E. diese Entwicklungslinie nicht schon im Titel seines Werkes zum Ausdruck bringt – unverbunden stellt er einfach drei Begriffe nebeneinander. Unbefriedigend ist ferner die Überschrift zum I. Hauptteil, die in ihrer Allgemeinheit auch auf die beiden anderen Teile paßt, handelt es sich doch im ganzen Buch um „theologische Besinnung auf die Mission".

Der (am wenigsten originelle) erste Teil fängt mit dem Altmeister katholischer Missionswissenschaft an, den E. gegen den Vorwurf einer einseitigen Konversionstheologie in Schutz nimmt, da sich schon bei Schmidlin die Grundlage zu einer richtig verstandenen Plantationsthese vorfinde. Diese, speziell von der Löwener Schule verfochten und bis in unsere Tage von einzelnen Autoren weiter entfaltet, umschrieb als Ziel der Missionstätigkeit die Errichtung von Lokalkirchen. Die Pariser Schule, stark beeinflußt durch die Anstöße der Arbeiterpriesterbewegung – deren Anliegen aufzugreifen die katholische Missionswissenschaft versäumte –, rückt von der überkommenen geographischen Abgrenzung zwischen „Missionsland" und „christlichem Land" ab; sie sieht als Gegenüber der christlichen Mission den soziologisch verstandenen nichtchristlichen Raum, eine Auffassung, die in „Ad gentes" (zugleich mit dem territorialen Prinzip) Eingang gefunden hat. (Zum missionarischen Aufbruch in Frankreich und dessen Impulse auf die gesamte Pastoral cf. die interessante Diss. von D. Zimmermann, Die Erneuerung des Katechumenats in Frankreich und seine Bedeutung für Deutschland, Münster i. W. 1973, 587 S.; fotomechanische Vervielfältigung). Abgesehen von Th. Ohm, der als einer der wenigen katholischen Missionstheoretiker die modernen Strömungen berücksichtigte, wandte sich die Missionswissenschaft in den ersten 50 Jahren ihres Bestehens nur zögernd den geistigen Umwälzungen der Zeit zu. Daher das Urteil: Die Missionstheologie verharrte in der Isolierung, wie sie andererseits auch ihren Tribut an die damalige defiziente Ekklesiologie und die verkümmerte Eschatologie zahlte. Daß das Konzil einiges aufzuholen hatte, dürfte naheliegen; doch gelang es ihm nicht, die entscheidenden Phänomene der veränderten Welt im Missionsdekret voll zu integrieren. Vatikanum II ist „in diesen wichtigen Fragen einer Missionstheologie die Antwort schuldig geblieben" (56). Allerdings schwächt sich dieser negative Befund insofern ab, als die übrigen Konzilsdokumente, die Vf. einzeln bespricht, bedeutsame Elemente zu einem erneuerten Missionsverständnis beisteuern, so etwa „Lumen Gentium" (Kirche als Volk Gottes, als Sakrament des Heils, als eschatologische Wirklichkeit), „Dei Verbum" (grundsätzliche Einheit der Offenbarung in Schöpfung und Geschichte; Welt als erstes Gegenüber der Offenbarung), „Dignitatis humanae" (Ausrichtung auf die Welt; Offenheit gegenüber heutigem Pluralismus), „Nostra aetate" (Heilsbedeutung der Religionen; Notwendigkeit des Dialogs – nachzutragen wären hier noch: J. Amstutz, Über die Religionen, in: NZM 29 [1973] 81–92; F. Nietlisbach, Die nichtchristlichen Religionen in der Reflexion des II. Vatikanums und der neuen Theologie, in: NZM 30 [1974] 1–12; 81–126) und schließlich „Gaudium et spes", worin sich „ein neues Selbstverständnis der Sendungsaufgabe der Kirche" zeigt (80). Wenn E. (65) behauptet, die Liturgiekonstitution vertrete „eine stark ekklesiozentrische, auf die Gottesverehrung ausgerichtete Sicht des Auftrags der Kirche für die Welt", so wird er dem Dokument nicht gerecht (zum gewandelten Kultbegriff siehe die vielen Aufsätze von J. E. Lengeling).

Die Frage nach dem Wahrheitsgehalt und der Heilsbedeutung der Religionen – so der zweite Teil – erwachte außerhalb des Rahmens der Missionstheologie, was im Grunde nicht erstaunen darf, weil die Voraussetzungen zu einer ernsthaften Beschäftigung mit diesem Phänomen in den Anfängen der katholischen Missionswissenschaft einfachhin fehlten. Erste Bausteine zu einer „Theologie der Religionen" lieferten O. Karrer, dessen bahnbrechende Leistung wohl noch etwas höher einzuschätzen wäre, und Th. Ohm (den F. Nietlisbach einen „zaghaften Wegbereiter" nennt, in: NZM 29 [1973] 256–271: Missionarische Bekehrungstheologie und Beurteilung der Heilssituation der Nichtchristen bei Thomas Ohm), während die päpstlichen Verlautbarungen dieses Jh.s so gut wie keine Aussagen über die theologische Bedeutung der Religionen enthalten (95). Vorangebracht wurde die Diskussion durch J. Daniélou und Y. Congar, am intensivsten indes durch K. Rahner, dessen Theorie vom anonymen Christentum (von H. de Lubac abgelehnt), von seiner Gnadenlehre her zu verstehen ist. Die Rahnersche Redeweise von „legitimen Religionen" führt H. R. Schlette weiter; er bezeichnet die Religionen als den ordentlichen, die Kirche als den außerordentlichen Heilsweg, was einigen Widerspruch hervorrief. Das bei ihm erwähnte „Stellvertretungsprinzip", wonach Kirche nicht alles ist, aber für alle steht, erhält bei J. Ratzinger einen zentralen Platz. Der Fortschritt in der Bewertung der Religionen läßt sich nicht leugnen, doch signalisiert E. eine Reihe offener Fragen. Auch das Konzil erteilt auf sie keine letzten Antworten, obwohl es das Gespräch mit den Religionen als sozial verfaßten Gegebenheiten aufnimmt, mutig in der Kirchenkonstitution, in „Nostra aetate" und in der Erklärung über die Religionsfreiheit, etwas weniger direkt im Missionsdekret. Die Debatte um die Religionen, wie Vf. sie wiedergibt, und seine Analyse der Konzilsdokumente machen deutlich, welche Probleme hier noch der Bearbeitung warten, soll es nicht bei abstrakten Konstruktionen sein Bewenden haben (biblische Begründung, religionswissenschaftliche Untermauerung, soziale Gebundenheit des Heilswirkens).

Im dritten Teil unterzieht sich E. der Aufgabe, den Weltbezug der Mission näher zu bestimmen. Vorerst präsentiert er die Säkularisierungsthese, wägt das Für und Wider der Einwände bezüglich ihrer „christlichen Herkünftigkeit" ab und beschreibt die Reaktionen auf die weltweite Säkularisierungserscheinungen, wobei er zum Ergebnis gelangt, daß die neuen Religionen, anstatt eine gültige Lösung auf die Herausforderung anzubieten, in die Flucht einmünden. Soll nun die christliche Verkündigung, so lautet „die zentrale Frage der vorliegenden Arbeit" (183), an den in den Religionen gewonnenen Erfahrungen anknüpfen, auch wenn diese offenbar den Ergebnissen der Theologie der Welt entgegenlaufen? Im Blick auf die Diskussionen im ÖRK und gewisse Aussagen der Pastoralkonstitution des Konzils, ferner auf dem Hintergrund globaler Entwicklungen drängt sich E. die Schlußfolgerung auf, „daß die Solidarität im gemeinsamen Menschsein oder die Mitmenschlichkeit das für unsere Zeit charakteristische Schlüsselwort ist, an dem die christliche Botschaft für den modernen Menschen relevant wird" (202). Doch erhebt sich dann gleich die Frage, inwieweit der Einsatz für die ganzmenschliche Entwicklung in den Bereich der missionarischen Tätigkeit der Kirche fällt? Darf ein solches Tun überhaupt mit Mission in Beziehung gebracht werden? Die theologische Begründung für die Beteiligung der Kirche an der Humanisierung leitet E. von der Sicht der Kirche als „Sakrament des Heils" ab: Dienst der Kirche an der Welt und den Menschen als sachgerechte Hilfe für das Leben in seiner ganzen Fülle, wobei es zu beachten gilt, daß Humanisierung „nur möglich ist auf einem Horizont, der über den Menschen hinausweist" (212).

Im Nachwort bekennt Vf., auf seine ursprüngliche Absicht, die Untersuchung mit einer Missionstheologie zu beschließen, verzichtet zu haben. Man wird ihm – angesichts der unterschiedlichen Verhältnisse in den einzelnen Gebieten – wohl zustimmen dürfen, wenn er es für ausgeschlossen hält, eine „für alle Zeiten und Orte gültige Missionsmethodik" (200) entwerfen zu können. Nicht beipflichten kann man hingegen seiner Meinung, eine Missionstheologie in Grundzügen sei heute unmöglich – eine etwas schnelle Demission. Trotzdem sind wir E. dankbar für seine ausgezeichneten Darlegungen, mit denen er die gegenwärtige (auch außerdeutsche) missionswissenschaftliche Landschaft auskundschaftet. Vor allem findet der Neuling in ihm einen umsichtigen und urteilssicheren Gewährsmann, der ihn auf einfache Weise mit der komplexen Materie vertraut macht und ihm eine wertvolle Bibliographie (VIII–XXII) an die Hand gibt. Das Werk liest sich flüssig, auch wenn da und dort eine sprachlich mißglückte Wendung auftritt (z. B. S. 8: Zusammenfasser; Bewegung um Unabhängigkeit und Freiheit). Ließen sich Wortungetüme wie „Inkonklusivität" (83; 37) nicht vermeiden? Warum noch von Priesterstand reden (70)? Wer ist der auf S. 19 (Anm. 82) figurierende Lefebvre? Anstatt fondament muß es (S. 16, Anm. 67) fondement moral heißen.

Fribourg Jakob Baumgartner

Friedli, Richard: **Fremdheit als Heimat.** Auf der Suche nach einem Kriterium für den Dialog zwischen den Religionen. – Freiburg-Schweiz: Universitätsverlag (1974). 214 S. (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 8) kart. sfr. 28.–

Was den Dialog zwischen den Religionen nicht nur erforderlich, sondern nunmehr unumgänglich macht, ist das in diesem Ausmaß in der Vergangenheit nicht gekannte Phänomen der kulturellen Zirkulation.

Die im ersten Kapitel dieser Arbeit vorgelegte Analyse dieses Phänomens (31–77) ist sehr instruktiv. Sie faßt die Angaben gut ausgewählter einschlägiger Werke über die grundlegenden und für die Begegnung der Religionen interessantesten und folgenschwersten Aspekte der neuen Weltsituation zusammen. Jeder Religion stehen die Angehörigen anderer Religionen immer unvermeidlicher ins Haus. Dem Christentum begegnen diese „Fremden" auch mit den Gefühlen, die sie gegenüber den früheren Kolonialmächten hegen: mit den Folgen des erlittenen und hier und da schon fast überwundenen Kulturschocks, mit einem aggressiven Unabhängigkeitsbewußtsein und sogar mit einer Gegenmission.

Seit dem II. Vaticanum und Uppsala 1968 haben die christlichen Kirchen ihre Bemühungen verstärkt, die nichtchristlichen Religionen im gesamten Heilsplan Gottes zu sehen und zu interpretieren. In dem diesen Bemühungen gewidmeten Teil (78–119) legt der Vf. vor allem die Theorien von Karl Barth und von Karl Rahner dar. Beide Interpretationsmodelle scheinen ihm religionswissenschaftlich unzureichend fundiert zu sein. „Vor allem scheinen ihre religionsgeschichtlichen Abhebungen und Vergleiche zu sehr von einem supranaturalen Gesichtspunkt und einem formal individualistischen und verinnerlichten Glaubens- und Heilsverständnis auszugehen" (23). Ein besserer Zugang zu den nichtchristlichen Religionen wird gesucht, und der Vf. schlägt hierfür die Kategorie des „Fremden" in ihrer sozialen, kulturellen und religiösen Dimension vor.

Die Kapitel 3 (120–149) und 4 (150–200) suchen eine theologische Fundierung des Vorschlags durch die Analyse der deuteronomischen Angaben zum Fremden, dann eine Verifizierung der Arbeitshypothese an den Aussagen von zwei stark divergierenden Religionstypen (Hīnayāna-Buddhismus und Spruchweisheit Rwandas) über den Fremdenbegriff. Dabei unterstreicht der Vf. den Übergang von der soziokulturellen Kategorie zu einer theologischen Interpretation des Begriffes als „Hinweis für die theologische Fremdheit (Fernheit) jeder geschichtlichen Existenz ..., die noch auf dem Weg zu Gott ist" (24). Wenn man aber den Menschen, auch in der Geborgenheit seiner eigenen Religion, als „fremd" im theologischen Sinne betrachtet, so folgen aus dieser Haltung „eine fundamentale, zukunftsorientierte Vertrauenshaltung, Toleranz für die ‚anderen', Sinn für die Vorläufigkeit der Dinge, Überzeugung von der nur relativen Bedeutung der Religionszugehörigkeit und das Kriterium des orthopraktischen Glaubensvollzugs" (25; siehe auch 195–200).

Die Untersuchung schließt mit einer Gesamtauswertung: Kirche in dialogischer Existenz mit dem Fremden (201–206). „Im Heilsdialog mit dem jeweils Fremden die eigene Religionsform relativierend kommen dann Christ und Nichtchrist zur Dynamik der Heilshoffnung selber und vertrauen sich mit absoluter Glaubens-Intentionalität dem unverfügbaren Gott an." So „muß sowohl die Evangelisation der Nichtchristen durch die Christen als auch die Evangelisation der Christen durch die Nichtchristen bedacht werden" (26).

Was genau die Einführung der Kategorie des Fremden als Schlüsselbegriff leisten soll, bleibt unklar. Der Untertitel spricht von der Suche nach einem Kriterium für den Dialog zwischen den Religionen: S. 193 soll „die Existenzweise des Fremden einen Zugang zur nichtchristlichen Welt eröffnen"; S. 173 soll dieser Schlüsselbegriff sogar mehr ermöglichen: „eine Interpretation der nichtchristlichen Religionen". Der Anspruch ist zwar nicht eine Missionstheologie aufzubauen, er scheint aber, das wenigstens im Ansatz leisten zu wollen, was die bisherigen Theologien der nichtchristlichen Religionen doch nicht zu leisten vermochten.

Zwar kann die Kategorie des Fremden als eine geschickte Einleitung des Dialogs zwischen den Religionen dienen, sie kann helfen, die Gesprächsbereitschaft zu wecken. In diesem Sinne kann sie als ein „Schlüsselbegriff" betrachtet werden. Sie ist jedoch kein Zentralbegriff der Religiosität, sie ist eher ein anderer symbolischer Ausdruck für die fundamentale religiöse Wahrheit des menschlichen Daseins. Fremdheit ist nur deswegen religiös relevant, weil sie ein anderes Wort ist für „Heilsbedürftigkeit", nur weniger umfassend und weniger ergiebig für eine Interpretation der Religionen und der Religion überhaupt. Wenn man mehr als einen Zugang, einen ersten Ansatz sucht, wenn man eine Interpretation der Religionen zu fundieren und aufzubauen sucht, dann scheint mir die Kategorie der Heilsbedürftigkeit (in ihrer gesamten Breite und Tiefe) geeigneter zu sein. Sie ist das allgemeine und daher das gemeinsame Merkmal der menschlichen Kondition; sie spricht das Problem direkt in seiner religiösen Relevanz und Tiefe an, ohne der Übertragung sozio-kultureller Komponente in eine theologale Ebene zu bedürfen; endlich überwindet sie die Trennung der Menschen und ihre Aufteilung in Heimische und Fremde mit deren sozialpsychologischen Nebenwirkungen.

Aber solange nur ein Ansatz und nur erste Überlegungen bezüglich einer Interpretation der Religion auf der Grundlage des vorgeschlagenen Schlüsselbegriffs (Kategorie des Fremden) vorliegen, kann man sich nur ein vorläufiges, vorsichtiges Urteil erlauben. Erst die noch ausstehende Ausarbeitung der intendierten Interpretation der Religionen wird die Brauchbarkeit, Fruchtbarkeit und Grenzen des Ansatzes zeigen. Sie wird auch zu bestimmen haben, welche Bedeutung in einer Theorie der Religionen Christus und dem Christentum zukommt – was der Vf. in der vorliegenden Arbeit noch nicht genügend berücksichtigt –, und in welchen Grenzen die geforderte Relativierung der eigenen Religion für den Gläubigen annehmbar bleibt.

Nach dem Aufriß, den er in seiner inhaltsreichen, anregenden Untersuchung vorlegt, möge doch der Vf. detailliertere Ausführungen über die weiteren Etappen des Weges geben, den er für den Dialog zwischen den Religionen und für eine Theologie der Religionen als den besseren und zielsichereren ansieht.

Münster Adel-Theodor Khoury

MacInnis, Donald E.: **Religionspolitik im kommunistischen China. Theorie und Praxis in Dokumenten.** – Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht, 1974. 350 S. kart. DM 29.50

China mit seiner Fülle von Menschen war in der ersten Hälfte unseres Jh.s eines der hoffnungsvollsten Missionsgebiete. Die katholische Kirche allein hatte 1950 in diesem Lande 20 Kirchenprovinzen mit über 100 Bischöfen, einem chinesichen Kardinal und über 3 Millionen Katholiken. 1949 kam der Kommunismus an die Macht, der nicht nur das Volk einte und ausländische Mächte eindämmte, sondern auch eine sozialistische Gesellschaft aufbaute, die in vielen Teilen der Welt Bewunderung erregt. Das Christentum geriet aber in eine furchtbare Krise und ist heute praktisch aus der chinesischen Öffentlichkeit verschwunden. Daß die ausländischen Missionare von den neuen Machthabern vertrieben und die kirchlichen Institutionen langsam zerrieben wurden, lag viele Jahre lang wie ein lähmendes Trauma auf der abendländischen Christenheit. Der Abgrund, der beide Welten voneinander trennte, schien unüberbrückbar.

Einer der ersten, der sich wieder auf die Sendung der Kirche an die 700–800 Millionen Chinesen besann und auf eine Annäherung der Fronten drängte, war Donald E. MacInnis, früher protestantischer Missionar und Universitätslehrer in China. Als China-Sekretär des Nationalen Christenrates in den Vereinigten Staaten hat er sich auch über Amerika hinaus bemüht, ein erneuertes christliches Interesse an China zu wecken und die christlichen Kirchen aus ihrer Lethargie herauszureißen. Dabei kamen ihm das Bemühen der Volksrepublik China, auch ihrerseits neue Beziehungen mit der Außenwelt anzuknüpfen, und die steigende Chinafaszination in vielen Ländern zu Hilfe.

Aber was wußte man nach der Großen Proletarischen Kulturrevolution (1966–1968) schon von diesem geheimnisvollen China? War und ist auch heute noch unsere Kenntnis dieses großen Landes beschränkt, so gilt das noch mehr von der religiösen Lage des Landes. So begann MacInnes, einiges Licht in das Dunkel zu bringen. Er machte sich an das Studium der offiziellen Religionspolitik in der chinesischen Volksrepublik und sammelte die einschlägigen Quellen, vor allem die aus dem chinesischen Sprachraum. Sie erschienen in seinem Buch „Religious Policy and Practice in Communist China. A. Documented History" (New York-London, 1972).

Hier haben wir es mit der deutschen Übersetzung dieses Buches zu tun. Sie ist leicht gekürzt – von den 117 Dokumenten im Original erscheinen 93 im deutschen Text –, aber die wesentlichen Texte sind alle wiedergegeben. Die Übersetzung, von Elisabeth Langerbeck angefertigt, ist flüssig und gibt den Sinn der chinesischen Originale getreu wieder. Der erste der drei großen Teile des Buches bringt offizielle Erklärungen zur Stellung der Religion im Neuen China, vor allem solche von Mao Tse-tung, die er im Laufe vieler Jahre machte. Der zweite enthält chinesische Verlautbarungen, die die chinesische Religionspolitik in der Praxis im Zusammenhang mit völkischen Minderheiten, mit ausländischem Imperialismus, mit den Zielen der Kulturrevolution u. a.

beleuchten. Im dritten Teil finden sich Darstellungen, die zeigen, wie alte religiöse Formen im Sinne des Denkens von Mao Tse-tung ersetzt oder umgeformt werden: Die herrschende Ideologie ist die neue Religion Chinas, die alle menschlichen Kräfte beansprucht.

Als Dokumentation ist das Buch sachlich und ohne Polemik. Aber es macht ganz klar: Die offizielle Religionspolitik folgt eindeutig der Religionsauffassung des Marxismus-Leninismus. Religion wird mit Aberglauben gleichgesetzt; der Kommunismus nimmt die Stelle der Religion ein. Doch sagt die Verfassung von 1954: „Jeder Bürger der Volksrepublik China besitzt Freiheit des religiösen Glaubens." Interessant sind die Dokumente kommunistischer Theoretiker kurz vor der Kulturrevolution, ob auch theistische Religion Aberglaube sei. Mit Ausnahme von Beschwerden zur Zeit der „Hundert-Blumen-Periode" (1958) sind die Aussagen durchweg einseitig im Sinne der Regierung, so auch die Rede des inzwischen verstorbenen Erzbischofs P'i Shou-shih vom Jahre 1960 über das Leben der Katholiken in China. Von einer Christenverfolgung wird nie gesprochen, da nur der offizielle Standpunkt wiedergegeben wird. Um auch die andere Seite kennenzulernen, wird daher vom Autor selbst die Lektüre des Werkes von Richard Bush: „Religion in Communist China" (Nashville, 1970), das die Schicksale der einzelnen Religionen seit 1949 behandelt, empfohlen.

Diese Dokumentensammlung wurde im Frühjahr 1970 abgeschlossen und manches müßte ergänzt werden. So erhielt im Januar 1976 die chinesische Volksrepublik eine neue Verfassung, die zwar die Freiheit des religiösen Glaubens garantiert, aber auch die Freiheit der Verbreitung des Atheismus festlegt, was hauptsächlich gegen die Moslems in China gerichtet sein soll. Andererseits forderten Arbeiter-Studenten eines Stahlwerkes in Shanghai in einer bedeutenden chinesischen Zeitung eine Neubewertung des Christentums aus marxistischer Sicht, was zeigt, daß das Interesse am Christentum keineswegs erloschen ist.

Für jeden, der sich mit dem Missionsauftrag der Kirche an das neue aufstrebende China beschäftigt, ist das Buch von MacInnis eine wichtige Informationsquelle. Was heute nottut, sind weitere derartige Studien und dazu Überlegungen christlicher Theologen, wie die Botschaft Jesu den heutigen Chinesen in einer Gesellschaft, in der Religion keine Rolle mehr spielt, nahegebracht werden kann. Moderne chinesische Religionswissenschaftler stellen christlichen Theologen harte Fragen. Sie fragen nach einer christlichen Konzeption des Menschen, die weltnah genug ist, um auch den Massen der Dritten Welt eine menschliche Zukunft zu sichern. Sie fragen nach unserem Glauben, ob er nur im Jenseits selig macht oder schon hier die Berge versetzen oder abtragen kann? Ob christliche Liebe ohne Klassenkampf realistisch ist? Ob die lange Geschichte Chinas auch Heilsgeschichte ist, und ob Formen wahrhaft christlicher Gemeinschaft nicht auch aus chinesischem Verständnis erwachsen können? Zu solchen Fragen werden bereits Überlegungen von Einzelpersonen und kleineren Gruppen angestellt. Ein Markstein war die Internationale Ökumenische Chinakonsultation, die gemeinsam vom Lutherischen Weltbund und dem katholischen Institut „Pro Mundi Vita" veranstaltet wurde und vom 9.–14. 9. 1974 in Löwen stattfand. Sie setzte sich bereits mit solchen Fragen auseinander und hat ein unerwartet großes Echo gefunden. Nicht nur dort hatten viele das Gefühl, daß unsere traditionellen Antworten auf das heutige China wenig Eindruck machen und wir die chinesische Herausforderung ernster nehmen müßten.

Würzburg Bernward H. Willeke

Handbuch der Religionsgeschichte. Hrsg. von Jes Peter Asmussen und Jørgen Laessøe in Verbind. mit Carsten Colpe, Bd III. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (1975). XI u. 550 S., 78 Abb., 3 Kartenskizzen Lw. DM 125.–

Das „Handbuch der Religionsgeschichte" ist mit dem vorliegenden dritten Band zum Abschluß gekommen, und damit liegt in deutscher Sprache ein Werk vor, das ausgezeichnet ist durch umfangreiche Einzeldarstellungen und eine solide Information, die diese jeweils auf einer auch dem Laien verständlichen, dem neuesten Stand unserer Erkenntnisse entsprechenden wissenschaftlichen Grundlage bietet. Diese Qualitäten sichern dem Werk einen bleibenden Platz in der religionsgeschichtlichen Literatur.

Der dritte Band beginnt mit einer Darstellung der Religionen Ostasiens. Göran Malmquist bietet einen fundierten Überblick über die religiöse Entwicklung Chinas von den frühesten, durch Orakelinschriften bezeugten Zeiten bis zur Volksreligion der Moderne, und er schließt mit einem Ausblick auf gegenwärtige, noch im Fluß befindliche Wandlungen, die traditionelle religiöse Vorstellungen durch eine politische Ideologie abzulösen bestrebt sind, die ihrerseits auf religiöse Elemente offensichtlich nicht verzichtet. Der Mangel an guten Gesamtdarstellungen der Religionsgeschichte Chinas läßt diesen Beitrag besonders wertvoll erscheinen.

Henry Henne behandelt die Religionen Japans, die er in ihrer Eigenständigkeit insbesondere gegenüber einem keineswegs kontinuierlichen, sondern sowohl im Hinblick auf Intensität als auch Qualität sehr wechselhaften chinesischen Einfluß herausstellt. Bemerkenswert sind die einleitenden Ausführungen über den Geist Japans, ferner die Darlegung des für den Shinto zentralen Kami-Begriffs und nicht zuletzt die Ausführungen über Shinto-Zeremonien, die sonst meist nur stiefmütterlich behandelt werden. Von den neuen Religionen kommen Tenrikyo, Konkokyo, Kurozumikyo und Omotokyo zu Worte, ferner die problematische, politisch höchst aktive Soka gakkai, die vielleicht zu einseitig als moderne Wiederbelebung des Nichiren-Buddhismus gewertet wird.

Zwei sachkundige Abschnitte, einerseits über die griechische, andererseits die römische Religion entstammen der Feder von Povl Johs. Jensen. Interessant ist – und darauf sollte besonders hingewiesen werden – die Deutung von Plutarchs Bericht über den Tod des großen Pan im Sinne des Untergangs des Heidentums angesichts des aufsteigenden Christentums (216). Die Ausführungen über etruskischen Einfluß auf Rom (239ff) hätte man sich angesichts seiner zunehmend stärker in Erscheinung tretenden Bedeutung gern detaillierter gewünscht.

Die Spätantike nimmt mit den Beiträgen von Søren Giversen über Gnostizismus und Mysterienreligionen, von Jes Peter Asmussen über Mithraskult, Sven Hartman über Mandäismus und J. P. Asmussen über Manichäismus mit Recht beträchtlichen Raum ein. Der Manichäismus wird als bewußt synkretistische Erlösungslehre gekennzeichnet – und zwar aufgrund der Aussage Manis, er verwirkliche das Erbe von Buddha, Zarathustra und Jesus (338). Hier liegt ein Mißverständnis vor. Die angezogene Textstelle ist keineswegs für synkretistische Intentionen aussagekräftig. Sie besagt vielmehr, daß die Jünger der zitierten Religionsstifter die eine und einzige Wahrheit, die ihre Meister verkündigten, entstellten, diese eine und nicht synkretistische Religion aber von Mani in ihrer ursprünglichen Reinheit wiederhergestellt worden sei.

Von der vorislamischen Religion der Araber bis zu den neuesten Entwicklungen des Islam reicht eine äußerst sachkundige und begrüßenswert umfangreiche Darstellung von Johannes Pedersen.

Abweichend von der dänischen Ausgabe ist der vorliegenden deutschen Edition ein ausführlicher Bericht über die gegenwärtige Situation der großen Religionen wie über Neustiftungen unserer Zeit beigefügt worden. Carsten Colpe hat das Verdienst, mit diesem von ihm verfaßten Abschnitt eine sehr wichtige Ergänzung gegeben zu haben, die sich durch eine Fülle gesicherter Informationen auszeichnet. Die Schwierigkeit, hierbei unabgeschlossene Entwicklungen zu erfassen, die sich nicht aus der Distanz des Historikers betrachten lassen, liegt auf der Hand. Hinzu kommt, daß die religiösen Neubildungen der Gegenwart bedauerlicherweise bereits einer vorschnellen soziologischen und ihren genuin religiösen Charakter nivellierenden Interpretation unterzogen wurden, wofür vor allem der Name Mühlmann mit dem von ihm edierten und z. T. verfaßten Buch „Chiliasmus und Nativismus" (Berlin 1964) bekannt wurde. Diese rein immanente Sicht, die den Charismatiker, den begnadeten Propheten, der neue religiöse Werte setzt, außer Betracht läßt, versperrt den Blick auf religionsschöpferische Kräfte unserer Zeit und verzerrt damit in verhängnisvoller Weise die Möglichkeiten für echte interreligiöse und insbesondere missionarische Gespräche. Es ist dankbar zu begrüßen, daß Colpe sich von derartigen Vereinfachungen, denen oft mangelnde Detailkenntnis anhaftet, entschieden abgrenzt (512ff).

Heidelberg Günter Lanczkowski

Kremer, Klaus: **Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin.** Photomechanischer Nachdruck. – Leiden: Brill 1971. XXX, 541 S. (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, Bd 1) Lw. hfl 96.–

Für das wertvolle Werk, das hier im Neudruck erscheint, sei auf die ausführliche Besprechung in: Theol. Revue 63, 4/1967, 250–254 verwiesen. Die umfangreichen Addenda und Corrigenda im Neudruck ziehen vor allem die neuen Forschungen von H. J. Krämer bei. Ebenso werden die Ergebnisse einer neuen Monographie von Beierwaltes reichlich verwertet. Bedeutsam scheint mir, was S. 527f über die personale oder apersonale Interpretation des Ureinen bei Plotin zusammengetragen ist. Von dem Neudruck gilt, was von der 1. Auflage gesagt wurde: „... daß niemand, der über die mittelalterliche Seinsphilosophie noch arbeiten will, an dieser Arbeit mehr vorübergehen kann."

Regensburg Johann Auer

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

Bénédictins du Bouveret: Colophons de manuscrits occidentaux des origines aux XVIe siècle. Tome IV: Colophons signés L–O. – Frb/S: Ed. Universitaires 1976. 353 p. = Spicilegii Friburgensis subsidia V; sfr 65,–.

Lehmann, Michael: Das deutschsprachige kath. Schrifttum **Altungarns** und der Nachfolgestaaten, **1700–1950**. Red.: Horst Glassl. – Mz: v. Hase u.Koehler 1975. 589 S. = Studia Hungarica IX; Lw. DM 75,–.

Word and Spirit. Essays in honor of David Michael **Stanley**, S.J. on his 60th birthday. Edited by Joseph Plevnik, S.J. – (Willowdale, Ontario:) Regis College Pr. 1975. XII, 419 p.; $ 7,50.

Polgár, L., SJ: Bibliographia de historia S.I. – AHSJ XLIV, 1975, 328–416.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Jesus und der Menschensohn. Für Anton **Vögtle**. Hrsg. von Rudolf Pesch und Rudolf Schnackenburg in Zusammenarbeit mit Odilo Kaiser. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1975). 488 S.; Lw. DM 72,–.

Zeitlin, Solomon: Studies in the early history of Judaism. Vol. III: Judaism and Christianity. Selected with an introduction by the author. – NY: Ktav (1975). LXI, 483 p.; $ 25,–.

Agrelo, Santiago, OFM: El tema bíblico de la **luz**. – Antonianum L, 1975, 353–417.

2. Altes Testament

Nunes Carreira, José: Mito e desmitização em **Gn 1**. – Didaskalia V, 1975, 21–44.

Mittmann, Siegfried: **Deuteronomium 1$_1$–6$_3$** literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht. – B, NY: de Gruyter 1975. X, 188 S. = ZAW, Beih. CXXIX; Lw. DM 88,– [Habil.-Schrift, Tübingen]

Studies on prophecy. A collection of twelve papers. – Lei: Brill 1974. 169 p. = Supplements to Vetus Testamentum XXVI; hfl 48,–; [cont.:] p. 1–16: Lys, Daniel: La vigne et le double je. Exercice de style sur Esa'ïe V 1–7; p. 17–24: Vanel, Antoine: Tâbe'él en Is. VII 6 et le roi Tubail de Tyr; p. 25–54: Müller, Hans-Peter: Glauben und Bleiben. Zur Denkschrift Jesajas Kapitel VI 1–VIII 18; p. 55–63: Schoville, Keith N.: A note on the oracles of Amos against Gaza, Tyre, and Edom; p. 64–76: Willis, John T.: A reapplied prophetic hope oracle; p. 77–83: Mettinger, Tryggve N. D.: The elimination of a crux? A syntactic and semantic study of Isaiah XL 18–20; p. 84–91: Tidwell, N. L.: My servant Jacob, Is. XLII 1; p. 92–110: Seybold, Klaus: Die Bildmotive in den Visionen des Propheten Sacharja; p. 111–115: Swetnam, James: Why was Jeremiah's new covenant new?; p. 116–132: Schunck, Klaus-Dietrich: Die Eschatologie der Propheten des Alten Testaments und ihre Wandlung in exilisch-nachexilischer Zeit; p. 133–142: Lust, J.: On wizards and prophets; p. 143–164: Rofé, Alexander: Classes in the prophetical stories: Didactic legenda and parable.

Beuken, W. A. M., SJ: The confession of God's exclusivity by all mankind. A reappraisal of **Is. 45. 18–25**. – Bijdr XXXV, 1974, 335–356; p. 49–64: ~ Isa. **55, 3–5**. The reinterpretation of David.

Weimar, Peter: **Daniel 7**. Eine Textanalyse. – Jesus und der Menschensohn. Für Anton Vögtle, Frb/B, Bas, Wien (1975), 11–36; S. 37–80: Müller, Karlheinz: Der Menschensohn im Danielzyklus; S. 81–91: Deissler, Alfons: Der „Menschensohn" und „das Volk der Heiligen des Höchsten" in Dan 7; S. 92–99: Black, Matthew: Die Apotheose Israels: eine neue Interpretation des danielischen „Menschensohns"; S. 100–116: Schweizer, Eduard: Menschensohn und eschatologischer Mensch im Frühjudentum.

Couroyer, B., OP: Qui est Béhémoth? **Job XL, 15–24**. – RB LXXXII, 1975, 418–443.

Beyerlin, Walter: **Psalm 8**. Chancen der Überlieferungskritik. – ZThK LXXIII, 1976, 1–22.

Lapide, Pinchas: Insights from Qumran into the languages of Jesus. – RQ VIII, 1975, 483–501; p. 503–507: Magne, Jean: Recherches sur les Psaumes **151, 154** et **155**. Bibliographie chronologique; p. 508–547: Magne, J.: Orphisme, pythagorisme, essénisme dans le texte hébreu du Psaume **151**?; p. 548–564: Magne, J.: Les textes grec et syriaque du Psaume **151**; p. 565–591: Magne, J.: Le verset des trois pierres dans la tradition du Psaume **151**; p. 593–597: Carmignac, Jean: Nouvelles précisions sur le Psaume **151**.

Trible, Phyllis: Wisdom builds a poem: The architecture of **Proverbs 1: 20–33**. – JBL XCIV, 1975, 509–518: p. 519–531: Sawyer, John F.A.: The ruined house in **Ecclesiastes 12**: A reconstruction of the original parable.

Rose, Martin: Der Ausschließlichkeitsanspruch **Jahwes**. Deuteronom. Schultheologie u. die Volksfrömmigkeit in der späten Königszeit. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1975. IX, 289 S. = BWANT CVI; kart. DM 49,– [Diss., Münster]

Fohrer, Georg: Die Propheten des Alten Testaments. Bd III: Die **Propheten** des frühen **6.** Jahhrunderts. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1975. 237 S.; kart. DM 28,–.

Negenman, Johan: Het interpreteren van de profetische literatuur. – TTh XV, 1975, 117–139; p. 139–140: Summary: Interpreting the prophetic literature.

Gordon, R. P.: The second Septuagint account of **Jeroboam**: history or midrash? – VT XXV, 1975, 368–393; p. 394–412: Holladay, William L.: A fresh look at "source B" and "source C" in Jeremiah; p. 497–499: Pietersma, Albert: The 'lost folio' of the Chester Beatty *Ecclesiasticus*.

Kapelrud, Arvid S.: The message of the Prophet **Zephania**: Morphology and ideas. – Oslo: Universitetsforlaget 1975. 116 p.; nkr 42,–.

Vosberg, Lothar: Studien zum Reden vom **Schöpfer** in den **Psalmen**. – Mchn: Kaiser 1975. 123 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LXIX; kart. DM 17,–.

Edwards, Richard A.: A concordance to **Q**. – (Missoula, Montana:) Society of Biblical Literature and Scholars Pr. (1975). 186 p. = Sources for biblical study VII; $ 5,–.

Aramaic texts from Qumran. With translations and annotations by B. Jongeling, C.J. Labuschagne, A.S. van der Woude. – Lei: Brill 1976. X, 131 p. = Semitic study series. N.S. IV; hfl 28,–.

Ménard, Jacques-E.: L'évangile selon **Thomas**. – Lei: Brill 1975. X, 252 p. = Nag Hammadi studies V; hfl 96,–.

The Gospel of the Egyptians (The holy book of the Great Invisible Spirit). Ed. with transl. and commentary by Alexander Böhlig and Frederik Wisse in coop. with Pahor Lahib. – Lei: Brill 1975. XIII, 234 p. = Nag Hammadi Codices III, 2 and IV, 2. = Nag Hammadi studies IV; hfl 64,–.

Stemberger, Günter: La recherche rabbinique depuis Strack. – RHPhR LV, 1975, 543–574.

Dexinger, Ferdinand: Ein „Messianisches Szenarium" als Gemeingut des Judentums in nachherodianischer Zeit? – Kairos N.F. XVII, 1975, 249–278.

White, Hugh C.: The initiation legend of **Ishmael**. – ZAW LXXXVII, 1975, 267–306.

Coggins, R. J.: **Samaritans** and **Jews**. The origins of Samaritanism reconsidered. – Oxf: Blackwell 1975. 170 p. = Growing points in theology; £ 3,–.

Jacob, Edmond: Les trois racines d'une théologie de la »**Terre**« dans l'Ancien Testament. – RHPhR LV, 1975, 469–480; p. 481–490: Keller, Bernard: La Terre dans le livre d'Ezéchiel; p. 491–533: Davies, W. D.: Jérusalem et la Terre dans la tradition chrétienne.

De Vries, Simon J.: Yesterday, today, and tomorrow. Time and history in the Old Testament. – GrR: Eerdmans (1975). 389 p.; $ 10.95.

3. Neues Testament

Higgins, Angus J. B.: „Menschensohn" oder „ich" in Q: Lk 12,8–9/Mt 10,32–33?. – Jesus und der Menschensohn ... Für Anton Vögtle ..., Frb/B, Bas, Wien (1975), 117–123; S. 124–147: Schürmann, Heinz: Beobachtungen zum Menschensohn-Titel in der Redequelle. Sein Vorkommen in Abschluß- und Einleitungswendungen; S. 148–165: Broer, Ingo: Das Ringen der Gemeinde um Israel. Exegetischer Versuch über Mt 19,28; S. 166–195: Pesch, Rudolf: Die Passion des Menschensohnes. Eine Studie zu den Menschensohnworten der vormarkinischen Passionsgeschichte; S. 196–209: Gnilka, Joachim: Das Elend vor dem Menschensohn ‹Mk 2,1–12›; S. 210–224: Kümmel, Werner Georg: Das Verhalten Jesus gegenüber und das Verhalten des Menschensohns. Markus 8,38 par und Lukas 12,3f par Mattäus 10,32f; S. 225–239: Kertelge, Karl: Der dienende Menschensohn ‹Mk 10,45›; S. 240–266: Hahn, Ferdinand: Die Rede von der Parusie des Menschensohnes Markus 13; S. 267–282: Schneider, Gerhard: „Der Menschensohn" in der lukanischen Christologie; S. 283–299: Mußner, Franz: Wohnung Gottes und Menschensohn nach der Stephanusperikope ‹Apg 6,8–8,2›; S. 300–313: Smalley, Stephen S.: Johannes 1,51 und die Einleitung zum vierten Evangelium; S. 314–341: Ruckstuhl, Eugen: Abstieg und Erhöhung des johanneischen Menschensohns; S. 342–354: Barrett, C. Kingsley: Das Fleisch des Menschensohnes ‹Joh 6,53›; S. 355–370: Riedl, Johannes: Wenn ihr den Menschensohn erhöht habt, werdet ihr erkennen ‹Joh 8,28›; S. 371–386: Schnackenburg, Rudolf: Die Ecce-homo-Szene und der Menschensohn; S. 387–403: Wilckens, Ulrich: Christus, der ‚letzte Adam', und der Menschensohn. Theologische Überlegungen zum überlieferungsgeschichtlichen Problem der paulinischen Adam-Christus-Antithese; S. 404–414: Gräßer, Erich: Beobachtungen zum Menschensohn in Hebr 2,6; S. 415–420: Lohse, Eduard: Der Menschensohn in der Johannesapokalypse; S. 421–434: Lehmann, Karl: Über das Verhältnis der Exegese als historischer Wissenschaft zum dogmatischen Verstehen; S. 435–488: Kaiser, Odilo: Menschensohn, Menschensohnforschung und praktische Verkündigung. Überlegungen zur Dialektik von Autonomie und Finalisierung neutestamentlicher Wissenschaft.

Murphy-O'Connor, J., OP: The structure of **Matthew XIV–XVII**. – RB LXXXII, 1975, 360–384.

Best, Ernest: **Mark iii. 20,21,31–35**. – NTSt XXII, 3, 1976, 309–319; S. 319–345: Hübner, Hans: Mark **vii. 1–23** und das ‚Jüdisch-Hellenistische' Gesetzesverständnis.

Trevijano Etcheverría, Ramón: Crisis mesiánica en la multiplicación de los panes ‹**Mc 6,30–46 y Jn 6,1–15**›. – Burgense XVI, 1976, 413–439.

Achtemeier, Paul J.: Miracles and the historical Jesus: Mark **9:14–29**. – CBQ XXXVII, 1975, 471–491.

Rodenas, Angel: La entrada de Jesús en Jericó ‹Mc. **10.46**›. – Naturaleza y Gracia XXII, 1975, 225–264.

Escudero Freire, Carlos: Alcance cristológico de **Lc. 1,35** y **2,49**. – Communio VIII, 1975, 5–77.

Hengel, Martin: Zwischen Jesus und Paulus. Die „Hellenisten", die „Sieben" und Stephanus ‹**Apg 6,1–15; 7,54–8,3**›. – ZThK LXXII, 1975, 151–206.

Winter, Martin: Pneumatiker und Psychiker in Korinth. Zum religionsgeschichtl. Hintergrund von **1. Kor. 2,6–3,4**. – Marb: Elwert 1975. 264 S. = Marburger theologische Studien XII; kart. DM 44,– [Diss., Marburg]

Bultmann, Rudolf: Der zweite Brief an die Korinther erklärt. Hrsg. von Erich Dinkler. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). 270 S. = Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Sonderband; Lw. DM 44,–.

Barré, Michael L.: Paul as "Eschatologic person": A new look at **2 Cor 11:29**. – CBQ XXXVII, 1975, 500–526.

Stock, Klemens: Boten aus dem Mit-Ihm-Sein. Das Verhältnis zwischen Jesus und den Zwölf nach Markus. – R: Biblical Institute Pr. 1975. XXVII, 228 S. = Analecta biblica LXX; Lire 8500.

Lohfink, Gerhard: Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie. – Mchn: Kösel-Verl. 1975. 115 S. = Studien zum Alten und Neuen Testament XXXIX; kart. DM 28,– [Habil.-Schrift, Würzburg]

Howard, Virgil P.: Das Ego Jesu in den synoptischen Evangelien. Untersuchungen zum Sprachgebrauch Jesu. – Marb: Elwert 1975. 316 S. = Marburger theologische Studien XIV; DM 38,– [Diss., Marburg]

Banks, Robert: Jesus and the law in synoptic tradition. – Lo [e. a.:] Cambridge Univ. Pr. (1975). X, 310 p. = Society vor New Testament studies. Monograph series XXVIII; £ 7,50. [Diss., Cambridge]

Williams, Sam K.: Jesus' death as saving event. The background and origin of a concept. – (Missoula, Montana:) Scholars Pr. for Harvard Theological Review (1975). XI, 270 p. = Harvard dissertations in religion II; $ 4,20.

Nützel, Johannes M.: Zum Schicksal der eschatologischen Propheten. – BZ N. F. XX, 1976, 59–94.

Hanson, Paul D.: The dawn of apocalyptic. – Phil: Fortress Pr. (1975). XII, 426 p.; $ 14,95.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Metodologia della ricerca storica. Bibliografia ‹1900–1970› a cura di Umberto Morelli. – To: Giappichelli 1974. 195 p. = Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze politiche dell'Università di Torino XXX.

Pitz, E.: Geschichtsschreibung im Wandel der Interessen und Methoden. Plädoyer für mehr vergleichende Geschichtsbetrachtung. – Der Archivar XXVIII, 1975, 237–256; S. 256–274: Meuthen, E.: Der Methodenstand bei der Veröffentlichung mittelalterlichen Geschäftsschriftgutes.

Lampe, Karl Heinrich: Bibliographie des **Deutschen Ordens** bis 1959. Bearb. von Klemens Wieser. – Bonn-Godesberg: Verl. Wissenschaftl. Archiv 1975. XV, 342 S. = Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens III; Pp. DM 74,–.

Ranger, F. O. – John Weller: Themes in the Christian history of Central **Africa**. – Lo: Heinemann 1975. XVI, 285 p.; £ 6,50.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Verheul, Ambrosius: De dienst van het woord in synagoge en christendom. – Corona gratiarum. Miscellanea patristica, historica, et liturgica Eligio Dekkers ... oblata. Vol. II, Brug/'sGrav 1975, 3–49; p. 51–59: Halkin, François: Une litanie des saints dans un office grec pour un mourant; p. 61–70: Díaz y Díaz, Manuel C.: Prudencio en la Hispania visigótica: unas breves notas; p. 71–97: Eizenhöfer, Leo: *Horae resurrectionis* in einem Benediktinerinnengebetbuch des 16. Jahrhunderts in Darmstadt; p. 101–121: Préaux, Jean: Securus Melior Felix, l'ultime Orator Urbis Romae; p. 123–128: Gryson, Roger: Aux origines du célibat écclésiastique: la continence cultuelle des clercs majeurs dans l'ancienne Église d'Occident; p. 129–141: Huyghebaert, Nicolas: La consécration de l'église abbatiale de Saint-Pierre de Gand ‹975› et les reliques de saint Bertulfe de Renty; p. 143–159: Haacke, Rhaban: Rupert von Deutz zur Frage: *Cur Deus Homo?*; p. 161–167: Bieler, Ludwig: Did Jocelin of Furness know the writings of St. Patrick at first hand?; p. 169–194: Leclercq, Jean: Textes sur la vocation et la formation des moines au moyen âge; p. 195–228: Engels, L. J.: Attendite a falsis prophetis ‹Ms. Colmar 128, ff. 152v–153v›. Un texte de Pierre Abélard contre les Cisterciens retrouvé?; p. 229–270: Declerck, P.: Een Jaargetijdenboek van de Sint-Trudo Abdij te Brugge; p. 271–277: Viaene, Antoon: Sint-Matthijs te Trier. Een bedevaart in het oude Vlaamse strafrecht; p. 279–281: Vliegher, Luc de: Op het kerkhof van Oudenburg; p. 285–343: Aland, Kurt: Der Rotas-Sator-Rebus. Seine Diskussion in der Korrespondenz Franz Cumont/Hans Lietzmann und in der Zeit danach; p. 345–366: Strycker, Émile de: Suggestions pratiques pour la collation des manuscrits d'un texte hagiographique grec à tradition riche; p. 367–388: Doutreleau, Louis: Recherches autour de la *Catena Romana* de Combefis ‹B. N. suppl. gr. 428 – Vat. Barb. gr. 569 – Mosq. 385›; p. 389–402: Irmscher, Johannes: Latein und Griechisch im Cinquecento.

3. Alte Kirchengeschichte

Schneemelcher, Wilhelm: Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament und zur Patristik. Hrsg. von W(olfgang) Bienert und K(nut) Schäferdiek. – Thessaloniki: Patriarchal Institute for Patristic Studies 1974. 406 S. = Analecta Vlatadon XXII; $ 15,–.

Schmitt, Joseph: Les motifs de la réaction ecclésiale "aux situations conflictuelles" à l'âge apostolique. – RDC XXVI, 1976, 5–14.

Légasse, S.: Baptême juif des prosélytes et baptême chretien. – BLE LXXVII, 1976, 3–40.

Grimm, Bernhard: Untersuchung zur sozialen Stellung der frühen Christen in der römischen Gesellschaft. – Mchn: difo-druck Bamberg 1975. 348 S.; DM 39,80.

Grotz, Hans, SJ: Die Stellung der römischen Kirche anhand frühchristlicher Quellen. – AHP XIII, 1975, 7–64.

Herzog, Reinhart: Die Bibelepik der lateinischen Spätantike. Formgeschichte einer erbaulichen Gattung I. – Mchn: Fink 1975. 223 S. = Theorie und Geschichte der Literatur und der Schönen Künste XXXVII; DM 68,–.

Myre, André: Les caractéristiques de la loi mosaïque selon **Philon d'Alexandrie**. – ScE XXVII, 1975, 35–69.

L'eucharistie des premiers chrétiens. – P: Beauchesne 1976. 216 p. = Le point théologique XVII, F 36,–; [cont.:] p. 7–28: Rordorf, Willy: La Didachè; p. 29–51: Blond, Georges: Clément de Rome; p. 53–74: Johanny, Raymond: Ignace d'Antioche; p. 75–88: Jourjon, Maurice: Justin; p. 89–99: Hamman, Adalbert: Irénée de Lyon; p. 101–127: Méhat, André: Clément d'Alexandrie; p. 129–150: Saxer, Victor: Tertullien; p. 152–175: Johanny, Raymond: Cyprien de Carthage; p. 177–186: Jacquemont, Patrick: Origène; p. 187–210: Metzger, Marcel: La Didascalie et les Constitutions Apostoliques.

Stylianopoulos, Theodore: **Justin Martyr** and the Mosaic law. – (Missoula, Montana:) Society of Biblical Literature and Scholars Pr. 1975. XI, 204 p. = SBL Dissertation series XX; $ 4,20.

Simonetti, Manlio: Variazioni gnostiche e origeniane sul tema della storia della salvezza. – Augustinianum XVI, 1976,1–21; p. 23–36: Cracco Ruggini, Lella: **Zosimo**, ossia il rovesciamento delle «Storie ecclesiastiche»; p. 37–40: Alfonsi, L.: La teologia della storia nell'«Apologia» di **Aristide**; p. 41–52: Loi, V.: L'interpretazione giuridica del *Testamentum* divino nella storia della salvezza ‹Dalla Vetus Latina a Lattanzio›; p. 53–60: Pizzani, Ubaldo: Osservazioni sulla genesi della teologia della storia in **Lattanzio**; p. 61–84: Riggi, C.: Teologia della storia nel «Simposio» di **Metodio** di **Olimpo**; p. 85–106: De Nicola, Angelo: La concezione e la storia del male nel *Contra Gentes — De incarnatione* di S. **Atanasio**; p. 107–116: Špidlík, T.: L'eternità e il tempo, la *zoe* e il *bios*, problema dei Padri Cappadoci; p. 117–124: Cavalcanti, Elena: Teologia trinitaria e teologia della storia in alcuni testi di **Gregorio** di **Nissa**; p. 125–134: Leanza, Sandra: L'intervento di Dio nella storia secondo la dottrina crisostomica della condiscendenza divina; p. 135–143: Sillitti, Francesca: La critica di Agostino a Varrone ‹De civ. Dei VI, 2›; p. 145–158: Prete, S.: Paolino di Nola: la storia umana come provvidenza e salvezza.

Riedinger, R.: Seid klug wie die Schlange und einfältig wie die Taube. Der Umkreis des **Physiologos**. – Byzantina VII, 1975, 9–32.

Ring, Thomas Gerhard: Auctoritas bei **Tertullian, Cyprian** und **Ambrosius**. – Wü: Augustinus Verl. 1975. XVI, 269 S. = Cassiciacum XXIX; kart. DM 98,– [Diss., Würzburg]

Chantraine, Heinrich: Zur Religionspolitik des **Commodus** im Spiegel seiner Münzen. – RömQu LXX, 1975, 1–31.

Barton, Peter F.: 1800 Jahre Christentum in Österreich und Südostmitteleuropa. Eine Einführung in seine Geschichte. I: Die Frühzeit des Christentums in Österreich und Südostmitteleuropa bis 788. – Wien-Köln-Graz: Böhlau 1975. 287 S., 8 Taf. = Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte I, 1; kart. DM 52,–.

Lanne, Emmanuel: Le nom de Jésus-Christ et son invocation chez saint **Irénée** de **Lyon**. – Irénikon XLVIII, 1975, 447–467; XLIX, 1976, 34–53.

Tissot, Yves: Hénogamie et remariage chez **Clément d'Alexandrie**. – RStLR XI, 1975, 167–197.

Christensen, Torben: C. Galerius Valerius Maximinus. Studier over politik og religion i Romerriget 305–13. – København 1974: Bianco Lunos Bogtrykkeri. 273 p. = Festkrift udgivet af Københavns Universitet i anledning af Hendes Majestæt Dronningens Fødselsdag, 16. April 1974.

Crouzel, Henri: Qu'a voulu faire **Origène** en composant le Traité des Principes? – BLE LXXVI, 1975, 161–186. 241–260.

Quacquarelli, Antonio: I riflessi di Ps 90 ‹91›, 13 nell'età patristica. Le arti figurative. – VChr XII, 1975, 5–45.

Meijering, E. P.: God being history. Studies in Patristic philosophy. – Amst: North-Holland Publ. 1975. X, 185 p.; hfl 60,–.

Eusebius ‹Caesariensis›: Werke. Bd. IX: Der Jesajakommentar. Hrsg. von Joseph Ziegler. – B: Akademie-Verl. 1975. LI, 475 S. = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte.

Murray, Robert: Symbols of church and kingdom. A study in early **Syriac** tradition. – (Lo, NY:) Cambridge University Pr. (1975). XV, 394 p.; £ 8,50.

Macarius ‹Aegyptus›: Makarios/Symeon: Das arabische Sondergut. Übers. von Werner Strothmann. – Wiesb: Harrassowitz 1975. X, 102 S. = Göttinger Orientforschungen I, 11; kart. DM 18,–.

Bellini, Enzo: Struttura letteraria e teologia nella lettera CI di **Gregorio Nazianzeno**. – SC CIII, 1975, 464–474; p. 475–484: Peri, Cesare: Discorso XXXII di Gregorio Nazianzeno: una decantazione della taxis cristiana.

Didymus ‹Caecus›: De trinitate. Buch II: Kap. 1–7. Hrsg. u. übers. von Ingrid Seiler. – Meisenheim a. Glan: Hain 1975. XVIII, 262 S. = Beiträge zur klassischen Philologie LII; kart. DM 98,– [Diss., Köln]

Wischmeyer, Wolfgang: Zum Epitaph der Monica. – RömQu LXX, 1975, 32–41.

Kelly, J.N.D.: **Jerome**. His life, writings and controversies. – (Lo:) Duckworth (1975). XI, 353 p.; £ 10,–.

Iammarrone, Giovanni: Attualità di S. **Agostino**. Lo spiritualismo nel suo discorso antropologico. – (Fir:) Ed. Città di Vita (1975). 228 p. = "I maestri de ieri e di oggi" VI; Lire 3500.

Cannone, Giuseppe: Il "Sermo de excidio urbis Romae" di S. Agostino. – VChr XII, 1975, 325–346.

Blázques Fernández, Niceto: La pena de muerte según San Agustín. – Madr: Edic. Augustinus Revista 1975. 227 p. = Publ. de los Institutos Pont. de Filosofía y Teología. Seccion de Filosofía V.

Ruether, R. R.: Augustine and christian political theology. – Interpr XXIX, 1975, 252–265.

Ayers, Robert H.: Language theory and analysis in Augustine. – SJTh XXIX, 1976, 1–12.

Forte, Bruno: La dimensione cristologica, pneumatologica ed eucaristica della Chiesa nel «Commentario a Giovanni» di S. **Cirillo** d'**Alessandria**. – RLSE VII, 1975, 83–113.

Halleux, André de: La définition christologique à **Chalcédoine**. – RTL VII, 1976, 3–23.

Griffe, Élie: L'épiscopat gaulois et les royautés barbares de 482 à 507. – BLE LXXVI, 1975, 261–284.

Coman, Ioan: Les "Scythes" Jean Cassien et Denys le Petit et leurs relations avec le monte Méditerranéen. – Κληρονομία VII, 1975, 27–48.

Boojamra, J.: Christian philanthropia: A study of **Justinian's** welfare policy and the church. – Byzantina VII, 1975, 345–373.

Johannes ‹**Damascenus**›: Die Schriften des Johannes von Damaskos. Besorgt von Bonifatius Kotter. III: Contra imaginum calumniatores orationes tres. – B, NY: de Gruyter 1975. XVI, 229 p. = Patristische Texte und Studien XVII; Lw. DM 128,–.

4. Mittelalter und Neuzeit

Kohl, Wilhelm: Das Bistum Münster III: Das (freiweltliche) Damenstift **Freckenhorst**. – B, NY: de Gruyter 1975. XV, 634 S. = Germania sacra. N.F. X: Die Bistümer der Kirchenprovinz Köln.

Honselmann, Klemens: Das **Rationale** der Bischöfe. – Pad: Selbstverl. des Vereins für Geschichte und Altertumskunde Westfalens, Abt Paderborn 1975. 406 S., 85 Abb. auf Tafeln im Text; Lw. DM 32,–.

Hopfenzitz, Josef: Kommende **Öttinger** des Deutschen Ordens ‹1242–1805›. Recht und Wirtschaft im territorialen Spannungsfeld. – Bo-Bad Godesberg: Verl. Wissenschaftliches Archiv 1975. XVI, 306 S., 18 Ill. = Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens XXXIII; kart. DM 35,80 [Diss., Würzburg]

Pickering, Frederik P.: **Augustinus** oder **Boethius**? Geschichtsschreibung und epische Dichtungen im Mittelalter und in der Neuzeit. II: Darstellender Teil. – B: Schmidt 1976. 243 S. = Philologische Studien und Quellen LXXX; kart. DM 48,–.

5. Mittelalter

Zimmermann, Harald: Das Mittelalter. I: Von den Anfängen bis zum Ende des Investiturstreites. – Brau: Westermann 1975. X, 298 S.

Southern, Richard W.: Kirche und Gesellschaft im Abendland des Mittelalters (Western society and the church in the Middle Ages, dt.) – B, NY: de Gruyter 1976. VIII, 365 S. = De-Gruyter-Studienbuch.

Oury, Guy: Aperçu sur les offices abbatiaux dans la tradition des moines noirs au moyen âge. – RM LVIIII, 1975, 345–354.

Mattoso, José: L'introduction de la Règle de S. Benoît dans la péninsule ibérique. – RHE LXX, 1975, 731–742.

Blumenkranz, Bernhard: Auteurs juifs en France médiévale. – Toul: Privat 1975. 249 p. = Franco-Judaica III.

Schröer, Norbert: Die Annales Sancti **Amandi** und ihre Verwandten. Untersuchungen zu einer Gruppe karolingischer Annalen des **8.** und frühen **9.** Jahrhunderts. – Göppingen: Kümmerle 1975. V, 360 S. = Göppinger akademische Beiträge LXXXV; kart. DM 36,– [Diss., Tübingen]

Little, Lester K.: Formules monastiques de malédiction aux **IX**e et **X**e siècles. – RM LVIII, 1975, 377–399.

Rissel, Maria: Rezeption antiker und patristischer Wissenschaft bei **Hrabanus Maurus**. Studien zur karolingischen Geistesgeschichte. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1976. VII, 370 S. = Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters VII; sfr 67,– [Diss., Köln]

Die Abtei **Reichenau**. Neue Beiträge zur Geschichte und Kultur des Inselklosters. Hrsg. v. Helmut Maurer. – Sigmaringen: Thorbecke (1974). 624 S. mit zahlr. Abb. = Bodensee-Bibliothek XX = Schriften des Vereins für Geschichte des Bodensees und seiner Umgebung, Sonderbd. V = Hegau-Bibliothek XXVIII; DM 88,–; [enth.:] S. 17–30: Schwarzmaier, Hansmartin: Ein Reichenauer Schuldregister des 9. Jahrhunderts. Ein Beitrag zum Überlieferungsproblem in der Abtei Reichenau; S. 31–33: Lieb, Hans: Zur Herkunft der Tabula Peutingeriana; S. 35–67: Schmid, Karl: Probleme einer Neuedition des Reichenauer Verbrüderungsbuches; S. 69–82: Sonderegger, Stefan: Althochdeutsch auf der Reichenau. Neuere Forschungen zur ältesten Volkssprache im Inselkloster; S. 83–113: Önnersfors, Alf: Walahfrid Strabo als Dichter; S. 115–124: Klüppel, Theo u. Berschin, Walter: Vita Symeonis Achivi; S. 125–158: Schmale, Franz-Josef: Die Reichenauer Weltchronistik; S. 159–252: Hannemann, Kurt: Geschichte der Erschließung der Handschriftenbestände der Reichenau in Karlsruhe (9 Abb.); S. 255–275: Maurer, Helmut: Rechtlicher Anspruch und geistliche Würde der Abtei Reichenau unter Kaiser Otto III.; S. 277–287: Jänichen, Hans: Zur Herkunft der Reichenauer Fälscher des 12. Jahrhunderts; S. 291–309: Messerer, Wilhelm: Reichenauer Malerei – nach Jantzen (8 Abb.); S. 311–362: Weis, Adolf: Die spätantike Lektionar-Illustration im Skriptorium der Reichenau (20 Abb.); S. 363–387: Euw, Anton von: Das Sakramentar von St. Paul (16 Abb.); S. 389–404: Roosen-Runge, Heinz: Beiträge zur Geschichte und zur Farbgebung des Lectionars M.p.th.q. 5 der Würzburger Universitätsbibliothek (5 Abb.); S. 407–480: Horn, Walter u. Born, Ernest: New theses about the plan of St. Gall (30 fig., 11 pl.); S. 481–522: Erdmann, Wolfgang u. Zettler, Alfons: Zur karolingischen und ottonischen Baugeschichte des Marienmünsters zu Reichenau-Mittelzell (16 Abb.); S. 523–539: ∼: Die ehemalige Stiftskirche St. Peter und Paul in Reichenau-Niederzell. Zum Stand der Untersuchung Ende 1973 (11 Abb.); S. 577–590: ∼: Neue Befunde zur Baugeschichte und Wandmalerei in St. Georg zu Reichenau-Oberzell (4 Abb.); S. 545–575: Hoffmann, Frank, Wolfgang Erdmann, Alfred Czarnetzki, Rolf Rottländer: Das Grab des Bischofs Egino in St. Peter und Paul zu Niederzell; S. 593–599: Krummer-Schroth, Ingeborg: Der Abtstab des Eberhard von Brandis (4. Abb.).

Reynolds, Roger E.: A ninth-century treatise on the origins, office and ordination of the bishop. – RBén LXXXV, 1975, 321–332.

Becquet, J.: Les premiers abbés de Saint-Augustin de Limoges ‹**X**e–**XII**e siècles›. – RM LVIII, 1975, 355–376.

Gautier, Paul: Réquisitoire du patriarche **Jean** d'**Antioche** contre le charisticariat. – RÉB XXXIII, 1975, 77–132.

Behrends, Frederick: **Berengar** of **Tours, Fulbert** of **Chartres,** and **"Fulbertus Exiguus"**. – RBén LXXXV, 1975, 333–347.

Claude, Dietrich: Geschichte des **Erzbistums Magdeburg** bis in das 12. Jahrhundert. Teil II. – Köln, Wien: Böhlau 1975. XII, 549 S. = Mitteldeutsche Forschungen LXVII; Lw. DM 94,– [Habil.-Schrift, Marburg]

Die Urkunden des Stifts **Busdorf** in Paderborn. Bearb. v. Joseph Prinz. Lfg. I: Urkunden 1036–1380. – Pad: Verl. Bonifacius Dr. 1975. 311 S. = Veröffentlichungen der historischen Kommission für Westfalen XXXVII = Westfälische Urkunden (Texte und Regesten) I.

Aronstam, Robin Ann: Penitential pilgrimages to Rome in the early Middle Ages. – AHP XIII, 1975, 65–83.

Pacaut, M.: Structures monastiques, société et Église en Occident au XIe–XIIe siècles. – Cahiers d'histoire XX, 1975, 119–136; p. 137–166: Bligny, B.: Les chartreux dans la société occidentale du XIIe siècle; p. 167–225: Locatelli, R.: L'implantation cistercienne dans le comté de Bourgogne jusqu'au milieu de XIIe siècle; p. 227–251: Bienvenu, J. M.: Aux origines d'un ordre religieux: Robert d'Arbrissel et la fondation de Fontevraud 1101; p. 259–277: Devailly, G.: Le clergé régulier et le ministère paroissial.

[Vita sancti **Annonis** archiepiscopi Coloniensis] Vita Annonis minor: lat.-dt. = Die jüngere Annovita. Hrsg. v. Mauritius Mittler. – Siegburg: Respublica-Verl. 1975. XXXV, 226 S., 8 Ill. = Veröffentlichungen des Geschichts- und Altertumsvereins für Siegburg und den Rhein-Sieg-Kreis XIII = Siegburger Studien X; kart. DM 40,–.

Blet, Pierre: La représentation pontificale de Grégoire I à Grégoire XIII. – Div XIX, 1975, 335–352.

Zimmermann, Harald: Der **Canossagang** von **1077**. Wirkungen und Wirklichkeit. – Mz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur; Wiesb: Steiner (in Komm. 1975). 220 S., 12 Taf. = AAMZ 1975, 5.

Bonnaud Delamare, R.: La paix de Touraine pendant la première croisade. – RHE LXX, 1975, 749–757.

Kempf, Friedrich: Ein zweiter Dictatus Papae? Ein Beitrag zum Depositionsanspruch **Gregors VII.** – AHP XIII, 1975, 119–139.

Thomson, Rodney Mc.: The reading of **William** of **Malmesbury**. – RBén LXXXV, 1975, 362–402.

Thomas **Becket**. Actes du Colloque International de Sédières 19–24 août 1973. Publiés par Raymonde Foreville. – P: Beauchesne (1975). XVIII, 297 p. 4°; F 200,–; [cont.:] p. 1–7: Duggan, Anne: The French manuscripts of the Becket correspondence; p. 9–25: Vernet, André: La «Thomaïde», poème latin inédit consacré à Thomas Becket ‹Troyes, Bibl. mun. 990›; p. 28–32:Van der Straeten, Joseph: Les Vies latines de saint Thomas et son exil en France; p. 41–48: Bautier, Robert-Henri: Les premières relations entre le monastère de Pontigny et la royauté anglaise; p. 49–53: Dimier, Marie-Anselme: Henri II, Thomas Becket et les Cisterciens; p. 55–62: Bredero, Adrian H.: Thomas Becket et la canonisation de saint Bernard; p. 63–69: Lunghi, Gemma: Rapporti fra Thomas Becket ed i legati pontifici Bernardo di Porto, Giovanni di Sutri e Guillelmo di Pavia in terra di Francia; p. 71–83: Duggan, Charles: Bishop John and Archdeacon Richard of Poitiers. Their roles in the Becket dispute and its aftermath; p. 89–101: Châtillon, Jean: Thomas Becket et les Victorins; p. 103–110: Grabois, Arieh: L'idéal de la royauté biblique dans la pensée de Thomas Becket; p. 111–114: D'Esneval, Amaury: La survivance de saint Thomas Becket à travers son quatrième successeur, Etienne Langton; p. 115–125: Uruszczak, Wacław: Les répercussions de la mort de Thomas Becket en Pologne ‹XIIe–XIIIe siècles›; p. 135–152: Foreville, Raymonde: Le culte de saint Thomas Becket en Normandie. Enquête sur les sanctuaires anciennement placés sous le vocable du martyr de Canterbury; p. 153–158: Martin, Henri: Le culte de saint Thomas Becket dans les diocèses de la province de Tours; p. 159–161: Becquet, Jean: Les sanctuaires dédiés à saint Thomas de Cantorbéry en Limousin; p. 163–187: Foreville, Raymonde: Le culte de saint Thomas Becket en France. Bilan des recherches; p. 195–209: Urry, William: Some notes on the two resting places of St. Thomas Becket at Canterbury; p. 211–219: Larue, Arlette: Enquête sur l'iconographie et le mobilier de Thomas Becket en Normandie; p. 221–231: Brisac, Catherine: Thomas Becket dans le vitrail français au début du XIIIe siècle; p. 233–241: Caudron, Simone: Les châsses de Thomas Becket en émail de Limoges; p. 249–253: Gauthier, Marie-Madeleine: Le meurtre dans la cathédrale, thème iconographique médiéval; p. 255–263: Newton, Peter A.: Some new material for the study of the iconography of St. Thomas Becket; p. 265–271: Dickinson, John C.: Some medieval English representations of St. Thomas Becket in France; p. 277–284: Stevens, Denis: Thomas Becket et la musique médiévale; p. 285–297: Grassin, Jean-Marie: Le mythe littéraire de Thomas Becket à l'époque moderne.

Jasper, Detlev: Romanorum Pontificum decreta vel gesta. Die **pseudoisidorischen** Dekretalen in der Papstgeschichte des Pseudo-Luidprand. – AHP XIII, 1975, 85–117.

Walter, Ewald: **Mechthildis,** Gräfin von Sayn, und St. **Hedwig**, Herzogin von Schlesien, zwei bluts- und geistesverwandte Frauen des Mittelalters. – AHVNrh CLXXVII, 1975, 23–40.

Imkamp, Wilhelm: Sermo ultimus quem fecit Dominus **Innocentius** papa **tercius** in Lateranensi concilio generali. – RömQu LXX, 1975, 149–179.

McCarthy, Joseph M.: Humanistic emphases in the educational thought of **Vincent** of **Beauvais.** – Lei-Köln: Brill 1976. VIII, 182 p. = Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters X; hfl 36,– [Diss., Boston]

Capizzi, Carmelo, SJ: Fra **Bonagrazia** di **San Giovanni** in Persiceto e il Concilio unionistico di **Lione** ‹1274›. Appunti bio-bibliografici. – AHP XIII, 1975, 141–206.

Russo, Antonio: Giovanni XXII, Benedetto XII e Ludovico il Bavaro. L'ultima lotta tra sacerdotium e imperium nel medioevo. – RLSE VII, 1975, 155–187.

[Modus iste est procedendi inquisitorum] Die Anfänge einer ständigen **Inquisition** in **Böhmen.** Ein Prager Inquisitoren-Handbuch aus der **1.** Hälfte des **14.** Jahrhunderts. Von Alexander Patschovsky. – B, NY: de Gruyter 1975. XVIII, 319 S. = Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters III; Lw. DM 80,–.

Péano, Pierre: Jacques de **Tolomei** O.F.M. ‹1323–1380›. Eléments de biographie. – AFrH LXVIII, 1975, 273–297.

Janssen, Wilhelm: „Under dem volk verhast." Zum Episkopat des Kölner Erzbischofs **Wilhelm** von **Gennep** ‹1349–62›. – AHVNrh CLXXVII, 1975, 41–61; S. 318–332: Ennen, Edith: Bemerkungen zur ständesstaatlichen Entwicklung im Westen des alten deutschen Reiches, vornehmlich in Brabant und Köln.

Dykmans, Marc, SJ: Du conclave d'**Urbain VI** au Grand Schisme. Sur Pierre Corsini et Bindo Fesulani, écrivains florentins. – AHP XIII, 1975, 207–230.

Vooght, P. de: Le dialogue *De purgatorio* ‹1415› de **Nicolas** de **Dresde.** – RThAM XLII, 1975, 132–223; p. 224–242: Hoffmann, Fritz: Ein Traktat des **Johannes** de **Frankfordia** über die Vorsehung und das Vorwissen Gottes. ‹Stadtbibl. Trier, Ms. 698/260, 8°, fol. 249v–262r›.

Telesca, W. J.: Papal reservations and provisions of Cistercian abbeys at the end of the Middle Ages. – Cît XXVI, 1975, 129–145.

6. Gesamte Neuzeit

Congregationis **Oratorii** quarto exeunte saeculo ‹1575–1975›. – Oratorium VI, 1975; [cont.:] p. 3–28: Cistellini, A.: Nascità della Congregazione Oratoriana; p. 29–37: Stickler, A.M.: La bolla "Copiosus in misericordia" di papa Gregorio XIII; p. 38–42: Masetti Zannini, G.L.: San Filippo e San Girolamo della carità; p. 43–50: Incisa della Rocchetta, G.: I discepoli di San Filippo a San Giovanni dei Fiorentini; p. 51–64: Dalos, P.: I prepositi della Congregazione dell'Oratorio di Roma; p. 65–84: Tarugi, G.: Francesco Maria Tarugi, "Apostolicus vir, omni laude praestantior"; p. 85–106: Russo, M.T.: Un intervento di s. Filippo nel più antico copialettere vallicelliano; p. 107–117: Connors, J.: Early projects for the "Casa dei Filippini" in Rome; p. 118–132: Vian, N.: Solitudine e mondo di San Filippo.

Spiro, Louis: **Saujon.** Une Eglise protestante saintongeaise à travers quatre siècles d'histoire, 1559–1959. – BSHPF CXXI, 1975, 163–246.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Setz, Wolfram: Lorenzo (Laurentius) **Vallas** Schrift gegen die Konstantinische Schenkung = De falso credita et ementita Constantini donatione. Zur Interpretation und Wirkungsgeschichte. – Tü: Niemeyer 1975, XIX, 197, 50 S. = Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom XLIV; Lw. DM 62,– [Diss., Tübingen]

Nauwelaerts, M. A.: La correspondance d'**Érasme.** II: ‹1514–1517›. – Brux: Institut interuniversitaire pour l'étude de la Renaissance et de l'Humanisme 1974. 773 p.; FB 1200.

Meinhold, Peter: **Heinrich** von **Zütphen** und die Anfänge der Reformation in Dithmarschen. – SchrVSchlHolKG XXX/XXXI, 1974/5, 36–55; S. 56–60: Tschentscher, Horst: Pastor Balthasar Schroeders Auszüge aus dem Rechnungsbuch des Kirchspiels Segeberg ‹1522–1549›. Eine Quellenveröffentlichung zur schleswig-holsteinischen Reformationsgeschichte; S. 61–65: Die Reichsstadt Lübeck und der Schmalkaldische Bund. Ein Brief der Bundesführung an Bürgermeister und Rat der Stadt vom 1. September 1536, mitgeteilt von Erwin Freytag.

Scheib, Otto: Die Reformationsdiskussionen in der Hansestadt **Hamburg 1522–1528.** Zur Struktur und Problematik der Religionsgespräche. – Mstr: Aschendorff (1976). XII, 266 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CXII; kart. DM 68,– [Diss., Freiburg/B]

Kerlen, Dietrich: Assertia. Die Entwicklung von **Luthers** theologischem Anspruch und dem Streit mit Erasmus von Rotterdam. – Wiesb: Steiner 1976. VIII, 376 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abt. f. Abendländische Religionsgeschichte LXXVIII; Lw. DM 68,–.

Damerau, Rudolf: Luthers Gebetslehre bis 1515. Teil I. – Marb: Selbstverl. 1975. 299 S. = Studien zu den Grundlagen der Reformation XII; DM 26,50.

Grane, Leif: Luthers Auslegung von Röm 2,12–15 in der Römerbriefvorlesung. – NZSTh XVII, 1975, 22–32.

Nöther, Ingo: Luthers Übersetzungen des zweiten Psalms. Ihre Beziehungen zur Übersetzungs- und Auslegungstradition, zur Theologie Luthers und zur Zeitgeschichte. – Hbg: Buske 1976. IX, 321 S. = Hamburger philologische Studien XLI; kart. DM 42,– [Diss., Hamburg]

Bucer, Martin: Opera omnia. Series I: Deutsche Schriften. Band IV: Zur auswärtigen Wirksamkeit 1528–1533. Hrsg. von Robert Stupperich. – (Gü): Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn; P: Pr. Univ. de France (1975). 561 S.; DM 150,–.

Sciegienny, André: Homme charnel – Homme spirituel. Étude sur la christologie de Caspar **Schwenckfeld** ‹1489–1561›. – Wiesb: Steiner 1975. X, 102 p. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz LXXVI; kart. DM 24,–.

Anderson, Marvin Walter: **Peter Martyr,** a reformer in Exile ‹1542–1562›. A chronology of biblical writings in England & Europe. – Nieuwkoop: de Graaf 1975. 607 p. = Bibliotheca Humanistica & Reformatorica X; hfl 110,–.

Stupperich, Robert: La Confession d'Augsbourg au Colloque de Poissy. – Actes du colloque L'Amiral de Coligny et son temps, ‹Paris, 24–28 octobre 1972›, P 1974, 117–133; p. 135–153: Stauffer, R.: Autour du Colloque de Poissy: Calvin et le «De officio pii ac publicae tranquillitatis vere amantis viri»; p. 191–204: Kingdon, R.M.: Quelques réactions à la Saint-Barthélemy à l'extérieur protestant du Comtat Venaissin au temps des premières guerres de religion; p. 351–365: Dubief, H.: L'historiographie de la Saint-Barthélemy; p. 367–376: Molnar, A.: Réactions à la Saint-Barthélemy en Bohème; p. 427–433: Tazbir, J.: La nuit de la Saint-Barthélemy, ses échos en Pologne.

Pérez Fernández, Isacio: El perfil profético del Padre **Las Casas.** – Studium XV, 1975, 281–358.

Pérez Fernández, Isacio: El triunfo del programa de acción Pro Indis del Padre Las Casas, después de la derogación de las "Leyes Nuevas de Indias". – Communio VIII, 1975, 171–207.

Wicki, Josef: Das Heilige Jahr **1575** in den zeitgenössischen Berichten der Jesuiten. – AHP XIII, 1975, 283–310.

Imperato, Alberto: Vicende della Provincia di Principato dal 1575 al 1644. – AFrH LXVIII, 1975, 346–365.

Pullapilly, Cyriac K.: Caesar **Baronius**: Counter-Reformation historian. – Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Pr. 1975. 190 p.; $ 14,95.

Köhler, Hans-Joachim: Obrigkeitliche Konfessionsänderung in Kondominaten. Eine Fallstudie über ihre Bedingungen und Methoden am Beispiel der baden-badischen Religionspolitik unter der Regierung **Markgraf Wilhelms ‹1622–1677›.** – Mstr: Aschendorff (1975). VIII, 240 S., 2 Karten = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CX; kart. DM 56,– [Diss., Tübingen]

8. Neuere Zeit

Riess, Otmar: Die Abtei **Weltenburg** zwischen Dreißigjährigem Krieg und Säkularisation **‹1626–1803›.** – Rgb: Verl. des Vereins für Regensburger Bistumsgeschichte 1975. 20*, 514 S., 8 Taf, mit Abb. = Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg IX. [Diss., München]

Gavigan, Johannes: The **Austro-Hungarian** Province of the **Augustinian** Friars, **1646–1820.** Vol. I: Founding, external development and Superiors 1646–1683. – R: Ed. "Analecta Augustiniana" 1975. XV, 150 p. = Institutum Historicum Ord. S. Augustini, Romae. = Studia Augustiniana historica; Lire 4500.

Gaillard, Pol: Vauband, la révocation de l'Edit de Nantes et la dîme royale. – BSHPF CXXI, 1975, 354–369.

Neuenschwander-Schindler, Heidi: Das Gespräch über **Calvin.** Frankreich **1685–1870.** Historiographische Variationen zu einem interkonfessionellen Thema. – Bas-Stu: Helbing und Lichtenhahn 1975. VI, 258 S. = Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft CXXXVI.

Busch, Franz J.: Lex Christi secundum naturam. Die christologisch-heilsgeschichtliche Einheit und Identität des sittlichen Gesetzes nach Louis de **Thomassin** ‹† 1695›. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1975. XL, 350 p. = Analecta Gregoriana CXCIX = Ser. Fac. Theol.: Sectio B, LXV; Lire 11 000 [Diss., Rom. Gregoriana]

Coro, Francisco R. de: La **colegialidad** en la realidad histórica del **Galicanismo.** – Communio VIII, 1975, 153–170.

Gavigan, J.-J.: A controversy between the Augustinian Prior General **Nuzzi** and the Austrian priors and regents in Vienna 1707–1709. – Augustiniana XXV, 1975, 58–87.

Zimmermann, Harald: Valentin Ernst **Löscher,** das finstere Mittelalter und dessen Saeculum obscurum. – Gesellschaft, Kultur, Literatur... Beiträge Luitpold Wallach gewidmet, Stu 1975, 259–277.

Hegel, Eduard: Die katholische Kirche Deutschlands unter dem Einfluß der Aufklärung des 18. Jahrhunderts. – (Opladen:) Westdeutscher Verl. (1975). 32 S. = Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften, Vorträge G CCVI; kart. DM 10,–.

Jacques, Emile: Un anniversaire: l'édition des œuvres complètes d'Antoine **Arnauld** ‹1775–1783›. – RHE LXX, 1975, 705–730.

Frowein, Peter: Analogia ecclesiae cum Imperio Germanico. Zum Kirchenbild des Trierer Kanonisten G. Chr. **Neller** ‹† 1793›. – AHVNrh CLXXVII, 1975, 103–116.

Romane-Musculus, Paul: Les protestants du bocage vendéen pendant la Révolution. – BSHPF CXXI, 1975, 247–306.

Benz, Karl Josef: Zu den kulturpolitischen Hintergründen der **Säkularisation** von **1803.** Motive und Folgen der allgemeinen Klosteraufhebung. – Saeculum XXVI, 1975, 364–385.

Cnockaert, Lucienne: Pierre-Joseph **Triest 1760–1836,** «le Vincent de Paul belge». – Louv: Bibliothèque de l'Université 1974. 657 p. = Recueil de travaux d'histoire et de philologie VI, 3; FB 800.

Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert. Hrsg. von Heinrich Fries und Georg Schwaiger. Band I–III. – Mchn: Kösel 1975. 398 S., 550 S., 352 S.; Lw. DM 195,–.

Crawford, R. G.: The revolt against creeds and confessions of faith. – SJTh XXIX, 1976, 13–25.

Langlois, Claude: Le diocèse de **Vannes** au **XIX**e siècle, 1800–1830 ‹Un diocèse breton au début du XIXe siècle›. – P: Klincksieck 1974. 629 p. = Coll. Univ. Haute-Bretagne. Institut armoricain de recherches historiques de Rennes XVII.

Baum, Wilhelm: Johannes von **Kuhn** ‹1806–1887›. Ein theologiegeschichtliches Profil. – WiWei XXXVIII, 1975, 229–238.

Cárcel Ortí, Vicente: Los despachos de la **nunciatura** de **Madrid** ‹1847–1857›. – AHP XIII, 1975, 311–400.

Soltner, Louis: Les anciens Bénédictins français et la restauration de Solesmes par dom **Guéranger.** – RM LVIII, 1975, 401–441.

Cooney, Jerry W.: Independence, dictatorship, and Fray Pedro **Gardía** de **Panés,** O.F.M., last Bishop of Colonial Paraguay ‹† 1838›. – AFrH LXVIII, 1975, 421–449.

Riccardi, Andrea: La formazione giovanile di Henri **Maret**. – RStLR XI, 1975, 413–452.

Cholvy, Gérard: Une minorité religieuse dans le Midi au XIXe siècle: les Protestants de l'**Hérault**. – RSHPF CXXI, 1975, 26–51.

Gatz, Erwin: Paulus **Melchers** als Seelsorger. – AHVNrh CLXXVII, 1975, 144–163; S. 164–179: Delahaye, Karl: Zur Entstehung der Erwachsenenbildung im katholischen Deutschland des 19. Jahrhunderts als seelsorgliche Aufgabe; S. 194–216: Kracht, Hans Joachim: Erwachsenenbildung und Sozialarbeit im Kölner Gesellenverein ‹1849–1865›.

Blanchet, André: Henri **Bremond 1865–1904**. Préface par Henri Couhier. Postface du Père Holstein. – P: Aubier Montaigne (1975). 286 p. = Etudes Bremondiennes; F 45,–.

9. Neueste Zeit

Monseigneur **Duchesne** et son temps. Actes du colloque organisé par l'école française de Rome ‹Palais Farnèse, 23–25 mai 1973›. – R: École Française 1975. 500 p. = Collection de l'École Française de Rome XXIII; F 120,–; [cont. e. a.:] p. 11–22: Marrou, H. J.: Mgr. Duchesne et l'histoire ancienne du christianisme; p. 23–48: Pietri, Ch.: Duchesne et la topographie romaine; p. 49–59: Manselli, R.: Duchesne storico di fronte ai Longobardi: la polemica con Amadeo Crivellucci; p. 61–98: Saxer, V.: Duchesne historien du culte chrétien; p. 99–127: Vogel, C.: Le "Liber Pontificalis" dans l'édition de Louis Duchesne. État de la question; p. 129–140: Arnaldi, G.: Intorno al "Liber Pontificalis"; p. 143–199: Massa, E.: Amicizia e ironia nelle lettere di L. Duchesne a G. B. de Rossi; p. 201–225: Testini, P.: Saggi dall'Epistolario Duchesne-De Rossi: Problemi e storiografia archeologica; p. 227–256: Spaziani, M.: La corrispondenza tra Duchesne e il conte Primoli; p. 257–269: Waché, B.: Les relations entre Duchesne et dom Chamard; p. 305–315: Poupard, P.: Mgr Duchesne, professeur à l'Institut Catholique de Paris; p. 317–332: Mayeur, J. M.: Mgr Duchesne et l'Université; p. 333–343: Callu, F.: Le fonds Duchesne a la Bibliothèque Nationale; p. 353–373: Poulat, E.: Mgr Duchesne et la crise moderniste; p. 375–393: Morghen, R.: Louis Duchesne e Ernesto Buonaiuti storici della Chiesa e del cristianesimo; p. 395–400: Scoppola, P.: L'influsso di Duchesne sul risveglio culturale del cattolicesimo italiano del primo Novecento; p. 401–494: Maccarrone, M.: Duchesne e la Curia Romana.

Bécamel, M.: La correspondance de Mgr. **Mignot** et de l'abbé Birot avec l'abbé Paul **Naudet**. – BLE LXXVI, 1975, 27–60. 91–120. 196–212.

Brack, Rudolf: Die Bemühungen Karl **Bachems** und führender Zentrumspolitiker um eine Beilegung des Gewerkschaftsstreites im Jahre **1904**. – AHVNrh CLXXVII, 1975, 217–231; S. 232–262: Trippen, Norbert: Fakultät und Erzbischof. Der Konflikt um den Bonner Kirchenhistoriker Heinrich **Schrörs** im Jahre **1907**.

Katholische Kirche im Dritten Reich. Eine Aufsatzsammlung zum Verhältnis von Papsttum, Episkopat und deutschen Katholiken zum Nationalsozialismus 1933–1945. Hrsg. v. Dieter Albrecht. – Mz: Grünewald-Verl. 1976. 272 S. = Topos-Taschenbücher XLV; kart. DM 9,80.

Beste, Niklot: Der Kirchenkampf in **Mecklenburg** von **1933–1945**. Geschichte, Dokumente, Erinnerungen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1975. 374 S. = Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes. Erg.-Reihe IX; kart. DM 58,–.

Ringleben, J.: Paul **Tillich**'s Theologie der Methode. – NZSTh XVII, 1975, 246–268; S. 290–300: Schwanz, Peter: Die Integrität der Person als „Gott-Mensch-Einheit": Akt und Sein. Von den Konsequenzen der Aufnahme Tillichscher Terminologie.

Seigfried, Adam: Das Neue Sein. Der Zentralbegriff der ontologischen Theologie Paul Tillichs in katholischer Sicht. – Mchn: Hueber 1974. 186 S. = Beiträge zur ökumenischen Theologie; kart. DM 18,–.

Cameron, Bruce J. R.: The Hegelian christology of Paul Tillich. – SJTh XXIX, 1976, 27–48.

Katholische Sozialpolitik im 20. Jahrhundert. Ausgewählte Aufsätze und Reden von Heinrich **Brauns**. Bearbeitet von Hubert Mockenhaupt. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1976. 209 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A: Quellen XIX; kart. DM 33,–.

Piñol, Josep M.: ¿ Una Iglesia confesante o una Iglesia silenciosa? Reflexión crítica sobre la Iglesia en **Chile** durante los nueve meses posteriores al «putsch». – EF LXXVI, 1975, 177–235.

Deutscher **Evangelischer Kirchentag** ‹16, 1975, Frankfurt›. Dokumente. [Hrsg. i. Auftr. des Präsidiums des Dt Evang. Kirchentages]. – Stu, B: Kreuz-Verl. 1975. 622 S.; DM 85,–.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Fleckner, Johannes, SVD: Thomas Kardinal **Tien**. – St. Augustin: Steyler Verlag 1975. 138 S., 12 Taf. = Studia Instituti Missiologici S.V.D. XVI; DM 21,60.

Mesa, Carlos E., CMF: Primeras diócesis novogranadinas y sus prelados. – MissHisp XXXII, 1975, 113–164.

Sæverås, Olav: On church-mission relations in **Ethiopia 1944–1969**. With special reference to the Evangelical Church Mekane Yesus and the Lutheran missions. – Lunde: (Lunde Forlag og Bokhandel 1975). 215 p. = Studia missionalia Upsaliensia XXVII. [Diss., Uppsala]

Aus allen Völkern. Gedanken und Materialien zum Thema **Mission – Dritte Welt**. Hrsg. v. K. Jockwig u. W. Massa. – Stu: Kath. Bibelwerk 1975. 267 S.; DM 24,–.

Luzbetak, Louis, SVD: Understanding "Cross-Cultural Sensitivity": an aid to the identification of objectives and missionary training. – Verbum SVD XVI, 1975, 3–25.

Verryn, T. D. [Ed.]: Church and marriage in modern Africa. – Pretoria: Ecumenical Research Unit 1975. 497 p.

Abad Pérez, Antolín, OFM: San **Martín de la Ascensión** y sus ideas misionológicas. – MissHisp XXXII, 1975, 165–187.

Boff, Leonardo, OFM: Que é fazer teologia partindo de uma América Latina em cativeiro? – REBras XXXV, 1975, 853–879.

Fontius, Hanfried: Mission, Gemeinde, Kirche in **Neuguinea, Bayern** und bei Karl **Steck**. – Erl: Verl. der Ev.-Luth. Mission 1975. 258 S. = Erlanger Taschenbücher XXVIII; DM 24,–. [Diss., Erlangen, Nürnberg]

Glazik, Josef, MSC: Wandel der Mission – gewandeltes Missionsverständnis. – Ordenskorrespondenz XVI, 1975, 157–181.

Triebel, Johannes: **Bekehrung** als Ziel der missionarischen Verkündigung. Die Theologie Walter **Freitags** u. das ökumenische Gespräch. – Erl: Verl. der Ev.-Luth. Mission 1976. 360 S. = Erlanger Taschenbücher XXXVIII; DM 28,–. [Diss., Erlangen, Nürnberg]

Fonction de la **femme** dans l'évangélisation. Document de la Commission pastorale de la Congrégation pour l'Evangélisation des Peuples. – Documents Omnis Terra XV, 1975/76, 247–265.

Lozano Barragán, Javier: Contenido básico de la catequesis para América Latina. – Medellín. Teología y pastoral para América Latina (Medellín) I, 1975, 333–356.

Stegmaier, Ortrud, SSpS: Missionsdienst am eigenen Volk. Die Heranbildung einheimischer Ordensfrauen durch Steyler Missionare und Missionsschwestern. – Verbum SVD XVI, 1975, 59–104.

Lee, Ting Pong Ignatius, CMF: Pro missionum praelatis indulta varia. – ComRel LVI, 1975, 315–342.

Annuaire de l'Eglise catholique au **Zaïre 1974–1975**. – Kinshasa: Secrétariat Général de l'Episcopat 1975. 624 p.; FB 450.

Guía Eclesiástica Latinoamericana 1975–76. – Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano 1976. 151 p.; $ 3,–.

Pieris, Aloysius, SJ: Ecumenismo actual y búsqueda de Cristo en Asia. – Misiones Extranjeras 1976, 14–32.

Vieira Pinto, Manuel: Reflexión sobre la Iglesia de **Mozambique**. – Misiones Extranjeras 1975, 482–495.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Wood, Charles Monroe: Theory and religious understanding: A critique of the hermeneutics of Joachim **Wach**. – (Missoula, Montana:) Scholars Press for the American Academy of Religion 1975. V, 188 p. = AAR Dissertation series XII; $ 4,20.

Sharpe, E. J.: Comparative religion. A history. – Lo: Duckworth 1975. XVI, 311 p.; £ 8,95.

Altenmüller, Brigitte: Synkretismus in den Sargtexten. – Wiesb: Harrassowitz 1975. VIII, 361 S. = Synkretistische Erscheinungen in der altägyptischen Religion II = Göttinger Orientforschungen IV, 7.

Cagni, Luigi: Il mito babilonese di **Atraḫasis**. Mondo divino, creazione e destino dell'uomo, peccato e diluvio. – RBibl XXIII, 1975, 225–259.

Lexikon der **Islam**ischen Welt. ‹Hrsg.:› Klaus Kreiser, Werner Diem, Hans Georg Majer. Band I: A-Grab. II: Gram-Nom. III: Nor – Z. – Stu [u. a.:] Kohlhammer (1974). 210 S., 212 S., 188 S. mit Abb. = Urban-Taschenbücher CC; kart. DM 36,–.

Smith, Jane I.: An historical and semantic study of the term "Islam" as seen in a sequence of Qur'ān commentaries. – (Missoula, Montana:) Scholars Press (1975). XIII, 247 p. = Harvard Theological Review. Harvard dissertations in religion I; $ 4,20.

Schimmel, Annemarie: Mystical dimensions of Islam. – Chapel Hill: Univ. of North Carolina Pr. (1975). XX, 506 p.

Gonda, J.: Selected studies. Presented to the author... on the occasion of his 70th birthday. Vol. IV: History of ancient **Indian** religion. – Lei: Brill 1975. X, 540 p.; hfl 90,–.

Zago, Marcello, OMI: L'équivalent de "**Dieu**" dans le **bouddhisme**. – EglTh VI, 1975, 25–49. 153–174. 297–317.

Ch'en, Kenneth K. S.: The role of Buddhist monasteries in T'ang society. – HRel XV, 3, 1976, 209–230; p. 231–250: Elder, George R.: Problems of language in Buddhist Tantra.

Herbert, Jean: L'**Hindouisme** vivant. Sanatana-dharma. – P: Laffont 1975. 270 p. = Aux origines du sacré; F 36,–.

Chenderlin, F., SJ: Man's finality in **Shankara's Vedantism**. – DTh LXXVIII, 1975, 376–406.

Mellor, Ronald: The worship of the goddess Roma in the Greek world. Thea Rhōmē. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1975. 234 S. = Hypomnemata XLII; kart. DM 58,–.

Lincoln, Bruce: The Indo-European myth of creation. – HRel XV, 2, 1975, 121–145.

Hauge, Hans-Egil: **Luo** religion and folklore. – Oslo, Bergen, Tromsø: Universitetsforlaget (1974). 150 p., 8 pl.; ncr 38,–.

VI. Religionsphilosophie

Iammarrone, Luigi, OFMConv: Il valore dell'argomento ontologico nella metafisica **bonaventuriana**. – DTh LXXVIII, 1975, 3–40; p. 41–68: Kowalczyk, Stanisław: L'argument de la finalité chez Saint **Thomas d'Aquin**; p. 69–85: Clavell, Luis: Il nome metafisico di Dio.

Geyer, Carl-Friedrich: Zur Nähe klassischer und moderner Theodizeeversuche zum mythischen Denken. Platon, Leibnitz, Horkheimer. – FStudien LVII, 1975, 196–229.

Dreyfus, Ginette: Philosophie et religion chez **Malebranche**. – RPhFÉ, A. CI = T. CLXVI, 1976, 3–24.

Menegoni, Francesca: La mediazione della religione nella formazione del sistema **hegel**iano a Jena. – SP XXII, 1975, 495–520.

Leuze, Reinhard: Die außerchristlichen Religionen bei Hegel. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1975. 255 S. = Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts XIX; kart. DM 49,–.

Min, Anselm K.: Hegel's absolute: Transcendent or immanent? – JR LVI, 1976, 61–87.

Guibal, Francis: Dieu selon Hegel. Essai sur la problématique de

la Phénoménologie de l'Esprit. – P: Aubier Montaigne (1975). 352 p. = Philosophie de l'Esprit; F 55,–.

Wagner, Felix: Die Aufhebung der religiösen Vorstellung in den philosophischen Begriff. – NZSTh XVIII, 1976, 44–73.

Passadore, Gervasio: Il Cristo ateo in **Feuerbach**. – Rovigo: Istituto Padavo di Arti Grafiche (1975). 261 p.; Lire 5000.

Strasser, S.: Emmanuel **Levinas'** strijd tegen de westerse traditie en het nieuwe spreken over God. – NThT XXIX, 1975, 209–228; p. 229–254: Boer, Th. de: De rationaliteit van de filosofie van Levinas; p. 255–263: Adriaanse, H.J.: Het rationele karakter van de wijsbegeerte van Levinas; p. 267–276: Luijk, H. van: Het Godsbegrip bij Emmanuel Levinas; p. 277–284: Heering, H.J.: Coreferaat over Levinas' godsconceptie.

Virgoulay, R.: Reflexion philosophique et expérience religieuse d'après "L'Action" de Maurice **Blondel** et "Le désir de Dieu" de Jean **Nabert**. – RevSR XLIX, 1975, 319–351.

Grisez, Germain: Beyond the new theism. A philosophy of religion. – Notre Dame, Lo: University of Notre Dame Press (1975). XIII, 418 p.

Ela, Jean-Marc: Jésus-Christ, Dieu des philosophes. – RevSR XLIX, 1975, 269–291.

Möller, Joseph: Die Chance des Menschen – Gott genannt. Was Vernunft und Erfahrung heute von Gott sagen können. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1975). 326 S.; sfr 38,–.

Javaux, Jean: Une affirmation raisonnée de Dieu. – P: Beauchesne (1974). 128 p. = Le point théologique VII; F 21,–.

VII. Fundamentaltheologie

Kay, Jeffrey Ames: Theological aesthetics. The role of aesthetics in the theological method of Hans Urs von **Balthasar**. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1975. VIII, 105 p. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 60; sfr 19,80.

Salaverri, Joaquín, SJ: Teología fundamental. Clarificación de su concepto. – MCom XXXIII, 1975, 43–67.

Lonergan, Bernhard: Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen. Hrsg. von Giovanni B. Sala. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1975). 192 S. = Quaestiones disputatae LXVII; kart. DM 29,50.

Mieth, Dietmar: Der Wissenschaftscharakter der Theologie. – FZPhTh XXIII, 1976, 13–41; p. 42–67: Widmer, Gabriel-Ph.: La théologie comme science ou comme sagesse.

Hochstaffl, Josef: Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs. – Mchn: Kösel-Verl. (1976). 272 S.; Ppb. DM 39,50 [Diss., Münster]

Lehmann, Rainer H.-J.: Analytische und kritische Theologie. – Hild: Gerstenberg 1975. 346 S. = Studia irenica XVIII; kart. DM 38,– [Diss., Hamburg]

Durand, Gilbert: L'univers du **symbole.** – RevSR XLIX, 1975, 7–23; p. 24–32: Meslin, Michel: De l'herméneutique des symboles religieux; p. 33–48: Ménard, Jacques-E.: Symboles et Gnose; p. 49–62: Mansuy, Michel: Symbolisme et transcendance; p. 63–86: Sublon, R.: Psychanalyse et symbole; p. 87–100: Chary, Th.: Le symbole dans l'Ancien Testament; p. 101–115: Prigent, Pierre: Le symbole dans le Nouveau Testament; p. 116–141: Ladrière, Jean: Le discours théologique et le symbole; p. 142–161: Ricœur, Paul: Parole et symbole.

Burke, T. E.: Theological originality. – Religious Studies XII, 1976, 1–20; p. 21–36: Power, William L.: Informative discourse and theology.

Strotmann, Norbert: Bedenken zu den Möglichkeiten sprach-reflexiver Theologie. – ZkTh XCVIII, 1976, 129–158.

Fox, Douglas A.: Mystery and meaning. Personal logic and the language of religion. – Phil: Westminster Pr. (1975). 189 p.; $ 4,95.

Wiedenhofer, Siegfried: Politische Theologie – Entwicklung und Stand der Debatte im deutschen Sprachraum. – Didaskalia V, 1975, 221–249; p. 249–254: Résumé.

Karpp, Heinrich: Das Aufkommen des Begriffs **„Biblizismus"**. – ZThK LXXIII, 1976, 65–91.

Alfaro, Juan, SJ: Problema theologicum de munere theologiae respectu magisterii. – Greg LVII, 1976, 39–77; p. 77–79: Résumé.

Theunissen, Michael: Ὁ αἰτῶν λαμβάνει. Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins. – Jesus, Ort der Erfahrung..., Frb/B/Bas/Wien (1976), 13–68; S. 69–94: Casper, Bernhard: Einige sprachphilosophische Überlegungen im Hinblick auf das Sprechen Jesu.

Rovira Belloso, José Ma.: Para una teologia fundamental de los **sacramentos**. – Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner..., Madr (1975), 447–460.

VIII. Dogmatik

Mostert, Walter: Sinn oder Gewißheit? Versuche zu einer theologischen Kritik des dogmatischen Denkens. – Tü: Mohr 1976. X, 186 S. = Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie XVI; Lw. DM 42,– [Diss., Zürich]

Toinet, Paul: Le problème de la vérité dogmatique. Orthodoxie et hétérodoxie. – P: Téqui (1975). 286 p.; F 28,–.

Wiederkehr, Dietrich, OFMCap: Schöpfung und Eschatologie. Korrektur einer Gleichgewichtsstörung. – WiWei XXXVIII, 1975, 81–100.

Klein, Klaus Leo: Kreatürlichkeit als Gottebenbildlichkeit. Die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen bei Matthias Joseph **Scheeben.** – Bern: Lang; Ffm: Lang 1975. VI, 366 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 52; sfr 46,20.

Margerie, Bertrand de, SJ: Embryologie et théologie. Les mystères de l'anthropologie surnaturelle. – Didaskalia V, 1975, 45–88.

Anderson, Ray Sherman: Historical transcendence and the reality of God. A christological critique. – (Lo:) Geoffrey Chapman Publ. (1975). XXII, 328 p.; £ 5,50.

Dobbin, Edmund J., OSA: Towards a theology of the **Holy Spirit**. – HeythrJ XVII, 1976, 1–19. 129–149.

Grundfragen der **Christologie** heute. Hrsg. von Leo Scheffczyk. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1975. 184 S. = Quaestiones disputatae LXXII; kart. DM 29,80; [enth.:] S. 7–24: Scheffczyk, Leo: Der dogmatische Weg zum Christentum; S. 15–35: Halder, Alois: Wirklichkeit als Geschichte. Philosophische Vorfragen zu Bedeutung und Vermittlung des Christusereignisses; S. 36–76: Fries, Heinrich: Zeitgenössische Grundtypen nichtkirchlicher Jesusdeutungen; S. 77–113: Mussner, Franz: Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie. Versuch einer Rekonstruktion; S. 114–140: Hünermann, Peter: Gottes Sohn in der Zeit. Entwurf eines Begriffs; S. 141–170: Kasper, Walter: Christologie von unten? Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie; S. 170–179: Küng, Hans: Anmerkungen zu Walter Kasper, „Christologie von unten?"; S. 179–183: Kasper, Walter: Für eine Christologie in geschichtl. Perspektive. Replik auf die Anmerkungen von Hans Küng.

Fritzsche, Hans-Georg: Lehrbuch der Dogmatik. Teil III: Christologie. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). 335 S.; Lw. DM 58,–.

Lehmann, Karl: Dogmengeschichtliche Hermeneutik am Beispiel der Christologie des Konzils von Nizäa. – Jesus, Ort der Erfahrung..., Frb/B/Bas/Wien (1976), 190–209; S. 210–236: Hünermann, Peter: Gottes Sohn in der Zeit. Entwurf eines Begriffs.

Richard, Lucien, OMI: Kenotic christology in a new perspective. – EglTh VII, 1976, 5–39.

Ferreras, Gabriel: Sobre la **gracia** y su teología. – Naturaleza y Gracia XXII, 1975, 59–90.

Forte, Bruno: La chiesa nell'**eucaristia**. Per un'ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II. – Nap: D'Auria 1975. 357 p. = Biblioteca Teologica Napoletana VI; Lire 5500.

Feld, Helmut: Das Verständnis des **Abendmahls**. – Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976. XXX, 144 S. = Erträge der Forschung L; kart. DM 31,50.

Ruiz de la Peña, J. L.: La otra dimensión. **Escatología** cristiana. – Madr: EAPSA (1976). 398 p. = Actualidad teológica española; pes 350.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Eisenkopf, Paul: **Leibniz** und die Einigung der Christenheit. Überlegungen zur Reunion der evang. u. kath. Kirche. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1975. 234 S. = Beiträge zur ökumenischen Theologie XI = Münchener Universitäts-Schriften; kart. DM 24,– [Diss., München]

Wagner, Harald: Aspekte der **Katholizität.** – Catholica XXX, 1976, 55–68.

Bria, Ion: La teologia ortodossa **rumena** attuale. – Oikoumenikon XVI, 1976, 167–202.

Whitworth, John McKelvie: God's blueprints. A sociological study of three **Etiopian** sects. Foreword by David Martin. – Lo: Routledge and Kegan Paul 1975. XIII, 258 p.; £ 7,50.

Küppers, Werner: Orthodox-Altkatholischer Dialog. – IKZ LXVI, 1976, 1–33.

Wächter, Ludwig: Jüdischer und christlicher Glaube, 4 Vorträge. – Stu: Calwer Verl. 1975. 74 S. = Arbeiten zur Theologie LVII.

Dequeker, Luc: Le dialogue judéo-chrétien: un défi à la théologie? Questions ouvertes et clefs d'interprétation. – Bijdragen XXXVII, 1976, 2–35.

Baumann, Richard: Stuttgart, Rom. Zur Versöhnung der Christenheit. – Rottweil/Neckar: Verl. Aktuelle Texte 1975. 547 S.; Lw. DM 48.

Ökumenische Kontakte in der Bundesrepublik Deutschland. Eine Übersicht. – (Han:) Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland; (Bonn:) Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (1975). 176 S.

One baptism, one eucharist and a mutually recognized ministry. Three agreed statements. – Geneva: World Council of Churches 1975. 65 p. = Faith and Order paper LXXIII; sfr 5,90.

Tillard, J.M.R., OP: The horizon of the **"Primacy"** of the Bishop of Rome. – One in Christ XII, 1976, 5–33.

Ledwith, Míceál: The theology of **tradition** in the World Council of Churches. – IThQ XLIII, 1976, 104–123.

Parys, Michel van: La rencontre du frère. Dimension dernière du projet œcuménique. – Irenikon XLIX, 1976, 3–22.

Dickinson, Richard: **Entwicklung** in ökumenischer Sicht (To set at liberty the oppressed, dt.) Christliche Verantwortung für Entwicklung und Befreiung. Mit e. Vorw. v. Gerhard Grohs. – Ffm: Lembeck 1975. 139 S.; kart. DM 6,50.

To break the chains of oppression. Results of an ecumenical study process on domination and dependence. – Geneva: World Council of Churches 1975. VIII, 113 p. = CCPD Development studies.

X. Moraltheologie

Keller, Christoph: Das Theologische in der Moraltheologie. Eine Untersuchuneg historischer Modelle aus der Zeit des Deutschen Idealismus. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1976. 420 S. = Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts XVII; kart. DM 79.

Endres, Josef, CSSR: Der Beitrag der natürlichen Wissenschaften, namentlich der Moralphilosophie, zum Aufbau einer Moraltheologie. – Studia moralia XII, 1975, 55–80; p. 81–95: Vereecke, Louis, CSSR: Histoire et morale; p. 97–134: Vancourt, R.: Morale et idéologie.

Mieth, Dietmar: Narrative Ethik. – FZPhTh XXII, 1975, 297–326.

Ginters, Rudolf: Die **Ausdruckshandlung.** Eine Untersuchung ihrer

sittlichen Bedeutsamkeit. – Düs: Patmos-Verl. (1976). 125 S. = Moraltheologische Studien. Systematische Abteilung IV; kart. DM 25,80. [Diss., Bochum]

Jullien, J.: Eros libéré ou eros aliéné? Eros, chronos, polis, nomos, thanatos. – NRTh, A.CVIII = T.XCVIII, 1976, 217–237.

Ramsey, Paul: The ethics of **fetal** research. – NH, Lo: Yale Univ. Pr. 1975. XXI, 104 S.

Tettamanzi, Dionigi: La comunità cristiana e l'**aborto**. – (Bari:) Ed. Paoline (1975). 460 p. = Teologia morale oggi XII; Lire 4000.

Sardi, Paolo: L'abborto ieri e oggi. – Brescia: Paideia Ed. (1975). 389 p. = Biblioteca di cultura religiosa XXVI; Lire 7000.

Wilson, Jerry B.: Death by decision. The medical, moral, and legal dilemmas of **euthanasia**. – Phil: Westminster Press (1975). 208 p.; $ 7,50.

Euthanasie oder soll man auf Verlangen töten? Hrsg. von Volker Eid. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1975). 191 S.; kart. DM 21,50; [enth.:] S. 12–24: Eid, Volker: Geschichtliche Aspekte des Euthanasieproblems; S. 25–44: Kautzky, Rudolf: Die Freiheit des Sterbenden und die Pflicht des Arztes; S. 45–70: Eser, Albin: Sterbehilfe u. Euthanasie in rechtlicher Sicht; S. 71–94: Eid, Volker: Freiverfügung über das eigene Leben? Moraltheologische Überlegungen zur Euthanasiediskussion; S. 95–107: Mayer-Scheu, Josef: Der mitmenschliche Auftrag der Sterbehilfe; S. 108–131: Erlemeier, Norbert: Beiträge der psychologischen Thanatologie zum Euthanasieproblem; S. 132–148: Menne, Ferdinand W.: Das Ende sozialer Lebensgeschichten. Soziologische Probleme der Todeskontrolle; S. 149–169: Thomas, Walter: Kann man Sterben „lernen"? Erwägungen über einen Beitrag der Pädagogik zum Thema Tod; S. 170–184: Greshake, Gisbert: Bemühungen um eine Theologie des Sterbens.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Dizionario degli Istituti di Perfezione. Diritto da Guerrino Pelliccia ‹1962–1967› e da Giancarlo Rocca ‹1969– ›. Tom. I: A-Cam. II: Cam-Conv. III: Conventuali-Figlie di Santa Rita. – (R:) Ed. Paoline 1974–1976). XXXIV p., 1728 col., 13 tav.; XXVI p., 1726 col., 9 tav.; XXVI p., 1734 col. 4°; Lire 108 000.

Halleux, A. de: Un chapitre rettrouvé du Livre de la perfection de Martyrias. – Muséon LXXXVIII, 1975, 253–296.

La povertà del secolo XII e Francesco d'Assisi. Atti del II Convegno Internazionale Assisi, 17–19 ottobre 1974. – Assisi: (Ed. Porziuncola) 1975. 317 p. = Società Internazionale di Studi Francescani. Convegni II; Lire 8000; [cont.:] p. 9–78: Verbali delle sedute; p. 79–97: Mollat, Michel: Pauvres et pauvreté dans le monde médiéval; p. 99–147: Bligny, Bernard: Monachisme et pauvreté au XIIe siècle; p. 149–177: Fonseca, Cosimo Damiano: La povertà nelle sillogi canonicali del XII secolo: fatti istituzionali e implicazioni ideologiche; p. 179–216: Selge, Kurt-Victor: Die Armut in den nichtrechtgläubigen religiösen Bewegungen des 12. Jahrhunderts; p. 217–253: Stanislao da Campagnola: La povertà nelle "Regulae" di Francesco d'Assisi; p. 255–282: Manselli, Raoul: La povertà nella vita di Francesco d'Assisi; p. 283–306: La povertà del secolo XII e Francesco d'Assisi.

Martin, Hervé: Les **Ordres mendiants** en **Bretagne** vers **1230** – vers **1530**. Pauvreté volontaire et prédication à la fin du Moyen-Age. – (P: Klincksieck) 1975. XXV, 446 p., 80 tabl. = Université de Haute-Bretagne, Institut Armoricain de Recherches Historiques de Rennes XIX; F 56,–.

Jungclausen, Emmanuel: Der Meister in dir. Entdeckung der inneren Welt nach Johannes **Tauler**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1975). 142 S.; kart. DM 11,80.

Elizondo, Fidel, OFMCap: Constituciones **capuchinas** de **1575**. En torno a un centenario. – Laurentianum XVI, 1975, 3–52; p. 383–430; XVII, 1976, 3–42: Los sumarios de la regla franciscana en la orden capuchina.

Renault, Emmanuel: La «manière d'oraison» therésienne. – Revue d'histoire de la spiritualité LI, 1975, 43–72.

Steggink, Otger: Erfahrung und Realismus bei **Teresa** von **Avila** und **Johannes** vom **Kreuz**. – Düs: Patmos Verl. (1976). 206 S.; kart. DM 19,80.

Jiménez Duque, Baldomero: La espiritualidad en el siglo **XIX español**. – Madr: Universidad Pontificia de Salamanca 1974. 236 p. = Colección «Espirituales Españoles» C, 1.

Duch, Luis: Dietrich **Bonhoeffer** y la vida comunitaria. – StMon XVIII, 1975, 103–144.

Stökl, Andreas: **Taizé.** Geschichte und Leben der Brüder von Taizé. – Hbg: Siebenstern Taschenbuch Verl. (1975). 242 S. = Siebenstern Taschenbuch CLXXXIV; kart. DM 7,90 [Diss., Erlangen, Nürnberg]

Glaubenserfahrung und Meditation. Wege einer neuen Spiritualität. Hrsg. von Joseph Sauer. Mit Beitr. von Klaus Hemmerle [u.a.]. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1975). 134 S.; kart. DM 17,80; [enth.:] S. 9–23: Herbstrith, Waltraud: Gebet und Meditation; S. 25–48: Sauer, Joseph: Aspekte einer christlichen Meditation; S. 49–66: Rosenberg, Alfons: Evangelium und Meditation; S. 67–83: Riedlinger, Helmut: Aufstieg und Niedergang der geistlichen Schriftlesung; S. 85–110: Hemmerle, Klaus: Christliche Spiritualität in einer pluralistischen Gesellschaft; S. 111–134: Seeber, David A.: Wegkreuzungen heutiger Spiritualität.

Weakland, Rembert, OSB: **Community**: The monastic tradition. – AmBenRev XXVI, 1975, 233–250; p. 125–141: Dumm, Demetrius, OSB: Monasticism and contemporary culture; p. 142–158: Endress, Richard: The monastery as a liminal community; p. 159–168: Blekker, Michael, OSB: Historical perspectives on Benedictine liminality and prophetism.

Codina, Victor, SJ: Claves para una hermenéutica de los **ejercicios**. – Manresa XLVIII, 1976, 51–72. 141–150; p. 9–24: Magaña, José: Ejercicios como espiritualidad de liberación. «El compromiso total con el Cristo total.»

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Hoffmann-Loerzer, Günter: Zur Wirkungsgeschichte des **Naturrechts** in Deutschland. – ZRGG XXVII, 1975, 305–329.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Das Sozialismusproblem bei Wilhelm **Herrmann**. – NZSTh XVIII, 1976, 22–43.

Jones, Richard: L'idéologie de l'**Action Catholique** ‹**1917–1939**›. – Québec: Les Pr. de l'Univ. Laval 1974. 359 p. = Histoire et sociologie de la culture IX.

Hakamies Ahti: Georg **Wünschs** evangelische Sozialethik im Lichte seiner werttheoretischen Gesamtauffassung. – Marb: Elwert 1975. XV, 162 S. = Marburger theologische Studien XIII; brosch. DM 42,60. [Habil.-Schrift, Helsinki]

Wiedenhofer, Siegfried: Teologia politica in Germania ‹1965–1975›. – SP XXII, 1975, 563–591.

Honecker, Martin: Das Problem der **Eigengesetzlichkeit**. – ZThK LXXIII, 1976, 92–130.

Dahm, Karl-Wilhelm – Volker Drehsen – Günter Kehrer: Das Jenseits der Gesellschaft. **Religion** im Prozeß sozialwissenschaftl. Kritik. – Mchn: Claudius-Verl. 1975. 327 S.; kart. DM 19,80.

Weber, Paul-Günter: Religiosität und soziale Organisationsformen in **Sekten**. Eine religionssoziologische Studie dreier Sektengruppen. – Köln, Wien: Böhlau 1975. 169 S.; graph. Darst.; kart. DM 30,–.

Coste, René: L'Église et les chrétiens dans la société pluraliste. – NRTh, A. CVIII = T. XCVIII, 1976, 385–415.

Wildmann, Georg: Zur philosophischen Standortbestimmung und Systemkohärenz der Katholischen Gesellschaftslehre. – JbChrSozWiss XVII, 1976, 9–29; S. 31–49: Furger, Franz: Grenzen sozial-ethischer Argumentation – eine Problemskizze.

Piwowarski, Władysław: Le principe de **subsidiarité** et l'Eglise. – Collectanea theologica XLV, fasc. spec. 1975, 103–119; p. 121–133: Krucina, Jan: Das Verhältnis von Gesamtkirche und Ortskirche im Lichte des Subsidiaritätsprinzips.

Davies, J[ohn] G[ordon]: Christians, politics, and violent revolution. – (Lo:) SCM Press (1976). 216 p.; £ 2,25.

Stähli, Martin Johann: Reich Gottes und Revolution. Christliche Theorie und Praxis für die Armen in dieser Welt. Die Theologie des Religiösen Sozialismus bei Leonhard **Ragaz** und die Theologie der Revolution in **Lateinamerika**. – Hbg-Bergstedt: Reich-Evang. Verl. 1976. 161 S. = Theologische Forschung LVII; kart. DM 20,–.

From hope to liberation. Towards a new **Marxist-Christian** dialogue. Ed. by Nicholas Piedicalzi / Robert G. Thobaben with contributions by Herbert Aptheker, Shepherd Bliss, Thomas W. Ogletree. – Phil: Fortress Pr. (1974). XIV, 114 p.; $ 3,25.

Knoll, Jörg: Ländlicher Raum und Kirche im Umbruch. – Köln, Bonn: Hanstein (1975). XI, 323 S. = Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie XXIV; kart. DM 52,– [Diss., Erlangen, Nürnberg]

XIII. Kirchenrecht

Neumann, Johannes: Auf Wegen der Versöhnung. Zu einigen Grundproblemen des Verhältnisses von Kirche und Staat im Deutschland der Neuzeit. – Versöhnung. Gestalten, Zeiten, Modelle . . ., Ffm (1975), 263–300.

Neumann, Johannes: **Menschenrechte** – auch in der Kirche? – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1976). 200 S.; br. DM 14,80.

Oliveri, Mario: Le rappresentanze pontificie nell'indirizzo del Vaticano II. – MonEccl N. S. X, 1975, 3–58.

Lutz, Hermann: Das canon law der Kirche von **England**. – B: Schweitzer 1975. XI, 93 S. = Münchener Universitätsschriften. Jurist. Fak. = Abhandlungen zur rechtswissenschaftl. Grundlagenforschung XX; kart. DM 38,– [Diss., München]

Huysmans, R. G. W.: Het diocesane bisschopsambt in het veranderende kerkelijke recht. – TTh XVI, 1976, 56–71; p. 72: Summary: The office of a diocesan bishop.

Paolis, Velasio de, CS: De natura sacramentali potestatis sacrae. – PerRMCL LXV, 1976, 59–105.

Lobina, Giuseppe: Aiuto ai religiosi che abbandonano l'Istituto: giurisprudenza canonica e civile. – Apollinaris XLVIII, 1975, 448–474.

Wirth, Paul: Das neue kirchliche **Eherecht**. Kurzer Überblick und kritische Würdigung. – OeAKR XXVI, 1975, 324–344.

Quaestiones de matrimonio hisce diebus controversae. – R: Herder 1975. 236 p. = Studia Universitatis s. Thomae de Urbe V; Lire 4500,–; [cont.:] p. 5–60: Gangoiti, Benito, OP: Error, nullatenus dolus, est causa directa **nullitatis** matrimonii?: p. 61–145: Alvarez-Menéndez, Severinus, OP: De vetiti notione ac amotione in re matrimoniali; p. 147–169: Castaño, Josephus F., OP: Episcoporum potestas in matrimonium ‹impedimenta et forma›; p. 171–195: Moya, R.: La forma canónica del matrimonio en las misiones; p. 197–216: Frendo, George A., OP: The nature and bond of marriage according to Albert the Great and Thomas Aquinas.

Giacchi, Orio: Diritto e spiritualità nello schema di riforma del matrimonio canonico. – EIC XXXI, 1975, 7–37; p. 38–46: Lefebvre, Charles: Brèves remarques au sujet des conclusions d'un débat sur le schéma "De matrimonio"; p. 93–115: Bonnet, Michel: La nouvelle instruction "Super matrimonio rato et non consumato".

Bordeleau, Jean-Marc: Le (re)mariage des malades psychiques. – StudCan IX, 1975, 235–248; p. 249–266: Brown, Ralph: Inadequate consent or lack of commitment: Authentic grounds for nullity?; p. 277–285: Kelly, Ignatius, OFM: The Church's understanding of marriage; p. 287–303: Ashdowne, Michael: A study of the sacramentality of marriage: When is marriage really present? Future dimensions; p. 325–336: Walker, Edward: The invalid convalidation: A neglected "caput nullitatis".

Quaestiones de Motu Proprio **"Causas matrimoniales"**. – R: Herder 1976. 288 p. = Studia Universitatis S. Thomae in Urbe VII; Lire

5800; [cont. e.a.:] p. 7–17: Serrano Ruiz, José M.: El carácter público del matrimonio en el m. proprio «Causas matrimoniales»; p. 19–47: Avallone, Luigi: De foro ratione «commorationis non precariae»; p. 49–66: Urru, Angelo: Possibilità di trasferire l'istanza prima della conclusione della causa; p. 67–76: Soulard, Robert, OP: La participation des laïcs à l'activité des tribunaux ecclésiastiques; p. 77–159: Alvarez-Menéndez, Severinus, OP: De personis quibus ius inest appellandi ad normam paulini M. P. *Causas matrimoniales* rubricati; p. 161–181: Torre, Ioannes: De Motu Proprio *Causas matrimoniales*, Art. VIII 3 et Art. IX, 1; p. 183–232: Gangoiti, Benedictus, OP: De «modulis» processualibus matrimonialibus atque de causis agitandis per viam causarum specialium; p. 233–266: Moya, R.: Las causas matrimoniales en el derecho misional.

Green, Thomas J.: The future of **penal law** in the Church. – Jurist XXXV, 1975, 212–275.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Handbuch der praktischen Theologie. Bd. I: Die praktische Theologie ‹Einführung›, Gestalt, Aufbau und Ordnung der Kirche, zur Person des kirchlichen Amtsträgers. [Wiss. Red.:] Hans-Hinrich Jenssen. – B: Evang. Verlagsanstalt 1975. 334 S.; Pp. M 16,50.

Otto, Gert: Einführung in die praktische Theologie. Ein Arbeitsbuch. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1976). 108 S. = Urban-Taschenbuch, T-Reihe DCXXI; kart. DM 6,50.

Zirker, Leo: Leben im Dialog. Perspektiven für ein zeitgemäßes **Priesterbild.** – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1976). X, 213 S.; kart. DM 24,50. [Diss., München]

Lerle, Ernst: Grundriß der empirischen Homiletik. – B: Evang. Verlagsanstalt 1975. 80 S.; kart. DM 3,50.

Rössler, Martin: Die **Liedpredigt.** Geschichte einer Predigtgattung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). 353 S. = Veröffentlichungen der Evangelischen Gesellschaft für Liturgieforschung XX; kart. DM 48,– [Diss., Tübingen]

Didaktik der Predigt. Materialien zur homiletischen Ausbildung und Fortbildung. Im Auftr. d. Arbeitsgem. Kath. Homiletiker ‹AKH› hrsg. v. P. Düsterfeld u. H. B. Kaufmann. – Mstr: Comenius-Inst. 1975. X, 290 S., graph. Darst.; kart. DM 8,–.

Mattmüller, Hans-Dieter: Verkündigung im Rundfunk. Untersuchungen zur Sendung „Die **Morgenfeier**". – Stu: Calwer Verl. (1976). 293 S. = Calwer Theologische Monographien C, 2; kart. DM 34,– [Diss., Heidelberg]

Bommer, Josef: Befreiung von Schuld. Gedanken zu einer neuen **Buß- und Beichtpraxis.** – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1976). 119 S.

Richards, L. O.: A theology of **Christian education.** – GrR: Zondervan 1975. 324 p.; $ 8,95.

Wegenast, Klaus: Theologie und Religionspädagogik – Problemanzeigen und Lösungsversuche. – EvE XXVIII, 1976, 156–177; S. 177–188: Luz, Ulrich: Religionsunterricht, Bibel und Exegese; S. 189–202: Bornkamm, Karin: Das Gewicht der Kirchengeschichte. Theologische Erwägungen in religionspädagogischer Absicht; S. 202–216: Mieth, Dietmar: Theologische Ethik und Religionsunterricht.

Theologie und **Curriculum.** Wege zur Entwicklung eines curricularen Arbeitsschemas für den Religionsunterricht. Hrsg. vom Religionspädag. Institut d. Evang. Landeskirche in Baden. Autorengruppe Michael Deckwerth [u.a.]. – Karlsr: Religionspädagog. Institut d. Evang. Landeskirche in Baden 1975. 267 S.

Stock, Hans: Elementarisierung theologischer Inhalte und Methoden im Blick auf die Aufgabe einer theologisch zu verantwortenden Lehrplanrevision und Curriculumentwicklung in den wichtigsten religionspädagogischen Praxisfeldern. – Mstr: Comenius-Institut 1975. XII, 269 S.

Grom, Bernhard: **Methoden** für Religionsunterricht, Jugendarbeit und Erwachsenenbildung. – Düs: Patmos-Verl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). 262 S.; kart. DM 22,80.

Oser, Fritz: Theologisch denken lernen. Ein Beitrag zum Aufbau kognitiver Strukturen im Religionsunterricht. – Frb/B: Walter 1975. 171 S. = Modelle XIII; kart. DM 26,50.

Neuser, Heinz: Religiöse Erziehung in berufsbildenden Schulen. Aspekte zur didaktischen und theologischen Begründung und Rechtfertigung. – Mstr: Deutsches Institut für wissenschaftl. Pädagogik 1975. 460 S. 4° = D.I.P. Studien I; kart. DM 20,– [Diss., Regensburg]

Frommholz, Rüdiger: Das **Bild** im Religionsunterricht. – Biel: Pfaffer [1975]. 89 S., Ill. = Bielefelder Hochschulschriften VIII; kart. DM 14,80.

XV. Liturgiewissenschaft
(einschl. Kirchenmusik und kirchl. Kunst)

Hernández Rodríguez, Félix, SJ: Observaciones y sugerencias sobre algunos manuscritos de la colección eucarística hispana. – Burgense XVI, 1975, 119–143.

Bragança, Joaquim O.: A adoração da Cruz na espiritualidade do Ocidente – "Ordines" inéditos da França meridional. – Didaskalia V, 1975, 255–281.

Ibañez, Javier – Fernando Mendoza: María en la liturgia hispana. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1975. 419 p. = Instituto de Historia de la Iglesia Universidad de Navarra; pes 1250.

Berger, Blandine-Dominique: Le drame liturgique de **Pâques** du **X**e au **XIII**e siècle. Liturgie et théâtre. – P: Beauchesne (1976). 277 p. = Théologie historique XXXVII; F 39,–.

Dolan, Diane: Le drame liturgique de **Pâques** en **Normandie** et en **Angleterre** au Moyen Age. – P: Pr. Universitaires de France 1975. 231 p. = Publications de l'Université de Poitiers. Lettres et Sciences Humaines XVI; F 75,–; [Diss., Poitiers]

Steiner, Josef: Liturgiereform in der Aufklärungszeit. Eine Darstellung am Beispiel Vitus Anton **Winters.** – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1976). 261 S. = Freiburger theologische Studien CI; kart. DM 48,– [Diss., Innsbruck. Überarb.]

Fernández, Pedro: Estructura semiológica de la liturgia. – Salm XXII, 1975, 457–497.

Smits, Kenneth: Liturgical reform in cultural perspective. – Worship L, 1976, 98–110.

Jörns, Klaus-Peter: Überlegungen und Thesen zur heutigen Gottesdienstproblematik. – JLH XIX, 1975, 37–68.

Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Meßfeier. (E. J. **Lengeling** zur Vollendung des 60. Lebensjahres . . .). Hrsg. von Theodor Maas-Ewerd und Klemens Richter. – Eins, Zü: Benziger; Frb/B, Wien: Herder (1974) 399 S. = Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst"; Lw. DM 44,–; S. 381–388: Bibliographie E. J. Lengeling.

Emminghaus, Johannes H.: Die **Messe.** Wesen – Gestalt – Vollzug. – Klosterneuburg: Österr. Kathol. Bibelwerk (1976). 303 S., 3 Taf. = Schriften des Pius-Parsch-Instituts Klosterneuburg I; br. ÖSch 186,–.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Johann Auer, 8411 Sinzing, Bergstr. 21; Prof. Dr. Johannes Baptist Bauer, A-8010 Graz, Alberstr. 8; Prof. Dr. Jakob Baumgartner, CH-1700 Fribourg, Chemin de l'Abbé Freeley 18; Prof. Dr. Hermann Eising, 4400 Münster, Besselweg 12; Prof. Dr. Dieter Emeis, 4500 Osnabrück-Atter, Gut Leye; Prof. Dr. Gustav Ermecke, 5810 Witten, Mozartstr. 11; D.Dr. Helmut Feld, 8700 Würzburg, Seuffertstr. 4a; Prof. Dr. Josef Fink, 4400 Münster, Rudolfstr. 24; Prof. Dr. Balthasar Fischer, 5500 Trier, Weberbachstr. 17/18; Prof. Dr. Alexander Gerken OFM, 4400 Münster, Hörsterplatz 5; Prof. Dr. Martin Greschat, 4400 Münster, Teigelesch 15; Prof. Dr. Alois Guggenberger CSSR, 8096 Gars (Inn), Kirchplatz 65; Prof. Dr. Ludwig Hödl, 4630 Bochum-Weitmar, Roomersheide 38; Prof. Dr. Harald Holz, 4630 Bochum, Haarholzer Str. 30; Dr. Stephan Otto Horn, 8400 Regensburg, Prüfeninger Str. 86; Prof. Dr. Philipp Kaiser, 4790 Paderborn, Kamp 6; Prof. Dr. Adel-Theodor Khoury, 4401 Altenberge, Am Hang 3; Prof. Dr. Otto Knoch, 8390 Passau, Steinweg 15 II; Dr. Joachim Köhler, 7400 Tübingen, Vöchtingstr. 6; Prof. Dr. Jacob Kremer, A-1090 Wien, Boltzmanngasse 9; Dr. Dr. Alfred Krömer, 7800 Freiburg i. Br., Salzburger Weg 5; Prof. Dr. Günter Lanczkowski, 6900 Heidelberg 1, Liebermannstr. 45; Prof. Dr. Emil Joseph Lengeling, 4401 Wolbeck, Am Tiergarten 125; Prof. Dr. Karl Löning, 4401 Amelsbüren, Jupiterweg 22; Prof. Dr. Oswald Loretz, 4401 Roxel, Agnes-Miegel-Str. 6; Priv.-Doz. Dr. Theodor Maas-Ewerd, 4401 Alverskirchen, St.-Agatha-Platz 2; Prof. Dr. Joseph Möller, 8900 Augsburg, Eichleitnerstr. 30; Dr. Helmut Moll, 5000 Köln 1, Eintrachtstraße 166; Prof. Dr. Oswald von Nell-Breuning SJ, 6000 Frankfurt/Main 70, St. Georgen, Offenbacher Landstr. 224; Prof. Dr. Rudolf Padberg, 4630 Bochum, Ruhruniversität, Kath.-Theol. Abteilung, Postfach 2148; Prof. Dr. Rudolf Pesch, 6000 Frankfurt/Main, Senckenberganlage 13–17; D.Dr. Wilfried Ruff, 3403 Friedland 6, Mühlenberg 6; Prälat Dr. Alfred Sabisch, 4630 Bochum-Wiemelshausen, Vietingsweg 9; Prof. Dr. Ernst Chr. Suttner, A-1080 Wien, Alserstr. 19/II/2; Prof. Dr. Josef Scharbert, 8000 München 70, Pählstr. 7; Dr. Emil Valasek, 4408 Dülmen, Mühlenweg 38; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, 4300 Essen-Werden, Tiergarten 16/II; Prof. Dr. Wilhelm de Vries SJ, I-00185 Rom, Pontificio Istituto Orientale, Piazza S. Maria Maggiore 7; Dr. Christoph Weber, 4000 Düsseldorf, Citadellstr. 9; Prof. Dr. Bernhard Welte, 7800 Freiburg i. Br., Bürgerwehrstr. 32; Dr. Siegfried Wiedenhofer, 8411 Sinzing, Flurweg 26; Prof. Dr. Bernward Willeke OFM, 8700 Würzburg, Franziskanergasse 7.

Diesem Heft liegt eine Werbekarte des Verlages Aschendorff, Münster, bei.
Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5% USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1976 – 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.
Ein 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.

V&R informiert

Leonhard Goppelt

Theologie des Neuen Testaments

Band 2: Vielfalt und Einheit des apostolischen Christuszeugnisses.
Hrsg. von Jürgen Roloff
357 Seiten, kart. DM 36,–

Bereits der erste Band von Leonhard Goppelts Lehrbuch hat sich erstaunlich schnell durchgesetzt. Erste Resonanz aus dem Leserkreis läßt erkennen, daß das Werk zu einem regelrechten Pfarrerbuch zu werden verspricht, das dem Prediger Grundlagen und Motivation für seine neutestamentliche Predigt vermittelt.
Mit diesem zweiten Band liegt das Werk nun so vollständig vor, wie es nach dem unerwarteten Tod des Verfassers möglich ist. Goppelt gliedert den Stoff in drei Hauptteile:

1. Die Urgemeinde (Die Kirche unter Israel),
2. Paulus und das hellenistische Christentum,
3. Die Theologie der nachpaulinischen Schriften.

„Goppelts Stimme verdient gerade in der gegenwärtigen theologischen Situation Beachtung. Denn es ist dies eine Stimme, die uns dazu ermutigt, uns nicht mit der verwirrenden Vielfalt der theologischen Positionen von gestern und heute resignierend abzufinden, sondern hinter ihnen das apostolische Christuszeugnis zu suchen, um es als alleinige Norm christlichen Glaubens und Lebens verstehend auf gegenwärtige Wirklichkeit hin zu entfalten."
Jürgen Roloff

Band 1: Jesu Wirken in seiner theologischen Bedeutung.
Hrsg. von Jürgen Roloff
312 Seiten, kart. DM 28,–; Subskr. DM 26,–

„Man fühlt sich hineingenommen in den Fluß vollblütig verantworteter Forschung, in ein „qualifiziertes Gespräch zwischen der exegetischen und der systematischen Theologie", um das sich Goppelt zeitlebens bemüht hat. So kann dieses Buch durchaus den Rang eines Kompendiums beanspruchen, bietet es doch dem Praktiker die Möglichkeit zu einem „Kontaktstudium", in dessen Rahmen er weithin seinen Nachholbedarf in Theologie decken kann."
Nachrichten der Evang.-Luth. Kirche in Bayern (zu Bd. 1)

Kurt Meier

Der evangelische Kirchenkampf

Band 1: Der Kampf um die „Reichskirche".
Etwa 670 Seiten, Leinen DM 64,–
Vorzugspreis für Bezieher von Band 2 und 3 DM 58,–

Band 2: Gescheiterte Neuordnungsversuche im Zeichen staatlicher „Rechtshilfe".
Etwa 480 Seiten, Leinen DM 48,–
Vorzugspreis für Bezieher von Band 1 und 3 DM 44,–

„Nach umfangreichen Vorbereitungen ist der erste Band einer umfassenden Geschichte der Auseinandersetzungen zwischen dem nationalistischen Staat und der evangelischen Kirche erschienen, die der Leipziger Kirchenhistoriker Kurt Meier geschrieben hat. Er belegt sorgfältig, reich an Details, und doch in einem geschlossenen Entwurf die ‚Weimarer Zeit' als Vorgeschichte und dann die Jahre 1933 bis 1945. Das Werk ist sicher eine der wichtigsten Neuerscheinungen der neuesten Kirchengeschichte Deutschlands und damit auch der deutschen Geschichte."
Georg Kretschmar

Der erste Band stellt die Vorgeschichte und die Jahre 1933/34 dar. Der zweite Band schildert den Kirchenkampf von Ende 1934 bis zum Jahre 1937. Die durch die kirchlichen Auseinandersetzungen heraufbeschworene innere Zerrissenheit des ev. Kirchentums sollte durch staatliches Eingreifen überwunden werden. Dies scheiterte nicht zuletzt an innerkirchlichen Gruppengegensätzen. Mehr und mehr setzten sich die Kräfte durch, die auf Drosselung und ‚Austrocknung' der Kirchen hinarbeiteten. Wie bereits im ersten Band wird sowohl die staatliche Religionspolitik als auch die Entwicklung in den einzelnen Landeskirchen ausführlich dargestellt.

Der Verfasser ist Professor für Kirchengeschichte in Leipzig.

V&R Vandenhoeck & Ruprecht

Müssen Christen Sozialisten sein?

Zwischen Glaube und Politik

Beiträge von:

Eberhard Jüngel · Helmut Gollwitzer
Martin Kriener · Walter Künneth · Wolfhart Pannenberg
Bernhard Vogel · Eberhard Müller · Heinz Zahrnt
Dorothee Sölle · Walter Schmithals

Herausgeber: Wolfgang Teichert

118 Seiten, Br. DM 7,80
Best.-Nr. 31086-4

Der Sozialismus ist eine, aber nicht die einzige
politische Möglichkeit, die Welt
durch Inanspruchnahme von Freiheit und Gerechtigkeit
freier und gerechter zu machen.
Würde er zur einzigen Möglichkeit,
wäre er alsbald keine echte politische Möglichkeit mehr.

Eberhard Jüngel

LUTHERISCHES VERLAGSHAUS GMBH

Mittelweg 111, 2000 Hamburg 13

Patmos:

Nunmehr komplett . . .

Schelkle
Theologie des Neuen Testaments

Schelkle beherrscht die heute seltene Kunst, in knappen Sätzen, in schlichter, dabei gepflegter Sprache, unter Verzicht auf nahezu alle Fremdwörter und Fachbegriffe die biblischen Aussagen zu den einzelnen Themenkreisen aufzuschließen. Auf Fragen, die von besonderem aktuellen Wert sind, geht Vf. dabei ausführlicher ein (s. z. B. Christologie, Mariologie, Wunderfrage, Ehelosigkeit). Insgesamt entstand ein so wohltuend ausgewogenes, kenntnisreiches, alle wichtigen exegetischen und theologischen Fragestellungen der Gegenwart aufgreifendes, wirklich informierendes, dabei angenehm zu lesendes Standardwerk, das nicht nur dem Systematiker eine gediegene Gesamtinformation über die biblischen Grundaussagen bietet, sondern das sich vorzüglich eignet für die Hand des Seelsorgers und Verkünders, des Religionslehrers, aber auch für die Hand eines jeden Christen, der sich über die Grundlagen seines Glaubens zuverlässig orientieren will.

Band 1

Schöpfung
Welt — Zeit — Mensch
1968. 176 Seiten, Leinen 21,— D M
Best.-Nr.77445

Band 2

Gott war in Christus
1973. 328 Seiten, Leinen 36,— D M
Best.-Nr. 77446

Band 3

Ethos
1970. 344 Seiten, Leinen 32,— D M
Best.-Nr. 77446

Band 4/1

Vollendung von Schöpfung und Erlösung
1974. 124 Seiten, Leinen 27,— D M
Best.-Nr. 77448

Band 4/2

Jüngergemeinde und Kirche
1976. 208 Seiten, Leinen 32,80 D M
Best.-Nr. 77449

Patmos Verlag · 4 Düsseldorf 1

Heute von Jesus Christus reden

Thomas Pröpper

Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens

Ein theologisches Gespräch mit Jaspers, Bloch, Kolakowski, Gardavský, Machovec, Fromm, Ben-Chorin

Grünewald Reihe
ca. 160 Seiten. Kst. ca. 18,50 DM

Das verbreitete außerkirchliche Interesse an der Gestalt Jesu fordert den christlichen Glauben zum Gespräch heraus. Kommen dabei die vergessenen Züge von Jesu Menschlichkeit neu zur Sprache und achtet man aufmerksam auf ihn und seine Botschaft, dann kann er selbst in diesem Gespräch zu einem Grund der Verständigung werden.

Hubert Frankemölle

Jesus von Nazareth

Anspruch und Deutungen

Projekte zur theologischen Erwachsenenbildung 4
192 Seiten. Kst. 24,80 DM

Es gibt viele Jesus-Bücher, aber kaum didaktisch aufbereitete für die theologische Erwachsenenbildung, erst recht gibt es keinen umfassend aufgearbeiteten Entwurf. Diese Vermittlungsfunktion will das vorliegende Buch erfüllen.

Franz-Joseph Schierse (Hg.)

Jesus von Nazareth

Grünewald Materialbuch

3. Aufl. 1976. 284 Seiten. Kst. 28,— DM

Dieses Materialbuch bietet hervorragende Informationen und Interpretationen, dabei modische Effekthascherei ebenso meidend wie theologischen Fachjargon oder frömmelnde Sentimentalität. Der Herausgeber, selbst Exeget von Rang, hat für dieses Materialbuch eine Reihe von Mitarbeitern gewonnen, die das Thema in den verschiedenen Aspekten darstellen.
Christ in der Gegenwart

Walter Kasper

Jesus der Christus

4. Aufl. 1975. 332 Seiten. In. 39,— DM

Wer Zeit, Muße und Grundkenntnisse hat, sollte sich entschlossen an das Buch heranwagen: zu wichtig sein Gegenstand, zu bedeutsam sein Inhalt, zu wegweisend seine Antworten, als daß man es dabei belassen sollte, sein Erscheinen registriert zu haben.
Ordenskorrespondenz

Matthias-Grünewald-Verlag · Mainz

Aktuelle Theologie

Gerhard Bauer

Christliche Hoffnung und menschlicher Fortschritt

Die politische Theologie von J. B. Metz als theologische Begründung gesellschaftlicher Verantwortung des Christen

1976. XII + 324 Seiten. Kt. 49,— DM

Christliche Hoffnung darf die Sorge für die Gestaltung der Erde nicht abschwächen. Das Evangelium ist ein Ferment der Freiheit und des Fortschritts. Diese Aussagen des II. Vatikanischen Konzils hat J. B. Metz in seiner politischen Theologie konkretisiert. G. Bauer stellt diese Theologie systematisch dar und führt so zu einer tieferen Besinnung von Theologie und Ethik.

Richard Glöckner

Die Verkündigung des Heils beim Evangelisten Lukas

Walberberger Studien. Theologische Reihe 9

1976. XXII + 246 Seiten. Ln. 39,— DM

Gegenüber der seit Jahrzehnten am Evangelisten Lukas geübten Kritik weist R. Glöckner auf, daß das Doppelwerk des Evangelisten nicht nur Glaubensverkündigung ist, sondern auch eine tiefe soteriologische Deutung des Lebens und Sterbens Jesu Christi enthält.

Tiemo Rainer Peters

Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht

Gesellschaft und Theologie/Systematische Beiträge in Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag

1976. 224 Seiten. Sn. 25,— DM

Peters leistet einen Beitrag, Bonhoeffer aus überwiegend theologisch-immanenten, gesellschaftslosen Interpretationen zu befreien und das Anliegen der politischen Theologie in einen deutlicheren politischen Kontext zu stellen.

Leo Zirker

Leben im Dialog

Perspektiven für ein zeitgemäßes Priesterbild.

Mit einem Vorwort von Prof. Richard Egenter

1976. X + 214 Seiten. Kt. 24,50 DM

Mit Hilfe personal-dialogischer Kategorien entwirft Zirker das Bild eines priesterlichen Gemeindeleiters, der seinen Platz in der Mitte einer dialogisch strukturierten Gemeinde einnimmt. Für Spiritualität, Ehelosigkeit und die Formen der Interaktion und Kommunikation ergeben sich weitreichende Konsequenzen.

Raymund Schwager

Glaube, der die Welt verwandelt

1976. 176 Seiten. Sn. 19,80 DM

Schwager deckt jene Dimensionen des christlichen Glaubens auf, die für eine erfolgreiche Konfrontation mit den modernen Herausforderungen entscheidend sind.

Matthias-Grünewald-Verlag · Mainz

Otfried Hofius

Der Christushymnus Philipper 2,6-11

Untersuchungen zur Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms. 1976. VII, 118 Seiten. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 17). Kart. DM 39.–.

Die Studie möchte einen Beitrag zu dem umstrittenen Problem leisten, wie die Struktur und die Aussage des vorpaulinischen Christushymnus Phil. 2, 6–11 zu bestimmen sind. Sie geht davon aus, daß für das Verständnis des Textes zwei Fragen eine Schlüsselstellung zukommt: 1. Gehören die Worte »ja zum Tod am Kreuz« V. 8 c zum vorpaulinischen Hymnus selbst oder sind sie als ein von Paulus eingefügtes Interpretament zu beurteilen? 2. Wer ist mit den in V. 10 b erwähnten »Himmlischen und Irdischen und Unterirdischen« gemeint, die dem erhöhten Christus die Huldigung erweisen, und wie ist im Sinne des Hymnus der Zeitpunkt anzusetzen, an dem diese Huldigung erfolgt?

Teil I der Studie zeigt auf, daß die Worte »ja zum Tod am Kreuz« dem Hymnus selbst zuzuweisen sind und sprachlich wie sachlich die Klimax der 1. Strophe (V. 6–8) bilden. Teil II arbeitet als Hintergrund der 2. Strophe (V. 9–11) das alttestamentliche Theologumenon von der universalen eschatologischen Huldigung vor Jahwe heraus. Die Verse 10 f. sprechen demnach nicht von der bereits erfolgten Unterwerfung der dämonischen Mächte (so die herrschende Auslegung), sondern von der noch ausstehenden Endverherrlichung Jesu durch alle Geschöpfe Gottes. Teil III versucht von den zuvor gewonnenen Ergebnissen her die Aussage des ganzen Hymnus zu beschreiben. Teil IV schließlich ist dem Nachweis gewidmet, daß der Skopus des Hymnus im Hebräerbrief eine weitreichende Parallele hat.

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

Rechtfertigung

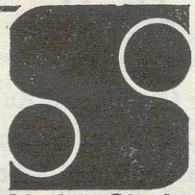
Festschrift für Ernst Käsemann zum 70. Geburtstag.

Herausgegeben von Johannes Friedrich, Wolfgang Pöhlmann und Peter Stuhlmacher. 1976. VIII, 650 Seiten. 1 Bild. Subskriptionspreis gültig bis 12. 7. 1976: Ln. DM 92.–, nach Ablauf der Subskriptionsfrist: Ln. DM 108.–

Inhalt: Vorwort – Charles Kingsley Barrett, The Allegory of Abraham, Sarah, and Hagar in the Argument of Galatians – Otto Betz, Rechtfertigung in Qumran – Josef Blank, Erwägungen zum Schriftverständnis des Paulus – Hartmut Gese, Psalm 50 und das alttestamentliche Gesetzesverständnis – Erich Gräßer, Rechtfertigung im Hebräerbrief – Ferdinand Hahn, Taufe und Rechtfertigung. Ein Beitrag zur paulinischen Theologie in ihrer Vor- und Nachgeschichte – Martin Hengel, Mors turpissima crucis. Die Kreuzigung in der antiken Welt und die »Torheit« des »Wortes vom Kreuz« – Jacob Jervell: Der schwache Charismatiker – Leander E. Keck, Justification of the Ungodly and Ethics – Walter Klaiber, Eine lukanische Fassung des sola gratia. Beobachtungen zu Lk. 1, 5–56 – Günter Klein, Präliminarien zum Thema »Paulus und die Juden« – Klaus Koch, Die drei Gerechtigkeiten. Die Umformung einer hebräischen Idee im aramäischen Denken nach dem Jesajatargum – Werner Georg Kümmel, Albert Schweitzer als Paulusforscher – Otto Kuss, Zu Römer 9, 5 – Friedrich Lang, Gesetz und Bund bei Paulus – Friedrich Gustav Lang, Sola gratia im Markusevangelium. Die Soteriologie des Markus nach 9, 14–29 und 10, 17–31 – Eduard Lohse, »Das Amt, das die Versöhnung predigt« – Dieter Lührmann, Christologie und Rechtfertigung – Ulrich Luz, Rechtfertigung bei den Paulusschülern – Karl Hermann Schelkle, Das Herrenmahl – Hans Heinrich Schmid, Rechtfertigung als Schöpfungsgeschehen. Notizen zur alttestamentlichen Vorgeschichte eines neutestamentlichen Themas – Wolfgang Schrage, Die Frage nach der Mitte und dem Kanon im Kanon des Neuen Testaments in der neueren Diskussion – Siegfried Schulz: Die Charismenlehre des Paulus. Bilanz der Probleme und Ergebnisse – Eduard Schweizer, Gottesgerechtigkeit und Lasterkataloge bei Paulus (inkl. Kol. und Eph). – Georg Strecker, Befreiung und Rechtfertigung. Zur Stellung der Rechtfertigungslehre in der Theologie des Paulus – Peter Stuhlmacher, Achtzehn Thesen zur paulinischen Kreuzestheologie – Hartwig Thyen, ». . . denn wir lieben die Brüder« (1. Joh. 3, 14) – Philipp Vielhauer, Gesetzesdienst und Stoicheiadienst im Galaterbrief – Anton Vögtle: Röm. 13, 11–14 und die »Nah« Erwartung – Walther Zimmerli, Alttestamentliche Prophetie und Apokalyptik auf dem Wege zur »»Rechtfertigung des Gottlosen« – Bibliographie Ernst Käsemann 1933–1975. Nach den Angaben des Verfassers zusammengestellt von Friedrich Gustav Lang – Register – Namen und Anschriften der Mitarbeiter.

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen und Zürich



Bernhard Häring

SÜNDE IM ZEITALTER DER SÄKULARISATION

Eine Orientierungshilfe
231 Seiten, kartoniert
S 170,–, DM 24,–

Die neue Welterfahrung, eine neue Sicht des Lebens, die Breite des Dialogs im Zeitalter der Massenmedien und der Begegnung aller Kulturen und nicht zuletzt der kritische Geist zwingen, kühner nachzudenken über den Begriff und den Sinn der Sünde.

Häring versucht dies hier in einer theologischen und zugleich pastoralen Sicht; und das bedeutet, daß Sünde nur genannt wird im Kontext der Erlösung und Befreiung. Sünde bedeutet uns Ruf zur Bekehrung und zu einem ständigen und gemeinsamen Einsatz für die Erneuerung von Kirche und Gesellschaft.

Bernhard Häring

GEBET GEWINN DER MITTE

203 Seiten, lam. Pappband
S 190,–, DM 27,–

Der Verfasser, ein auf der ganzen Welt bekannter und angesehener Theologe, gibt uns Einblick in seine eigenen Betrachtungen und Gebete, die geprägt sind von den vielfältigen Erfahrungen und Anstrengungen eines zutiefst erfüllten Lebens. Er zeigt uns nachdrücklich, daß Beten kein ideologischer „Überbau" ist, sondern Ausdruck eines voll und ganz mitmenschlichen Lebens. Theologie wird zum Gebet, und Gebet offenbart sich als die beste Theologie.

In Vorbereitung

Bernhard Häring

ETHIK DER MANIPULATION

Erscheint Frühjahr 1977.

Herrlichkeit und Einheit

Eine Auslegung des Hohepriesterlichen Gebetes Jesu (Joh. 17)

Von Wilhelm Thüsing

Grundlegende Sachverhalte für das Selbstverständnis der Kirche, für ihren „missionarischen" Dienst und für die Bemühungen um die Einheit der Christen.

2., verbesserte Auflage
117 Seiten, kart. 9,80 DM,
ISBN 3-402-03756-4



Auf zweifache Weise will diese Auslegung den theologisch gewichtigen Text Johannes 17 dem Verständnis nahebringen: Erstens sucht sie es ganz aus der Gedankenwelt des vierten Evangeliums heraus zu verstehen. Aus dieser umfassenderen Sicht kann – zweitens – als Leitgedanke des Gebetes der Begriff der „Verherrlichung" herausgearbeitet werden; so kann gezeigt werden, wie eng die Bitte um die Einheit der Jüngergemeinschaft Jesu (der „Kirche") mit der Bitte um die „Herrlichkeit" Jesu verknüpft ist. „Herrlichkeit" und „Einheit" sind so die beiden aufeinander hingeordneten Brennpunkte von Johannes 17. Es geht in ihnen um grundlegende Sachverhalte für das Selbstverständnis der Kirche, für ihren „missionarischen" Dienst und für die ökumenischen Bemühungen.

Die Erklärung bietet unter ihrer besonderen Themenstellung nahezu eine Art Grundriß johanneischer Theologie, kann also auch als Einführung in die johanneische Gedankenwelt dienen. Darüber hinaus möchte sie eine Hilfe sein zur meditativen Aneignung des Textes.

Franz Joseph Dölger
Antike und Christentum
6 Bände als Reprints

Den Themenreichtum des Werkes zeigt schon diese kleine Auswahl aus den einzelnen Bänden

Auswahl aus Band 1

Nihil innovetur nisi quod traditum est. Ein Grundsatz der Kulttradition in der römischen Kirche

Die Kreuz-Tätowierung im christlichen Altertum

375 Seiten, 19 Abbildungen
auf Tafeln, Leinen 78,– DM

Auswahl aus Band 2

Die Heiligkeit des Altares und ihre Begründung im christlichen Altertum

Der Altarkuß

379 Seiten, 23 Abbildungen
auf Tafeln, Leinen 78,– DM

Auswahl aus Band 3

Die Münze im Taufbecken und die Münzenfunde in Heilquellen der Antike

Zur antiken und frühchristlichen Auffassung der Herrschergewalt von Gottes Gnaden

„Teufels Großmutter". Magna Mater Deum und Magna Daemonum

328 Seiten, 17 Abbildungen
auf Tafeln, Leinen 68,– DM



Auswahl aus Band 4

Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes und die Fruchtabtreibung in der Bewertung der heidnischen und christlichen Antike

328 Seiten, 18 Abbildungen
auf Tafeln, Leinen 68,– DM

Auswahl aus Band 5

Lumen Christi. Untersuchungen zum abendlichen Licht-Segen

Nilwasser und Taufwasser. Eine religionsgeschichtliche Auseinandersetzung zwischen einem Isiverehrer und einem Christen des vierten Jahrhunderts nach Firmicus Maternus

„Unser tägliches Brot". Das eine Brot als Tagesbedarf und das halbe Brot des Einsiedlers Paulus

Die erste Nahrungsaufnahme des Kleinkindes als Begründung seines Lebensrechtes nach Brauch und Satzung der alten Germanen und der Volksmeinung der Antike

334 Seiten, 16 Abbildungen
auf Tafeln, Leinen 68,– DM

Auswahl aus Band 6

Ite, missa est in kultur- und sprachgeschichtlicher Beleuchtung

„Kirche" als Name für den christlichen Kultbau

Die Planetenwoche der griechisch-römischen Antike und der christliche Sonntag

Christliche Grundbesitzer und heidnische Landarbeiter

368 Seiten, 8 Abbildungen
auf Tafeln, Leinen 78,– DM

476 NB 7

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 4 **1976** **72. Jahrgang**

Leo Scheffczyk: Zur Diskussion über Küngs „Christ sein“ . . . . . Spalte 265

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 270
Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament. Hrsg. von W. Beyerlin (O. Loretz)
H. Seebaß: Biblische Hermeneutik (O. Loretz)
J.-L. Cunchillos: La Bible. Première de l'Ancien Testament (J. Scharbert)
A. Sand: Das Gesetz und die Propheten (H. Frankemölle)
J. E. Alsup: The Post-Resurrection Appearance of the Gospel Tradition (H. C. Cavallin)
H. Merklin: Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief (F. Hahn)
H. Goldstein: Paulinische Gemeinde im Ersten Petrusbrief (K. H. Schelkle)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 286
Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon. Bearb. und hrsg. von F. W. Bautz (R. Bäumer)
Lexikon der christlichen Ikonographie. Hrsg. von W. Braunfels (J. Fink)
K. Schmöle: Läuterung nach dem Tode und pneumatische Auferstehung bei Klemens von Alexandrien (A. Stuiber)
P. Courcelle: Recherches sur Saint Ambroise (V. Hahn)
Die Benediktusregel. Hrsg. von B. Steidle (O. Hagemeyer)
Die Regel des Magister oder Die Regel der heiligen Väter. Ins Deutsche übertragen von A. Ohlmeyer (O. Hagemeyer)
F. Prinz: Kirche und Arbeiterschaft (A. Rauscher)
E. Iserloh: Die soziale Aktivität der Katholiken im Übergang von caritativer Fürsorge zu Sozialreform und Sozialpolitik (A. Rauscher)
B. Schellenberger: Katholische Jugend und Drittes Reich (F. Raabe)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 297
Gott – Mensch – Universum. Hrsg. von J. Hüttenbügel (R. Hauser)
R. Marlé: Parler de Dieu aujourd'hui (N. Schiffers)
P. Ricoeur / E. Jüngel: Metapher (E. Krückeberg)
H. Leipold: Missionarische Theologie (B. Langemeyer)
U. Hommes / J. Ratzinger: Das Heil des Menschen (A. Gerken)
H. Heinz: Der Gott des Je-mehr (H. Vorgrimler)
A. Grillmeier: Mit ihm und ihn ihm (H. Moll)
A. Ziegenaus: Umkehr, Versöhnung, Friede (H. Lais)
S. Hausammann: Buße als Umkehr und Erneuerung von Mensch und Gesellschaft (S. Wiedenhofer)
H. Schauf: Das Leitungsamt der Bischöfe (H. Müller)

Moraltheologie, Sozialwissenschaften Sp. 317
W. Kluxen: Ethik des Ethos (Ermecke)
H. Häring: Sünde im Zeitalter der Säkularisation (V. Eid)
Kirche und Katholiken in der Bundesrepublik. Hrsg. von E. Golomb (K. Forster)

Liturgiewissenschaft, Pastoraltheologie Sp. 321
J. Schmitz: Gottesdienst im altchristlichen Mailand (E. J. Lengeling)
D. Ehlers: Entkonfessionalisierung des Religionsunterrichts (R. Padberg)
Religiöse Sozialisation. Hrsg. von M. Arndt (H. Steinkamp)
Weltreligionen im Religionsunterricht – Sekundarstufe II. Hrsg. von P. Antes und G. Biemer (A. Th. Khoury)

Religionswissenschaft, Philosophie . Sp. 327
Der Koran. Hrsg. von R. Paret (A. Th. Khoury)
R. Leuze: Die außerchristlichen Religionen bei Hegel (R. Schaeffler)
G. Wrede: Unio Mystica (J. Sudbrack)

Hinweis . . . . . Sp. 336
H. Kahlefeld: Der Brief nach Philippi (H. Rusche)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 337

Zur Diskussion über Küngs „Christ sein”

Von Leo Scheffczyk, München

Die „Diskussion“[1] der Thesen des Buches „Christsein“ erfolgt in elf Beiträgen, die sowohl methodische als auch inhaltliche Fragen aufgreifen. Zu den ersteren zählen die Untersuchungen von J. Ratzinger (Wer verantwortet die Aussagen der Theologie?, 7–18), W. Kasper (Christsein ohne Tradition?, 19–34), A. Deissler (Zum Umgang mit dem Alten Testament, 35–43) und J. Kremer (Marginalien eines Neutestamentlers, 44–59), während der dogmengeschichtliche Beitrag von A. Grillmeier (Jesus von Nazaret – im Schatten des Gottessohnes?, 68–82) schon den Übergang zu den Sachfragen dieses eine gewisse Systematik einhaltenden Bandes bildet.

Entsprechend nimmt im ersten Beitrag J. Ratzinger zur Frage nach dem Glaubensbegriff und nach der Vermittlung des inhaltlichen Glaubens in der Auffassung K.s Stellung. Er erbringt den Nachweis, daß bei K. „an der Zuordnung von Vertikale und Horizontale“ (Glaube als göttlicher Akt und als inhaltliches Menschenwort) „etwas nicht stimmen kann“ (9). Die bei K. erfolgende Ausklammerung des Problems der Vermittlung des Glaubens führt zu einer „Theologie ohne und auch gegen das Dogma“ (15) und zur Rekonstruktion eines historischen Jesus, der sich „noch allemal als ein Surrogat“ (17) erwiesen hat. „Die Auswirkungen dieses Vorgangs auf den Glauben der Kirche können nur verheerend sein: Er wird von seinem Fundament her der Fäulnis überantwortet“ (ebda.). Deshalb wird mit Recht auch die These bestritten, daß die Theologie den Glauben nicht zerstören könne. Bezüglich der Stellung des Werkes „Christsein“ zur Tradition stellt W. Kasper nach Würdigung der früheren Bemühungen K.s um die Bindung an die Tradition kritisch fest: „Hier im Zentrum und Fundament des Christentums ist es begründet, daß es kein Christsein ohne verbindlich geltend gemachte Tradition geben kann“ (32). Wenn man die Schrift als das von der Kirche und ihrer lebendigen Tradition gebildete und weitergetragene Offenbarungszeugnis versteht, so darf man auch die beiden folgenden biblischen Beiträge unter dem Aspekt eines gebrochenen Verhältnisses des Buches „Christsein“ zur Tradition im weiteren Sinne betrachten. So weist A. Deissler (trotz aller Sympathie für den von K. gezeichneten historischen Jesus, an dessen „fast absolut angesetzter Originalität“ sogar „etwas abzuschleifen“ wäre, S. 39) nach, daß das Werk im einzelnen („revolutionäre Haltung“ Jesu, Einheit von Gottes- und Menschenliebe) wie im ganzen („heilsgeschichtliche Perspektive“) die Kontinuität der beiden Testamente zu gering veranschlagt. Ihre Beachtung würde nach Deissler nicht nur das Gesamtbild von Jesus, sondern auch sein „Persongeheimnis“ weiter erhellen (43). Hier mag allerdings die Frage laut werden, ob man bei K. mit dem streng historisch-kritisch

[1] **Diskussion über Hans Küngs „Christ sein“.** Mit Beiträgen von H. Urs von Balthasar, Alfons Deissler, Alois Grillmeier, Walter Kasper, Jacob Kremer, Karl Lehmann, Karl Rahner, Joseph Ratzinger, Helmut Riedlinger, Theodor Schneider und Bernhard Stoeckle. – Mainz: Grünewald (1976). 144 S. Sn. DM 15.80

UB TUB
10. NOV. 1976

konstruierten Jesus ein „Persongeheimnis" verbinden kann. In den Maschen des historisch-kritischen Netzwerkes kann sich wohl kein göttliches Geheimnis halten. Auf solche Grenzen der historisch-kritischen Methode in der Rekonstruktion des „echten" Jesus von Nazaret weist im neutestamentlichen Beitrag J. Kremer hin. Er macht mit F. Hahn darauf aufmerksam, „daß der historische Jesus in dem Augenblick, wo er von dem ‚Felsen der Kirchenlehre' gelöst wird, in den Bannkreis der Leitbilder der je eigenen Zeit der Interpreten gerät" (48). Daraufhin erscheint die Argumentation schlüssig, daß K. durch die mangelnde Bewertung der nachösterlichen Interpretation Jesu nicht nur zu einer Verkürzung der biblischen Aussagen über Jesus als den „Sohn Gottes" kommt (51), sondern auch zu einer Auflösung des Bandes zwischen Christus und der Kirche (57).

Der trinitarischen und christologischen Problematik in den dogmengeschichtlichen Partien geht A. Grillmeier genauer nach. Bezüglich der in „Christsein" als Erklärungsprinzip herangezogenen „Hellenisierungshypothese" führt der Dogmenhistoriker aus: „H. Küng scheint noch Positionen einzunehmen, wie sie von einem der dezidiertesten Vertreter der Hellenisierungsthese gehalten worden sind, von N. Souverain (1640–1700)" (62). Auch wenn K. versucht, den Grundgedanken von der Gottessohnschaft und der Präexistenz Christi in einem gewissen Sinn festzuhalten, „gibt (er) ihm einen anderen Aussagegehalt, der sich mit dem Nicaenum nicht deckt" (67). Grillmeier steht nicht an, im Hinblick auf die Gotteslehre des Werkes zu erklären: „Es scheint tatsächlich geschlossen werden zu müssen, daß der nicänische Glaube an den einen und dreifaltigen Gott zu reduzieren sei auf jenen Monotheismus, zu dem sich das Judentum und der Islam bekennen" (66). Auch „hat man fast den Eindruck, daß Gott und Welt, Gott und Jesus so sehr zusammengehören, daß die Freiheit Gottes, die Welt zu schaffen oder nicht zu schaffen, diesen Menschen Jesus zu erwählen oder nicht zu erwählen, nicht besteht" (67). Die Ergebnisse der eindringenden Studie von A. Grillmeier verdienen deshalb besonders hervorgehoben zu werden, weil nachfolgend in dem Artikel Th. Schneiders über die Trinitätslehre des Buches behauptet wird: „H. Küng steht bewußt auf dem Boden der kirchlichen Trinitätslehre und gibt diese in aller Kürze auch inhaltlich korrekt wieder" (97). Es wird in diesem Zusammenhang nur bemängelt, daß die aus dem Gegensatz zur Schultheologie kommende antithetische Argumentationsstruktur des Werkes (100) eine positive Sinnerschließung der Dreieinigkeit bedauerlicherweise verhindere (104). Demgegenüber deckt H. Urs von Balthasar mit feinster Differenzierung das Unzulängliche der soteriologischen Aussagen bezüglich der Kreuzestheologie, „dem Kern und Organisationspunkt des christlichen Glaubens" (83) auf. Er nimmt die Bezeichnung Jesu als des „Sachwalters Gottes" durchaus ernst, fragt aber entschiedener, was ein für Gottes Sache gekreuzigter „Sachwalter" letztlich für die Menschheit leisten könne (85). Es geht hier um die scheinbar so schlichte, in Wahrheit aber doch äußerst subtile und wesentliche Bestimmung des „pro nobis" des Kreuzesereignisses, das von einer „schillernden" (87) Sprechweise nicht getroffen werden kann. Auch Balthasar weist darauf hin, daß in einer solchen Sprech- und Denkweise durchaus paulinische Aspekte aufgenommen werden können, die trotzdem inhaltlich das paulinische Anliegen nicht treffen (88). Im Letzten spricht Balthasar K. die Rechtmäßigkeit der Berufung auf das „für uns" im Sinne des christlichen Glaubens ab. Es genügt nämlich nicht, wie K. zu sagen: „Als der zum Leben bei Gott Erweckte ist und bleibt Jesus für uns (ein für allemal) der Gekreuzigte." Das ist nach Balthasar „christlich nicht falsch", aber „nicht wahrhaft christlich". „Wahrhaft christlich" muß es heißen: „... ist und bleibt Jesus der für uns (ein für allemal) Gekreuzigte" (90). Der Unterschied liegt sprachlich nur in der Umstellung eines einzigen Artikels. Und doch klaffen zwischen diesen beiden Sätzen Abgründe. Christus ist eben nicht für uns der Gekreuzigte (was die Pelagianer auch sagten); er ist der für uns Gekreuzigte, ein Satz, der tiefe seinshafte Implikationen in sich schließt, die ein funktionalistisches Denken nicht wahrnehmen kann.

Daß ein solches funktionalistisches Denken auch keine seinshafte Beziehung zwischen Jesus und der Kirche erfassen kann, weist K. Rahner bezüglich der Ekklesiologie des Werkes in Gedankenschritten nach, die sehr behutsam angelegt sind, um die Position K.s nicht vorschnell zu präjudizieren. Aber schließlich wird doch festgestellt, daß die Wahrheit von der radikalen Selbstmitteilung Gottes in Christus und in der Kirche bei K. ausfällt und daß die Auslegung der Botschaft Jesu doch nur „Interpretamente eines bloßen Humanismus" (109) biete, ja daß all die von Jesus abhängig gemachten Maximen und Imperative „mir (K. Rahner) nicht als unlösbar von der Person Jesu vorkommen" (109). Dabei gibt Rahner zu erwägen, daß das Jesusbild des Buches möglicherweise durch die Lehre von der Auferstehung besser abgestützt werden könnte. Leider ist die Auferstehungsauffassung in diesem Sammelband nicht behandelt. Bei ihrer Aufnahme würde sich zeigen, daß sie auch nicht im Sinne des katholischen Glaubens angenommen ist, sondern nur als das Bei-Gott-Sein eines Menschen verstanden wird, das im Glauben der Jünger erfahren wurde.

Die Konsequenzen dieser Reduktionen für das ökumenische Anliegen zeigt K. Lehmann auf. Dabei wird deutlich, daß die von K. intendierte Konzentration auf die Mitte des Christlichen in Wirklichkeit zu einer Abstraktion führt, mit der sich jede christliche Denomination einverstanden erklären kann (man könnte aber auch die Nichtchristen hier einbeziehen, weil das Buch ja auch für Atheisten und Agnostiker geschrieben ist). Was damit tatsächlich erreicht wird, ist nach Lehmann die Verstärkung der „Front der dritten Konfession" (121).

Angesichts einer solchen Reduktion ist es nahezu selbstverständlich, daß „Christsein" für einen so zarten Trieb des katholischen Christentums, wie ihn das „Mariendogma" darstellt, kein Verständnis aufbringen kann. Hier kommt H. Riedlinger trotz des Wissens um die Schwierigkeiten der Vereinbarkeit mit den Postulaten der historisch-kritischen Methode zu dem Schluß, daß es sich bei den Aussagen des Buches über Maria um „ein Konzept radikal rationaler Aufklärung" handelt (126). Die in dem Werk faktisch geforderte Zurücknahme der Mariendogmen durch die Kirche wäre für sie „der Weg des Verderbens" (128); denn „der Kältestrom, der den Marienglauben erstarren läßt, muß schließlich alle Glaubenserkenntnisse vernichten, die einem glaubenslosen Wissen als unzumutbar erscheinen" (132). In der abschließenden Stellungnahme B. Stoeckles „zum Ethos und zur Ethik" des Werkes geht der Moraltheologe dem Anspruch der „autonomen Moral", der in dem Werk erhoben wird, auf den Grund. Dort findet er schon in dem gezeichneten Jesusbild „eine überzogene Hervorkehrung jener Charakteristiken..., die dem eudämonistisch gestimmten Lebensstatus der Gegenwart entgegenkommen" (135). Hier wird auch der Widerspruch aufgedeckt, der in der Anerkennung der Unbedingtheit des sittlichen Anspruches liegt und in der gleichzeitigen Behauptung der Relativität sittlicher Einzelnormen. Auch in der unreflektierten Übernahme des Begriffes der „Geschichtlichkeit" zollt K. „einer modischen Attitüde unserer Zeit recht unkritischen Tribut" (139).

Alle Beiträge des reichhaltigen und durchaus informativen Bandes zeichnen sich durch große Sachlichkeit und strenge Objektivität aus (die nur an einer Stelle [97] durchbrochen erscheint, wo ein polemischer Ton aufkommt, der sich aber nicht gegen K., sondern gegen „übereifrige Hüter der Orthodoxie" richtet). Die kritischen Aussagen (auf die natürlich in der Besprechung besonderer Wert gelegt werden mußte) sind meist eingeleitet und gefolgt von anerkennenden Worten für das positive Anliegen des Autors, für die vielen schönen Partien des Werkes und für das außerordentliche Engagement seines Vf. Da in dem Band immer nur Einzelfragen aufgenommen sind, innerhalb der kritischen Beurteilung der Einzelprobleme aber auch wieder verhältnismäßig positive Urteile über das Ganze zu finden sind, mag der Leser gewisse Schwierigkeiten bezüglich eines abschließenden Gesamturteils empfinden. Wenn es wirklich zuträfe, daß dem Buch im ganzen die Überwindung der Grenzen der Kirche und der Durchbruch zum modernen Menschen „gelungen" oder daß dem Autor ein „großer Wurf" geglückt sei (zu fragen wäre: in welcher Richtung?), dann könnte an solchen Urteilen grundsätzlicher Art alle nachfolgende Kritik abgleiten. So wird nicht förmlich gesagt, ob ein solches „Christsein" (trotz der Mängel, Verkürzungen, Unklarheiten im einzelnen) wegen seines heißen Atems und seiner humanitären Energie nicht vielleicht doch als Chance für einen bestimmten geschichtlichen Augenblick verstanden werden könne. Auch das rein fachwissenschaftliche Urteil über die theologische Valenz des Werkes wird eigentlich dispensiert. Deshalb hätte dem Band, der einen durchdachten Aufbau zeigt, eine ab-

schließende Gesamtbeurteilung sicher nicht zum Schaden gereicht. Trotzdem ist das Verdienst dieses Sammelbandes nicht gering zu achten, der dem an der Wahrheitsfrage interessierten und aufmerksamen Leser schon den Weg zu dieser Wahrheit weisen kann.

Demgegenüber ist die Schrift A. Kolpings[2], eine Zusammenfassung von sieben sachlich zusammengehörenden Aufsätzen, darauf angelegt, etwas vom Ganzen der zeitgeschichtlichen und theologischen Problematik der letzten Arbeiten K.s zu erfassen. Der Vf. kann für sich beanspruchen, als Kritiker des Tübinger Theologen von diesem sehr höflich und vornehm behandelt worden zu sein, allerdings ohne einer theologischen Antwort gewürdigt zu werden (19), woran sich das berechtigte Urteil anschließt, daß K. in der Beantwortung von präzisen Fragen überhaupt ausweichend und zweideutig vorgeht (24) Dem entspricht die Feststellung, daß auch die Arbeiten K.s von einer starken „Undifferenziertheit ihrer Formulierung" gekennzeichnet sind (42).

In dem ersten Beitrag („Der Fall Küng und kein Ende", 10–25) schildert Kolping „den jüngsten Verlauf" dieses „Falles" vom Schreiben der Glaubenskongregation vom 12. 7. 1971 bis zur Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz vom 17. 2. 1975. In seiner maßvollen Kritik, die nach allen Seiten hin Unabhängigkeit beweist, entgeht ihm nicht, daß die präzisere Sprache der Deutschen Bischofskonferenz bei der offiziösen Interpretation wieder entschärft wurde und daß bei manchen Verantwortlichen zwar die „Integrität K.s als Priester und Christ" hervorgehoben werde, die „Sorge für die Verunsicherung der Gläubigen" aber eigentlich nicht besonders hervortrete. (Man könnte hier auch hinzufügen, welche Problematik dieser öffentlichen Belobigung angesichts der Tatsache eignet, daß K. das Weihepriestertum der Kirche ablehnt. Es ist natürlich nichts dagegen zu sagen, daß Theologen öffentlich gelobt werden, aber die Begründung müßte freilich zutreffen.) Nach der Aufdeckung des zeitgeschichtlichen Hintergrundes zeichnet Kolping im zweiten Beitrag den „theologischen Hintergrund" (26–40) der Auseinandersetzung und führt hier die beiden Maximen ein, die auch danach den Maßstab abgeben für die grundsätzliche Beurteilung dieser Theologie: der „duplex modus cognitionis" und das Axiom "mediante natura" zur Kennzeichnung des göttlichen Weltwirkens. Am Maßstab des ersten Grundsatzes kann die Theologie K.s als theologischer Monismus aufgedeckt werden, am zweiten Maßstab der übliche Vorwurf gegen eine anders orientierte Theologie als „Kastentheologie" widerlegt werden. Im dritten Beitrag beweist der Vf. die Tragfähigkeit dieser Axiomatik in der Frage der „Unfehlbarkeit" und macht deutlich, wie das Ineinander von göttlichem Charisma und vielfältig Menschlichem zu denken ist. Hier ist die Einführung des Unterschiedes zwischen der „Hauptaussageabsicht" und den sogenannten „Hilfsaussageabsichten" ebenso sinnträchtig wie das an das „mediante natura" angeschlossene Argument vom Eingefügtsein des Papstes in das ganze Organgefüge der glaubenden Kirche. Angesichts dieser differenzierten Erklärung nimmt sich die Behauptung K.s, der Papst könne alles ohne Kirche tun, tatsächlich „entweder demagogisch oder unwissenschaftlich" aus (63). Von diesem organischen Denkansatz her, der auch die „Geschichtlichkeit" der Lehrentwicklung aufzunehmen vermag, ist das Verständnis gebahnt zur Lösung des im vierten Aufsatz verhandelten Problems, ob das Vatikanische Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit als „Satz" geoffenbart sein müsse, um in seinem Offenbarungsanspruch ausgewiesen zu sein. Kolping deckt das hinter diesem Einwand stehende ungeschichtliche und verbalistische Offenbarungsverständnis auf, das im Grunde den geschichtlichen Entwicklungsgedanken wieder desavouiert. (Hier erfolgt auch die Auseinandersetzung mit der zweifelhaften Unterstützung K.s durch den Historiker B. Tierney, S. 81.) So kann auch die groteske Behauptung K.s widerlegt werden, in der nur ein umgewendeter Biblizismus und Fundamentalismus neu ersteht, daß Jesus selbst den Unfehlbarkeitsbegriff nicht verstanden hätte (75) und er damit für den katholischen Glauben schon erledigt sei. Daraufhin kann Kolping im fünften Beitrag zur „nestorianischen oder monistischen Tendenz in heutiger Theologie" auch den von K. gegen ihn gerichteten Einwand zurechtrücken bzw. widerlegen, daß hier „alte Ketzerhüte" auf gänzlich andere Häupter gesetzt würden.

[2] **Kolping,** Adolf: **Der „Fall Küng".** Eine Bilanz. – Bergen-Enkheim: Kaffke (1975). 184 S. (Theologische Brennpunkte. Aktuelle Schriftenreihe, Bd 32/33) kart. DM 18.80

Bei der wesentlich gleichbleibenden Situiertheit der inkarnatorischen Struktur katholischen Christentums zwischen dem monophysischen und dem nestorianischen Extrem kann diese auf die letzte Tendenz gehende Typisierung nicht als unangemessen betrachtet werden. Wer wie K. (was Kolping im einzelnen nachweist) an die Schrift nur mit philologischer Methode herangeht, wer in Jesus nur die irdische Existenz als bedeutsam ansieht, wer im Kreuzesgeschehen nur einen Aufruf zur Befreiung sieht und in der Auferstehung nicht mehr das „heilvolle Weiterbestehen der Person Jesu Christi" (89) anerkennt, der bietet eine Neuauflage des Nestorianismus dar, die vielleicht nur intensiver, umfänglicher und praktischer entwickelt ist als der spekulativ-theoretische Nestorianismus der Vorzeit. Im übrigen verdient hier angefügt zu werden, daß der Vorwurf des „Nestorianismus" an eine ausschließlich historisch-kritische Methode, die ihre Beziehung zur Theologie nicht mehr reflektiert, neuerdings auch im evangelischen Bereich erhoben worden ist (G. Maier), womit freilich nichts verallgemeinert werden soll. Daß auch Kolping dies nicht tut, zeigt die nachfolgende Diskussion, die vom Werke K.s abgeht und sich mit einem dem Geist der „monistischen" Theologie in gleicher Weise verhafteten Entwurf auseinandersetzt, nämlich mit O. Loretz, Das Ende der Inspirationstheologie (102–141). Die Bedeutung dieser Auseinandersetzung ist für die theologische Situationsanalyse und ihre radikalen Konsequenzen nicht leicht zu überschätzen, insofern L. selbst zugibt, daß mit dem geforderten Abschied von jeder Inspirationstheologie die Folgen und Folgerungen für alle Gebiete der Theologie und des Glaubens unabsehbar würden (130). Kolping stellt hier deutlich die Entwicklung in der Inspirationstheologie seit dem I. Vatikanum heraus, die auch zu einer differenzierten Auffassung des „sine ullo errore" führte. Wenn aber Loretz die biblische „Wahrheit" schlechthin mit Gottes Treue identifiziert und Inspiration mit der Erfahrung des Gotteswortes beim Hören der Schrift gleichsetzt (übrigens keineswegs originelle Thesen), dann ist hier nicht nur die Lehre der Kirche verlassen, sondern auch den denkerisch-wissenschaftlichen Anforderungen zur Bewältigung eines solchen Problems bei weitem nicht entsprochen. Loretz markiert den Grenzfall aber auch das Symptom einer Exegese, die sich mit der Aufnahme hermeneutischer, historischer, theologisch-systematischer und moderner philosophischer Ansprüche gleichsam zu einer Überwissenschaft etabliert, die aber allein schon an diesem überzogenen Selbstbewußtsein scheitern muß. Wie davon auch der Stil wissenschaftlicher Argumentation in Mitleidenschaft gezogen wird, zeigt die Tatsache, daß dieser Exeget seinem Diskussionspartner (A. Kolping selbst) vorwirft, er argumentiere „wider besseres Wissen".

Zu K. zurückkehrend und sein letztes Buch „Christsein" reflektierend, stellt Kolping auch hier als entscheidend den Zug zur monistischen Wirklichkeitsauffassung fest, die nur einen philosophischen Vertrauensglauben (nach Art K. Jaspers) ermöglicht (149) und die auch bezüglich des von K. so ins Zentrum gestellten Jesusglaubens letztlich nur ein Festhalten am Beispiel des historischen Jesus ermöglicht. Bezeichnenderweise „erfahren wir über den erhöhten Herrn nicht ..., was er persönlich jetzt für uns bedeutet" (165). Kolping stellt schließlich aber die Frage: „Ist Jesus Christus wirklich nur das maß-gebende Modell des Entscheidungsrufes für den Willen Gottes?" nicht nur an den Autor von „Christsein", sondern auch an die Verkündigung der Kirche und die für sie Letztverantwortlichen (165).

Er dokumentiert damit noch einmal, daß es sich bei der von dem Buche vertretenen „Christlichkeit" um eine umfassende Zeitbewegung handelt, die zu einer (vielleicht gar nicht bewußten) totalen Mentalitätsveränderung in der Kirche führen könnte. Daß die Arbeit A. Kolpings darauf hinweist, macht sie zu einem qualifizierten theologischen Zeitdokument, dessen volle Bedeutung vielleicht erst später (aber hoffentlich nicht zu spät) erkannt werden wird.

Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament. W. Beyerlin. In Zusammenarbeit mit H. Brunner, H. Schmökel, C. Kühne, K.-H. Bernhardt und E. Lipínski. (Grundrisse zum Alten Testament. Das Alte Testament Deutsch, Ergänzungsreihe 1.) – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1975. 303 S. Mit 4 Bildtafeln und 15 Abbildungen im Text, kart. DM 28.–, Subskr. DM 25.–

Die Textsammlung enthält die Abschnitte „Ägyptische Texte"

(H. Schmökel, S. 95–168), „Hethitische Texte" (C. Kühne, S. 169–204), „Ugaritische Texte" (K.-H. Bernhardt, S. 205–243) und „Nordsemitische Texte" (E. Lipínski, S. 245–284). Das Bibelstellenregister (294–303) zeigt durch seinen Umfang bereits an, daß das Buch „durch Hinweise und Anregungen" (21) der vergleichenden Betrachtung biblischer Texte und deren Parallelen in den altorientalischen Literaturen dienen will. Parallele bedeutet hierbei nicht nur „unmittelbare Abhängigkeit oder Einwirkung" (21), sondern auch eine substantielle Entsprechung, Annäherung in Intention und Thematik oder unter Umständen auch der Kontrast (22). Die Texte sind ferner auf religionsgeschichtliche Fragen beschränkt, d. h. Geographie usw. entfallen.

Die einzelnen Textsammlungen sind von bekannten Gelehrten eingeleitet und übersetzt und mit kurzen Anmerkungen, die jeweils auf das Wesentliche ausgerichtet sind, versehen. Das Buch bietet nun auch dem deutschen Leser auf engem Raum und zu einem tragbaren Preis die Möglichkeit eines Einblicks und zugleich eines Überblicks in der Frage des Verhältnisses zwischen dem Alten Testament und seiner Umwelt. Das Buch wird den Erwartungen des Leserkreises, für den es gedacht ist, voll entsprechen. Dem Herausgeber ist zu danken, daß er sich angesichts größerer Textsammlungen (z. B. ANET) nicht in einen Wettbewerb eingelassen hat, sondern einen kleineren und übersichtlichen Rahmen gewählt hat.

Einzelheiten werden und müssen bei dem engen Raum, der den Beiträgen zur Verfügung steht, umstritten bleiben.

So übersetzt z. B. K.-H. Bernhardt (231) CTA 4 VIII 7–9 folgendermaßen:
„Und steigt hinab in die ‚Unterwelt' der Erde!
Ihr werdet gezählt werden unter diejenigen,
die in die Erde hinabgestiegen sind."
Im Text steht jedoch:
„Und steigt hinab zum Ḫupšu-Haus [der Unterwelt],
ihr werdet gezählt zu den in die Unterwelt Fahrenden!"

Bereits ein ug. Glossator hat den Terminus Ḫupšu-Haus mit der Unterwelt verbunden und durch seine Ergänzung den Sinn des Textes entstellt. Das Haus der niedrigen Ḫupšu-Soldaten-Klasse gilt als ein Ort der Verfemung und wird der Unterwelt gleichgestellt. Es ist deshalb auch verständlich, daß der aussätzige König (2 Kg 15,5) den Palast verlassen mußte und an einem Ort zu wohnen hatte, der seiner Stellung diametral entgegengesetzt war.

Dem neuen Textbuch ist ein großer Leserkreis zu wünschen, der dadurch tiefer in die Welt und Umwelt des Alten Testamentes eindringen wird.

Münster Oswald Loretz

Seebaß, Horst: **Biblische Hermeneutik.** – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1974). 140 S. Urban Taschenbuch Bd 199. kart. DM 8.–

Der Vf. verfolgt den Gang der Hermeneutik in der protestantischen Theologie in den Werken von E. Hirsch, Fr. Baumgärtel und Fr. Hesse, G. von Rad, R. Bultmann, W. Pannenberg, K. Barth und R. Smend. Den Abschluß des Buches bildet das Kapitel „Der Ertrag für die biblische Hermeneutik" (124–137). Vf. behandelt in erster Linie die theologische Erschließung des Alten Testamentes. Er geht von der Voraussetzung aus, daß diese Methode es ermögliche, das AT zum Prüfstein einer biblischen Hermeneutik zu nehmen. Er gelangt zum Ergebnis, daß die Deutung des AT durch das Doppelgebot (Matthäus 22,38–40) die Gemeinsamkeit des AT und NT ermögliche (z. B. S. 124). Hermeneutik wird hier nicht als handhabbare Methodenlehre vorgestellt, sondern als die Bestimmung eines Gegenstandsbereichs. Vf. bietet besonders kath. Lesern eine gute Einführung in die Probleme der Hermeneutik-Diskussion innerhalb der evangelischen Theologie.

Münster Oswald Loretz

Cunchillos, Jesus-Luis: **La Bible. Première Lecture de l'Ancien Testament – I.** Préface de Jacques Hamaide. – Paris: Beauchesne (1974). 158 S., 1 Kt. lose (Le Point Théologique 11) kart. FF 21.–

Im Vorwort plädiert ein Pariser Pfarrer für die Bereitstellung einführender Literatur zur Bibel durch Fachexegeten, da Seelsorger und Laien wissenschaftlich zuverlässiger, aber leicht lesbarer und geistlich fördernder Bücher auf diesem Gebiet dringend bedürfen. Diesem Anliegen will Vf., ein bekannter spanischer Exeget, nachkommen. Er kann dabei seine Erfahrungen auf zahlreichen Vortragsreisen in Frankreich einbringen.

Im einem ersten Teil legt er die wichtigsten Grundsätze biblischer Hermeneutik hinsichtlich des AT dar, wobei er die Ergebnisse des modernen französischen Strukturalismus in leicht verständliche Sprache umsetzt. Die Bibel ist Botschaft Gottes an den Menschen vermittels menschlicher Kommunikationsformen und Signalsysteme. Drei Ebenen des Ausdrucks und der Lektüre werden unterschieden: 1) die literarische Ebene, die die biblischen Bücher als literarische Werke betrachtet, die mit literaturwissenschaftlichen Methoden auszulegen sind; 2) die Ebene des Glaubenszeugnisses, die uns die Bibel als Ausdruck des Glaubens und der Gotteserfahrung Israels bzw. der Urkirche darbietet; 3) die Ebene des Glaubensanrufs, die uns den Glauben der Zeugen der erlösenden Heilstaten Gottes als Anruf Gottes zu unserem eigenen Glauben erfahren läßt. In einem eigenen Kapitel spricht dann Vf. von den in der Bibel bezeugten großen Rettungserfahrungen Israels, die dieses Volk seine Geschichte als Heilsgeschichte erleben ließ. Aus diesen Überlegungen leitet dann der Vf. einige Grundsätze für die Exegese, soweit sie dem gläubigen Volk die Bibel erschließen will, ab: Der Bibelausleger muß selbst von dem Glaubenszeugnis, das die Bibel vermittelt, zutiefst ergriffen sein und muß in sich die Berufung spüren, den Glauben der christlichen Gemeinschaft, zu der er gehört, mit dem aus der Bibel sprechenden Glaubenszeugnis der Offenbarungsempfänger zu konfrontieren, zu korrigieren und zu fördern.

Im zweiten Teil nun versucht Vf., diese Grundsätze bei der Auslegung einiger wichtiger Bibelstellen anzuwenden: Ex 1 und 2; Ex 7–10; Hos und Am. Dabei bemüht er sich in eigenen Abschnitten auch in einfacher, aber doch das Wesentliche treffender Sprache die komplizierten literarischen Probleme wie die literarische Vorgeschichte und die Redaktion des heutigen kanonischen Textes des Buches Exodus und der Prophetenbücher verständlich zu machen, weil nur dann der Bibelleser auch den rechten Zugang zur Bibel als Wort Gottes an den Menschen finden kann.

So ist ein äußerlich bescheidenes, aber inhaltlich überaus reichhaltiges und anregendes Hilfsmittel für die Heranführung von Theologiestudenten und Laien an sinnvolle und den Glauben befruchtende Bibellesung entstanden, das man Leitern von Bibelkursen, Bibellehrern und allen Geistlichen nur nachhaltig empfehlen kann. Aber auch der Fachexeget, der im akademischen Unterricht die Bibel auszulegen hat, sollte nicht versäumen, sich in diesem Bändchen Anregung zu holen; es kann ihm auch nicht schaden, wenn er sich bei der Lektüre zur Gewissenserforschung hinsichtlich seines Auftrags, den er von der Kirche und letztlich von Gott selbst erhalten hat, aufgerufen erfährt. Man kann es nur begrüßen, wenn Vf. weitere ähnliche Bändchen in absehbarer Zeit herausbringen will.

München Josef Scharbert

Sand, Alexander: **Das Gesetz und die Propheten.** Untersuchungen zur Theologie des Evangeliums nach Matthäus. – Regensburg: Pustet 1974. XIII, 246 S. (Biblische Untersuchungen, Bd 11), engl. br. DM 47.–

Aus der Schule von Otto Kuss stammt diese sich in erster Linie „redaktionskritisch" (31 Anm. 132) verstehende Arbeit; sie wurde im WS 68/69 von der Kath.-Theol. Fakultät in München als Habilitationsschrift angenommen. Für die Drucklegung – nach ca. 5 Jahren – wurde laut Vorwort lediglich „die Literatur nach Möglichkeit auf den neuesten Stand gebracht", der Text an wenigen Stellen gekürzt, ein Unterkapitel konkretisiert. Da es nach Ansicht Vf.s im Vergleich zu den fünfziger und sechziger Jahren um das Matthäusevangelium „still" geworden ist (vgl. demgegenüber den Literaturüberblick von 1966–1974 von D. J. Harrington, Matthean Studies since Joachim Rohde, in: The Heythrop Journal 16, 1975, 375–388), scheint Vf. „der Zeitpunkt günstig zu sein", seine Untersuchungen gedruckt vorzulegen.

1. Zur Gliederung: Nach einem kurzgerafften informativen Überblick über ausgewählte neuere Literatur (1–31; zu fehlenden wichtigen Veröffentlichungen siehe unten) gliedert sich das Buch in drei Hauptteile: die Bedeutung des Gesetzes im Matthäusevangelium – Prophet(en) und Prophetenschicksal bei Matthäus – „Das Gesetz und die Propheten" im Evangelium nach Matthäus. Abschließend folgt eine z. T. sich wörtlich wiederholende Zusammenfassung der Ergebnisse.

Das Anliegen der Einführung wird von zwei Fragen bestimmt: 1. Was sagen die Verfasser zum „Sitz im Leben" des Matthäusevangeliums und wie sehen sie 2. das Problem von „Gesetz und Propheten" in dieser Schrift? Abgesehen von der sachlich und methodisch nicht gerechtfertigten Dreiteilung (literar- und quellenkritische Untersuchungen, begriffs- und überlieferungsgeschichtliche Studien, form- und redaktionsgeschichtliche Darstellungen), vorgenommen im Interesse „einer übersichtlichen Darstellung und leichter faßbaren Orientierung" (206)

– Nepper-Christensen und Davies finden sich in der ersten, Ljungmann, Fiedler, Kilpatrick, Stendahl und Pesch in der zweiten Gruppe –, wird vor allem die für das Thema wichtige zweite Leitfrage ungenügend beachtet und beantwortet. Dies gilt vor allem von den Monographien von Barth[1] und Trilling[2] (ebd. 18f und 24–26), zumal Vf. im Verlauf der Arbeit das Gesetzesverständnis beider Autoren n u r positiv würdigt (vgl. die angegebenen Seiten im Autorenregister, bes. 100, 105 und 192f; die „entscheidenden Fragen", die Trilling „unbeantwortet" ließ – so 25 – werden auch bei Sand nicht geklärt; vgl. etwa 104 zu Anm. 377 und 164 zu Anm. 213 zum Problem der Spannungen zwischen Tradition und Redaktion; die „kritischen Fragen" zu Barth betreffen nicht dessen mt Gesetzesinterpretation; der globale Hinweis auf dessen unannehmbare „Voraussetzungen" qualifiziert sich in dieser unbegründeten Form selbst). Gerade in Auseinandersetzung mit und in Abgrenzung zu diesen beiden Arbeiten hätte die Sinnhaftigkeit der eigenen Studien deutlich werden können und auch müssen.

Da Vf. den Anspruch erhebt, „alle für das gestellte Thema wichtigen Untersuchungen angeführt und gewürdigt" zu haben (1 Anm. 1), bleibt auf fehlende Literatur zu verweisen.

Einmal, jedoch unvollständig erwähnt (36 Anm. 26) wird E. S c h w e i z e r, Matth. 5,17–20. Anmerkungen zum Gesetzesverständnis des Matthäus (1952), in: ders., Neotestamentica, Zürich-Stuttgart 1963, 399–406. Völlig unbeachtet blieben E. S c h w e i z e r, Gesetz und Enthusiasmus bei Matthäus, in: ders., Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments, Zürich 1970, 49–70; R. S. M c C o n n e l l, Law and Prophecy in Matthew's Gospel, Basel 1969 (nur ins Literaturverzeichnis aufgenommen) und M. J. S u g g s, Wisdom, Christology and Law in Matthew's Gospel, Cambridge/Mass. 1970. Alle drei Autoren sind gewichtige Stimmen zum mt Gesetzesverständnis. Vgl. auch noch Ch. E. C a r l s t o n, The Things that Defile (Mark VII. 14) and the Law in Matthew and Mark, in: NTS 15 (1968/69) 75–96.

Der zweite Teil der Untersuchungen behandelt die Stellung des Gesetzes im MtEv. Nacheinander werden die wichtigsten Nomos-Stellen, die Antithesen und die Streitgespräche behandelt. Da Vf. bei der Exegese eine Mischposition zwischen Barth und Trilling einhält – sein Antipode ist Hummel[3] –, sind die erzielten Ergebnisse in der Regel akzeptabel. Das „Gesetz" spielt eine wichtige Rolle, ob eine „zentrale" (206), mag angesichts der Stellung des Gesetzes als untergeordnetes Element der Ekklesiologie und Christologie dahingestellt bleiben, da Vf. den theologischen Gesamtentwurf des Mt nicht bearbeiten wollte. Nomos meint die Thora des AT, er zielt „auf das Gesamt der überlieferten und schriftlich fixierten Offenbarungen Jahwes, betont aber zugleich deutlich den normierenden Charakter dieser Offenbarungen" (207; vgl. 33–45). Dieses Ergebnis ist nicht neu, wie Barth, aaO. 86f und Trilling, aaO. 109 u. ö. zeigen. Anerkennung verdient die Konsequenz, mit der ausführlich anhand der Texte diese theologische Intention betont wird.

Die vieldiskutierte Frage nach den Adressaten dieser Diskussion um die rechte Auslegung der Thora beantwortet Vf. „salomonisch".

Zum einen lehnt er die von Walker[4] vertretene rein literarische Lösung, wonach die polemischen Stoffe lediglich eine Funktion in der Evangelienschrift haben, ab (die Gruppen sind „Personengruppen seiner Zeit": 84; anders 211: „eine bestimmte literarische Absicht"), zum anderen wendet er sich auch gegen die These vom aktuellen Zwei-Fronten-Krieg des Mt (paulinische Antinomisten bzw. hellenistische Libertinisten in der Gemeinde und rabbinische „Gegner" außerhalb der Gemeinde) – sofern man diesen „historisch exakt", „aktual" verstehen wollte. Mt hat „Gegner" im Auge, „an denen er aber nur unmittelbar interessiert ist" (104), „nicht biographisch, sondern theologisch" (214). „Die repräsentativen Gruppen des zeitgenössischen Judentums" sind nicht so sehr die „aktual agierende, als vielmehr die im Gesamtprozeß der Geschichte Israels schon immer das falsche Verhalten repräsentierende Führerschicht Israels" (82; 212). Literarisch oder historisch? „Wirkliche ‚Gegner' des Matthäus" (81), das MtEv mithin „eine polemische oder apologetische Kampfschrift" (81; 212), oder hat die Diskussion um das Gesetz „grundsätzlichen Charakter angenommen" (81f), ist „diese Gegnerschaft literarisch" (104)? Die Lösung: „Seine Polemik und Apologetik, vor allem seine Drohrede und Gerichtsansage richtet sich nicht gegen historisch exakt auszumachende Fromme und Gesetzeskundige, seien sie pharisäischer oder rabbinischer Prägung, und auch nicht gegen libertinistische Antinomisten, seien sie nun paulinischer oder hellenistischer Prägung. Seine ‚Gegner' sind vielmehr alle diejenigen, die dem Gesetz irgendwie Gewalt antun, so daß nicht mehr der Wille Gottes sichtbar wird" (104). Dennoch muß man nach S. festhalten, „daß die Auseinandersetzung um das Gesetz zunächst zwar nur in der Gemeinde ein zentrales Problem war, daß sie es dann aber auch gegen ‚Feinde' von außen war" (213). – Hier werden vorhandene Positionen vermischt, die eigene Position bleibt argumentativ unklar.

Der dritte Teil behandelt „Prophet(en) und Prophetenschicksal bei Matthäus", genauerhin die Täuferüberlieferung, Jesus als Propheten sowie Propheten in der Gemeinde des Matthäus. Innerhalb einer systematisch orientierten Arbeit wird hier – zumal beim dritten Punkt – historisch gefragt, wobei außerordentlich konkrete Angaben gemacht werden.

Da es nach dem Zeugnis der Didache 11–13 im syrischen Raum wandernde Propheten gab, schließt Vf. daraus: „Im palästinisch-syrischen Raum, in dem das erste Evangelium entstanden sein dürfte [eine Begründung dafür wird nicht geboten], gehören wandernde Propheten entscheidend zu den Beauftragten in den christlichen Gemeinden", die allerdings „wohl nur eine kleine Gruppe bildeten". Für diese These kann Vf. aus dem Evangelium selbst keine Begründung geben; denn die „Nachfolge" der Jünger in nachösterlicher Zeit kann zu Recht (vgl. 174) so nicht verstanden werden, auch πορευθέντες in 28,19 dürfte wohl kaum im Sinne von Wanderpropheten zu deuten sein, außerdem sind nur die Elf, nicht alle Jünger angesprochen. Die Identifikation der Jünger mit Propheten in 10,41 (171f) verkennt die Klimax in dieser redaktionellen kleinen Einheit 10,40–42. Die Aufnahme der „Propheten" und „Gerechten" sind negative Beispiele, die der Apostel (= „euch" in V. 40) wird vorausgesetzt, die feierliche Konsequenz in V. 42 zielt auf den kleinsten Dienst in der Nachfolge Jesu: Der Jünger-Begriff verdrängt den atl geprägten Begriff der Gerechten und Propheten. Auch in 5,12, einer Stelle aus der Q-Tradition, die Mt nur verdeutlicht, wird nicht von Wanderpropheten, sondern nur vom Prophetenschicksal gesprochen.

Insgesamt bleibt die normative Funktion dieses Teiles für die gesamte Arbeit (trotz 125f) unklar, wie auch die fünfzeilige Zusammenfassung (216) zeigt, die außerdem kaum als Skopus der Seiten 125–177 bezeichnet werden kann.

Der vierte Teil widmet sich der bei Mt fünfmal belegten redaktionellen, aus der Logienquelle stammenden (vgl. Mt 11,12 par Lk 16,16) Wendung „das Gesetz und die Propheten". Vf. wendet sich gegen das herkömmliche Verständnis als Kanonbezeichnung, das wohl in der Logienquelle, nicht aber bei Mt festzustellen sei.

So betont Vf. etwa für 5,17: „Es liegt eben nicht die formelhafte Wendung ‚Gesetz und Propheten' vor, sondern beide Gruppen werden... je für sich, also als für sich bestehende ‚Einheiten' verwendet" (185; vgl. auch 181). Matthäus hält „beide, die Tora und die Propheten, auseinander, um durch diese ‚Trennung' ihr Aufeinander-bezogen-sein um so deutlicher darlegen zu können" (217). Trennung oder Einheit? Die Einheit beider Begriffe als „Inhalt der göttlichen Heilszusage" (186), als „Zusammenfassung der von Gott verfügten Lebensordnung" (217; vgl. auch die guten Kennzeichnungen 182 und 188f) wird vom Vf. – trotz der nach seiner Ansicht vorhandenen trennenden Struktur bei diesem Begriffspaar – zu Recht betont.

Das abschließende Kapitel „Die bessere Gerechtigkeit als der entscheidende Inhalt von ‚Gesetz und Propheten'" thematisiert zusammenfassende Ausführungen zur Kernfrage der Untersuchungen. Dabei bleiben Fragen offen: Wie sieht denn nun die „größere Gerechtigkeit" (5,20) nach Mt aus? Wie verhält es sich mit der konkreten Ethik in der mt Gemeinde? Wie wird die von Gott verfügte Lebensordnung in die Praxis umgesetzt? Fragen, die sich aufdrängen, für die Antworten bereits vorliegen (Trilling, aaO. 183–211; Barth, aaO. 70–98). Hier hätte Vf. Gelegenheit gehabt, seine eigene Position abzugrenzen. Stattdessen vertieft er sich in eine Auseinandersetzung mit Fiedler[5] und dessen paulinischer Mt-Interpretation: Aufgabe des einführenden Überblicks über die Auslegungsgeschichte. Hier hätte man anderes erwartet.

Noch ein Wort zur abschließenden Frage nach dem „Sitz im Leben" des MtEv, die wie ein rankender, ornamentaler Rahmen (1, 30f, 220f) wirkt. Zwar drängt sich dieses Problem aus der Literatur zum MtEv auf, jedoch bleibt der Bezug zum Thema unklar, dürfte auch von einer solch schmalen Text- und Problembasis aus nicht gelöst werden können. Dies wird vom Vf. gesehen, jedoch pauschal gewertet, wenn er jeden Versuch, den Skopus des MtEv zu bestimmen, ablehnt (31), da die Gedanken des Evangelisten zu vielfältig seien. Ist es die Übersummativität der übergreifenden, viele z. T. disparate kleine Einheiten miteinander verschmelzenden literarischen Gattung „Evangelium" als Verbindung des Markus-

[1] G. **Barth: Das Gesetzesverständnis im Matthäusevangelium.** – In: G. Bornkamm – G. Barth – H. J. Held, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium. Neukirchen [6]1970.

[2] W. **Trilling: Das wahre Israel.** München [3]1964.

[3] R. **Hummel: Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium,** München 1963.

[4] R. **Walker: Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium.** Göttingen 1967.

[5] M. J. **Fiedler: Der Begriff** δικαιοσύνη **im Matthäus-Evangelium,** ungedruckt. Diss., masch. schriftl., Halle 1957.

evangeliums und der Logienquelle nicht wert, nach der den Verfasser leitenden Intention zu fragen? Oder hatte Mt keine?

Nach dieser z. T. schon kritischen Vorstellung seien zusammenfassend einige weitere Punkte genannt.

2. Zur Literatur: Eine Vorliebe zur älteren Literatur prägt den wissenschaftsgeschichtlichen Ort dieser Untersuchungen. Neuere redaktionskritische Arbeiten aus der Zeit zwischen Habilitation und Drucklegung werden zwar im Literaturverzeichnis erwähnt, tauchen in den Anmerkungen jedoch nur einmal (Burger, Christ, Rothfuchs) oder gar nicht auf (Fuchs, Thompson, Tilborg und Grundmann). Besonders auffällig ist die Nichtbeachtung des ersten redaktionskritisch orientierten Kommentars zum MtEv von W. Grundmann aus dem Jahre 1968 (dessen Mk- und Lk-Kommentare dagegen werden einige Male zitiert). An wichtigen Veröffentlichungen zu einzelnen Kapiteln fehlen wenigstens: U. Luck, Die Vollkommenheitsforderung der Bergpredigt, München 1968, die aus dem Jahre 1969 stammenden Artikel ὑποκρίνομαι κτλ (U. Wilckens) und τέλειος κτλ (G. Delling) aus dem ThWB NT, O. H. Steck, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten, Neukirchen 1967 sowie generell atl und ntl Literatur zur prophetischen Tradition.

3. Zum Druck: Außergewöhnlich viele Druck- und vor allem Akzentfehler fielen beim ersten Lesen vor allem in der zweiten Buchhälfte auf, die hier nicht aufgeführt werden können (vgl. bes. S. 129–218).

4. Zur Methode: Zunächst (4.1) zur methodischen Gesamtanlage des Buches. Die Frage nach dem „Sitz im Leben" übersteigt aufgrund des engen thematischen Ansatzes die Möglichkeiten dieser Untersuchungen.

Der formale Hang zur Aufgliederung sprengt Zusammengehörendes (vgl. den Literaturüberblick, auf den Seiten 57–105 wird die „Gemeinschaft mit Zöllnern und Sündern" und die „Steuerfrage" zum Thema „Die Auseinandersetzung um kultische Vorschriften", dagegen „Sündenvergebung und Gotteslästerung" und die „Überlieferung der Alten" zum Thema „Die Auseinandersetzung um das sittlich-religiöse Verhalten" geschlagen), der gleiche Hang verbindet Trennendes (auf den Seiten 76ff werden die „Gegner" unter Streitgespräche eingeordnet, so als ob sie beim Gesetz, 32ff, nicht von Interesse wären; auf den Seiten 162ff wird „Jesus als Kyrios und Richter" dem Thema „Jesus der ‚Prophet' und Messias", 138ff, eingeordnet, als wenn traditions- und redaktionskritisch hier nicht zwei konkurrierende Vorstellungen vorlägen). – Das Problem der paulinischen Interpretation des Mt (197ff) ist zwar ein interessanter auslegungsgeschichtlicher Aspekt der fünfziger Jahre, als Summe zur mt Gerechtigkeit und zur Umschreibung für die redaktionelle Intention beim zusammenfassenden Kapitel, betitelt „Die bessere Gerechtigkeit als der entscheidende Inhalt von ‚Gesetz und Propheten'" (194ff) jedoch kaum geeignet. Interessante Unterkapitel bleiben disiecta membra, denen es versagt bleibt, Element eines in sich geschlossenen Entwurfes zu werden.

Diese Geschlossenheit wäre bei einem primären Ansatz bei der Wendung „Gesetz und Propheten" wohl in einem höheren als dem erreichten Ausmaß gelungen (Vf. setzt methodisch und thematisch beim Gesetzesbegriff ein; vgl. 124, 178f und 206ff). Ist diese Verbindung „Gesetz und Propheten" – linguistisch gesprochen – ein Syntagma, d. h. muß sie als semantisch sich gegenseitig bedingende und bestimmende, als unauflösbare Satzkonstituente verstanden werden? Darüber reflektiert Vf. nicht, was das – bei aller richtigen Betonung des prophetischen Elementes im Gesetzes-Begriff – wohl mit dem nach Ansicht Vf.s normierenden Charakter des mt Gesetzes zu tun hat. Ist die Wendung ein Syntagma (bei fünfmaliger Verwendung ließe sich davon sprechen), so sind die Einzelbegriffe „Gesetz" und „Propheten" im MtEv eo ipso verkürzte Sprechweise und semantisch – falls der jeweilige Kontext dem nicht entgegensteht – vorstrukturiert. Das Ergebnis, vor allem des ersten Teils, stände auf soliderer Basis und wäre sprachwissenschaftlich vortrefflich abgesichert, wenn Vf. dieses beachtet hätte.

Das prophetische Element im mt Gesetzesbegriff wird – unter Aufnahme der Ausführungen von Barth und Trilling – vom Vf. zu Recht betont.

(Ob diese Bestimmung ausreicht, dazu unten Punkt 5.) Eine „Untersuchung der Darstellung des prophetischen Elements im Matthäusevangelium, dem bisher nur geringe Aufmerksamkeit zuteil geworden ist" (XIII und 206 als Ziel der Arbeit), ist eine lohnende Aufgabe, allerdings unter einigen Voraussetzungen: es müßte das durchgehend behauptete starke redaktionelle Interesse des Evangelisten, der nach Ansicht Vf.s „mit Hilfe prophetischer Aussagen, Begriffe und Vorstellungen" (125, ähnlich 221) theologisiert, traditions- und gattungskritisch sowie begriffsgeschichtlich usw. an den Texten nachgewiesen werden, um gegen den Vorwurf der „Willkür der genialen Ahnungen" (W. Richter, Exegese als Literaturwissenschaft, Göttingen 1971, 164 u. ö.) gefeit zu sein. Ebenso wichtig erscheint ein weiteres: Bei dem durchgehend starken Rekurs auf prophetische Traditionen wäre ein diachron, traditionskritisch orientierter Teil nicht nur sinnvoll, sondern unbedingt notwendig gewesen, „denn" – mit den eingenen Worten Vf.s – „beim Aufspüren von Analogien und Parallelen, also von indirekten oder direkten Abhängigkeitsverhältnissen, ist die Gefahr des unkontrollierten Spekulierens sehr groß" (157). Die hier und da eingestreuten knappen Überblicke auf atl Prophetentraditionen u. a. (125f, 178f, 194–196 u. ö.) sind nivellierend, plakativ, in einer wissenschaftlichen Arbeit unplaziert. Es wird weder eine kritische Verarbeitung der vorhandenen Propheten-Literatur zum AT und Frühjudentum noch zum prophetischen Phänomen bei Jesus und in nt Gemeinden geleistet. Wenn das prophetische Element ein Schlüssel für die Theologie des Mt sein soll, dann kann die resignative Auskunft, „vor allem müßte erst einmal entschieden sein, was das Wesen alttestamentlicher Prophetie ist; darüber besteht aber noch in keiner Weise Einigkeit" (157 Anm. 148) in keiner Weise zufriedenstellend sein, weil damit die Existenzberechtigung der ganzen Arbeit auf dem Spiele steht.

Einige kürzere Hinweise (4.2) zur exegetischen Arbeitsweise. Dazu zwei exemplarische Beispiele der Auslegung von bekannten Texten.

Der sogenannte Missionsbefehl 28,16–20 – er ist wohl ein Manifest bzw. Bundesformular[6] – wird auf einer Seite, 164f, behandelt. Abgesehen von den festgestellten Akzentfehlern sind die Ausführungen eine Ansammlung von unbegründeten, aber weittragenden Thesen: 1. Die Verse bilden eine Einheit, 2. sie stammen aus einer Sonderüberlieferung (als Begründung wird in einer Anmerkung auf Didache 7,1–3 und Pastor Herm. V 7,3; V 6,4 verwiesen – folgt daraus etwas für Mt?), 3. sie stammen aus dem Judenchristentum, 4. Mt hat sie redaktionell bearbeitet, 5. sie haben eine „Parallele" in 9,8 (geht es in 28,16ff auch um die Macht, Sünden zu vergeben?), 6. die Formel οὐρανὸς καὶ γῆ klingt an atl Aussagen vom Herrentum Gottes an (keine Belege), 7. die Ausübung dieser Herrschaft „soll" von den Jüngern durch Proskynese, nicht aber durch Zweifel anerkannt werden (für Mt ist beides ein Faktum, auch die Jünger zweifeln), 8. die Wendung „zu Jüngern machen" ist eine „Formel", 9. trotz partikularistischer Aussagen kennt Mt den Auftrag zur Heidenmission, wie hier so auch in 8,11; 21,43; 26, 28 (Wie kann Mt partikularistische und universale Aussagen miteinander verbinden? Der Hauptvorwurf Vf.s an Trilling, aaO. 26, feiert hier fröhliche Wiedergeburt. In 8,11; 21,43 und 26,28 einen 28,16–20 parallelen „Auftrag zur Heidenmission" zu finden, wird wohl Sache des Vf. bleiben.) und 10. als Höhepunkt dieser Hypothesenfreudigkeit: „Auffallend ist in diesem Zusammenhang die Analogie des Aussendungsspruches zur Berufungsvision des Propheten Jeremias: wie Jeremias gehen muß, ‚wohin ich dich sende' (1,7) und damit gesetzt wird ‚über Völker und Reiche' (1,10), so auch die Jünger: Die Aufgabe der Jünger wird mit der prophetischen Aufgabe gleichgesetzt". (Mt 28,16–20 eine Berufungsvision? Die Jünger gesetzt über Völker und Reiche? Die Verse eine Analogie zu Jer 1,4–10 – mit welchen Gründen?) Ähnlich das Argumentationsmuster im Überblick zur Bergrede (46). Abgesehen von einer fehlenden Klammer in Zeile 9 v. u. fehlen die Verse 5,20–31. Um das neue Verständnis der Tora geht es in 5,32–48 (5,31f – die Antithese von der Ehescheidung – wird als kleine Einheit zerschlagen), um die bessere Gerechtigkeit in 6,1–21 (in erster Linie doch wohl in 5,20–48), „Leitthema" für den Rest der Bergpredigt ist 6,22f: „Die Leuchte deines Leibes ist dein Auge". Kap. 5–7 erscheinen als „einheitliche Rede", sind aber „theologisch keine geschlossene Einheit", wobei „dieses schon bei genauerem Hinsehen festzustellende Ergebnis" (vgl. 204: „den Sinn des Textes, wie er dasteht") durch globale, allgemeine Hinweise auf Sekundärliteratur zur Bergpredigt ohne Seitenangaben angeblich Bestätigung findet.

In summa: Anhand dieser wohl krassesten Beispiele läßt sich dennoch die exegetische Arbeitsweise Vf.s ablesen: – Ein flüchtiger Blick in die Anmerkungen zeigt die Vorliebe des Vf. für Stellenvergleiche und für globale und undifferenzierte Hinweise auf die Sekundärliteratur.

(Letzteres ca. 100mal; vgl. z. B. 59/21, 63/55 mit 58, 81/186, 113/59, 204/84). In gleicher Weise sind die Anmerkungen, aber auch der Grundtext von redaktionskritisch und theologisch weittragenden Vermutungen, die sprachlich als Fakten angegeben werden, geprägt, so etwa 33, 40/67, 42 zur Gesetzauslegung der Gemeinde, 44/109, 64 zu Jeremias und Ezechiel, 80 zur Ablehnung der Volksführer, was „zweifellos" die Situation der Gemeinde widerspiegelt, ähnlich 87, wonach „zweifellos" 11,21; 26,24 Basis für die Wehesprüche in Kap. 23 bildeten, 99 zu οὕτως ἐστίν, womit Mt immer Stellung gegen Gegner bezieht (doch vgl. 2,5; 3,15; 5,12; 7,12 u. a.), 101, wonach die Gesetzesdiskussion zunächst in der Gemeinde ein zentrales Problem war, 109, die Wendung

[6] Zur Begründung vgl. H. **Frankemölle: Jahwebund und Kirche Christi,** Münster 1974, 42–72.

„den Willen des Vaters tun" ist eine schon bei den atl Propheten häufig gebrachte Aufforderung (die angegebenen Stellen belegen dies in keiner Weise), 111 zu 7,15–20, 117 zu 25,14–28, 140 mit Anm. 21, wonach „Jerusalem" gerade für Mt Stichwort für eine Verbindung zu den Propheten ist (vgl. jedoch Mt 23,37ff = Q), 143/47, 160: Mt greift Drohworte der großen Propheten auf (157: „zweifellos"), 165f zur Traditionsgeschichte von 25,31–46, 173: Propheten spielen eine nicht geringe Rolle ...

Ähnlich un- bzw. schwach begründet ist z. T. der bewußt gewollte, gezwungen wirkende Rekurs auf at Propheten: 67, 91, 94, 109, 124, 125, 135, 143, 150, 157, 159, 160, 165, 166, 167, 171, 193, 205, 209. Weniger der Nachweis am Text als das Urteil moderner Autoren bietet die Begründung zum prophetischen Interesse des Mt.

Exemplarisch seien die folgenden Seiten genannt: 160 (Bultmann), 165 (Tödt, Bultmann, Lohmeyer), 168 (Bultmann), 171 (Käsemann), 172 (Schmid), 173 (Schlatter, Lohmeyer), 190 (Bornkamm). Ähnlich auch 198/32, 201/63, 202/72, 203/79, 204/86.88.91.94, 205/92 zu wichtigen Kernaussagen zur sonstigen theologischen Intention des Mt, die ebenfalls an allzu vielen Stellen durch Sekundärliteratur begründet wird.

Generell bleibt zu fragen, ob der Rückgriff auf prophetische Traditionen im AT den Einschnitt nicht zu früh markiert, da gleichsam wie bei einer Blockade etwa das Gesetzesverständnis der geschichtlichen Bücher, vor allem das des deuteronomistischen Geschichtswerkes, nicht mehr ins Blickfeld gelangt. Hier weiter zu forschen, wäre sicherlich lohnend.

Verbunden damit bleibt die ungeklärte Frage, ob die prophetische Intention des Mt immer ein redaktionelles Moment ist, ob der Evangelist direkt auf die atl Propheten zurückgegriffen hat (auf den masoretischen Text oder die LXX-Übersetzung? – Vgl. dazu 141, 144, 149, 170, 203/81, 219) oder ob sie ihm durch Mk bzw. Q, letzthin auch durch Jesus vermittelt wurde. Dies bleibt unklar (vgl. 140, 156, 172, 211, 215, 221). Gelangte das prophetische Element über die Apokalyptik zu Jesus (217)? Wie läßt sich das behauptete redaktionelle Interesse an at Traditionen nachweisen, welche Kriterien gibt es dafür (134, 157) und welche Kriterien gibt es generell für die Unterscheidung von Redaktion – Tradition (57, 64, 71, 85, 148, 164, 166, 169/18, 172, 177/101, 197, 212)? Genügen wortstatistische Hinweise auf „Vorzugsvokabeln" (passim)? Inwiefern ist Mt – über Mk und Q hinaus – ein Nachahmer der prophetischen Tradition (53f)?

Methodologisch ungeklärt bleibt weiterhin das Verhältnis des Redaktors zur Gemeinde und umgekehrt. Welche Kriterien gibt es für Gemeindebildung, welche für Verfasserschaft des Evangelisten (45/110, 47/6, 48f, 57, 76, 208, 211)? Läßt sich z. B. jede polemische Aussage auf die Situation der Gemeinde übertragen (61, 68, 80, 86, 121, 144, 148, 167)? Wie müßte man sich etwa die atl Gemeinden der Verfasser der Fluchpsalmen vorstellen? Was den normierenden Einfluß der Gemeinde auf den Evangelisten, vor allem was die Gleichsetzung von Gemeindesituationen und literarischen Gattungen angeht, werden die methodologischen Voraussetzungen der älteren Formgeschichte und deren vereinseitigt soziologisches Verständnis vom „Sitz im Leben" vom Vf. übernommen, was gerade in einer pointiert „redaktionskritischen" (31 Anm. 132) Arbeit erstaunen läßt.

5. Zum Ergebnis: Vf. betont zu Recht, daß nach Mt die Thora Offenbarung des Willens Gottes ist, daß die Propheten eine entscheidende Funktion für das richtige Verständnis des mt „Gesetzes" haben, indem der zweimalige redaktionelle Zusatz „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer" (9,13; 12,7) gleichsam als Schlüssel den Willen Gottes auch inhaltlich konkretisiert. Im Vergleich zu einem früheren Aufsatz Vf.s (Die Polemik gegen ‚Gesetzlosigkeit' im Evangelium nach Matthäus und bei Paulus, in: BZ 14, 1970, 112–125), in dem das nt „Gesetzes"-Verständnis mit dem der Septuaginta (113 Anm. 4, 116), das des Matthäus sogar mit dem zeitgenössischen jüdischen identifiziert wird („während Matthäus das jüdische Gesetzesverständnis weitgehend beibehält..."), dürften die jetzt vorgelegten Thesen zum „Gesetzes"-Verständnis des Mt weitgehender Zustimmung sicher sein.

Zwar sind diese Ergebnisse nicht neu, sie werden aber durch Vf. breiter entfaltet und in einen größeren prophetischen Horizont (Jesus als Prophet, Propheten in der Gemeinde, Reflexionszitate u. a.) gestellt, wodurch das erste Evangelium sicherlich geprägt wird. Die Abgrenzung aber, inwieweit hier tatsächlich eine redaktionelle Grundstruktur sichtbar wird, ob und in wie großem Ausmaße Mt hier bewußt in urkirchlichen oder in atl Traditionen steht, wird vom Vf. nicht klar genug durchgeführt. Die Vereinnahmung von behaupteten prophetischen „Parallelen" oder „Analogien" für die Redaktion ist allzuoft Selbstzweck.

Darüber hinaus bleibt zu fragen, ob das Prophetische wirklich der Schlüssel zum mt „Gesetzes"-Verständnis ist, denn das hieße, daß etwa die Antithesen mit prophetischen Kategorien erfaßt werden können (so 46–56, 208f) und Mt „Jesus als Propheten in der Reihe der großen Propheten" darstellt (160 zu Kap. 23). Demgegenüber lassen die Ausführungen zur Kyrios-Christologie (162–167) die eigentliche mt Perspektive in Ansätzen sichtbar werden, die auch in den Antithesen hätte herausgestellt werden müssen, weil sie ebenfalls von der mt Christologie her konzipiert sind. Nicht die prophetische Perspektive ist „ein entscheidendes Korrelat... beim Verstehen der Tora" (221) – ansatzweise ist sie es natürlich auch, dies trifft aber auch für die vormt Tradition schon zu –, die eigentliche mt Korrektur jedoch liegt in der mt Konzeption des Sprechers im MtEv, d. h. in der Christologie. Nur von der mt Christologie her läßt sich die mt „Gesetzes"-Konzeption als untergeordnetes Element theologisch lokalisieren. (Als Problem von Barth, aaO. 117ff erkannt; mit ausführlicher Begründung vgl. Frankemölle, aaO. 273–307, bes. 304.) Nicht in der prophetischen Korrektur, sondern in der streng theo-logischen und theozentrischen Begründung liegt nach Mt Jesu Vollmacht begründet, das „Gesetz" auf den ursprünglichen Gotteswillen zurückzuführen. Prophetische Vorstellungen stehen im Dienst dieser theo-zentrischen Perspektive. Nur weil Jesus nach Mt der Mandatar Gottes auf Erden ist, der geschichtlich erfahrbare Emmanuel (zu μεθ' ὑμῶν als christologischer Grundstruktur des MtEv vgl. Frankemölle, aaO. 7–83), kritisiert er nicht wie ein Prophet, sondern wie Jahwe selbst die überlieferte und praktizierte Gesetzesauslegung. Nicht prophetisch, sondern streng theo-logisch ist die mt Perspektive des richtigen „Gesetzes"-Verständnisses.

Münster Hubert Frankemölle

Alsup, John E.: The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel Tradition. A history-of-tradition analysis With Text-Synopsis. – Stuttgart: Calwer (1975). 307 S., (Theologische Monographien, Reihe A: Bibelwissenschaften Bd 5) kart. DM 28.–

Die Untersuchung des amerikanischen Presbyterianers wurde als Diss. 1973 der Münchener Ev.-Theol. Fakultät angenommen. Der „Doktorvater" war der bald danach gestorbene L. Goppelt, der einigermaßen außerhalb des Hauptstromes der deutschen neutestamentlichen Forschung stand, nämlich von Bultmann und Bultmann-Schülern ziemlich unabhängig. Bei Wahl des Themas und bei einigen kritischen Bemerkungen über die Terminologie „Mythus" und „Legende" (z. B. Anm. 617) mag dieser allgemeine Hintergrund nicht bedeutungslos sein. Das Thema ist ja gerade in diesem Zusammenhang ein besonders heißes Eisen, das den Mut desjenigen fordert, der damit arbeiten will. Das End-Ziel des Vf.s ist auch, einen Beitrag zur Historizitätsfrage zu leisten (vgl. S. 274). Die Nähe zum Münchener Dogmatiker W. Pannenberg spürt man hier (vgl. den Satz über die nicht bezweifelte Historizität der Auferstehung Jesu S. 54; die kritische Auseinandersetzung mit C. F. Evans: S. 49; die ausdrückliche Einigkeit mit Pannenberg gegen Bultmann, Anm. 634). Aber A. begrenzt streng seine unmittelbare Zielsetzung in der kritischen einleitenden Forschungsgeschichte: Nicht das Ostereignis selbst ist das Objekt seiner Untersuchung, wie in den meisten früheren Arbeiten, die sein Thema gestreift haben, sondern nur die Geschichten von der Offenbarung des auferstandenen Jesus in den Evangelien. Er will nicht direkt die Frage, was hier eigentlich geschehen ist, beantworten, sondern nur Form- und Traditionsgeschichte treiben, d. h. die Struktur dieser Offenbarungsgeschichten untersuchen, um soweit möglich durch diese Analyse hinter die Redaktion zur Tradition zu dringen.

Nach dem Forschungsbericht beginnt die eigentliche Untersuchung damit, daß A. sein Objekt, die Offenbarungsgeschichten der Evangelien, von anderen Aussagen und Texten abgrenzt (Kap. II).

Zuerst überprüft er die These von M. Dibelius, daß die Offenbarungsgeschichten als Illustration des urchristlichen Kerygmas von der Auferstehung Jesu entstanden seien, mit dem negativen Ergebnis, das weder die Zeugenliste vom 1. Kor 15 noch die kurzen Hinweise der Apostelgeschichte eine direkte Verbindung mit den Offenbarungsgeschichten der Evangelien haben können. Der einzige klare Fall einer Identität zwischen einer Offenbarung des Auferstandenen nach 1. Kor 15 und der Evangelien, die Offenbarung vor Petrus nach Lk 24,34 bzw. 1. Kor 15,5a, hängt damit zusammen, daß Lk 24,34 einfach dieselbe kerygmatische Tradition wie 1. Kor 15,5a zitiert. Die Geschichte von Jh 21 kann auch nicht einfach mit dieser ersten Offenbarung vor Petrus

identifiziert werden (Exkurs S. 61–64). Die Hinweise der Apg müssen als lukanische Redaktion verstanden werden: Wenn man dahinter Tradition annehmen kann, ist sie entweder die kerygmatische Formulierung selbst oder eine Form der Offenbarungsgeschichten, die unabhängig von unserer Evangelientradition ist (64–85).

Weiter werden die Geschichten vom leeren Grab behandelt (85–117). A. schließt sich dem allgemeinen Konsensus an, daß daß die Offenbarungsgeschichten und die Grabestradition ursprünglich selbständig voneinander waren. Bei der Untersuchung der engen Verbindung, die in der Redaktion des Mt und Jh vorliegt (im Unterschied zu Mk 16,1–8 und Lk), kommt A. jedoch zu dem Ergebnis, daß Mt 28,9–10 als redaktionelle Bildung bestimmt wird (114), Jh 20,1–2, 11–13 zwar vielleicht die älteste Form der Grabesgeschichte bewahrt aber redaktionell durch die Verbindung mit der Offenbarung vor Maria von Magdala (20,14–18) verändert worden ist, so daß von den Frauen nur Maria Magdalena zum Grab am Ostermorgen kommt (95–102). Der schlichte Kern der Geschichte vom leeren Grab, der besonders leicht aus der johanneischen Redaktion rekonstruiert werden kann, ist historisch verläßlich und nur deshalb in der Gemeinde bewahrt worden, obwohl dem Zeugnis der Frauen so wenig Wert beigelegt wird (106). In Lk gibt es keine Verbindung zwischen Grabestradition und Offenbarungsgeschichten (114–116) und das ursprüngliche Mk-ev. hatte überhaupt keine Offenbarungsgeschichten, nur die Erzählung vom leeren Grab (86–94 u. 118).

Die sekundären Summarien in „Mk" 16,9–20 und die Offenbarungsgeschichten der apokryphen Evangelien u. ä. werden auch analysiert (117–139) und als sehr interessant für die spätere Entwicklung der Auferstehungstradition beurteilt, aber sie haben keine Bedeutung für das Suchen einer vor-redaktionellen Form der Offenbarungsgeschichten.

Einige sog. „displaced appearance stories", d. h. Erzählungen, die jetzt in der Redaktion der Evangelien einen Kontext im irdischen Leben und Wirken Jesu haben, die aber von einigen Exegeten für ursprüngliche Ostergeschichten gehalten werden, z. B. die Transfiguratio-tradition, werden schließlich untersucht. Nur in einem Fall, Mk 6,45–52 par., wird angenommen, daß man mit einiger Wahrscheinlichkeit sich einen ursprünglichen Osterkontext vorstellen könnte (139–144). Somit bleiben folgende Offenbarungsgeschichten für die Analyse im nächsten Kapitel: Mt 28,16–20; Lk 24,13–35. 36–49; Jh 20,14–18. 19–29 u. 21,1–14 (S. 144–146). Ein übersichtliches Schema über die Ostertradition beschließt das Kapitel (146): diese Tradition ist in drei Hauptformen im vor-redaktionellen Stadium aufgetreten: Geschichten vom leeren Grab, Offenbarungsgeschichten und Kerygma.

Im Zentral-kapitel des Buches werden die Offenbarungsgeschichten der Evangelientradition selbst analysiert.

Im ersten Schritt dieser Analyse wird die Tradition von der Redaktion getrennt. Vier vor-redaktionelle Geschichten werden von den Evangelien bewahrt: (1) Gruppenoffenbarung, (2) Emmausgeschichte, (3) Galiläische Offenbarungsgeschichte (Jh 21,1–14) und (4) Offenbarung vor Maria Magdalena. Die Thomasgeschichte (Jh 20,24–29) ist als eine redaktionelle Erweiterung der einen Gruppenoffenbarung zum Thema Glaube an Osterbotschaft verstanden (ohne eigentliche Argumente, S. 148).

Zur Gruppenoffenbarung wird gefragt: Welche sind die Teilnehmer (der Herr, die Jünger) und wie werden sie genannt? (Das führt auch zu einem Exkurs über Κύριος Ἰησοῦς.) Wie wird die Begegnung, die Reaktion der Jünger und die Anrede des sich Offenbarenden geschildert? Schließlich wird die Formulierung des Auftrags, der in der Offenbarung den Jüngern gegeben wird, behandelt. Die gemeinsame Kernstruktur der Gruppenoffenbarung wird als End-Ergebnis gegeben (190):

(1) Die Jünger sind nach der Kreuzigung versammelt.
(2) Der sich Offenbarende kommt und spricht zu ihnen.
(3) Die Reaktion wird teils als Akzeptieren, teils als Skepsis geschildert.
(4) der gekreuzigte und auferstandene Jesus wird erkannt.
(5) Er, der Herr, beauftragt und sendet sie.

Untergeordnet wird auch hinzugefügt, möglicherweise schon auf einem frühen Stadium der Überlieferung:

(6) Kreuz und Auferstehung sind die Erfüllung der Prophetie des AT.
(7) Der hl. Geist bringt den Auftrag zur lebendigen Wirklichkeit für die Beauftragten.

Besonders genau wird die lukanische Geschichte mit ihren zweimal drei „Phasen" (164 u. 181) untersucht. Die Trennung zwischen Motiven und Themen, die für die Evangelisten charakteristisch sind, und denjenigen die einer solchen Klassifikation widerstehen, kann allgemein gesagt, relativ leicht durchgeführt werden (189f).

Die Analyse der Emmausgeschichte führt zum Ergebnis, daß sie aus verschiedenen Teilen zusammengestellt ist, jedoch keine lukanische oder sekundäre Schöpfung ist, sondern aus der lukanischen Sonderquelle stammt, ja, vielleicht die älteste Auferstehungsgeschichte ist, durch Lk in seinen Kontext einverleibt und dadurch auch bearbeitet (193f). Im Brotbrechen ist die Erkennung Jesu – vielleicht mit besonderer Rücksicht auf die Speisungsgeschichten – nicht die Verbindung mit der Eucharistie primär.

Die galiläische Offenbarungsgeschichte von Jh 21,1–14 wird nicht mit dem Fischfang von Lk 5,1–11 (nach der Theorie, daß Lk 5 eine umgestellte nachösterliche Offenbarung sei) identifiziert, sondern ist als eine andere Tradition, die Motive vom wunderbaren Fischfang der Jüngerberufung aufgenommen hat, eine „Hybride" (201). Die Rolle, die Petrus und der Lieblingsjünger hier spielen, wird als redaktionell betrachtet – ohne eigentliche Argumente. Im Vergleich mit dem Mahl der Emmausgeschichte ist Jesus bereits am Anfang hier erkannt worden – und das Motiv der Erkennung ist hier nicht wichtiger als das Mahl selbst wie in Emmaus.

Die Offenbarung vor Maria Magdalena (Jh 20,14–18) ist stark johanneisch überarbeitet, enthält aber doch nach der Meinung des Vf.s einen vor-redaktionellen Kern, nach dem Jesus unerkannt bei dem Grab vor Maria Magdalena steht, sie anredet und bei seiner Anrede Μαρία von ihr mit dem Ῥαββουνὶ erkannt wird (210).

Auf der Basis dieser Analysen wird die Offenbarungsgeschichte als Gattung bestimmt. Die verschiedenen Geschichten enthalten genug gemeinsame Elemente in ihrer Struktur und in Einzelheiten, um diesen Schluß zu rechtfertigen. Die Text-Synopsis, die dem Buch beigefügt ist, soll auch diese Behauptung belegen.

Die Gattung kann dann im nächsten Kap. mit Analogien aus rein hellenistischer und israelitisch-jüdischer Literatur verglichen werden.

Die hellenistischen θεῖος-ἀνήρ-Offenbarungsgeschichten liefern gewisse formale Analogien, die zum Hintergrund der Offenbarungsgeschichten der Evangelien gehören. Aber inhaltlich sind sie, was die „statement intention" betrifft, tatsächlich so von den Evangelien-Geschichten verschieden, daß man sie unmöglich als wesentlich analog auffassen kann (239). A. interessiert sich viel mehr für das AT, wo er in den anthropomorphen Theophanien wirkliche Parallelen zu unserer ntl Gattung zu finden meint (Gen 18; Ex 3f; Ri 6 u. 13; 1. Sam 3). Zu dieser Kategorie rechnet er auch – mit zweifelhaftem Recht – was er eigentümlicherweise „die anthropomorphen Theophanien der intertestamentlichen Literatur" nennt, d. h. Tob 5 u. 12 und Test. Abr., die ja nicht Theo- sondern Angelophanien sind – zu einem Zeitpunkt verfaßt, in dem die Grenze zwischen dem Herrn und seinen Engeln ganz klar gezogen wird. Diese atl und apokryph-pseudepigraphischen Geschichten sind auch in die Text-Synopsis aufgenommen.

Bei diesem letzten Punkt möchte ich mein erstes ernstes Fragezeichen setzen: Die angeführten Parallelen überzeugen mich nicht ohne weiteres. Sie sind meistens viel zu vage und allgemein. Vor allem muß man fragen, ob in der Frühzeit der Kirche, in der man sich nach A. die Entstehung der Gattung vorstellen soll, wirklich eine so hoch entwickelte Christologie annehmen darf, die also bewußt die Offenbarung des Auferstandenen Jesus von Nazareth nach dem Muster biblischer Geschichten von der Offenbarung Gottes geschildert habe. A. ist selbst ziemlich zurückhaltend in seinem Exkurs über Κύριος Ἰησοῦς (156–159). Wie A. auch zugibt, liegen die θεῖος-ἀνήρ-Geschichten näher, insofern sie die Offenbarung eines Gestorbenen und doch weiterlebenden Menschen beschreiben (241). Er muß auch zugeben, daß die atl und intertestamentlichen Geschichten nie in den relevanten Evangelientexten angeführt werden. Die Schwierigkeit wirklich überzeugender Analogien zu den Offenbarungsgeschichten der Evangelien scheint mir jedenfalls von größerer und positiver Bedeutung in der Historizitätsfrage, die der Vf. stellen will, zu sein, als eine mögliche atl-jüdische Analogie.

Das zusammenfassende Kap. dieses Buches bestätigt erneut den Eindruck von großer Klarheit – ausgenommen die Diskussion über einen möglichen Sitz im Leben, wo die angenommene Verbindung zu atl-jüd. Theophaniegeschichten als Argument gebraucht wird, was die Skepsis des Rezensenten in diesem Punkt eher verstärkt.

Ohne Zweifel ist die vorliegende Untersuchung aufs Ganze gesehen ein sehr wichtiger Beitrag zur Diskussion über Auferstehung Jesu, indirekt und direkt bahnbrechend, was das begrenzte Ziel betrifft. Einige allgemeine Schablonen, wie die Ansicht, daß das Lichtglanzerlebnis des Saulus vor Damaskus die ursprüngliche Form der Offenbarungsgeschichten darstellt, die allzu leichte Bezeichnung aller Ostergeschichten und besonders der Erzählungen vom leeren Grab als legendär und vor allem die pauschale Verneinung jeder Möglichkeit, hinter die Redaktion der Offenbarungsgeschichten zu dringen, werden in der gründlichen, sauberen und nüchternen Arbeit A.s als äußerst fraglich erwiesen. Auf diesem Grund wird man m. E. wesentlich weiterbauen müssen.

Viele Detailanmerkungen könnten natürlich angeführt werden, etwa: Zu Anm. 267 (vgl. auch Index und Bibliographie): der Vf. von A Study in St. Mark heißt A. M. Farrer, nicht Ferrar. Oder zur Terminologie (41): the Jewish dogma of the resurrection of the body" (vgl. mein Buch, Life After Death 1974) – die vielleicht

jedoch nicht für die eigentliche Meinung des Vf.s steht, sondern für diejenige des referierten Forschers. Wo sind aber die Belegtexte für die Behauptung (147) von „a characterstically near eastern form of expression"? – Diese Kleinigkeiten entkräften jedoch nicht den Eindruck eines schönen und bedeutenden Buches.

Uppsala Hans C. C. Cavallin

Merklein, Helmut: **Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief.** – München: Kösel 1973. 440 S. (Studien zum Alten und Neuen Testament, Bd 33) kart. DM 92.–

Vf. verweist in der Einleitung des Buches, das die überarbeitete Fassung seiner Dissertation (Würzburg 1971/72) ist, auf die moderne Amtsproblematik, die eine Rückbesinnung auf die Anfänge nötig mache, zugleich aber auf die Tatsache, daß bisher eine monographische Bearbeitung der Amtstheologie des Epheserbriefes überraschenderweise fehlt, obwohl sich hier eine sehr frühe Reflexion über das Amt niedergeschlagen hat (15ff).

Bei der Bearbeitung seines Themas geht er weit über dessen Grenzen hinaus. Das zeigt sich schon im ersten Teil, den „Präliminarien", wo bis ins einzelne die Frage der Echtheit bzw. der Pseudonymität des Epheserbriefes behandelt wird. Es zeigt sich ebenso in den zahlreichen Exkursen des zweiten Teiles, der die ausführliche Einzelexegese von Eph 4,7–16; 2,19–22 und 3,1–7 enthält, vor allem aber in dem dritten Teil über die „Entwicklungsgeschichtliche Einordnung der Ämter des Epheserbriefes", wo er mit dem vorpaulinischen und paulinischen Amtsverständnis einsetzt und die Linie bis zur völligen Ausbildung des institutionellen Amtes in den Pastoralbriefen durchzieht.

Als Leitgedanke der Darstellung schält sich mehr und mehr heraus, daß die im Epheserbrief erstmals in Ansätzen sich abzeichnende Institutionalisierung des Amtes weder eine gegenüber der ältesten Zeit völlig neuartige Entwicklung ist, vielmehr tendenziell auch dort schon erkennbar wird, noch als sachfremd angesehen werden darf, da das Amt eine geradezu notwendige „Folge des zu tradierenden Evangeliums" ist (383).

In den „Präliminarien" (17–54) wird zusammengetragen, was an sprachlichen, stilistischen und inhaltlichen Argumenten sowie aufgrund des Verhältnisses des Epheserbriefes zum Kolosserbrief gegen die Echtheit des Epheserbriefes gesagt worden ist und gesagt werden muß.

Als Kompendium, in dem alle Aspekte und die gesamte wesentliche Sekundärliteratur zusammengetragen ist, mag dieser Teil seine Funktion haben, dennoch hätte Vf. sich hier wesentlich kürzer fassen können (geradezu absurd wird die Sache, wenn er mehrfach auf die noch ausführlichere maschinenschriftliche Fassung seiner Dissertation verweist). Für einen evangelischen Theologen ist diese Darstellung nur verständlich im Sinne eines für einen katholischen Exegeten immer noch notwendigen Terraingewinns hinsichtlich der Frage der Pseudonymität einer dem Corpus Paulinum angehörenden neutestamentlichen Schrift. Prägnanter und eigenständiger werden die Ausführungen erst dort, wo Vf. den doppelten Anlaß für den Anschluß des Epheserbriefes an den Kolosserbrief behandelt, und dies als „Paulinisierung" sowie weiterführende „Interpretation" aufgrund erweiterter theologischer Einsicht kennzeichnet (40ff) und wo er den (judenchristlichen) Autor des Briefes als einen kirchlichen Funktionsträger charakterisiert, der am innergemeindlichen Verkündigungsprozeß beteiligt war, deshalb auch sein Schreiben als Ausdruck dieser innergemeindlichen Verkündigung versteht (44ff, vgl. bes. 46f). Trotz der ausführlichen Darstellung wird allerdings die in diesem Zusammenhang interessante Frage nach dem epistolarischen Charakter des Epheserbriefes nicht berührt. Für das deuteropaulinische Schreiben wird mit guten Gründen eine Datierung zwischen 80 und 90 n. Chr. vorgeschlagen (47f). Ein knapper Überblick über die neuere Diskussion der religionsgeschichtlichen Problematik des Epheserbriefes schließt diesen Teil ab (48ff).

In den drei Exegesen des zweiten Hauptteiles (55–231) geht Vf. methodisch verschieden vor. Während er bei Eph 4,7–16 und 2,19–22 die Form einer fortlaufenden Auslegung wählt, behandelt er Eph 3,1–7 nach sachlichen Gesichtspunkten. Mir ist die Notwendigkeit dieses unterschiedlichen Vorgehens nicht wirklich klar geworden, aber es stört bei der Lektüre nicht und beeinträchtigt auch nicht die Intensität der Analyse. Vf. arbeitet sehr gut heraus, daß in Eph 4,7–16 (57–117) durch die Verbindung mit dem alttestamentlichen Zitat und mit der Vorstellung der „Gabe" des Erhöhten das Amt eine andere Bewertung erhält, als dies bei Paulus der Fall ist, wobei es sich nun zeigt, daß hier eine Reflexion über das Amt eingesetzt hat. Trotz scheinbarer Nähe zur paulinischen Charismenlehre wird deshalb an dieser Stelle bereits eine Lehre vom Amt vorgetragen und mit einer beschränkten Zahl von Ämtern gerechnet; als „Institution Christi für seine Kirche" (80) erhalten sie konstitutive Bedeutung für Wesen, Leben und Ordnung der Kirche. Das entspricht den Verschiebungen, die sich hinsichtlich des Kirchenbegriffs und -verständnisses im Epheserbrief abzeichnen, was in einem ausführlichen Exkurs über die Leib-Christi-Vorstellung herausgearbeitet wird (83–97, mit einer präzisen Abgrenzung gegenüber dem Kolosserbrief). Wichtig ist für alle kirchlichen Ämter die Verbindung mit und die bleibende Bindung an das apostolische Amt, sodann die Bedeutung der Verkündigung für die verschiedenen in Eph 4,11 genannten Ämter. Von hier aus ergibt sich auch die in V. 13–16 behandelte Aufgabenbestimmung.

Die insgesamt sehr ausführliche Exegese mündet in eine überraschend kurze Besprechung von 4,16 ein. Dies fällt um so mehr auf, als hier die Frage gestellt werden müßte, ob die Grundthese, daß V. 7 nur auf die Ämter von V. 11 zu beziehen sei, haltbar ist. Es wäre doch zumindest zu prüfen, ob die Aussagen über das „jedem einzelnen Teil zugemessene Maß" (so die Übersetzung des Verfassers S. 115) nicht im Unterschied zu V. 11 auf alle Glieder der Kirche abhebt, so daß dann V. 7 eine übergeordnete Bedeutung hätte und die Charismenlehre des Paulus zwar nicht in V. 11, wohl aber in V. 16 durchaus noch zum Tragen käme.

Die Auslegung von Eph 2,19–22 (118–158) wirkt von den drei exegetischen Abschnitten am geschlossensten. Mit Recht wird die Kennzeichnung der Apostel und Propheten als „Fundament" eingehend untersucht. Dabei stellt sich vor allem die Frage, ob die vorgebrachten Argumente ausreichend und durchschlagend sind, um für ἀκρογωνιαῖος die früher übliche Deutung „Eckstein" statt der heute meist bevorzugten „Schlußstein" wieder zur Geltung zu bringen (144ff).

Etymologisch spricht in der Tat sehr viel dafür, aber die ursprüngliche Sinngebung eines Wortes ist in vielen Fällen verloren gegangen oder erheblich modifiziert worden. Bedenklich dürfte sodann das Argument sein, daß die von Schlier vertretene Interpretation im Sinne von „Schlußstein" mit dem Zusammenbruch des „klassischen Anthroposmythos" hinfällig sei, denn letztlich entscheidend ist nicht der religionsgeschichtliche Hintergrund, sondern die weltbildhafte Vorstellung des Epheserbriefes selbst. Wenn aber in 4,7ff das Amt durch den Erhöhten eingesetzt ist, und wenn gerade in 4,10 betont wird, daß Christus ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν erhöht worden sei, dann spricht doch dies gerade für die Bedeutung „Schlußstein", wofür es immerhin etliche Belege gibt. Daß der Wachstumsgedanke schließlich dagegen spreche, ist unzutreffend, da ja auch πλήρωμα nach Vf.s eigener Interpretation sowohl Wesensfülle als auch das noch unabgeschlossene Durchdringen des Alls bedeutet (70ff). Daß durch das Verständnis als „Schlußstein" Christus von den Aposteln und Propheten isoliert, nicht aber genügend mit ihnen verbunden werde, trifft ebenfalls nicht zu, da ja die maßgebende Rahmenvorstellung die des Baus ist.

Abgesehen von dieser Einzelfrage wird in diesem Zusammenhang betont herausgestellt, daß die Apostel und Propheten als „uranfängliche Verkündiger" und als „Größen der Vergangenheit" zur „Traditionsnorm" werden (156).

In der Einzelbesprechung von Eph 3,1–7 (159–231) wird im Blick auf die hier vorliegende Beschreibung des Amtes und der Person des Apostels Paulus die bereits im letzten Abschnitt berührte Frage nach Tradition und Traditionsnorm erneut aufgegriffen (vgl. auch den Exkurs 177ff mit Vergleich zwischen Kolosser- und Epheserbrief). Dabei wird auch die Frage untersucht, wie Offenbarungsgeschehen und Offenbarungsempfang im Epheserbrief verstanden werden, und zwar unter Berücksichtigung von Aussagen des Kolosser- und des Galaterbriefes. Gerade die Vorstellung der fundamentalen, den Aposteln und in anderer Weise – nämlich durch den Geist – auch den Propheten zuteil gewordenen Offenbarung deutet hin auf das Motiv der Traditionsnorm, wie umgekehrt die mit Hilfe des Geheimnisbegriffs gewonnene Interpretation des Christusgeschehens auf den ekklesiologischen Gesamttext verweist.

Gerade in diesen wieder sehr breit angelegten Ausführungen kann man sich des Eindrucks einer gewissen Überinterpretation der Texte nicht erwehren. Vor allem bleibt zu fragen, wie es denn mit der Reflexion des Epheserbriefes über die Tradition steht. Zweifellos ist mit dem hier vorliegenden Verständnis des Amtes der Apostel und Propheten implizit auch ein Traditionsverständnis gegeben. Aber wird Vf. hier eigentlich seinem eigenen methodischen Prinzip gerecht, wonach, wie er zutreffend feststellt, entwicklungsgeschichtliche Tendenzen „selten in der Gegenwart, sondern meist erst im nachhinein" greifbar werden und eine ausdrückliche Formulierung finden (15)? Was im Blick auf das Amt im Verhältnis des Epheserbriefs zu Paulus gilt, wäre im Blick auf die Tradition an der Weiterentwicklung, etwa im Verhältnis

des Epheserbriefs zu den Pastoralbriefen, aufzuzeigen. Obwohl es Ansätze zu einem reflektierten Traditionsverständnis schon im Kolosserbrief gibt, sind überraschenderweise im Epheserbrief gerade keine expliziten Aussagen über die Tradition vorhanden (vgl. Kol 2,6f mit Eph 4,14–16). Eph 1,9; 3,5a.9, worauf Vf. Bezug nimmt (179f), sagen in dieser Hinsicht kaum etwas aus; Eph 4,20 beschränkt sich auf paränetische Überlieferung. In Eph 2,19–22 und 3,1–7 wäre also zwischen dem faktischen, aber unausgeführten Traditionsverständnis und dem erstmals explizit vorliegenden Verständnis von dem einmaligen, in der Vergangenheit liegenden Amt der Apostel und Propheten klarer zu unterscheiden.

Im dritten Hauptteil (233–392) werden die bisher gewonnenen Ergebnisse in einen größeren Rahmen gestellt und weitergeführt. Der Vf. beginnt mit Bemerkungen zum Ansatzpunkt und zur Methode der Darstellung (235–248); dabei hebt er im Anschluß an eine sehr gute stilistische Untersuchung von 1 Kor 12,28 vor allem die Bedeutung der Trias „Apostel, Propheten und Lehrer" hervor. Ob diese allerdings so sicher als antiochenische Überlieferung anzusehen ist, wie er voraussetzt, bleibt zu fragen. Das erste Kapitel beinhaltet dann „Erwägungen zur vorpaulinischen Gestalt der Trias" (249–287). Vf. betont zwar von vornherein, daß hier nicht „zu Ergebnissen letzten Sicherheitsgrades zu kommen" sei (249), aber das Problem des ganzen dritten Hauptteils ist dadurch gegeben, daß hypothetisch erschlossene Zusammenhänge doch zu selbstverständlich vorausgesetzt werden, um darauf weitere Hypothesen aufzubauen. Rückschlüsse sind für den Historiker unerläßlich, versuchsweise auch Kombinationen, aber die Grenze des jeweils noch Begründbaren und die klare Unterscheidung zwischen Nachgewiesenem und Erschlossenem darf hierbei nicht verloren gehen. Vf. holt sehr weit aus und untersucht auch die Entstehung und Anfänge des urchristlichen Apostelbegriffs.

Dieser Abschnitt ist stark von Spekulationen überladen, so daß man sich auf diesem Glatteis äußerst unsicher fühlt. Zweifellos ist es richtig, beim „jüdischen Autorisationsterminus" als einem formalen Legitimationsbegriff einzusetzen, aber man ist dann doch erstaunt, was Vf. alles weiß über den Jerusalemer, den antiochenischen Apostelbegriff, über die paulinische Uminterpretation desselben, und die dadurch (sic!) überraschenderweise erreichte Berührung mit dem Jerusalemer Apostelbegriff, wobei für diesen ganzen Denk- und Interpretationsprozeß „eine gewisse Zeitdauer" vorausgesetzt werden muß (252ff, 260ff, 293). Zwar ist im Neuen Testament ein Nebeneinander mehrerer Apostelbegriffe zu konstatieren, aber bei der äußerst schmalen Textbasis, vor allem für Antiochien, wäre es doch wohl richtiger, von den bei Paulus tatsächlich nachweisbaren Übereinstimmungen mit dem „Jerusalemer" Apostelbegriff auszugehen. Daß Gal 1,17 und 1 Kor 15,8–10 so gut wie unberücksichtigt bleiben, fällt ohnehin sofort auf (vgl. nur 297f); und gerade hier wird doch von Paulus der zahlenmäßig begrenzte Apostolat und seine eigene Gleichstellung mit den Jerusalemer Aposteln betont hervorgehoben.

Im Zusammenhang mit der Frage nach dem Verhältnis von Aposteln, Propheten und Lehrern zueinander und zur Gemeinde (278ff) wird das Problem des „Amtsbegriffs" und der Beziehung zwischen Charisma und Institution thematisch aufgegriffen (280ff), sodann die Beziehung der Trias zum Amtsgedanken erörtert (286f). Wenn „Amt als kirchliche Institution" die „Festlegung eines Rahmens für bestimmte Charismen im Zuge einer fortschreitenden Erkenntnis der ekklesiologischen Relevanz derselben" ist und wenn dabei im besonderen die Verkündigungsaufgabe und die Traditionsbindung eine Rolle spielen (so die Definition 285), dann besteht zwischen göttlicher Gabe (Charisma) und kirchlicher Institution (Amt) eine unmittelbare Verbindung, weil die Gabe von der Gemeinde als solche anerkannt wird; beides auseinanderreißen „hieße nichts anderes als den Geist selber spalten, der sowohl hinter dem Charisma als auch hinter der Gemeinde steht" (287).

Nach diesen grundsätzlichen Erwägungen lenkt Vf. zu Beginn des zweiten Kapitels über „Apostel, Propheten und Lehrer im paulinischen Verständnis" (288–331) wieder zum exegetischen Befund zurück. Es geht ihm bei der paulinischen Interpretation des Apostelbegriffs vor allem um die „ekklesialen Konsequenzen", um die Vollmacht des Apostels und die Normativität seiner Verkündigung. Von hier aus ergibt sich eine Betrachtungsweise, die „de facto ... auf eine Institutionalisierung des Apostolates hinausläuft", so wenig damit dessen Einmaligkeit aufgehoben ist, vielmehr eine „notwendige Implikation des Apostelbegriffs" darstellt (305). – Hiernach werden wesentlich knapper die Propheten und die Lehrer in den paulinischen Gemeinden behandelt (306ff, 313ff) und wiederum die Frage nach dem amtlichen Charakter ihrer Funktion gestellt. Vf. sieht, daß jeder Charismatiker auf Anerkennung angewiesen war, weshalb in etwas anderer, aber letztlich noch sehr viel direkterer Weise sich eine „gewisse Tendenz zum Amt als kirchlicher Institution" abzeichnet (321). Dies wird seiner Meinung nach dadurch unterstrichen, daß für Leitungsfunktionen die „Tatsache der Benennung mit rechtlichen Termini" zu beachten ist, was wiederum eine „Tendenz zum Institutionellen" erkennen läßt (327, vgl. auch die Zusammenfassung 330f).

Die Übergänge vom Charisma zum Amt werden zweifellos richtig anvisiert, aber es bleibt doch die Frage, ob hier der Begriff des Rechtlichen und Institutionellen nicht etwas zu früh eingeführt ist (etwa bei der paulinischen Bezeichnung von Leitungsfunktionen 323ff). Die Kritik an von Campenhausen trifft schon deshalb nicht in allen Stücken zu, weil mit jeweils verschiedenen Begriffsbestimmungen argumentiert wird. Das Insistieren von Campenhausens auf dem „völligen Fehlen einer rechtlichen Ordnung" ist insofern stärker zu berücksichtigen, als tatsächlich zwischen „Voraussetzungen" und gegebenenfalls einer „Tendenz" zur Institutionalisierung und einer daneben bereits erkennbar werdenden institutionellen Ordnung bei Paulus klarer unterschieden werden muß, als das hier geschieht. Es geht nicht darum, daß bestritten werden soll, daß „Kirchenrecht eine Sache sui generis" sein kann (so in Auseinandersetzung mit Käsemann 328), wohl aber darum, daß aufgrund des bei Paulus nachweisbaren Verständnisses der Funktionen des Apostels, der Propheten und Lehrer, das rechtliche Element erst adaptiert und unter Voraussetzung jener Tendenz zur Institutionalisierung zu „einer Sache sui generis" ausgebildet werden mußte. Gerade dies ist aber bei Paulus nicht so eindeutig zu erkennen, wie der Vf. es voraussetzt.

Das dritte Kapitel ist dem Verständnis der „Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer im Epheserbrief" gewidmet (332–392). Nach einem Hinweis auf die Typisierung des Apostelbegriffs bei Lukas setzt Vf. mit einer Kennzeichnung des Paulusbildes im Epheserbrief ein. Paulus gilt hier als der Apostel schlechthin. „Aus der Interpretation des konkreten Aposteldienstes des Pl ist im Eph die Idee des ‚Apostolischen' geboren" (345). Neigt Vf. hier eher zu einer Überakzentuierung, so ist man umgekehrt überrascht, daß er bei den „Evangelisten" in Eph 4,11, d. h. denjenigen, „die in der Gegenwart missionarische Tätigkeit ausüben" (346), feststellt, der Begriff habe zwar „technische Bedeutung", sei jedoch „kaum als Amtstitel, sondern als Funktionsbezeichnung zu verstehen" (347).

Wenn der Apostolat in Eph 2,20; 3,1–7 und 4,11 als „Ur-Institution der Kirche" (350) und damit als Amt gekennzeichnet wird und wenn der institutionelle Charakter der „Gaben" im Sinne der Einzelexegese von Eph 4,7–11 tatsächlich gelten soll, dann ist nicht recht verständlich, warum nun gerade hier lediglich von einer Funktionsbezeichnung gesprochen wird, so wenig wir allerdings Näheres über die Evangelisten aus dem Epheserbrief erfahren.

Bei der anschließenden Verhältnisbestimmung von Prophetie und Lehre wird auf jüdische Traditionen Bezug genommen (350ff, 355ff), mit Recht aber nur auf eine „gewisse Vergleichbarkeit im theologischen Denken" abgehoben (358). Nicht überzeugend begründet ist jedoch die These, der prophetische Geist sei auf den Lehrer übergegangen und dieser werde deshalb neben dem Hirten „die gewichtigste Erscheinung in der Kirche des Epheserbriefes" (360).

Das schließt Vf. vor allem auch aus der Funktion des unbekannten Verfassers dieses Briefes (vgl. 44f, 397), doch übersieht er dabei, daß faktisch der Autor ein Lehrer gewesen sein mag, in dem pseudonymen Schreiben jedoch die Aufgabe der Schriftauslegung und der Deutung des Heilsgeheimnisses sehr bewußt als eine „apostolische" darstellt. Im übrigen darf nicht unbeachtet bleiben, daß der Lehrer am Ende der Reihe steht und daß diese Anordnung wohl doch eine Abstufung impliziert, so wie das auch für die Trias in 1 Kor 12,28 der Fall ist. Überraschend ist darüber hinaus, daß Vf. gar nicht die Frage nach dem formalen Verhältnis der triadischen und der pentadischen Aufreihung stellt. Wenn die Apostel und Propheten Größen der Vergangenheit geworden sind und wenn etwa, wie auch Vf. feststellt, die missionarische Aufgabe des Apostels auf die „Evangelisten" übergegangen ist, dann ist es doch naheliegend zu folgern, daß die Aufgaben des „Propheten" nun von den „Hirten" übernommen werden, während die „Lehrer" in ihrer bisherigen Stellung bleiben. Anders ausgedrückt: durch die Sonderstellung und Vorordnung der „Apostel und Propheten" entsteht eine neue Trias „Evangelisten, Hirten und Lehrer" im Blick auf die „amtlich" wahrzunehmenden Aufgaben in der gegenwärtigen Gemeinde.

Sind Apostolat und Prophetie als Ur-Institutionen der Kirche einmalige Erscheinungen, so sind die Evangelisten und Hirten deren „Amtsnachfolger" geworden, während die urchristlichen Lehrer

unmittelbare Nachfolger in dem jetzt genauer definierten „Lehramt" erhalten haben. Das hat dann allerdings auch Konsequenzen für die nähere Bestimmung der Stellung der „Hirten". Mit Recht geht Vf. von dem bildhaften Gebrauch von „Weiden" und „Aufsehen" aus (365ff). Er unterscheidet auch die selbständige Vorstellung der Gemeindeleiter als Hirten von der christologischen Verwendung des Hirtenmotivs (vgl. 371), aber es ist von den neutestamentlichen Texten her völlig unberechtigt, die Bezeichnungen „Episkopos" und „Hirte" als historisch und sachlich parallel anzusehen und dann zu erklären, bei einem solchen Gang der Entwicklung sei es „auffällig", daß überall dort, wo der „Episkopos" mit der Hirtenfunktion in Verbindung gebracht wird, die „Diakone" fehlen (378).

Gerade die konsequente Verbindung von Episkopen und Diakonen in Phil 1,1 und in den Pastoralbriefen sowie die speziellen Voraussetzungen des „Hirten" im Epheserbrief zeigen doch, daß hier mit selbständigen Entwicklungen gerechnet werden muß. Sicher handelt es sich in beiden Fällen um Gemeindeleitung, im Epheserbrief dürfte aber trotz des ansatzweise erkennbar werdenden Verständnisses im Sinne eines Amtes noch sehr viel stärker die charismatische Komponente eine Rolle spielen, als dies bei der sich alsbald durchsetzenden Episkopalverfassung der Fall ist. Daß die Stellung der Episkopen (und Diakone) im Rahmen der Presbyterialverfassung im Übergang von der „ersten zur zweiten nachapostolischen Generation (um 90)" besonders ausgebaut wurde, ist gut herausgearbeitet, auch wenn man dabei die Voraussetzungen der relativ frühen Jerusalemer Presbyterialverfassung m. E. stärker in Ansatz bringen muß, als das hier geschieht (386f).

Mögen im einzelnen Korrekturen nötig sein, Vf. betont zutreffend den gleitenden Übergang zu einem stärker institutionalisierten Amtsverständnis. Die Kernfrage bleibt nun aber, ob die Amtsproblematik des Epheserbriefes exakt in den Blick gefaßt ist. Vf. geht bei Eph 4,11 davon aus, daß spezifische und für die Kirche unerläßliche „Gaben" von Christus selbst „eingesetzt" wurden und damit zur „Institution" des Erhöhten geworden sind. Im Zusammenhang mit Evangeliumsverkündigung und Tradition ergibt sich für ihn daraus eine spezifische Gestalt „kirchlich-institutioneller" Ordnung, also „Kirchenrecht" als Sache sui generis. Das bedeutet letztlich aber doch, daß hier das heilsgeschichtliche Denken des Epheserbriefes im Sinne eines amtlich-institutionellen Verständnisses (um)interpretiert wird. Es soll nicht bestritten werden, daß später über den Traditionsbegriff heilsgeschichtliche Konzeptionen für das Amtsdenken rezipiert worden sind; aber ich habe erhebliche Bedenken, ob dies beim Epheserbrief bereits in einer so eindeutigen Weise erfolgt ist.

Der Epheserbrief ist im Rahmen späterer katholischer Kirchen- und Amtsauffassung zweifellos mehrfach in Anspruch genommen worden (z. B. bei der Anschauung vom mystischen Leib Christi). Es liegt mir fern, dies eo ipso negativ zu beurteilen. Zu überlegen bleibt nur, ob tatsächlich schon in der frühen nachapostolischen Zeit, aus der der Epheserbrief stammt, dies vorausgesetzt werden kann. Vf. will ja nicht nur klären, wieweit das Amt schon eine kirchenrechtlich definierte Institution ist, sondern darüber hinaus auch, wieweit es auf göttliche Anweisung zurückgeht, also „göttlichen Rechtes" ist (280, 347ff, 378ff). In diesem Sinne wird dann formuliert, daß hinter einer grundsätzlichen Aussage wie Eph 4,11 die Überzeugung der Gemeinde steht, „daß die in ihr konkret vorhandenen und sich nach dem Maßstab allgemein-kirchlichen Bewußtseins profilierenden Institutionen sich auf den Erhöhten selbst zurückführen lassen. Damit bahnt sich zumindest das Bewußtsein göttlicher Anweisung oder eines Iuris-divini-Charakters des Amtes an" (382). Aber hier müßte die heilsgeschichtliche Begründung eines sich konstituierenden Amtes von dem „kirchen-rechtlichen" Verständnis doch noch deutlicher abgehoben werden, wenn man nicht unnötig Verwirrung schaffen will. Die Übergänge zur Institutionalisierung sind eins, die kirchenrechtliche Definition ist ein zweites, was klar auseinanderzuhalten ist.

Die Arbeit ist von hohem theologischen und kirchlichen Verantwortungsbewußtsein getragen. Die schon im NT feststellbare Institutionalisierung des Amtes wird vom Vf. im Blick auf die heutige Krise des Amtsverständnisses in ihrer Eigenart und in ihren Voraussetzungen gleichsam bis in die letzten Winkel ausgeleuchtet. Das hat ihn einerseits dazu geführt, in ungewöhnlicher Breite sein Thema zu untersuchen, andererseits aber auch dazu, daß er gewisse Tendenzen, die er meint feststellen zu können, überbetont und Verbindungslinien postuliert, die man aufgrund des uns vorliegenden Textbefundes so für den Epheserbrief noch nicht ziehen darf. Das besagt nicht, daß das Gesamtbild einfach falsch wäre, wesentliche Tendenzen und Entwicklungen innerhalb des Urchristentums sind hier gut getroffen und beschrieben. Aber die Übergänge und angeblichen Verästelungen sind in einer Weise nachgezeichnet, die nicht nur Wiedergabe, sondern Vervollständigung der im Neuen Testament erst umrißhaft erkennbaren Entwicklung darstellen. Ebenso gilt dies für den Prozeß der Institutionalisierung und für die kirchenrechtliche Näherbestimmung des Amtes. Innerhalb der exegetischen Forschung werden die Ergebnisse und Hypothesen dieses Buches zweifellos Beachtung finden und Diskussion auslösen. Eine Verwendbarkeit über den Kreis der Fachwissenschaft hinaus wird durch die Überinterpretationen leider etwas beeinträchtigt. Im übrigen kann ich es nicht unterlassen, in diesem Falle doch noch einmal grundsätzlich anzumerken: bei aller Sorgfalt und Gründlichkeit kann man Dinge auch kürzer sagen und darstellen. Gerade auch wegen seiner z. T. unnötigen Länge wird das Buch nicht die Resonanz finden, die es vom Thema und der Problemstellung her verdient.

Die Zahl der Druckfehler ist erstaunlich niedrig, erwähnt sei nur die mehrfach fehlerhafte Schreibung des Namens von F. Maass.

Hochheim Ferdinand Hahn

Goldstein, Horst: **Paulinische Gemeinde im Ersten Petrusbrief.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk (1975). 119 S. (Stuttgarter Bibelstudien 80) kart. DM 16.–

Mit diesem Buch ergänzt Goldstein seine Dissertation: „Das Gemeindeverständnis des Ersten Petrusbriefes" (als Manuskript gedruckt 1973, 487 S.). Die neue Schrift stellt zunächst die Theologie der Gemeinde nach dem 1. Petrusbrief dar. Der Brief gilt G. als pseudepigraphisch. Die im Brief vorausgesetzte Bedrängnis der Gemeinde (4,12ff) weist wohl in die Verfolgung des Domitian. Danach wird der Brief auf das Ende des 1. Jh.s zu datieren sein.

In drei Kapiteln wird die Ekklesiologie des 1. Petrusbriefes sodann mit jener der ursprünglichen Paulusbriefe, dann des Epheserbriefes, endlich der Pastoralbriefe verglichen. Durch sorgfältige Exegese werden überzeugende theologische Ergebnisse gewonnen. Der 1. Petrusbrief verfügt ncht über die schöpferische Ursprünglichkeit des Apostels Paulus. Der Brief kennt nicht mehr Reichtum und Fülle paulinischer Charismen. Aber man muß das pastorale Engagement des Briefes, seine theologische Redlichkeit und seine praktische Klarheit anerkennen. „Vf. und womöglich auch die Gemeinde des Briefes befinden sich auf dem Weg zur Einsicht in die Rechte des Menschen und tragen zu ihrer Verdeutlichung bei." (Ist freilich der Begriff der Menschenrechte nicht erst ein ganz modernes Anliegen?) Paulinisches Erbe ist in 1 Petr deutlich. Paulus wie 1 Petr begreifen beide die Gemeinde als von Gott her auf Gott hin. Ekklesiologie ist für beide Gestaltwerdung soteriologischer Erhöhungschristologie. Kirche ist die Schar derer, die dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn durch die Passion in die Auferstehungswirklichkeit nachfolgen. Statt des paulinischen Bildes von der Kirche als dem Leib Christi gebraucht 1 Petr das Bild des Hauses (2,4f). Das Schicksal Israels ist für 1 Petr längst nicht mehr bedrückende Frage wie für Paulus; die Kirche ist jedoch nachdrücklich durch ihre missionarische Pflicht in die Welt gewiesen (2,12.15; 3,1.15f). In den Ämtern der Gemeinde lebt das Charisma fort (4,10f), wie jedoch Namen und Institution der Presbyter (5,1ff) auch alttestamentlich-jüdische Ordnungsschemata erkennen lassen. Manches wird aus der paulinischen Tradition auch schon formelhaft (so „in Christus" 3,16; 5,10.14).

1 Petr und Epheserbrief stellen beide nachdrücklich die Kirche dar. Der Epheserbrief sieht die Kirche visionär in einer das All erfüllenden Mächtigkeit, während 1 Petr die Gemeinde in ihrer konkreten Gegebenheit in der Welt schildert. Die Eschatologie des Epheserbriefes betont die Gegenwart, 1 Petr die Zukunft. Verschiedene Zeit und Situation der Kirche zwischen 1 Petr und den Pastoralbriefen bedingt eine verschiedene Ekklesiologie. Während 1 Petr in der Auseinandersetzung mit der gegensätzlichen Umgebung steht, ist die Kirche der Pastoralbriefe mit ihren inneren Problemen befaßt. Die Kirche ist hier eine statische Institution, die das Überlieferte bewahrt. Die Zeit der freien Charismen liegt weit zurück. Die Ämter machen die tragende Struktur der Kirche aus; die Gläubigen stehen weithin außerhalb des Interesses.

Christliche Gemeinde ist vom Neuen Testament als ihrer Gründungsurkunde her in vielfältiger Gestalt angelegt. Sie erscheint in einer Entwicklung, die durch mancherlei zeit- und kulturgeschichtliche Faktoren bedingt ist. Vielfalt und Entwicklung sind der Kirche vom Ursprung an als Auftrag mitgegeben. Sie tun der Kirche von heute bitter not.

Tübingen Karl Hermann Schelkle

Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, bearb. und hrsg. von F. W. Bautz. Lieferung 1–10: A – Faustus von Byzanz. – Hamm: Traugott Bautz (1970–75). 1600 Sp. br.

Ein biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon als ein Ein-

Mann-Projekt herauszugeben, ist ein mutiges Unternehmen, das verständlicherweise mit Mängeln belastet ist. F. W. Bautz hat das Wagnis einer solchen Veröffentlichung auf sich genommen. 1970 erschien der erste Faszikel, 1975 die zehnte Lieferung. Eine Überprüfung ergab, daß etwa 10 Prozent der aufgenommenen Stichworte sich nicht in den modernen Lexika finden. Angesichts der Anlage des Lexikons ist es nicht zu verwundern, daß die Literaturangaben oft nicht über die einschlägigen Lexika hinausführen. Die Literaturauswahl ist zudem nicht immer repräsentativ. So wird z. B. bei dem Artikel über Columban „Der endlose Chor" von P. Hünermann zitiert. Bei Coelestin V. wird z. B. an Literatur angegeben: H. Hümmeler, Helden und Heilige; P. Hünermann, Der endlose Chor. Daneben steht die Dissertation von M. Bertram, Die Abdankung Papst Coelestins V. und die Kanonisten (Diss. Berlin 1968), die übrigens 1970 in der Zeitschrift für Rechtsgeschichte kan. Abt. veröffentlicht wurde. Über Cochlaeus heißt es, daß in seiner Lutherbiographie die Zuverlässigkeit der Berichterstattung fehle. Adolf Herte, der als Literatur zitiert wird, hat genau das Gegenteil nachgewiesen.

Beim Artikel Casparo Contarini wird erfreulicherweise bereits die Arbeit von Matheson über Kardinal Contarini in Regensburg (1972) zitiert. Nicht gerade objektiv ist das Schlußurteil: Infolge seines Todes blieb es Contarini erspart, die Verfolgung seiner Gesinnungsgenossen mitzuerleben und sich zwischen Martyrium oder Widerruf zu entscheiden.

Über Franz Xaver Dieringer wären die Arbeiten von August Franzen, in: 150 Jahre Universität Bonn (Bonn 1968) und neuestens: Die Katholisch-Theologische Fakultät Bonn im Streit um das erste Vatikanische Konzil (Köln 1974), zu ergänzen. Im Artikel Döllinger liest man, daß er das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis, ebenso den Syllabus von 1854 verworfen habe. Bei Clemens-August von Droste-Vischering fehlt die Arbeit von N. Trippen (1972) über das Domkapitel und die Erzbischofswahlen in Köln. Bei zahlreichen Artikeln der letzten Lieferungen, u. a. bei Duns Scotus, Annette von Droste Hülshoff, Erasmus von Rotterdam, bietet das Lexikon eine Fülle von z. T. unbeachteter Literatur. Im Artikel Ehses wird der Deutsche Campo Santo in Rom zum Camp Santo. Engelbert I. wurde nicht von seinem Neffen, sondern dem Sohn seines Vetters Friedrich von Isenburg ermordet.

Diese wenigen Beispiele zeigen die Grenzen und den Wert des vorliegenden Lexikons. Man darf dem Werk, das bei vielen Artikeln ein wichtiges Hilfsmittel darstellt, einen guten Fortgang wünschen.

Freiburg Remigius Bäumer

Lexikon der christlichen Ikonographie. Hrsg. von Wolfgang Braunfels.

Band V: Ikonographie der Heiligen Aaron bis Crescentianus von Rom mit 239 Abbildungen. – Rom, Freiburg, Basel, Wien: Herder 1973, 520 Sp. Lw. Subskr. DM 148.–

Band VI: Ikonographie der Heiligen Crescentianus von Tunis bis Innocentia mit 259 Abbildungen. – Rom, Freiburg, Basel, Wien: Herder 1974. 588 Sp. Lw. DM 148.–

Band VII: Ikonographie der Heiligen Innozenz bis Melchisedech mit 289 Abbildungen. – Rom, Freiburg, Basel, Wien: Herder 1974. 628 Sp. Lw. DM 158.–

Das vielbeachtete, durch eine Reihe von Rezensionen herausgestellte „Lexikon der christlichen Ikonographie" beginnt mit dem 5. Band die „Ikonographie der Heiligen". Von dem in vier Bänden geplanten Werk liegen drei Bände vor (5–7). Mit zahlreichen Abbildungen versehen wurden die Heiligen der römischen Kirche, aber auch die byzantinischen, russischen, syrischen und koptischen Heiligen behandelt.

Lesenswert ist des Herausgebers Braunfels' Vorwort. Man erfährt, daß die ursprüngliche Konzeption, die Menge der Artikel von Spezialisten schreiben zu lassen, scheiterte, weil gar nicht soviele Fachgelehrte über Heilige gearbeitet haben. So konnten nur in begrenztem Umfang größere Beiträge an Spezialisten vergeben werden. Eine Kern-Arbeitsgruppe hauptamtlicher Mitarbeiter, die an einem Ort tätig sind, bewältigen das übrige. Der Nachteil liegt darin, daß nun viele Unerfahrene mitarbeiten, junge Doktoren und fortgeschrittene Studenten. Die Vorteile der konzentrierten Gruppenarbeit werden so wieder nivelliert. Ein Mangel, der schon der „Allgemeinen Ikonographie" (Bde 1–4) anhaftete, ist dadurch augenscheinlich noch gewachsen: es gibt zuviel Zwergartikel, die wenig nützen.

Die Einführung „Konzeption und Praktik der Heiligenbände", von K. G. Koster, J. Boberg, V. Mayr unterzeichnet, läßt wissen, daß man auch bei diesem modernen Ikonographie-Werk noch mit drei Prozent Irrtümern in den Zuweisungen von Darstellungen rechnen muß, da sie „notwendig zum größeren Teil aus der vorhandenen Literatur übernommen" werden. Das ist fatal und prekär, und man muß den Widerspruch anmerken, der sich zu Braunfels' Vorwort ergibt, in dem unter Kritik und Verurteilung wenig zuverlässiger älterer Arbeiten stolz für dieses Werk der Rückgriff auf die ersten Quellen verkündet wird (6*).

Bei solchem Aufwand und Apparat und dann noch von vornherein 3 % zugestandenen Fehlern kann unmöglich ein einzelner Rezensent sich auf ein Podest schwingen, das ihm gestatten könnte, all diese Arbeitslast vieler Einzelner und ganzer Gruppen souverän zu überblicken, zu loben und zu kritisieren. Kritische Rezension wird hier zur absurden Überforderung, wenn man ehrlich ist. Man kann etwas suchen, und wenn man es nicht findet, dies bemängeln. Nur so kann der eine oder andere Test der Heiligenbände durchgeführt werden. Man stößt dann bald darauf, daß die Kleinartikel viel anfälliger sind als die großen Spezialarbeiten. Und immer wieder erhebt sich die Frage nach dem wirklichen Wert des Ganzen. Ich kenne keine bessere Lexikonform als die des Pauly-Wissowa (Reallexikon für die klassische Altertumswissenschaft). Aber für ein solches Unternehmen braucht man Zeit, Könner, großzügige Mittel. Dergleichen ist ein Immerwährendes, das man neu beginnt, wenn man am Ende angekommen zu sein scheint.

Es soll keine Frage aus gesellschaftspolitischer Perspektive, aber doch auch aus dem Blickwinkel der Ökonomie sein, wenn gefragt wird: Wer initiiert dergleichen Unternehmungen wie solche modernen, auf bestimmte Bandzahl festgelegten Lexika? Ist das wirklich ein einzelner Forscher, der meistens bei aller Beschleunigung den Ansatz kaum überlebt? Man gewinnt den Eindruck, daß – bei einem gewiß vorhandenen natürlichen Interesse der Wissenschaft und der gebildeten Welt – Verlagsinteresse der eigentliche Antrieb ist. Deshalb muß es schnell gehen, die Herstellungskosten müssen in Grenzen gehalten werden. Das Werk muß abgesetzt werden und Gewinn bringen. Die Verlagshilfe für die Wissenschaft ist weitgehend eine scheinbare geworden. Die Wissenschaftshilfe für die Verlage ist ansehnlich.

Man sollte bei dem bewährten Verfahren bleiben, daß für echte umfassende Instrumente der Wissenschaft, die ein einzelner nicht schaffen kann, maßgeblich Akademien, Institute und vergleichbare Institutionen die Initiative haben, aber nicht Verlage. So wie es bei den großen Corpus-Unternehmungen war und weitgehend noch ist. Wer wie die heutigen Verlage ein Ganzes, möglichst ein Mammut-Werk aus dem Boden stampfen will, kann dies, auch wenn er Heerscharen von Mitarbeitern einsetzt, nur durch Verdeckung der Lücken. Die Wissenschaft sollte solche Versuche, unbeschadet der guten Einzelbeiträge, als Ganzes nicht akzeptieren.

Nach dieser Gesamtbeurteilung im Interesse der Sache gebe ich noch einige, nur ganz wenige Proben sachlicher Einzelkritik.

Im Artikel „Anaklet I" (von Dr. Lieselotte Schütz, Mitglied der Redaktion) heißt es: „Über Wirken A.s nichts bekannt"; dabei schreibt der Liber Pontificalis I 54: Hic memoriam beati Petri construxit et composuit ubi episcopi reconderentur. Er erbaute also die Memoria des heiligen Petrus und ordnete den Platz, wo die Bischöfe begraben werden sollten. Es ist zwar in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskussion um das Petrusgrab strittig, ob im Liber Pontificalis vielleicht eine Namensverwechslung mit Anicetus, der 155–166 Bischof von Rom war, vorliegt (s. E. Kirschbaum, Die Gräber der Apostelfürsten[3] 136). Aber der Verdacht ist um so weniger gerechtfertigt, als eine Schematisierungsaufgabe am „Begräbnisplatz" sehr einleuchtenderweise dem zweiten Nachfolger Petri zufallen konnte oder mußte, als dieser seinen unmittelbaren Vorgänger Linus zu bestatten hatte. Wie es auch sei: diese mit Anaklet verbundene Nachricht darf nicht verschwiegen werden. Der heilige Papst bekommt hier Profil. Er ist der erste, der geschichtlich etwas am „Petrusgrab" tut. Und wenn es monumenthaft noch so wenig greifbar für uns wird, es steht doch da, es ist überliefert. Es gehört zum Quellennachweis dieser Heiligengestalt.

Ein Wort zu einem anderen Artikel: „Caesar Baronius". Bei aller Hochschätzung hätte ich „C. B." nicht im Heiligenlexikon gesucht. Er ist Venerabilis. Genannt wird Herausgabe (seit 1584) des Martyrologium Romanum. Vor allem wird man doch die Annales Ecclesiastici nennen, die ihn vor allem berühmt gemacht haben. Davon liest man nichts. – Die Quellennachweise erscheinen zu willkürlich: Rom, Ss. Nereo e Achilleo. 17. Jahrhundert. Übermalung eines älteren Gemäldes. Ferner S. Maria in Vallicella, ebenfalls 17. Jahrhundert. Wie wird die zeitliche

Lücke geschlossen? Und wenn es schon zwei Baronius-Bilder in Rom gibt, dann sähe man doch gern eines. Keine Abbildung.

Zur Bebilderung der Bde V und VI hat J. M. C. Toynbee im Jahrbuch für Antike und Christentum 16, 1973, 159f und 17, 1974, 176 Kritisches gesagt und berechtigte Wünsche vorgebracht.

Ludwig Voelkl hat in seiner Rezension in der Römischen Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 70, 1975, 112ff andere Mängel und Fehler aufgezeigt. U. a. weist er auf den Artikel „Agnes von Rom" hin. Darin heißt es: „Im 4. Jahrhundert errichtete Konstantina, die Tochter Konstantins, über A.s Grab an der Via Nomentana die Basilika S. Agnese f.l.m., die 624–638 neu gebaut wurde." Voelkl nennt die Notiz unklar. In Wirklichkeit ist sie falsch. Denn der Grabungsbefund ergibt, daß die alte Kirche S. Agnese mit dem Mausoleum nicht über dem Grab der heiligen Agnes errichtet ist. Es ist fraglich, ob sie überhaupt eine Grabeskirche war. Die Ähnlichkeit im Grundriß mit S. Sebastiano (alte Apostelkirche an der Via Appia) weist in andere Richtung. Erst 624 entsteht die noch heute vorhandene und in Gebrauch befindliche Agneskirche über dem Grab der Heiligen.

So fortfahrend ließe sich ein dickes Buch schreiben. Ich schließe mit dem Hinweis, daß jeder der Mitarbeiter sicher tat, was er konnte; daß die Mängel und Fehler dennoch beträchtlich sind; und daß die grundsätzlichen Einwände nicht geringer werden, wenn man erfährt, daß immer mehr Käufer und Benutzer des Lexikons über den Kreis der Wissenschaftler hinaus aus den verschiedensten Bereichen und Interessengebieten stammen. Gerade ihnen müßte man das Beste bieten. Denn sie können die Fehler nicht immer von selbst erkennen. Vor solchen ausgeweiteten Benutzerkreisen wächst die Verantwortung von Herausgeber, Mitarbeitern und Redaktion unermeßlich.

Münster Josef Fink

Schmöle Klaus: **Läuterung nach dem Tode und pneumatische Auferstehung bei Klemens von Alexandrien.** – Münster: Aschendorff (1974). VIII u. 152 S. (Münsterische Beiträge zur Theologie, 38). kart. DM 38.–

Ziel der Arbeit ist die Interpretation der Texte, in denen Klemens das Motiv von der postmortalen Läuterung durch Feuer verwendet. Als Leitlinie dafür dient der bei Klemens äußerst weit gefaßte Begriff der Anastasis, die sich seit der Taufe im Leben des Gläubigen bereits auswirkt und dann jenseits des Todes in der endgültigen Anastasis ihren Höhepunkt erreicht. Die Läuterung nach dem Tode ist also ein Bestandteil dieser Erneuerung des Menschen zu immer größerer pneumatischer Reinheit. In früheren Arbeiten hat man gern darauf verwiesen, daß Klemens mit seinem platonischen Dualismus die biblische Lehre von der Auferstehung des Fleisches verflüchtige; Sch. möchte diese nach seiner Meinung oberflächliche Beurteilung vermeiden.

Als wichtigster Vermittlungsbegriff zwischen biblischer und philosophischer Auffassung erscheint der stoische Pneumabegriff, der vom Materiellen bis zum Geistigen, vom Natürlichen bis zum Göttlichen alles umfaßt. Die Taufe ist der Beginn der pneumatischen Auferstehung mit der Neugestaltung der Sarx. In Taufe und Eucharistie erfaßt das Pneuma den sarkischen und pneumatischen Teil des Menschen und versetzt ihn in ein erstes Stadium der Auferstehung. Dem muß die ethische Verfassung entsprechen, indem die Leidenschaften beseitigt werden, begleitet von der Metanoia als Wesenserkenntnis der Sünde. So gelangt der Christ zur Wesensverwandlung in der wahren Gnosis; Glaube und Gnosis erheben ihn über seine irdische Leibgebunenheit und bereiten ihn auf den überirdischen Vollendungszustand vor. Dem wahren Gnostiker erscheint der Tod als Ausrichtung des leiblich-seelischen Gefüges auf die geistige Wesensmitte der Person. Im Dienst von Tod und Auferstehung stehen Feuer und Pneuma als theologisch-anthropologische Kategorien. Im Anschluß an Platon und Philon hat Klemens dabei jedoch den kosmologischen Realismus überwunden; die Kosmologie dient ihm nur noch zur Veranschaulichung überirdischer pneumatischer Wirklichkeiten. Die valentinianische Konzeption des jenseitigen Feuers zur Läuterung für Dämonen und zur Vernichtung hylisch gewordener Psychiker hat Klemens kräftig verändert. Das Feuer ist zur Läuterung der Psychiker bestimmt. Klemens überwindet die stoisch-panentheistische Auffassung vom Feuerpneuma, obwohl stoisch-heraklitische Grundlagen für die klementinische Auffassung vom Feuer (Ekpyrosis) recht deutlich erkennbar sind. Die metaphysische Rolle des Feuers sieht Klemens bei der Anastasis, die durch Feuer hindurchführt, sowohl bei Christus wie bei den Gläubigen; platonische Lehren erscheinen als Bestätigung eschatologischer Lehrsätze. Dabei werden platonische Elemente aus den Jenseitsmythen stoisch-heraklitischen Spekulationen angepaßt; deren theologische Verarbeitung ist jedoch das eigene Werk Klemens', der dafür recht geschickt immer wieder biblische Anknüpfungspunkte zu finden weiß, die allerdings dann doch nur sekundäre Bedeutung haben. In der griechisch-römischen Welt ist die Vorstellung eines endzeitlichen oder postmortalen Gerichtsfeuers weitverbreitet, der Klemens besonders bei den Valentinianern begegnete: dreierlei Arten von Schicksal nach dem Tode erwarten die drei Gruppen von Menschen, die ungerechten und gerechten Psychiker und die Pneumatiker. Unter dem Einfluß Philons hat Klemens diese valentinianische Spekulation ausgeweitet mit seiner Lehre, daß alle durch ein pneumatisches Feuer hindurchgehen müssen. Systematische Aspekte der klementinischen Eschatologie zeigen sich im pneumatologischen Aufstiegsschema, das eng mit der Engellehre Klemens' verbunden ist. Die Seele muß beim Durchgang durch die verschiedenen Engelklassen die Spuren irdischer Leiblichkeit ablegen und kommt so stufenweise zur Auferstehung, die durch Christi Auferstehung eröffnet wurde. Der jenseitige Heils- und Reinigungsprozeß erscheint in ekklesiologischen Kategorien, weil die Engel zur Kirche gehören. So führt der Weg der pneumatischen Anastasis zu einem pneumatischen Soma, beginnend mit der Taufe, bis zum Gipfel der eschatologischen Vollendung. Dazu gehört die Läuterung nach dem Tode, bei der das Feuerpneuma als Mittel dazu dient, den irdischen Leib-Seele-Zwiespalt zu überwinden.

Sch. hat in geschickter Darstellung die wesentlichen Probleme klementinischer Eschatologie vorgeführt, was bei der bekannten Eigenart Klemens' nicht leicht ist. Seine Beziehungen zur griechischen Philosophie sind gebührend gezeichnet. Die alte Streitfrage, in welchem Umfang Klemens die Hellenisierung christlicher Theologie betrieben hat, wird dadurch aber nicht leichter entscheidbar. Sch. meint: „Das historische Verdient des Klemens liegt darin, daß er die zu allen Zeiten unter den jeweils veränderten geistesgeschichtlichen Bedingungen notwendige Begegnung von philosophischer und theologischer Eschatologie mit seinen denkerischen Mitteln im Rahmen seiner religiösen Gesamtmetaphysik zum erstenmal in Gang gebracht hat." Unabhängig von der Beantwortung solcher Fragen bleibt die Feststellung, daß Sch. in eindringender Analyse noch deutlicher gemacht hat, wie sehr Klemens von seiner ekelektischen Philosophie bestimmt war. Dies ist in jedem Fall ein Verdient der soliden Untersuchungen, bei denen man sich öfters allerdings weniger komplizierte Formulierungen gewünscht hätte.

Bochum Alfred Stuiber

Courcelle, Pierre: **Recherches sur Saint Ambroise.** ‚Vies' anciennes, culture, iconographie. – Paris: Études Augustiniennes 1973. 375 S., (einschl. 91 Bildtafeln). Lw FF 120.–

Die Form eines Sammelbandes erlaubt dem angesehenen Ambrosius- und Augustinus-Kenner Courcelle, Untersuchungen verschiedener Bereiche der Ambrosiusforschung gleichzeitig vorzulegen. Sie gehen in drei Richtungen: Untersuchungen von Texten des Ambrosius und des Paulinus von Mailand (Kapitel I–V); Edition und Kommentar einer neu entdeckten und von A. Paredi erstmals edierten karolingischen Vita des Ambrosius (Kapitel VI u. VII); Untersuchungen zur Ikonographie des Ambrosius (Kapitel VIII u. IX).

Der erste Teil bringt zunächst einen kurzen Beitrag „Ambroise ‚professeur de philosophie'" (Kap. I, Seite 9–16), der sich dem von Paulinus berichteten Unterfangen „philosophiam profiteri voluit" (Vita VII, 9) zuwendet, durch welches sich Ambrosius der Übernahme des Bischofsamtes entziehen wollte. Entgegen der geläufigen Deutung, Ambrosius habe sich nach seiner Proklamation der christlichen Philosophie zugewendet, habe ein asketisches Leben begonnen oder habe sich für eine philosophische Lehrtätigkeit entschieden, sieht C. in dieser Bemerkung den Versuch des Ambrosius, sich als Philosoph verdächtig zu machen und so als des Bischofsamtes unwürdig zu erscheinen.

Der zweite Beitrag „Ambroise et Calcidius" (II, 17–24) stützt in ausführlichen und interessanten Textvergleichen die These von J.-H. Waszink, daß Calcidius ein gegen 400 in Mailand lebender christlicher Neuplatoniker sei, wobei die vorgetragenen Gründe hypothetisch bleiben, aber einleuchten und sehr vorsichtig formuliert sind.

Der dritte, ebenfalls kurze und scharfsinnige Beitrag „Ambroise dévot de la monade" (III, 25–33) gilt einigen Aussagen, in denen Ambrosius auffordert ‚unus esse', einer zu sein. Sie gelten nicht der Anpreisung zurückgezogenen Lebens, sondern fordern die Identität mit sich selbst (Ep 63,60 PL 16,1204 D: assuesce unus esse; Ep 7,22 PL 16, 911 A: unus esto). Diese von Ambrosius als ‚vetus dictum' bezeichnete Forderung (Ep 63,60) scheint ein Wort Zenons von Citium zu sein, das Ambrosius über Macrobius er-

reicht haben mag. In ihm lebt die antike Hochschätzung vor der als göttlich angesehenen Eins weiter, was durch zahlreiche Zitate belegt wird. Mit Recht sieht C. darin ein Zeichen der geistigen Weite des Ambrosius, der sich diese Gedanken zueigen macht, und ein Beispiel mehr für den Einfluß des Neuplatonismus.

Der vierte Beitrag „Ambroise et les spectres" (IV, 35–24) verweist auf einen bislang nicht vermerkten Einzelzug in den Werken des Ambrosius, der eine verbreitete Volksmeinung widerspiegelt, nach welcher die Seelen jener, die ins Böse verstrickt starben, vor allem die Seelen der Selbstmörder, keine Heimat finden und als Gespenster zwischen den Gräbern irren. Diese Meinung findet sich bereits bei Platons Phaidon und war, wie die Untersuchung zeigt, bei Heiden und Christen bekannt. Ambrosius nennt sie an drei Stellen: In Ps 38,31,1; De Abraham II, 9,64 und In Ev Luc VI, 43.

Der fünfte und letzte der kleinen Beiträge des ersten Teiles „Ambroise face aux comiques latins" (V, 41–48) macht wie die beiden vorhergehenden auf Beziehungen zwischen Ambrosius und der klassischen Literatur aufmerksam. Ambrosius kennt auch die heidnischen Komödiendichter und verwendet sie auf originelle Art für seine spirituellen Absichten. Wieder deckt C. in seiner scharfsichtigen Art Abhängigkeiten von Plautus und Terenz auf, die nicht alle in den Ausgaben des CSEL vermerkt sind, und stellt sie listenartig zusammen. Bisweilen scheinen Anklänge allerdings schwach zu sein (wie etwa bei dem ‚exercere sumptum' in Ep 81,2 [vgl. S. 44]).

Der zweite Teil befaßt sich in zwei Kapiteln mit einer karolingischen ‚Vita Ambrosii', deren Text C. neu ediert, nach seinen Quellen befragt und kommentiert.

Der sechste Beitrag „La ‚Vita Ambrosii' carolingienne. Texte et sources antiques" (VI, 49–121) ist der umfangreichste des Bandes und bringt einen Text, welcher die Erstedition von A. Paredi aus dem Jahr 1964 an nicht wenigen Stellen verändert, worüber ich mir allerdings kein Urteil zutraue. Dabei ist jeweils die linke Seite für die umfangreichen Quellenverweise reserviert, welche sich beziehen auf: Ambrosius, Pseudoambrosius, Paulinus von Mailand, Ennodius von Padua, Cassiodor, Gaudentius von Brescia, Caesarius von Arles, Vergil, Augustinus, Plautus, Possidius, Pseudo-Victor de Vita, Cicero, Commodius, Hilarius, Symmachus, Laktanz, Vita Sti. Gaudentii Novariensis, Gregor von Tours, Petronius und Fortunatus. Diese Verweise sind mit der für C. typischen Scharfsichtigkeit gegeben und um Aufdeckung kleinster Entsprechungen bemüht, die bisweilen zuweit hergeholt erscheinen (z. B. das ‚perduxerat fama' aus Augustinus, Conf. V, 13,23,9 [S. 76f], oder die bloße Wortgleichung in ‚melliflua doctrina' und der Bezeichnung ‚De officiis melliflui libri tres' bei Cassiodor, Inst., I,16,4 [S. 76f], ähnlich die Parallelität von ‚obmutescere fecit' mit dem ‚obmutescant' aus Ambrosius, Exam VI,7,40 [S. 78f] und die von ‚deo sacrificium obtulit' mit dem bloßen ‚obtulit' aus Ambrosius, Cain I,10,42 [S. 112f], wobei an dieser Stelle im Text der Vita der Name Abel hätte kursiv gedruckt werden müssen, weil er zur Parallele gehört, und im selben Abschnitt des Textes der Vita eine falsche Zitation stehen blieb [Gn 6,9 statt Ps 50,19]; auch auf S. 117 fiel eine falsche Markierung der Parallele auf: in Zeile 1011 durfte ‚nec' nicht kursiv gedruckt werden, während es bei ‚imperator' hätte geschehen müssen).

Der siebente Beitrag „La ‚Vita Ambrosii' carolingienne. Étude philologique, littéraire et historique" (VII, 123–253) ist die wohl wichtigste Untersuchung. Sie bringt den Kommentar zum Text und legt dessen Quellen offen. Wieder fällt die längst genannte Scharfsichtigkeit auf, die nur aus bester Kenntnis der Quellen erwachsen kann, auch wenn bei aller angewandten Genauigkeit und Vorsicht manches wieder zuweit hergeholt erscheint. Die Untersuchung weist den Hagiographen als guten Kenner der Quellen aus, die dieser dann auch recht frei gegen die größere Genauigkeit der Quellen verwendet, wobei er allerdings die Vita des Paulinus an einer Stelle auch verbessert (142). Überflüssig erscheinen allerdings die langen freien Wiedergaben der Vita durch C.

Eine wichtige Tabelle (143–148) stellt die aufgewiesenen Parallelen und Quellen zusammen, wobei deutlich wird, daß C. den 76 in der Edition Paredis vermerkten Quellenverweisen weitere 147 neu aufgedeckte hinzufügen konnte (die von C. genannte Zahl 149 konnte ich nicht verifizieren), wobei 59 Bibelzitate nicht mitgezählt sind, von denen P. nur 8 angibt.

Ein abschließendes Facit (148–153) vermerkt nochmals die grundsätzliche Treue, mit der sich der karolingische Hagiograph an die Quellen hält: für die allgemeine Geschichte an Cassiodors Historia Tripartita, für die persönliche Geschichte des Ambrosius an die Vita des Paulinus, die er beide in bisweilen langen Zitationen übernimmt. Offensichtlich ein gebildeter Mann, zeigt er seinen historischen Sinn auch darin, daß er von Ambrosius selbst vor allem historische Quellen benutzt. Eine einzige Episode der Vita ist nicht durch Quellen zu belegen (p 67,697–68,704), wofür C. mit guten Gründen gegen P., der die Episode für ungeschichtlich hält, ein nicht mehr erhaltenes Votivbild in der Basilika des Ambrosius annehmen möchte (151ff).

Der dritte Teil des Bandes beschäftigt sich in zwei Kapiteln mit der Ikonographie des Ambrosius.

Der achte Beitrag „Portraits Ambrosiens" (VIII,155 – 167) beschreibt 16 Darstellungen des Heiligen, darunter 4 bislang nicht veröffentlichte; der neunte Beitrag „Scènes ambrosiennes (sic!)" (IX, 169–232) tut dies mit 80 szenischen Darstellungen, worunter sich ganze Zyklen befinden (so der Paliotto der Basilika S. Ambrogio in Mailand mit 14 Darstellungen, das Apsismosaik mit 2 Darstellungen und die 12 Reliefs des Chorgestühls aus der gleichen Basilika, 4 Fresken von Masolino aus S. Clemente in Rom, die Predella von Bergognone mit 5 Szenen, 2 Wandteppiche nach Philippe de Champaigne und die 7 Fresken des Bon Boullogne aus Saint-Louis des Invalides zu Paris; insgesamt 80 Darstellungen, von denen 17 zum erstenmal veröffentlicht sind.

C. beschreibt jede einzelne der auf 91 Glanzdruck-Tafeln (237–344) wiedergegebenen Porträts und Szenen, wobei er besonderes Gewicht auf die bislang nicht veröffentlichten legt. Immer werden dabei vor der eigentlichen Beschreibung und Deutung, soweit solches möglich ist, Inhalt, Darstellungsart, Künstler, Alter und Aufbewahrungsort genannt wie auch die Quellen, auf welche sich die Darstellungen beziehen. Leider ist das eigentliche Auswahlprinzip nicht von Anfang an deutlich genug genannt. Lediglich bei der Beschreibung des ersten Portraits wird gesagt, daß die Bilder aus den weniger bekannten und den bezeichnendsten ausgewählt wurden (vgl. S. 155), während erst auf den letzten Seiten dieser Grundsatz ein wenig präzisiert wird (234). So bleibt der Eindruck dieser beiden letzten Kapitel eigenartig zwiespältig. Wieder fällt die Beobachtungsgabe des Vf. auf, die bis in Einzelheiten hinein genau zusieht, feststellt und auch erklärt, anderseits bisweilen etwas oberflächlich ist; ebenso vermag die Beschreibung oft den künstlerischen Gehalt erschließen, während sie anderseits auch wieder in der nüchternen Aufzählung bleibt. Ein Zwiespalt, der wohl bei so vielen Beschreibungen nicht zu vermeiden ist.

(Ein Hinweis mag vermerken, daß mir auf Bild XLVI,3 Ambrosius doch mit der Peitsche dargestellt erscheint gegen die Feststellung C.s; weiter ist ein dummer Druckfehler stehen geblieben, der bei den Tafeln das Chorgestühl von S. Ambrogio ins XI statt ins XV Jahrhundert verlegt.)

Eine „Conclusion" (233–236) zieht noch einmal ein Facit, das in besonderem Maße auf den dritten Teil eingeht, indem die Hauptmotive genannt (Darstellung des Ambrosius mit der Geißel, der dem Kaiser Theodosius verweigerte Zugang zur Kirche und andere, vor allem der Legende zugehörige Motive) und auch der Bezug mancher Darstellung zur karolingischen Vita aufgewiesen werden (die z. B. die Haltung des Ambrosius gegenüber den Arianern mit der Tempelreinigung durch Jesus vergleicht). Dabei darf allerdings nicht vergessen werden, daß diese Beobachtungen eben auf den hier vorgelegten Darstellungen basieren.

Drei Tafeln (I Table bibliographique, II Table des noms propres, III Table des planches) (347–369) schließen das Werk ab und machen es zu einem wichtigen Bestandteil der neuen Ambrosiusliteratur. Da Stellungnahmen und auch kritische Bemerkungen in die ausführliche Vorstellung des Werkes mit eingegeben wurden, erübrigt sich eine abschließende Würdigung, die doch nur wiederholend die Wichtigkeit des Werkes für die Ambrosiusforschung und die Bewunderung für die Arbeitsleistung festhalten müßte.

Hennef / Sieg Viktor Hahn

Die Benediktus-Regel, lateinisch – deutsch. Hrsg. von Basilius Steidle OSB. 2. überarb. Aufl. – Beuron: Beuroner Kunstverlag 1975. 211 S., 2 Abb. Lw. DM 18.–

Die Regel des Magister oder Die Regel der heiligen Väter. Ins Deutsche übertragen von Albert Ohlmeyer OSB. Als Manuskript gedruckt. (Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1974.) 159 S. br.

Die Benediktus-Regel wurde ebenso wie die erste Auflage im Anschluß an den Codex 914 der Stiftsbibliothek von St. Gallen herausgegeben.

Angesichts der heute neu diskutierten, aber noch nicht endgültig geklärten Frage, ob dem 100 Jahre älteren Codex von Oxford (Bodleian

Library, Hatton 48) aus dem 7. Jahrhundert nicht doch der Vorrang zukommt vor dem Codex Sangallensis, hat der Hg. die vom Codex Sangallensis abweichenden Lesarten und Interpolationen des Codex Oxoniensis in den Variantenapparat zum Text mitaufgenommen. Wenn er aus bestimmten Gründen der Lesart des Codex Oxoniensis den Vorzug einräumte, so setzte er die Lesart des Sangallensis in den Apparat. Jene älteste noch vorhandene Abschrift der Regel Benedikts (RB) steht heute im Mittelpunkt der gelehrten Diskussion, da einige Forscher zu der Auffassung neigen, daß der Oxforder Codex doch der ersten Redaktion der RB näherkommt als der Sangallensis 914, der von der Reichenau aus überarbeit und beeinflußt worden sei, während der Oxforder Text möglicherweise auf eine unmittelbarere Tradition auf dem Weg über das Kloster Lérins und das Kloster Condat im Schweizer Jura zurückgehe. Da die Ausgabe mehr praktische Zwecke verfolgt und einer späteren kritischen Ausgabe nicht vorgreifen will, ist diese Lösung wohl akzeptierbar.

Außer biblischen Verweisen hat der Hg. auch wichtigere monastisch-patristische Analogien seinem Zitatenapparat hinzugefügt und zudem das Sachverzeichnis zu einer Art Kommentarersatz ausgestaltet.

Besonders dankenswert ist die ausführliche Einleitung, die mit den Forschungsergebnissen der letzten Jahrzehnte bekannt macht. Vf. weist darauf hin, daß Augustinus einen bestimmenden Einfluß auf die RB ausübte; sein Geistesgut ist in die RB eingeströmt und ließ Benedikt zum Reformator des gesamten abendländischen Mönchtums werden durch seine Charakterisierung des Klosters als einer Gemeinschaft von Menschen, die „in Eintracht und Liebe" (Augustinus) ihr gemeinsames Leben führen. Gerade darin unterscheidet die RB sich von ihrer anderen Vorlage, der Regula Magistri (RM), die das Kloster als „Schule, als Lehr- und Erziehungsanstalt" für unmündige Menschen betrachtet. Die Mönche der RB sind, wie Steidle mit Recht hervorhebt, nicht nur, wie der RM, vertikal auf den Abt als ihren Lehrer und Erzieher, sondern auch horizontal „aufeinander hingeordnet" (16) und haben Mitverantwortung für das gemeinschaftliche Zusammenleben.

Die Kontroverse bezüglich der Frage, ob Benedikt die RM als Vorlage benutzt habe, gilt seit dem 2. Regulae-Benedicti-Kongreß in Maria Laach im September 1975 als endgültig abgeschlossen. Benedikt hat die RM bei Abfassung seiner Regel benutzt, aber in souveräner Weise, als Reformator, der den autoritäten Text der RM umgestaltete und vereinfachte im oben angedeuten Sinn.

Zu Recht hat Steidle diesmal nicht mit solcher Betonung wie vorher auf den Abt Cassian von Marseille als Anreger Benedikts hingewiesen. Denn gemäß den neueren Erkenntnissen, insbesondere im Referat von Ambrose Wathen OSB (Saint Benedict, Louisiana) auf dem erwähnten Laacher Kongreß, müssen literarische Texte allerdings aus den sprachlichen Überlieferungszusammenhängen interpretiert werden, zugleich aber unter „Einbeziehung des sich geschichtlich wandelnden Textverständnisses", d. h. im Kontext der heutigen Kultur. Man hat tatsächlich im Lauf der Jahrhunderte immer zur Interpretation der RB nach jenen theologischen Autoren gegriffen, die der Mentalität der jeweiligen Zeitepoche entsprachen. In Zeiten eines einseitigen Individualismus, einer übertriebenen persönlichen Selbstvervollkommnung als Hauptlebenszweck und einer dementsprechenden, lediglich um ihrer selbst willen betriebenen Askese suchte und fand man auch die zu einer solchen Geisteshaltung passenden Erklärer für die an sich so schlichte Hausordnung Benedikts. Man erklärte die Werke eines Cassian, der sich ausschließlich bei den damaligen nordägyptischen Einsiedlern umgeschaut hatte, nebst einigen ähnlichen Autoren (etwa Evagrius Ponticus) zu den Hauptquellen der RB. Eine solche Bevorzugung Cassians war zeitgebunden. Heute gehen uns die Augen auf für die wahren Quellen abendländischer Gemeinschaftsregeln. Augustinus, den Steidle mit Recht nun an erster Stelle nennt, kannte die Gründer der ersten Mönchsgemeinschaften, Pachomius, Horsiesius und Basilius, aus ihren Schriften oder den Schriften über sie und verwertete deren Anregungen für seine eigene Mönchsregel. Es ist gut, daß Steidle dies nun stärker berücksichtigt. (Vgl. zu diesem neueren Prinzip der Textauslegung Bernard Lonergan, Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen. Quaestiones Disputatae Nr. 67, 1975; ders., Method in Theology, 1972; Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode, 1975).

Noch eine kleine Randbemerkung: Steidle schreibt auf S. 20, daß im Jahre 1933 „fast zur gleichen Zeit Justo Pérez de Urbel OSB (Silos) und Augustin Genestout OSB (Solesmes)" die enge Beziehung zwischen der RB und der RM entdeckten. Bernd Jaspert stellt dies in seiner umfangreichen Untersuchung über „die Regula Benedicti – Regula Magistri – Kontroverse" (1975) anders dar, und zwar unter genauen Quellenangaben. Hiernach hat Genestout die Benutzung eines Teils der RM durch den Verfasser der RB als erster erkannt, im Jahre 1937 zunächst dem Generalkapitel der französischen Benediktinerkongregation durch seinen Abt mitteilen lassen und dann 1940 öffentlich vorgetragen. Pérez de Urbel ging es um ganz andere Fragen. Er glaubte an den spanischen Ursprung der RM und gestand (nach anfänglichem Widerspruch) erst viel später zu, daß die RB vielleicht doch später als die RM entstanden sei. Der inzwischen verstorbene Dom Genestout ist der einzige Entdecker der umwälzenden Erkenntnis, daß Benedikt die bis vor einigen Jahrzehnten wenig beachtete RM als Vorlage benutzte, aber, wie gesagt, zugleich mit einer damit verbundenen radikalen Revision des Grundkonzepts, nämlich unter Abkehr vom allzu autoritären, paternalistischen Regime der RM zu einer echt brüderlichen Gemeinschaftsordnung.

Die Erkenntnis, wie sehr die RM sich in ihrem Grundkonzept von der RB unterscheidet, hat die erste deutsche Übersetzung durch Abt Albert Ohlmeyer nunmehr auch dem Nichtlateiner möglich gemacht. Seine Übersetzung ist als Arbeitspapier gedacht. Diese deutsche Wiedergabe des „nicht selten unentwirrbaren, holperigen und knorrigen Vulgärlatein" der RM bietet eine ideale Vergleichsmöglichkeit. Die geniale Leistung des Reformators Benedikt springt geradezu in die Augen, wenn man nur einmal etwa nachliest, wie die Gäste, die Postulanten und die kranken Brüder nach den Anordnungen der RM behandelt werden sollen. Man soll sie bespitzeln und die Erkrankten zunächst einmal als Simulanten behandeln. Der Nachfolger des Abtes wird von diesem allein und ohne Befragung der Brüder bestimmt oder (beim plötzlichen Tod des Abtes) von Außenstehenden ernannt.

Beverungen Oda Hagemeyer

Prinz, Franz SJ, **Kirche und Arbeiterschaft** – gestern – heute – morgen. – München, Wien: Günter Olzog (1974). 370 S. (Geschichte und Staat. Bd 175/176, Großbd Aktuell) Ppb. DM 7.80

Vf., der fast drei Jahrzehnte in der Arbeitnehmerseelsorge tätig war, bezeichnet es als das Anliegen des Buches, „in die Gegenwart hineinzuwirken, die Bedeutung der katholisch-sozialen Bewegung wieder bewußter zu machen und für die Zukunft neue Anregung zu geben" (12). Es geht um den Aufweis der für das Verhältnis von Kirche und Arbeiterschaft in Deutschland wichtigen Faktoren und Verbindungslinien vom Beginn der „sozialen Frage" im 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Da es bisher an zusammenfassenden Arbeiten fehlte, füllt das Buch eine Lücke und ist geeignet, sowohl dem Vorwurf, die Kirche habe versagt, als auch dem Minderwertigkeitskomplex unter Katholiken, die die eigene Geschichte nicht mehr kennen, entgegenzuwirken.

Das Buch ist in sieben Teile gegliedert. Zunächst wird in kurzen Strichen „Die Entwicklung der sozialen Frage" gezeichnet (15–26), woran sich ein Kapitel über „Der Einbruch des Sozialismus in die Massen der Arbeiter" anschließt (27–64). Die thematische Spannweite dieses zweiten Teiles, der nicht nur vom Frühsozialismus, von der Bedeutung von Karl Marx für das Verhältnis der Arbeiter zur Kirche und von der Sozialdemokratischen Partei mit ihren Wandlungen handelt, sondern ebenfalls die Beziehung der „freien Gewerkschaften" und später des Deutschen Gewerkschaftsbundes (DGB) zur Kirche erörtert, bedingt die skizzenartige Darstellung mit allen Vor- und Nachteilen. Der dritte Teil untersucht die Hemmnisse, die dem sozialen Engagement der Kirche im Wege standen, angefangen von ihrer Schwächung durch die Säkularisation und den Staatsübergriffen über die mangelnde Erkenntnis von Wesen und Ursachen der sozialen Frage bis hin zu den verschiedenen Lösungsversuchen der konservativ-ständischen und der „liberalen" Richtung im Katholizismus (65–96). Wenn Karl Freiherr von Vogelsang als bedeutendster Vertreter des „christlichen Sozialismus" bezeichnet wird (93f), so ist dies irreführend, da er, wie die meisten Romantiker, für die ständische Verfaßtheit der Wirtschaftsordnung plädierte. Der vierte Teil ist überschrieben: „Das Ringen der Kirche um die rechte Ordnung der Gesellschaft nach 1890" (97–162). Neben der Kapitalismuskritik, dem Gedanken der Sozialreform, einigen Anmerkungen über die Lehre der Kirche zur Revolution als Hebel der Systemveränderung, der Besinnung auf das Naturrecht als Grundlage der katholischen Sozialbewegung stehen hier die Überlegungen zur Sozialpolitik und zur heutigen Strukturpolitik im Mittelpunkt. Das gelegentlich vertretene Modell einer „laboristischen Ordnung" wird mit guten Gründen zurückgewiesen. Ob „die Arbeit" als Organisationsprinzip der Gesellschaft (156) betrachtet werden kann, ist fraglich. Die angeführten Tatbestände beziehen sich auf die

Rechtsstellung der Arbeitnehmer im Wirtschaftsprozeß. Es überrascht, daß auf die Partnerschaft zwischen Arbeitnehmern und Arbeitgebern, gerade auch im Gegensatz zum marxistischen Klassenkampfprinzip, wenig eingegangen wird. Der fünfte Teil befaßt sich mit der „Verwirklichung der rechten Ordnung" und erstreckt sich u. a. auf die Gründung, Organisation und das Wirken der katholischen Arbeiterbewegung mit einem Hinweis auf das evangelische Pendant, der christlichen Gewerkschaften, der Kolpingfamilie und der christlichen Parteien (163–296).

Die beiden letzten Teile behandeln „Kirche und Arbeiter in der Gegenwart" (297–306) und „Kirche und Arbeiter in der Zukunft" (307–331). Die Anregungen für künftige Schwerpunkte des Heilsdienstes der Kirche am Arbeitnehmer bieten keine neuen Einsichten, schärfen aber die Nutzung der bislang schon vorhandenen Möglichkeiten ein. Schließlich ist noch eine Übersicht über Organisation und Dienste der KAB und wichtiger Verlautbarungen der Kirche zur sozialen Frage beigefügt.

Vf. hat mit großer Umsicht und Belesenheit in der einschlägigen Literatur die Schwierigkeiten im Verhältnis der Kirche zur Arbeiterschaft aufgezeigt, aber ebenso die in die Tat umgesetzten Impulse zur Bewältigung der sozialen Frage. Daß bei einer so breit angelegten Untersuchung eine Reihe von Aspekten zu kurz kommen mußte, ist verständlich. Neben der durch die persönliche Erfahrung geprägten Sicht dürften hierin die Gründe für manche Einseitigkeit liegen. Auch hätte man gewünscht, daß die Entwicklung seit 1945, als auf Betreiben auch katholischer Sozialethiker die christlichen Gewerkschaften nicht mehr wiederbegründet wurden und damit der einst so wirksamen katholisch-sozialen Bewegung ein schwerer Stoß versetzt wurde, wesentlich kritischer beurteilt worden wäre. Insgesamt aber ist das Buch eine höchst verdienstvolle Arbeit. Man kann nur hoffen, daß es zu der vom Vf. angezielten Bewußtseinserneuerung im deutschen Katholizismus beiträgt.

Augsburg Anton Rauscher

Iserloh, Erwin: **Die soziale Aktivität der Katholiken im Übergang von caritativer Fürsorge zu Sozialreform und Sozialpolitik,** dargestellt an den Schriften Wilhelm Emmanuel von Kettelers. – Mainz/Wiesbaden: Akademie der Wissenschaften und der Literatur / (in Kom. bei) Steiner (1975). 26 S. (Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jg. 1975, Nr. 3) br. DM 10.60

Ausgehend von dem vielfach erhobenen Vorwurf, das Christentum und die Kirchen hätten angesichts der sozialen Frage im 19. Jahrhundert versagt, untersucht der renommierte Kirchenhistoriker und Kettelerforscher anhand des einschlägigen Schrifttums die verschiedenen Entwicklungsstufen, die den Standort des Mainzer Bischofs in dieser zentralen Frage seiner Zeit markierten. Gerade weil Ketteler durch und durch Seelsorger war, bedrängten ihn „Die großen sozialen Fragen der Gegenwart", die er bereits 1848 zum Thema seiner berühmten Adventspredigten wählte. Dieses Problembewußtsein ist um so bemerkenswerter, weil damals weder von den herrschenden liberalen Kräften noch von den Wissenschaften soziale Anstöße kamen und weil auch das kommunistische Manifest von Karl Marx in Deutschland wirkungslos, ja unbekannt geblieben war. Was die Lösung der sozialen Frage betrifft, so zeigt der Vf. in einer gerafften Zusammenschau, wie Ketteler sie zunächst von der Änderung der Gesinnung durch die christliche Nächstenliebe erhoffte, allmählich aber die Notwendigkeit der Sozialreform und der staatlichen Sozialpolitik erkannte. Damit zeichnete er die Grundlinien für die Integration der Arbeitnehmerschaft in die Gesellschaft vor, wie sie dann auch zum Programm der christlich-sozialen Bewegung in Deutschland wurde. Die Abhandlung wirkt vom Boden einer gesicherten Geschichtsforschung jener Mythenbildung entgegen, als ob das christlich-soziale Denken und Handeln steril gewesen sei und erst der Sozialismus den Umschwung herbeigeführt hätte.

Augsburg Anton Rauscher

Schellenberger, Barbara: **Katholische Jugend und Drittes Reich.** Eine Geschichte des Katholischen Jungmännerverbandes 1933–1939 unter besonderer Berücksichtigung der Rheinprovinz. – Mainz: Matthias Grünewald 1975. 202 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen, Bd 17) kart. DM 54.–

Das Buch von Barbara Schellenberger ist eine sehr interessante Studie zur Geschichte der katholischen Jugendarbeit und zugleich ein weiterer wichtiger Beitrag zur Aufhellung der Beweggründe und des Ausmaßes der Jugendopposition unter der NS-Diktatur. Die Eingrenzung auf den Katholischen Jungmännerverband und auf das Gebiet der ehemaligen preußischen Rheinprovinz ist insofern gut begründet, als der Katholische Jungmännerverband unter den katholischen Jugendverbänden durch seine zahlenmäßige Stärke und seine pädagogische und jugendpolitische Bedeutung eine besondere Rolle spielte und seinen Schwerpunkt im Gebiet der Rheinprovinz hatte.

Nach einer kurzen Einführung, die sehr prägnant die Entwicklung der katholischen Jugendverbände insgesamt und insbesondere die Stellung des Katholischen Jungmännerverbandes nach der grundlegenden Umgestaltung durch Ludwig Wolker skizziert, sowie wertvolle Informationen über das Verhältnis der katholischen Jugendverbände zur Politik vermittelt, folgen zwei größere Kapitel über die Maßnahmen des NS-Regimes gegen die katholische Jugend in den Jahren 1933 bis 1936 und über deren innere Situation in dieser Zeit. In diesem Rahmen findet der Leser auch interessante Exkurse über die Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher, einer sehr kurzlebigen Organisation katholischer Nazi-Kollaborateure, die gleichwohl der katholischen Jugendarbeit große, geradezu verhängnisvolle Schwierigkeiten bereitete, über das Ende der katholischen Sportorganisation, Deutsche Jugendkraft, und über die Sonderentwicklung an der Saar vor und nach der Abstimmung von Januar 1935. Daran schließen sich zwei weitere, etwas knappere Kapitel über die katholischen Jugendverbände in der Sicht ihrer nationalsozialistischen Gegner und über die Endphase des Kampfes um die organisierte katholische Jugendarbeit von 1936 bis 1939 an. In diesem Zusammenhang wird auch der Weg zu den Richtlinien für die katholische Jugendseelsorge nachgezeichnet, die die deutschen Bischöfe im April 1936 erließen und die für die kirchliche Jugendarbeit eine neue Periode eröffneten. Durch sie wurde die Jugendarbeit in allen ihren Formen zur Pflichtaufgabe der ordentlichen Seelsorge. Ein historisches Ereignis und zugleich eine pastorale Notwendigkeit, die heute vielerorts nicht mehr gesehen wird. Dokumente und graphische Darstellungen ergänzen die Studie.

Die Autorin breitet eine Fülle von Material aus, zum Teil aus bisher noch gar nicht oder nur sehr wenig erschlossenen Quellen. Dabei entsteht ein umfassendes Bild vom Kampf der Kirche und des Katholischen Jungmännerverbandes gegen den Totalitätsanspruch von Staat und Partei. Die Studie schildert die Ereignisse von den ersten, schon bald nach der sogenannten Machtübernahme einsetzenden Zermürbungs- und Zwangsmaßnahmen, die teilweise noch unkoordiniert und widersprüchlich waren, über die Verordnungen des Oberpräsidenten der Rheinprovinz, der immerhin den – wenn auch vollkommen unzulänglichen – Versuch machte, die Stellung der katholischen Jugendarbeit einigermaßen rechtlich zu umschreiben und gegenüber der Hitler-Jugend abzugrenzen, bis hin zu den systematisch geplanten und durchgeführten Unterdrückungs-, Verbots- und Verfolgungsaktionen des NS-Staates. Sehr interessant ist dabei insbesondere auch die Auswertung der Lageberichte der Regierungspräsidenten, der Gestapo und des SD über die Arbeit der katholischen Jugend und die Darstellung der Motive und Methoden des Kampfes der Hitler-Jugend gegen die katholischen Jugendverbände.

Breiten Raum nimmt auch die Schilderung der zähen dreijährigen Verhandlungen zwischen dem Hl. Stuhl und den deutschen Bischöfen einerseits und den Partei- und Staatsstellen andererseits über die Auslegungsgrundsätze zu Artikel 31 des Reichskonkordats ein. Dieser Artikel regelte die Tätigkeit der katholischen Organisationen und Verbände. Die Autorin arbeitet heraus, in welcher Weise die Bischöfe und der Hl. Stuhl in diesen Verhandlungen getäuscht wurden und wie man sie immer wieder mit rein verbalen Beteuerungen abzulenken suchte. Dabei wird nicht verschwiegen, daß es unter den deutschen Bischöfen hier und da mindestens in der Anfangszeit der Verhandlungen und Auseinandersetzungen illusionistische Vorstellungen etwa über die Möglichkeiten einer katholischen Jugenderziehung im Rahmen der Hitler-Jugend gab. In Rom sah man die Dinge sehr viel klarer und steuerte von Anfang an einen unnachgiebigen Kurs gegenüber der Zermürbungstaktik der Nazis, die mit der Zeit immer deutlicher machten, daß sie sich die totale Unterwerfung der katholischen Jugendverbände zum Ziel gesetzt hatten. Ohne das Reichskonkordat wäre dieses Ziel einige Jahre früher erreicht worden. Mit ihm hatten die katholischen Jugendverbände immerhin eine Rechtsgrundlage, auf die sie sich berufen konnten und die ihnen wenigstens zeitweise einen gewissen Schutz verlieh.

Sehr detailliert werden in der Studie sodann die Maßnahmen des Katholischen Jungmännerverbandes geschildert, mit denen er

die neue Situation zu bewältigen suchte, die Kräfte auf das Wesentliche und im Kern vom Nationalsozialismus Unterscheidende hinführte und zäh um einen Freiheitsraum für die katholische Jugendarbeit rang. Dabei entwickelten sich ganz neue Taktiken und eine „Sprachregelung", die sich dem heutigen Leser, insbesondere dem, der keine Vorstellung von dem Leben in einer totalitären Diktatur hat, nicht immer ohne weiteres erschließen und ihn zu falschen Schlüssen verleiten könnten. Es ist ein besonderes Verdienst des Buches, durch die Fülle des herangezogenen Materials und dessen umsichtige und einfühlsame Zuordnung und Deutung einen entscheidenden Beitrag zur richtigen Beurteilung damaliger Aussagen und Maßnahmen geleistet zu haben.

Sehr eindrucksvoll wird herausgearbeitet, wie in dieser Zeit trotz des Drucks von außen und aller Einschränkungen, die er zur Folge hatte, und trotz mancher zahlenmäßigen Verluste die Geschlossenheit des Katholischen Jungmännerverbandes wuchs und seine innere Kraft noch zunahm. Die Autorin zeigt diese Entwicklung am Beispiel verschiedener Aktionen auf, insbesondere der Aktion „vom guten Recht der katholischen Jugend", die vom damaligen Kölner Domvikar Josef Teusch für Mai 1934 vorbereitet worden war und über die Erzdiözese Köln hinaus das Rheinland erfaßte. Später waren es die Gott-Bekenntnistage, die den Widerstandswillen katholischer Jugend gegen den nationalsozialistischen Ungeist weithin sichtbar machten. Die eigentliche Wappnung gegen die Herausforderung durch den Nationalsozialismus lag aber in einer auf das Wesentliche konzentrierten und beständig geleisteten religiösen und menschlichen Bildung und Erziehung der Führer und Mitglieder. So konnte es geschehen, daß der Katholische Jungmännerverband und mit ihm auch die anderen katholischen Jugendverbände in den schweren Jahren von 1933 bis 1939 in mancher Hinsicht geradezu eine Blütezeit erlebten, deren Auswirkungen noch bis in die 60er Jahre hinein spürbar waren.

Der Widerstand der katholischen Jugend gegen den Nationalsozialismus war – wie Sch. zutreffend feststellt – nicht in erster Linie politische Opposition, sondern Gewissenswiderstand. Unter den Bedingungen des totalitären Staates erhielt dieser Widerstand aber in steigendem Maße politische Bedeutung und schärfte das politische Bewußtsein derer, die ihn leisteten. Darüber hinaus trug er ganz wesentlich dazu bei, daß immer mehr Menschen in der Kirche die Bedrohung durch den Nationalsozialismus erkannten und daß der nationalsozialistische Totalitätsanspruch in einem wichtigen Gesellschaftsbereich, in der deutschen Jugend, nicht voll durchgesetzt werden konnte.

Das Buch von Sch. ist ein Beitrag zur Geschichtsschreibung. Die Zeit, die es behandelt, ist abgeschlossen. Und dennoch kann es auch für heute von großem Nutzen sein, indem es dazu anregt, die gegenwärtige Situation der Jugend der Kirche und das Wirken der Kirche für diese Jugend im Lichte der Erfahrungen und Leistungen einer großen Geschichtsepoche zu betrachten. Aus einer solchen Betrachtung ließen sich manche Orientierungspunkte gewinnen, Beiseitegeschobenes und Verschüttetes käme wieder in den Blick, und Glaubenstreue und Freude an der Gemeinschaft der Kirche könnten dadurch geweckt und gestärkt werden.

Bonn Felix Raabe

GOTT – MENSCH – UNIVERSUM. Der Christ vor den Fragen der Zeit. Hrsg. von Johannes Hüttenbügel. – 8. Aufl. (Graz, Wien, Köln): Styria (1974). 819 S. Ln. DM 59.–

Das Werk, ursprünglich eine Übersetzung von Jacques de Bivort de la Saudée „Essai sur Dieu l'Homme et l'Univers", hat in seiner vorliegenden dritten deutschen Ausgabe (im Gesamtwerk der achten) eine wesentliche Umgestaltung erfahren. War es nach Zeit und geistiger Umwelt seines Entstehens vor allem als Auseinandersetzung mit dem Materialismus und Marxismus gedacht, versuchen seine Beiträge jetzt, Fragen an den Glauben und Einwände gegen ihn auf breiter Front der heutigen Situation entsprechend aufzunehmen und zu beantworten. So ist der Band nach Aufbau und Inhalt fast völlig neu, seine Beiträge sind zahlreicher und vielseitiger. Mit einem einleitenden und abschließenden Aufsatz „Der Mensch im Mittelpunkt" und „Erfülltes Leben" faßt Heinrich Fries das Ganze programmatisch zusammen.

Der Inhalt des Werks gruppiert sich in drei Teile. Im ersten: „Herausforderungen der Zeit" sollen zunächst eine Bestandsaufnahme der Glaubenssituation und verschiedene Ansätze der Religionskritik gesammelt werden. Zu Wort kommen durch folgende Autoren Positivismus (Norbert Schiffers), Religionssoziologie (Raban Tilmann), Ideologiekritik (Gerhard Schmied), Futurologie (Kuno Füssel), die bedrohte Gesellschaft (Edmund Braun), Revolte und Aufbruch der Jugend (Roman Bleistein), Marxismus (Herbert Vorgrimmler), Tiefenpsychologie (Erwin Ringel) und philosophische Anthropologie (Georg Scherer). Wie immer bei Sammelbänden mit verschiedenen Autoren sind auch hier die einzelnen Abhandlungen von unterschiedlichem Gewicht. Manche sind zu knapp, andere lassen es bei schon allgemein bekannten Tatsachen bewenden; nicht immer gelingt es, die für den Glauben entscheidende Fragestellung scharf und deutlich herauszuarbeiten. Als besonders gelungen seien genannt Norbert Schiffers' Darstellung des Positivismus bis hin zu der Frage, welche Bedeutung seinen Fallstudien vor der Gesamtwirklichkeit zukomme (67ff) oder Georg Scherers Entfaltung des Gottesgedankens aus den „transzendentalen Bestimmungen des Menschen" (266ff). Manche Aussagen allerdings fordern, auch wenn sie recht modern scheinen, durch ihre Indifferenziertheit Widerspruch heraus. So wird über mögliche Ideologiekritik in der Theologie gesagt: „Der Wahrheitsbegriff der heutigen Theologen ist nicht mehr statisch. Die von Scholastikern fixierten Begriffe gelten nicht mehr... als Gehäuse, die Wahrheiten beinhalten, wobei der Wahrheitscharakter bereits als verloren gilt, wenn der Inhalt eines Begriffes nur um Nuancen geändert wird" (126). Oder als wahrscheinlicher Grund für die Zurückhaltung gegenüber der Tiefenpsychologie wird angegeben, „daß die Kirche ihrerseits vielfach neurotisiert ist und deswegen als Institution... einen anhaltenden Widerstand gegen die tiefenpsychologischen Lehren entwickelt" (243f). Man fragt sich, was der wissenschaftliche Wert solcher Aussagen sein soll.

Der zweite Teil, der mit seinen Themen und Autoren einzig noch die frühere Auflage übernimmt, behandelt „Naturwissenschaft und Theologie" mit den Beiträgen: Der Kosmos. Aufbau und Entwicklung der Welt im großen (Udo Becker), Das organische Leben. Sein Wesen und seine Herkunft (Johannes Haas), Die Evolution zum Menschen hin. Der Weg der Hominisation (Paul Overhage), Der Mensch. Evolutionsprodukt und Schöpfungstat Gottes (Adolf Haas), Glaube und Wissen. Grundsätzliche Überlegungen (Heimo Dolch).

Schließlich wird in einem drittel Teil „Orientierung aus dem Glauben" gegeben. Gern folgt man Leo Scheffczyk bei der Darstellung der Geschichtlichkeit des Glaubens (475ff) und Norbert Lohfink in der Anleitung zum Verstehen der Heiligen Schrift (497ff). Herbert Haags „Woher kommt der Mensch?" nach der Aussage der Genesis (531ff) ist ein wenig kurz geraten. Gotthold Hasenhüttl behandelt „Die Gottesfrage heute" (545ff) am Gegenbild des heutigen Atheismus. Dafür hätte man sich die positive Darstellung vertiefter und umfassender gewünscht. Es ist zu wenig, Gott als „ein eminent gesellschaftskritisches Prinzip" zu bezeichnen oder zu sagen „Gott aber fungiert als eine Tendenz, den Horizont des Menschen absolut freizugeben" (565). Ebenso wäre es notwendig gewesen, mögliche Gotteserfahrung deutlicher zu bestimmen. So richtig auf die Liebe als Ort solcher Erfahrung und auf Jesus als Modell verwiesen wird (fraglicher ist schon die Gotteserfahrung aus der „Dialektik der Wirklichkeit", auch wenn sie mit dem netten Wortspiel „verstehbar – verstehbar" erklärt wird), so ungenügend ja falsch ist es, Gott als „pädikativische Aussage von menschlicher Beziehung" (571), als „Prädikation" bzw. „Qualifikation" eines dialektischen Geschehens (573) zu bezeichnen. In seinem Entwurf einer Christologie geht Wilhelm Breuning von der Wirkungsgeschichte Jesu im Glauben der Kirche aus. Diese Wirkungsgeschichte ist nichts anderes als Jesu Selbstmitteilung, deren Inhalt sein „für uns" und sein „Leben für Gott" ausmacht. Sie gründet darin, daß der Auferweckte identisch ist mit dem Gekreuzigten und daß die Sache Jesu sich allein in seiner Person selber darstellt. Wertvoll ist, daß Breuning auch auf heutige Versuche einer „Christologie von unten" oder einer „transzendentalen Christologie" kurz zu sprechen kommt und die bei ihnen verbleibenden Fragen nicht verschweigt. Nach dem in Jesus selbst begründeten Glauben der Kirche ist er der einzige, durch den Gott sich und seine Liebe mitteilt, der Sohn Gottes. Es steht zu erwarten, daß „Neue Ansätze in der Moraltheologie" heute begleitet werden von entschiedener Kritik an Kasuistik, Legalismus, statischer Sicherheitsethik oder einseitiger Sakralisierung in der bisherigen Moraltheologie, wie Bernhard Häring das tut. So berechtigt diese allmählich bekannte Kritik sein mag, die neuen Ansätze sind leider nicht deutlich und klar genug. Es ist die Rede von vertiefter Motivation christlichen Handelns durch den Glauben und das Kennenlernen Christi. Aber die „spezifisch christliche Normenbildung" bleibt in seltsamer Schwebe. Einerseits soll sie sich ergeben aus den „Zielgeboten", der „Heilspädagogik" und der Geschichtsführung Gottes (641ff). Anderseits wird gut naturgesetzlich gesagt: „Die Erkenntnis der allgemeinen Normen des Handelns folgt der Erkenntnis und Zielbestimmung des Seins" (640). „Die traditionelle Lehre vom natürlichen Sittengesetz ist unter Zuhilfenahme der Humanwissenschaften, im Blick auf die Möglichkeiten und Nöte von heute, neu zu überdenken", heißt die allgemeine Regel (648). Aus ihr ergibt sich die wenig beinhaltende Norm des Sowohl – als auch: „Es gilt also ... den Pharisäismus gründlich auszutreiben, ohne jedoch die sittlichen Normen zu verdunkeln" (651). Zum Problem des Übels sagt Yves Congar abschließend, daß es „für

uns stets Ärgernis und Geheimnis zugleich" ist (653ff). Wolfgang Beinert zeigt die Kirche als stellvertretende Gegenwart Christi, als Sendung, Gemeinschaft und Grundsakrament des Heils (677ff). In seinem Beitrag „Wohin gehen wir?" behandelt Walter Strolz die von der Heilsverheißung eröffnete Zukunft und die aus ihr entspringende christliche Grundhaltung der Hoffnung (705ff). Zustimmen wird man auch Max Seckler, wenn er zur Theologie der Religionen entschieden auf das eine Heil verweist und von der nötigen „Enttabuisierung des Feldes der Religionen als Heilswege" spricht (745). In Johannes Brosseders Beitrag über den Ökumenismus ist die Hingabe an das Anliegen deutlich, doch bleibt dem Leser die Frage, ob der Vf. über die erreichte Konvergenz in der Lehre und über die pragmatische Lösung der „konziliaren Gemeinschaft" nicht zu optimistisch urteilt (747ff).

Im ganzen ist zu sagen, daß der umfangreiche Band „Gott – Mensch – Universum" dem Christen ein reiches Spektrum von Antworten auf drängende Fragen bietet, ihn aber auch ebenso mit Fragen zum Weiterdenken entläßt.

Heidelsberg Richard Hauser

Marlé, René: **Parler de Dieu ajourd'hui.** La théologie herméneutique de Gerhard Ebeling. – Paris: Du Cerf 1975. 48 S. (Collection Cogitatio Fidei, Nr. 82) br. FF 38.–

Marlé stellt – in Anlehnung an Ebeling's Lutherinterpretation (13–100) – methodologisch (17–58) und pastoral (59–100) theologische Hermeneutik in einen wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang. Es wird gezeigt: Sinnsuche als Selbstverständnis hat ihren Ort in der Differenz. Die Differenz wird sichtbar, wenn der Sinnsuchende sich erfährt angesichts Gottes und angesichts der Welt. Mit dieser Differenz-Sicht kann Marlé „formal" Luther wie Ebeling der Tradition bei Petrus Lombardus und Thomas von Aquin zuordnen (108–123). Ganz im Sinne dieser Tradition besteht Marlé mit Ebeling auch inhaltlich darauf, daß Gott und Welt je andere Sinngegenstände bleiben. Wer Gottes Eigenschaften mit Schleiermacher ins Gefühl für die absolute Abhängigkeit (124ff) oder mit Bultmann in die Sinnfrage hineinnimmt (128ff), nimmt Gott das, was Gott zeigt, Gottes Eigenschaften also. Er redet nicht mehr „von" Gott, sondern existential nur noch „über" Gott. Heute seien Moltmann und Pannenberg Exponenten dieser existenziellen Formalisierung, dieses Erbes aus dem Idealismus (132f). Die Differenz zwischen Gott und Welt werde vernachlässigt – und damit auch das Verständnis der Offenbarung in Jesus Christus verunmöglicht.

Seit Descartes sei solche Nivellierung modern. Die beständigen Fragen nach Gewißheit überhaupt (136ff), Fragen über die Vergewisserung in der Geschichte (146ff), zur Seins-Gewißheit (165ff), Fragen vor allem danach, ob sich in Sprache Realität zeige (185ff) – dies alles seien die Kennzeichen einer Moderne, die nach sich selbst frage und doch bei sich selbst die letzte Antwort nicht finde. Solche Fragen seien nicht nur Ausweis für das Bestreben nach Verifikation (169), sondern hintergründig für die Gegenwart des Mysteriums (194). Dies zeige sich bei Themen wie denen der Begründung des Singulären, der Transformation der Welt (195f), der Sprachhermeneutik (202ff) und der Verantwortung von Erfahrung, Freiheit, Glaube und Liebe (225ff).

Wer diesen Problemen heutiger Hermeneutik nicht ausweiche, sondern sich ihnen stelle, trete ein für ein erwachsenes Christentum, stehe auf der Seite der Humanisten und eines fundierten Glaubens (288ff).

Das alles klingt sehr zuversichtlich. Die Krise wird gesehen, ihre Vorgeschichte kritisch auf Bestehenbleibendes abgeklopft, Aufgaben und Gruppenziele werden benannt. Zufrieden aber ist man am Schluß des Buches nicht. Wer wohl könnte die Augen davor verschließen, daß nicht erst seit heute Verifikation nicht nur Gewißheit als Selbstvergewisserung sondern weit öfter Sicherheit in einem praktikablen System bedeutet? Sicherheit in den technologisch-anwendbaren Wissenschaften, in der ökonomischen und politischen Pragmatik, im Glauben daran, daß es aus der Krise genau beschreibbare und deshalb vordringlichere Auswege geben muß als den der hintergründig und also nicht genau festlegenden Sprachhermeneutik? Marlé sieht diese Differenz in seinem Buch noch weniger als Ebeling. Der kämpft an gegen das, was er als pragmatisches Sicherheitsdenken für den Verderb der Neuzeit hält. Solche Apologetik wäre wenigstens noch ein Zeichen für das Gruppenbewußtsein von christlichen Humanisten. Auch dann noch, wenn sie das Problem „diese unsere Gruppe" und die „Öffentlichkeit" nur stellen, nicht weitertreiben würde.

Rez. scheint, schon aufgrund der jüdisch-christlichen Überlieferung, in der Gott der Gott aller und nicht nur einer humanistischen Gruppe ist, hätte Marlé Ansätze genug gehabt, von der Sprachhermeneutik aus sich mit der Sozialhermeneutik auseinanderzusetzen. Gewiß – von Freiheit, Glaube, Liebe, Individualität, Erfahrung und Transformation muß man sprechen. Gerade dann, wenn sie systematisch gefährdet sind. Aber es gibt auch System-Bedingungen für die Sprache, die nicht von der Sprache gesetzt werden, sondern Sprache erst ermöglichen. Sprachhermeneutik ist eines – alles ist sie nicht, wie man in der Tathermeneutik des Jakobusbriefs und heute noch einmal anders bei Systemkritikern nachlesen kann. Marlé verharmlost die damit aufgegebenen Probleme. Seine Zustimmung zur Moderne ist halbblind und deshalb sein Buch wohl so irenisch.

Regensburg Norbert Schiffers

Ricoeur, Paul / **Jüngel,** Eberhard: **Metapher.** Zur Hermeneutik religiöser Sprache. – München: Kaiser 1974, 122 S. (Sonderheft Evangelische Theologie) br. DM 19.50

Das Sonderheft der „Evangelischen Theologie": „Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache" enthält zwei Aufsätze des Philosophen und Theologen P. Ricoeur (Paris), die mit einer Einführung von P. Gisel versehen sind, sowie einen umfangreicheren programmatischen Aufsatz des Tübinger Systematikers E. Jüngel. In den Aufsätzen beider Autoren geht es um die Semantik der Formen „religiöser Sprache", deren Voraussetzungen an den theoretischen Bestimmungen des Begriffs der Metapher aufgezeigt werden können.

In seinem ersten Aufsatz „Philosophische und theologische Hermeneutik" will Ricoeur philosophische Hermeneutik in eine Organonfunktion für die theologische Hermeneutik einsetzen: in dieser Funktion klärt sie nach R. die Bedingungen der Interpretation, die sich an spezifischen Merkmalen des Textes aufweisen lassen (27f). R. nennt vier solcher Merkmale, denen er dann Kategorien der theologischen Hermeneutik zuordnet (34f). Anhand der Merkmale: Schriftlichkeit des Textes, der Text als strukturiertes Werk, der Text als Entwurf einer Welt und als Vermittlung des Sich-Verstehens des interpretierenden Subjekts soll der metaphorische Charakter der biblischen Texte verstanden werden können. Im Zusammenhang mit dem als hermeneutische Kategorie entwickelten Begriff der „Aneignung" kommt R. zu Konsequenzen, in denen er eine Kritik der existentialen Hermeneutik andeutet (43f): Der Glaube ist aufgrund seiner Sprachlichkeit immer wieder erneuerte Interpretation biblischer Geschichte als Geschichte der Befreiung des Menschen zu seinen wesenhaften Möglichkeiten (44). Der Text fordert nicht sofort die „Entscheidung" des Lesers, sondern spricht zunächst zu dessen Einbildungskraft.

Der zweite Aufsatz („Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache"), in dem R. zeigen will, daß der Text dem Leser „Bilder" seiner Befreiung vorgibt, schließt mit der These, daß die Ethik einer Poetik untergeordnet sein muß (70). Das Verstehen der „poetischen" Sprache ist jedoch nach R. an die praktische Verwirklichung der in ihr gezeigten Möglichkeiten gebunden. Um mit dem Begriff der Metapher die Struktur „religiöser" Sprache an der biblischen Sprache und entsprechend die strukturelle Eigenart der Interpretation zu erfassen, versucht R. die dichterische, „sinnstiftende" Funktion der Metapher gegenüber ihrer bloß rhetorischen Funktion zu bestimmen.

An Ricoeurs Kritik des Metaphernverständnisses der antiken Rhetorik knüpft Jüngel in seinem Aufsatz „Metaphorische Wahrheit" an. Der Untertitel „Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie" verweist auf die von Ricoeur hervorgehobene Bedeutung der Kategorie der „Erzählung" für die Ausarbeitung einer alt- oder neutestamentlichen Theologie (38), sowie auf Ricoeurs Bestimmung des Verhältnisses von Metapher und Gleichnis unter dem Aspekt des Erzählens (54ff). Der programmatische Charakter dieses Aufsatzes ergibt sich u. a. daraus, daß J. die Forderung von J. B. Metz nach einer „narrativen Theologie" (vgl. z. B. Concilium 9 [1973] H. 5) aufnimmt und im Zusammenhang damit eine theologische Metaphorologie als Desiderat der systematischen und der praktischen Theologie nachzuweisen sucht. J. Ausführungen sind im Hinblick auf die Auseinandersetzung mit einer sprachpositivistisch bestimmten Religionskritik (z. B. der von G. Szsesny), sowie im Hinblick auf die von ihm angedeutete Gegenüberstellung von

„narrativer" und „negativer" Theologie interessant. Die strukturelle Verwandtschaft zwischen dichterischer und religiös-biblischer Sprache, die Ricoeur im Zusammenhang mit dem Begriff der Metapher thematisiert, wird von J. christologisch begründet. Die religiöse Sprache ist notwendig metaphorisch, weil in bezug auf Christus jedes Wort eine neue Bedeutung annimmt (Luther).

Aus diesem Grund und weil die Metapher ein elementarer Vorgang der Sprache überhaupt sei, auf welche das „Reden von Gott" angewiesen ist, habe die Theologie der metaphorischen Rede eine dogmatisch grundlegende und deshalb hermeneutisch entscheidende Funktion zuzuerkennen (77). J. knüpft außer an Ricoeur an Ergebnisse der neutestamentlichen Gleichnisforschung und an Diskussionen in der Philosophie und Sprachwissenschaft an. Ein Abschnitt des Aufsatzes befaßt sich sodann mit dem Wahrheitsbegriff und der Sprachauffassung Nietzsches, ein weiterer mit der von Nietzsche destruierten Wahrheits- und Sprachauffassung des Aristoteles, die impliziert, daß es ein unmetaphorisches, „eigentliches" Reden gibt, das durch metaphorisches, „uneigentliches" Sprechen zu bestimmten Zwecken substituiert werden kann. Trotz der Einschränkung des Wertes der Metapher bei Aristoteles gewinnt J. aus dessen Schriften die Bestimmungen der Struktur der Metapher, denen zufolge sie in „theologischer Sprachlehre" als „eigentliche" Redeweise verstanden werden muß. Wenn nach Aristoteles Metaphern u. a. durch Übertragungen gemäß analogischer Beziehungen zwischen den Dingen gebildet werden, so ergibt sich die hermeneutische Relevanz daraus, daß wie in der Metapher getrennte, aber dem Hörer jeweils vertraute Phänomene in der Weise vermittelt werden, daß Wirklichkeit durch mögliche Wirklichkeit überboten wird, so im Reden von Gott notwendig eine fundamentale Differenz von Gott und Welt mitgesagt ist. Damit ist der Bezug zur „Erzählung" gegeben, denn das Reden von Gott (z. B. in dem Satz „Wahrlich, dieser ist Gottes Sohn gewesen", den J. in Analogie zu dem Beispielsatz antiker Metapherndefinition „Achill ist ein Löwe" aus dem Bericht vom Tod Jesu im vorletzten Kapitel des Matthäusevangeliums [Matth. 27,54] zitiert [vgl. S. 71–73]) setzt, um verstanden zu werden, voraus, daß „Vertrautheit" mit Gott durch Erzählung der Geschichte Jesu hergestellt wurde bzw. hergestellt wird.

Die Sprachform der Erzählung wird damit von J. nicht als dem „Reden von Gott" äußerlich oder in bezug auf die „Wirklichkeit Gottes" „uneigentliche" Redeweise verstanden, sondern in Verbindung gebracht mit dem heilsgeschichtlichen „zur Welt kommen" Gottes in Jesus. Sofern die Geschichte Jesu, in der Gott mit den „Mitteln der Welt" zur Sprache kommt, Heilsgeschichte ist, verändern diese Mittel ihre Bedeutung. Durch diese veränderte Bedeutung wird der Hörer „angesprochen", der seinerseits im Gebet auf diese Anrede metaphorisch antwortet. J. hat in seinem Buch: Paulus und Jesus (Tübingen, 3. Aufl. 1967) die Gleichnisse Jesu bereits von diesem Ansatz her zu interpretieren versucht. Das Verhältnis der Wundererzählungen zu den Gleichnissen müßte in diesem Zusammenhang untersucht werden. Ferner wäre zu fragen, was die Metaphorizität der Sprache des Gebetes bedeutet, auf die J. in der thesenartigen Zusammenfassung seines Aufsatzes abschließend hinweist (122).

Münster Edzard Krückeberg

Leipold, Heinrich: **Missionarische Theologie.** Emil Brunners Weg zur theologischen Anthropologie. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1974). 298 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie. Bd 29) kart. DM 54.–

Es handelt sich hier um den ersten Teil einer Habilitationsschrift mit dem Titel „Theorie der Verkündigung – Der Streit um die Frage der ‚Anknüpfung zwischen E. Brunner und K. Barth". Der zweite Teil, dessen Veröffentlichung noch aussteht, soll Barths Auseinandersetzung mit dem Problem der Anknüpfung zum Inhalt haben und darauf abzielen, „die Frage nach einer Annäherung bzw. einer bleibenden Differenz der Standpunkte" zu klären (S. 290, Anmk. 181). Wenn man diese ursprüngliche Anlage der Untersuchung nicht beachtet, kann der Titel des vorliegenden Buches leicht irreführen. Denn das Interesse des Vf.s an der theologischen Anthropologie Brunners konzentriert sich konsequent auf den Streitpunkt zwischen Barth und Brunner und auf den Weg, den Brunners Denken in diesem Punkte genommen hat. Geleitet ist dieses Interesse von der systematischen Fragestellung nach einer Theorie der Verkündigung, die zugleich die Souveränität des glaubenschaffenden Wortes Gottes und den Menschen als Angeredeten, als zur Antwort Aufgerufenen in rechter Weise zur Geltung bringt (15). Mit dieser Fragestellung führt der Vf. bereits ein Kriterium ein, das ihm erlaubt, im Gang der Untersuchung zugleich zu prüfen, ob Brunners Theologie noch auf dem rechten Wege ist oder – gemäß dem Vorwurf Karl Barths – auf Abwege gerät.

Die Untersuchung setzt ein bei der vordialektischen Zeit, in der Brunner eine Theorie des religiösen Erkennens entwickelt, die noch ganz der Bewußtseinsphilosophie verhaftet ist. Sie zeigt dann, wie Brunner gleich beim ersten Erscheinen des Römerbrief-Kommentars von Barth sich auf dessen Seite schlägt und um der Sache der Theologie und des Glaubens willen mit ihm den Kampf aufnimmt gegen die liberale protestantische Theologie. In der dialektischen Abhebung der Sache Gottes und des Offenbarungswortes von jeglichem menschlichen Selbst- und Gottesverständnis findet er bisweilen noch radikalere Formulierungen als Karl Barth. Jedoch, bei aller Dialektik kreist Brunners Denken immer schon um die Grenzbestimmung zwischen Vernunft und Glaube, menschlichem Können und göttlichem Heil, um den Punkt also, wo der Mensch an seine Grenze kommt, in die Krise gerät, „die Wende, wo immanentes Erkennen und Glauben sich berühren" (S. 98 zit. nach Brunner). Der Vf. versteht es, überzeugend deutlich zu machen, daß Brunners Entwicklung zur „anderen Aufgabe der Theologie", zur Frage nach dem Anknüpfungspunkt, nach dem Adressaten des Wortes Gottes, keinen Sprung oder Bruch darstellt, „der wie ein Sündenfall den reinen Impuls der dialektischen Theologie verkehrte" (102); daß es sich jedoch andererseits auch nicht um die innere Dynamik eines rein gedanklichen Prozesses handelt. Vorantreibendes Motiv darin waren die praktischen Anforderungen, vor die sich die kirchliche Verkündigung gestellt sah angesichts eines immer mehr heidnisch werdenden Abendlandes wie auch gegenüber anderen Religionen. Dieser missionarische Impuls der Theologie Brunners konnte aber erst systematisch zur Geltung kommen auf dem Wege eines dialogischen Wortverständnisses, wie es Brunner bei Ebner entdeckte und dann in seiner Theologie immer mehr kategorial entfaltete. Das dialogische Wortverständnis ermöglichte ihm, die Ansprechbarkeit und Ver-Antwortlichkeit des Menschen als Voraussetzung der Zuwendung Gottes im Wort zu thematisieren, ohne daß dabei dieser Zuwendung Gottes auch nur das geringste an Unverfügbarkeit und Souveränität gegenüber dem Menschen genommen würde. Denn „Ansprechbarkeit" sagt noch nichts aus über die Existenz, die folglich als eine im totalen Widerspruch zu Gott und damit zur eigenen Ansprechbarkeit (Sünder) vollzogene begriffen werden kann. Das zeigt die Untersuchung bis ins einzelne an Brunners dialektischem Verständnis der Anknüpfung, der formalen und materialen Gottebenbildlichkeit des Menschen und der Schöpfungsoffenbarung im Verhältnis zur Christusoffenbarung. Freilich setzte sich Brunner mit so belasteten Begriffen wie „Anknüpfung", „formale (= unverlierbare) Gottebenbildlichkeit", „natürliche Theologie" usw. fast zwangsläufig mannigfachen Mißverständnissen aus, denen z. T. auch Karl Barth zum Opfer gefallen ist. Das Ergebnis der Untersuchung, daß Karl Barths Vorwurf gegen Brunners theologische Anthropologie auf Mißverständnissen beruhe, dürfte kaum anfechtbar sein. Der Vf. vermittelt durch seine Untersuchung den Eindruck, als sei Brunners theologische Anthropologie eine formalbegriffliche Konstruktion, eine theologische Theorie vom Menschen, die ausschließlich vom Anspruch des Wortes Gottes hergeleitet wird. Wer sich den systematischen Forschungsansatz, den der Vf. mitbringt, nicht vorbehaltlos aneignet, könnte daher verwundert sein, wenn er in einer Anmerkung liest, Brunner räume ein, daß das theologische Urteil über außerbiblische Gotteserfahrungen und -vorstellungen „am geschichtlichen Tatbestand nachgeprüft werden kann und muß" (S. 283, Anmk.). Das dialektische Nein des Wortes Gottes, das alle menschliche Religiosität als Sünde und Abgötterei richtet, muß die Wirklichkeit des Menschen treffen und also auch an dieser Wirklichkeit kontrollierbar sein. Brunner meint, den Nachweis erbringen zu können, daß angesichts der liebenden Hinwendung Gottes zum Menschen in Christus, dem Wort Gottes in Person, alle andere religiöse Erkenntnis und Erfahrung irrig und irreführend sei. Aber die Forderung einer Realitätskontrolle, einer empirischen Verifikation theologischer Aussagen, macht deutlich, daß es Brunner nicht nur um ein begriffliches Zusammendenken des Sünderseins vor Gott und des doch noch Ansprechbarseins durch das Wort Gottes geht. Gemäß dem praktischen Vorgang der Verkündigung richtet sich sein Interesse – wenigstens auch – auf den konkreten Menschen in den empirischen Gegebenheiten seines Daseins. Nun ist aber dieses Bemühen um

Realitätskontrolle nicht, wie die oben erwähnte Anmerkung vermuten lassen könnte, ein Einzelfall. Es kennzeichnet als durchgehende Tendenz die Anthropologie Brunners. So fragt er z. B. nach dem Zeitpunkt in der psychischen Entwicklung des Menschen, wo die Ansprechbarkeit für das Wort Gottes (die formale Gottebenbildlichkeit) empirisch greifbar werde. Er fragt nach der größeren oder geringeren Nähe des sittlichen Verhaltens von Menschen außerhalb des christlichen Glaubens zur Liebe im biblischen Sinne. Gerhard Gloege hat bezüglich der Dogmatik Brunners darauf aufmerksam gemacht, daß das dialektische Gott-Mensch-Schema reichlich formal gehandhabt werde, innerhalb dessen ein quantifizierendes Stufensystem angewendet werde, das sich hauptsächlich aus empirischen Beobachtungen psychologischer, moralstatistischer und soziologischer Art anreichere (Verkündigung und Forschung. Theologischer Jahresbericht 1951/52, S. 57–78). Wäre es nicht denkbar, daß Barths kritische Warnung mit Berufung auf das „Ur-Dogma" dialektischer Theologie Brunner darin behindert hat, seine eigene theologische Problematik zu Ende zu denken? War Brunner auf dem Wege vom dialektischen Dialogismus zu den Bedingungen eines tatsächlichen Dialogs zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden, zwischen Christen und Anhängern anderer Religionen? Unter einer solchen Fragerichtung wäre allerdings ein Rekurs auf die Biographie Brunners und auf sein Erleben der zeitgeschichtlichen Ereignisse unumgänglich. Auf beides verzichtet der Vf. bei seiner Deutung der Eigenart Brunner'schen Denkens völlig. Ein systematischer Forschungsansatz mag seine Berechtigung haben und zu plausiblen Ergebnissen führen für jeden, der ihn teilt. Dem Rezensenten erscheint es jedoch notwendig, daß sich das systematische Interesse methodisch offenhält für die Eigentümlichkeit und die Eigendynamik des Forschungsgegenstandes. Das durchgängige Bemühen der theologischen Anthropologie Brunners, sich den empirisch greifbaren Realitäten menschlichen Daseins zu stellen, dürfte für eine Theorie der Verkündigung nicht ohne Belang sein – und schon gar nicht für eine missionarische Theologie. Oder muß es belanglos sein, weil es den dialektischen Rahmen zu sprengen droht?

Münster Bernhard Langemeyer

Hommes, Ulrich / **Ratzinger,** Joseph: **Das Heil des Menschen.** Innerweltlich – Christlich. München: Kösel (1975). 63 S. kart.

Das Christentum kann die Auseinandersetzung mit innerweltlichen Heilsprogrammen, vor allem dem Marxismus, noch lange nicht als abgeschlossen betrachten. Man darf sich sogar fragen, ob wir uns nicht erst in einer anfänglichen, vorläufigen Phase dieser Auseinandersetzung befinden, einer Phase, in der die unterschiedlichen Positionen oft noch nicht in ihren letzten Intentionen und Konsequenzen wahrgenommen worden sind. Dem Wahrnehmen und Unterscheiden sind die beiden kurzen, aber wichtigen Beiträge dieses kleinen Buches gewidmet, wobei der erste auf philosophischem, der zweite auf theologischem Weg dasselbe Ziel ansteuert. Vor allem Ratzingers Beitrag enthält eine nüchterne und treffende Analyse der geistigen Strömungen unserer Zeit und versucht die christliche Antwort zu formulieren. Dabei wird sichtbar, daß zur Beurteilung der christlichen Jenseitshoffnung die Frage nach der Wirklichkeit entscheidend ist. Entspricht dem Glauben eine Wirklichkeit, dann ist Jenseitshoffnung keineswegs Vertröstung zum Schaden des Diesseits, sondern im Gegenteil die wichtigste Kraft zur Bewältigung des Lebens. Es ist ein Verdienst der Untersuchung, so eindringlich auf die Frage nach der Wahrheit und der Wirklichkeit hingewiesen zu haben, auf die Frage also, die – obwohl entscheidend – im christlichen Gespräch mit dem Marxismus sonst oft unbetont bleibt.

Münster Alexander Gerken

Heinz, Hanspeter: **Der Gott des Je-mehr.** Der christologische Ansatz Hans Urs von Balthasars. – Bern/Frankfurt a. M.: H. Lang/P. Lang 1975. 306 S. (Disputationes Theologicae 3) kart. sfr. 39.60

Die unter Leitung von W. Breuning, Bonn, angefertigte Dissertation bietet wesentlich mehr, als der Untertitel erkennen läßt. Sie stellt eine materialreiche, durch umfangreiche Zitationen dokumentierte Einführung in das theologische Gesamtwerk H. U. von Balthasars dar. Die Einleitung setzt sachgerecht mit der Ästhetik an und beschreibt sorgfältig den geistesgeschichtlichen Ort der Theologie von Balthasars. Durch intensiven Umgang mit den Texten von Balthasars gelangte Vf. zu der richtigen Vorentscheidung, daß die „Mitte" der Theologie von Balthasars die Christologie ist und daß in deren Zentrum wiederum die Theologie des Karsamstags („der Todesschrei Jesu und sein Verstummen und das trinitarische Schweigen des Karsamstags" 89) zu sehen ist. Dem entsprechend verwies er die übrigen großen systematischen Themen in „Kontexte", die er vorgängig zur Christologie behandelt, die Kontexte Trinität, Kirche, (Heils-)Geschichte und Kosmos. Gut hundert Seiten gelten, konsequent kenotisch strukturiert, der Christologie von Balthasars, innerhalb derer erneut die Trinitätstheologie und zu deren Abschluß auch die konkrete Mariologie des Schweizer Theologen dargestellt werden.

Vertritt man den Standpunkt, daß eine theologische Dissertation sich darauf beschränken kann, einen einzelnen Autor, gegebenenfalls unter systematisierenden Gesichtspunkten, darzustellen und daß dies bereits eine nennenswerte Förderung der theologischen Wissenschaft bedeutet, so daß also beispielsweise von einer Problematisierung des behandelten Autors, von einer genaueren Konfrontation seiner „Ansätze" mit vergleichbaren früheren oder zeitgenössischen „Ansätzen" usw. abgesehen werden kann, dann hat H. zweifellos eine gute Arbeit geschrieben. Sie wird in der Gewichtung der Schwerpunkte, in der Berücksichtigung der Quellen von Balthasars und in der Andeutung seiner Polemik ihrem Gegenstand vollauf gerecht und ist methodisch einwandfrei. Daß die Sprache H. nicht den Glanz, die Begeisterung, ja Leidenschaft der Sprache von Balthasars erreicht, wird man ihm nicht zum Vorwurf machen können.

Trotz der unbestreitbaren Zuverlässigkeit der Arbeit begegnet sie jedoch auch schweren Bedenken, die hier nicht verschwiegen werden sollen. Gewiß wird ein Autor, der von vornherein nur referierend an sein Thema herangehen, es allenfalls systematisierend bearbeiten möchte, nicht allenthalben nach Möglichkeiten zur Kritik suchen. Es gibt jedoch Grenzen der Kritiklosigkeit. Für das Gemeinte möchte ich drei Beispiele anführen.

Die Frage nach der Verbindlichkeit der Unveränderlichkeit Gottes oder die Frage nach einem möglichen Werden Gottes sind nicht erst seit Hegel ein erstrangiges dogmatisches Problem. Man wird von einem Referenten der Christologie von Balthasars nicht verlangen können, daß er hier einen Versuch zu einer die dogmatische Tradition respektierenden Lösung macht, zumal nicht angesichts der Tatsache, daß die bei H. Mühlen in Paderborn angefertigte Dissertation von W. Maas, „Die Unveränderlichkeit Gottes als dogmatisches Problem. Zum Verhältnis von biblischer zu griechisch-philosophischer Gotteserfahrung" (Paderborn 1974), die Frage auch nicht einen Schritt näher zu einer Antwort bringen konnte. Kann man sich aber so wie H. kritiklos mit der „Theologie vom Werden, von der Veränderbarkeit Gottes" bei von Balthasar identifizieren und schlicht konstatieren: „Gott hat in der Kenosis Jesu zu seinem Alles wirklich etwas dazugelernt", ohne hier (101) auch nur entfernt ein Problembewußtsein anzudeuten?

Kann man die Trinitätskonzeption von Balthasars blindlings referieren, ohne im mindesten anzudeuten, auf welche Schwierigkeiten und Einwände sie innerhalb der heutigen Diskussion der Trinitätstheologie auftrifft, da sie mehrfache Subjekte und damit in der Sprache der frühen Konzilien mehrerlei Wesen in die Gottheit einträgt, die auf der einen Seite durch „Sendungswillen", auf der anderen Seite durch „Sendungsgehorsam", ja durch „nackten Sendungsgehorsam", durch „blinden Kadavergehorsam" (des Sohnes) charakterisiert sind (186)?

Stellt es dogmatich und dogmenhistorisch überhaupt kein Problem dar, daß von Balthasar in das Zentrum seiner Theologie eine Theologie des Karsamstags stellt, die nach dem Eingeständnis von H. selbst sich weder auf das AT noch auf das NT berufen kann, sondern auf die 1967 verstorbene Adrienne von Speyr zurückgeht, die zweifellos mystisch begabt war, bei H. aber unversehens zur Heiligen wird (192)? Es ist ein wesentlicher Beitrag von Balthasars, zur klassischen dogmatischen Argumentation die Heiligen als „loci theologici" hinzugefügt zu haben. Ist aber eine Theologie einfach unproblematisch, deren Herzstück sich allein auf jemand berufen kann, der möglicherweise visionär begabt war?

Angesichts des Gewichts dieser Kritiklosigkeit ist es bereits nicht mehr verwunderlich, daß H. auch die Polemik von Balthasars gegen K. Rahner und dessen „fundamental fragwürdige" Christo-

logie unkritisch referiert (z. B. 85, 94, 191) und von einer minimalistischen Deutung des Todes Jesu durch Rahner spricht (182), wobei er Rahners Todestheologie von 1958, nicht aber die von ihm selbst im Literaturverzeichnis angeführte Christologie von 1972 zitiert. Den banalen Schlagworten gegen Rahners „transzendentalen Ansatz" sollte das Buch von K. P. Fischer, „Der Mensch als Geheimnis" (Freiburg 1974), definitiv ein Ende gemacht haben.

So bleibt die Arbeit von H. das, als was sie eingangs bezeichnet wurde: eine Einführung. Als einen Beitrag zur Theologie als Wissenschaft wird man sie nicht verstehen können; sie kann keinesfalls als ernsthafte Auseinandersetzung (die stets Bewunderung einschließt) mit der Theologie von Balthasars gelten.

Münster Herbert Vorgrimler

Grillmeier, Alois: **Mit ihm und in ihm.** Christologische Forschungen und Perspektiven. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1975). 768 S. Lw. DM 98.–

In dem Jahr, in dem für die christlichen Kirchen die 1650. Wiederkehr des Konzils von Nizäa ein Anlaß zur Besinnung auf das gemeinsame Erbe wurde, legt der Frankfurter Dogmengeschichtler A. Grillmeier zwei voluminöse Bände vor, die die Größe der altchristlichen Zeit retrospektiv und prosepektiv beleuchten. Die bisher nur im Englischen erschienene Ausgabe „Christ in Christian Tradition" (erstmals London 1965) ist in ihrer zweiten Auflage auf den jüngsten Stand der Forschung gebracht (Vgl. ThRev 72 [1976]). Den Ertrag seiner wissenschaftlichen Lebensarbeit aber gibt er in „Mit ihm und in ihm" heraus, dessen Teile sich als „Vor- und Begleitarbeiten" (6) des vorhin genannten Standardwerkes verstehen. G. geht hierin der Christologie der alten Kirche in Einzeluntersuchungen nach, die aber so aufeinander abgestimmt sind, daß sie insgesamt doch ein Ganzes bilden. Sie stammen aus der Zeit zwischen 1949 und 1972, abgesehen von zwei Erstveröffentlichungen. Durchweg blieben sie im Kern der Aussage gleich, mit Ausnahme von Erweiterungen oder Überarbeitungen, die durch neue Quellen oder Studien notwendig geworden sind.

G. unterteilt sein Werk in fünf Abschnitte. Der erste „Zum Christusbild der Väterzeit" behandelt vorwiegend heilsgeschichtlich-dogmengeschichtliche Themen. Christliche Kunst und Theologie enger zu verbinden bemüht sich G. in „Die Herrlichkeit Gottes auf dem Antlitz Jesu Christi. Zur Bild-Theologie der Väterzeit" (19–75). Zahlreiche Faktoren lassen die Darstellung des Christusbildes und die mit ihr einhergehende Begründung der christlichen Kunst spät einsetzen: das Bildverbot aus dem Dekalog (Ex 20,4f), die Kritik des griechischen Rationalismus, wonach eine gültige, das Urbild treffende Darstellung unmöglich zu malen sei, die Gefahr der Verwechslung mit dem heidnischen Götterbilderkult sowie auch der neuplatonische Gedanke, der im Abbild das Urbild wirkmächtig anwesend glaubt. Trotz dieser mahnenden oder sogar verbietenden Einwürfe gelingt es den kappadozischen Vätern, das Christusbild zu verteidigen und im theol. Hausmacht zu verschaffen: Die künstlerische Form erfasse ja nur die Menschennatur Christi, seine Gottheit bleibe für die Kunst unerreichbar. Darauf kann Gregor d. Gr. aufbauen, der dieser Idee die klassische Form für das Abendland gibt. Über die populäre Literatur hinaus wirkt die bildhafte Christusdarstellung auch für die gelehrte Theologie befruchtend: Wo das Wort versagt, vermag die künstlerische Ausdrucksfähigkeit weiterzuhelfen.

Der überarbeitete Beitrag „Der Gottessohn im Totenreich. Soteriologische und christologische Motivierung der Descensuslehre in der älteren christlichen Überlieferung" (76–174) gehört sicherlich zum Besten, was dieser Band zu bieten hat. Im soteriologischen Teil geht G. vor allem der Abstiegslehre Melitons von Sardes und Hippolyts von Rom nach: Durch die Sünde ist der Mensch den drei eschatologischen Mächten Tod, Hades und Satan ausgeliefert worden, die das Endschicksal des Menschen bestimmen, sofern ein Erlöser sie nicht befreit. Der in die Unterwelt kommende Christus überwindet aber das Böse und erobert sich den gottfernen Ort. Im christologischen Teil wendet sich G. den Problemen des Abstiegs Christi zu. Der Ausgangspunkt, ob eher der Logosabstieg oder der Abstieg der Seele Christi kirchlich gültig sei, veranlaßt ihn, das gesamte Panorama des frühchristlichen Befundes auszubreiten. Abschließend skizziert er die Entwicklung so: „Zunächst gibt sich die Idee des Logosdescensus und die Annahme einer Trennung der Gottheit vom Leibe im Tode als eine von Haus aus populäre vorwissenschaftliche und unreflexe Ansicht." (172) In dem Maße aber, „als die christologische Besinnung einsetzte und fortschritt, wurde die Idee des Logosdescensus ... aus der kirchlichen Theologie ausgestoßen und konnte von da aber nur in Verbindung mit häretischen Gedanken ... ihr Dasein fristen." (172)

Neues Licht in das Dunkel frühchristlicher Erbsündelehre wirft der Artikel „‚Das Erbe der Söhne Adams' in der Paschahomilie Melitons. Ein Beispiel griechischer Erbsündelehre aus frühchristlicher Zeit" (175–197). Erstmals 1949 veröffentlicht, erscheint er nun in neuer Bearbeitung. Die Paschahomilie Melitons bietet einen theol. fruchtbaren Einstieg in Kenntnis und Verarbeitung der nt Lehre von Sünde, Schuld und Heilsverlust. Nach G. sind Grundzüge der paulinischen Erlösungslehre zwar vorhanden, aber doch einem anderen Vorstellungsschema (Ägypten als Inbegriff des Verderbens – Errettung Israels durch das Osterlamm) untergeordnet. Meliton verkörpert eher den augustinischen Typus der Erbsündelehre; daher hebt er sich noch stärker vom Ansatz des Irenäus ab, als G. glauben macht (195). Der Beitrag „Maria Prophetin. Eine Studie zu einer Messianisch-Patristischen Mariologie" (198–216) blieb im wesentlichen unverändert. Die marginal bezeugte patristische Idee von Maria als Prophetin fußt entweder auf dem Magnifikat – und davon abhängig auf anderen Mysterien des Marienlebens – oder auf Jes 8,1–4, aufgrund dessen die Gottesmutter in die Reihe der at wie nt prophetischen Zeugenschaft eingereiht wird.

Einen breiten Raum nimmt die ökumenische Bedeutung der altkirchlichen Christologie ein, die G. im zweiten Abschnitt „Christologie und Ökumene" untersucht. In besonders konziliantem Ton ist der Artikel „Häresie und Wahrheit. Eine häresiologische Studie als Beitrag zu einem ökumenischen Problem heute" (219–244) geschrieben. Kernpunkt der Erörterung bildet das Dilemma der frühen Kirchenspaltungen, die durch die Konzile von Ephesus und Chalcedon auftraten. G. umreißt seinen Standpunkt folgendermaßen: „Die historische Bedingtheit dieser Kirchenspaltung muß allseits sichtbar gemacht werden, um den Getrennten die Überzeugung zu vermitteln, daß ihre berechtigten eigenen Anliegen ernst genommen werden und auch oder gerade innerhalb der Einheit verwirklicht werden können." (220). Mit Hilfe einer gründlichen Begriffsbestimmung von ‚Wahrheit' und ‚Häresie' versucht G. zu einer neuen Sicht der Dinge vorzustoßen, die das Gespräch mit der Griechisch-Orthodoxen und der Koptisch-Orthodoxen Kirche erleichtert: „die Christenheit war sich im Glauben an Christus ... mehr eins, als sie selber wußte. Die Vergabe des Titels des ‚Häretikers' an die heute von uns Getrennten war unberechtigt und voreilig." (244). „Aus der Distanz von anderthalb Jahrtausenden erkennt die heutige Forschung, daß die Kirchenspaltungen von 431 und 451 vermeidbar gewesen wären, wenn eine intensive Fühlungnahme der sich verketzernden Parteien stattgefunden hätte." (242).

„Das Scandalum oecumenicum des Nestorios in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht" (245–282) schließt sich harmonisch an das Vorausgegangene an. Noch einmal werden – und diesmal mit kaum überbietbarer Genauigkeit im Detail – die theol. Grundpositionen des 5. Jhs. auf Orthodoxie und Heterodoxie geprüft und ausgewertet. Zusammen und in Auseinandersetzung mit dem italienischen Gelehrten L. I. Scipioni beschreibt G. die Nähe und Ferne der Position Cyrills zu Nestorius: Beide verwenden das Bild vom brennenden Dornbusch als Illustration der Verbindung der beiden Naturen in Christus (278), beide trennen sich jedoch wieder durch ihren je verschiedenen Ausgangspunkt und die unterschiedlich rezipierte Überlieferung (278f). „Leidenschaft und Ungestüm auf beiden Seiten haben den Weg verbaut, der in einem gemeinsamen, sorgfältigen theologischen Bemühen zur Lösung der damaligen Probleme geführt hätte. Durch Unklugheit kam es zu einem großen Skandal und durch Leidenschaft zu einer unglückseligen Spaltung" (282).

Bei der Erstveröffentlichung von „‚Piscatorie' – ‚Aristotelice'. Zur Bedeutung der ‚Formel' in den seit Chalkedon getrennten Kirchen" (283–300) geht es um das Verständnis des Wortlautes der christlogischen Definition, wie sie die Konzilsväter 451 abgegeben haben. Einem heute vielfach ausgesprochenen Trend zuwiderlaufend, unterstreicht G. die kerygmatische Ausrichtung des Chaldedonense, indem er die Zeugdie kerygmatische Ausrichtung des Chalcedonense, indem er die Zeugnach Art der Fischer, nicht nach der Art des Aristoteles. Eine Gruppe von Bischöfen betrachtete Chalcedon als Interpretation von Nizäa, das bekanntlich die Glaubenssätze in der Sprache des Symbolums formuliert hat. Wer daher Chalcedon widerstreitet, zerstört die überlieferte Glaubensgrundlage.

Der dritte Abschnitt ist der Wirkungsgeschichte des Konzils von Chalcedon gewidmet. Im Zuge der wachsenden Bedeutung, die in der Theologie dem Phänomen ‚Rezeption' beigemessen wird, beschäftigt sich G. in „Konzil und Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion der Gegenwart" (303–334) mit der Aneignung der ökumenischen Konzile in späteren Generationen bzw. Jahrhunderten. An den Anfang stellt er methodische Erwägungen der Rechtshistoriker, wobei er vor allem F. Wieacker, Privatrechtsgeschichte der Neuzeit (Göttingen, 2. Aufl. 1967) auslegend ausschreibt und dessen Verständnis als ein exogener und epidemischer Prozeß darlegt. Dieser Einstieg von der Jurisprudenz her ist und bleibt ein legitimer Ausgangspunkt, wenngleich sich G. mit Y. Congar darin einig weiß, „daß die Begrifflichkeit Wieackers nicht streng auf die vielfältigen innerkirchlichen Rezeptionsvorgänge anwendbar ist, da die Kirche ... doch eine vorgängige ‚communio' ist" (310 Anm. 18). – Der folgende geschichtliche Überblick lenkt den Finger auf zukünftige Aufgaben, die, werden sie unternommen, das ökumenische Gespräch vorantreiben und befruchten können.

Einen ersten Schritt in dieser Richtung wagt G. in „Die Rezeption des Konzils von Chalkedon in der römisch-katholischen Kirche" (335–370). In einer Art Forschungsbericht analysiert er die Aufnahme des Dogmas von Chalcedon, einmal in der Zeit von Leo d. Gr. bis zu Gregor d. Gr., dann in der scholastischen Theologie des lateinischen Mittelalters; schließlich rundet er ihn mit der Enzyklika Pius' XII. „Sempiternus Rex" ab. G. konkludiert wie folgt: „An den Glauben von Chalkedon hat das Lehramt, wie es in der lateinischen Kirche verstanden wird, und die kirchliche Theologie bis jetzt festgehalten." (368).

Unter der Überschrift „Der Neu-Chalkedonismus. Um die Berechtigung eines neuen Kapitels in der Dogmengeschichte" (371–385) referiert G. über das Verständnis der Epoche von 451 bis zum 2. Konzil von Konstantinopel (553), wobei er sich auf die Vorarbeiten von J. Lebon, A. von Harnack, Ch. Moeller und M. Richard stützen konnte. Im Geflecht der voranschreitenden Annäherung von antiochenischer und alexandrinischer Theologie wurde das Stichwort ‚Neu-Chalkedonismus' geprägt. Trotz vieler Versuche blieb eine exakte Begriffsbestimmung jedoch ein Desiderat; in Umrissen meint Neu-Chalkedonismus eine Weiterentwicklung der Synthese von Chalcedon mit cyrllischen Zusätzen; er hebt sich aber vom strengen Chalcedonismus durch eine feste Grenze ab, die durch die berühmte Formel ‚die eine fleischgewordene Natur des Logos' und die aus dem 12. Anathematismus Cyrills abgeleitete theopaschitische Aussage gebildet wird. (375f).

In der zweiten Erstveröffentlichung „Auriga mundi. Zum Reichskirchenbild der Brief des sog. Codex Encyclius (458)" (386–419) geht G. eingehender auf die politische und theol. Nachgeschichte des Konzils von Chalcedon ein. Die Synodal- oder auch Einzelbriefe des Codex Enyclius sind zwei Fragen gewidmet, die Timotheos Ailuros, der sich des Patriarchenstuhls bemächtigt hat, auslöste: die Legitmation der Nachfolge des Timotheus und die Revision von Chalcedon. G. greift – über das Aktuelle hinaus – in seiner quellenkritischen Analyse insbesondere das Verhältnis zwischen Kaiser und Kirche heraus, das in mehr als einer Hinsicht bemerkenswert ist: Das enge Zusammengehen von Staat und Kirche, wie es Kaiser Konstantin inauguriert hat, scheint noch weiter vorangeschritten zu sein; denn die weitaus meisten Bischöfe sprechen sich für das theodosianische Reichskirchenprinzip aus. Der christliche Kaiser wird mit „auriga mundi et princeps totius orbis" tituliert; er gilt als sakrale Persönlichkeit, als Fundament der Kirche, dem sich die Bischöfe beugen. Dieser nicht ungefährlichen Omnipotenz des Kaisers steht eine beschränkte Selbständigkeit des kirchen Amtes gegenüber, wie sie sich im Rekurs auf die Konzile geltend macht.

Der vierte Abschnitt „Hermeneutik und Christologie" verdient besondere Beachtung. Der gut dokumentierte und in seiner Wertung ausgeglichene Artikel „Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas" (423–488) hat nichts an seiner Aktualität eingebüßt. Die theol. Skizze setzt mit der Reformation ein, in der das hier behandelte Problem erstmals thematisch wurde, und geht dann durch die einzelnen Jahrhunderte schwerpunktmäßig durch; es schließt mit der Darlegung derjenigen Strömungen, wie sie vor allem durch A. von Harnack und R. Bultmann ausgelöst worden sind. Einige Linien zieht G. bis in die Gegenwart weiter (487f), wobei allerdings die Ergebnisse von H. Dörrie (ThRu 36 [1971] 285–302) und von E. P. Meijering (ThRu 36 [1971] 303–320) noch nicht eingearbeitet sind.

Einen Sprung in die Gegenwart wagt G. in seiner weitausladenden Abhandlung „Moderne Hermeneutik und altkirchliche Christologie. Zur Diskussion um die chalkedonische Christologie heute" (489–582). Die in der katholischen wie evangelischen Theologie zunehmende Beachtung der hermeneutischen Voraussetzungen beim Bedenken ihres Gegenstandes veranlaßt G., in einem ersten Teil „Verschiedene Ansätze zu einer Methodenlehre des Verstehens und ihre Anwendbarkeit auf theologische Aussagen" (494–527) zu skizzieren, wobei er ausführlich auf die wichtigsten Ansätze eingeht (H.-G. Gadamer, G. Ebeling, W. Pannenberg, J. Moltmann, K. Löwith, J. Habermas). Sodann wendet er sich in einem zweiten Teil der „speziellen Hermeneutik altkirchlicher konziliarer Aussagen" (528–582) zu. An zahlreichen Beispielen altkirchlicher Synoden demonstriert G. den in den ersten Jahrhunderten um sich greifenden Enthellenisierungsprozeß, wie er insbesondere durch Nizäa und Chalcedon offen zutage trat. Dieser erfolgte auf doppelte Weise: „(1) indem die antiochenische Theologie ... an die Stelle des ... Logos-Sarx-Schemas das Logos-Anthropos-Schema stellte; das heißt, in Christus ist eine wahre und vollkommende Menschennatur aus Leib und Seele zu bekennen, die dem göttlichen Logos geeint ist, aber nicht auf dem Wege der apollinaristischen Natursynthese; (2) durch die Unterscheidung von Person und Natur bzw. die Herübernahme dieser Unterscheidung aus dem trinitätstheologischen Bereich in die Christologie" (539f). Sodann legt G. die Bedeutung der Hermeneutik für die Wiedervereinigung der durch Ephesus und Chalcedon getrennten Kirchen dar (573–581); er schlägt vor, hinter die Spaltungen zurückzugehen, den damaligen Mangel an Hermeneutik zu durchschauen und so die gegenseitigen Verstehensschwierigkeiten zu beseitigen (573f).

Im fünften und letzten Abschnitt geht es um Fragen systematischer Christologie. Patristik und Scholastik bilden in der Geschichte der Theologie zwei Epochen, die den Eindruck einer tiefgreifenden Verschiedenheit erwecken. Diese allgemeine Klassifizierung nicht ihrer berechtigten Grundlage zu berauben, wohl aber einer Grenzverschiebung zu unterziehen, beabsichtigt der Beitrag „Vom Symbolum zur Summa. Zum theologiegeschichtlichen Verhältnis von Patristik und Scholastik" (585–636). G. zeigt die Verbindung zum Frühstadium der scholastischen Summen auf; er legt den Finger auf Ansätze, die eine theol. und methodische Zusammenschau erst greifbar werden lassen, obwohl selbst da die Systematik „noch nicht ... zu einem inneren Prinzip der inneren Durchdringung der Glaubenswahrheiten" (635) erhoben ist. Die abendländische Theologie vom 5.–12. Jh. greift mit Vorliebe auf Augustins Werke ‚De doctrina christiana', ‚Enchiridion ad Laurentium' und ‚De civitate Dei' zurück (623f) und übernimmt dessen Einteilungsprinzipien ‚Glaube, Hoffnung und Liebe', das Apostolische Glaubensbekenntnis, das Vaterunser oder ‚res et signa' für ihre systematischen Versuche. Der Bischof von Hippo bleibt seinen Schemata jedoch nicht treu: Indem er sie ineinanderschiebt, gibt er eine geschlossene Synthese praktisch auf, woraus folgt, daß er auf viele theol. Entwürfe der Frühscholastik mehr anregend als prägend wirkte.

In dem ähnlich gelagerten Beitrag „‚Fulgentius' von Ruspe ‚De Fide ad Petrum' und die ‚Summa Sententiarum'. Eine Studie zum Werden der frühscholastischen Systematik" (637–679) handelt es sich um den Aufweis einer auch nachweisbaren Interdependenz zwischen den Glaubensformeln an der Wende zweier Epochen. G. analysiert sorgfältig das Credo des Fulgentius – unter Einschluß seiner Vorgänger Gennadius, Augustinus und dem Symbolum Quicumque – und vergleicht es mit der ‚Summa Sententiarum', die in die frühscholastische Periode eingereiht wird. Er kommt zu dem Ergebnis, „daß wir hier vor einer kontinuierlichen theologischen Entwicklung stehen, die in konsequentem Ausbau von den genannten patristischen ‚Handbüchern' oder Zusammenfassungen der gesamten Glaubenslehre her bis zu einem schon ‚scholastisch' geprägten Werk geführt hat, das in der ‚Summe Sententiarum' gegeben ist." (679).

Ein ausschließlich systematisches Interesse verfolgt der Artikel „Zum Christusbild der heutigen katholischen Theologie" (680–715); ursprünglich in dem bekannten Sammelband ‚Fragen der Theologie heute' (Einsiedeln 1957) erschienen, zeigt er die Entwicklungslinien der katholischen Theologie im 20. Jh. in groben Zügen auf. Fragestellung und Forschungsstand bleiben an der Mitte der 50er Jahre orientiert; die Linien bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil oder sogar bis in die jüngste Vergangenheit auszuziehen, wäre ein ebenso schwieriges wie reizvolles Unterfangen gewesen, ein Desiderat, das durch das Nachwort weder geleistet werden kann noch will (713–715).

„Mit ihm und in ihm. Das Mysterium und die Mysterien Christi" (716–735) schließt die Aufsatzsammlung ab. Hierin breitet G. den Reichtum der Mysterien Christi im Spiegel der Kirchenväter aus; auf dieser Grundlage stellt er einige Anhaltspunkte für die gegenwärtig erforderliche Erneuerung von Theologie und Kirche heraus: Lehre und Verkündigung bleiben nur dann Jesus Christus treu, wenn beide zur Betrachtung der Mysterien Christi zurückgekehrt sind.

Ein ausführliches Register (Hl. Schrift, griech. und lat. Wörter, Personen, Sachen) beschließt das Werk.

Wenn man auf diese umfangreiche Arbeit zurückblickt, muß die Absicht Vf.s bestätigt werden, der versucht hat, „das Werden des Glaubens der Kirche an Jesus Christus, wie er sich ausdrückt im Kerygma, im Bekenntnis und in der theologischen Reflexion, in möglichst ursprünglicher Weise zu erschließen." (5) Auf der Grundlage einer reichen Quellen- und Literaturkenntnis bietet G. einen Durchblick von bleibendem Wert. Sein Gehalt scheint mir auf drei Gebieten zu liegen: In der Christologie demonstriert er aufs neue die gültige Auslegung von Nizäa und Chalcedon; indem er die Botschaft von der Gottessohnschaft Jesu in die Gegenwart stellt, vermag sie vor den erneut aufkommenden Zweifeln und Infragestellungen Stand zu halten, die sich vor allem um die Gottheit Jesu Christi und um die sog. Enthellenisierungsthese kristallisieren. Das so vorgelegte Plädoyer für die Notwendigkeit einer patristischen und dogmengeschichtlichen Theologie bricht die Enge einer bloß nt Theologie auf, die, je mehr sie sich auf sich beschränkt, nicht mehr das Ganze der Christusbotschaft in den Blick bekommt und so einseitig wird. Ferner ist Vf. für seine ökumenische Ausrichtung Dank zu sagen. Ein weiterführendes Gespräch mit den Orthodox-Orientalischen Kirchen und mit der Griechisch-Orthodoxen Kirche gelingt erst dann, wenn man zu den Ursprüngen der Spaltung zurückkehrt und den gemeinsamen Glauben wiederentdeckt. Endlich leistet G. einen anerkennenswerten Beitrag auf dem Gebiet der Hermeneutik. Je mehr hier Vorstöße erzielt werden, um so eher können Wege zu einer wachsenden Verständigung gefunden werden.

Nur dem, der willens ist, in die „Gruben- und Bergwerksarbeit" (5) einzusteigen, werden die Schätze geschenkt, die die alte Kirche für ihn bereithält. Er wird dann manche merklich breit

angelegten Aufsätze leichter auf sich nehmen – sie stellten auch für den Rezensenten keine leichte Kost dar –, er wird Überschneidungen und Wiederholungen nicht so mißlich empfinden (II1, II2); er wird es dem Vf. nicht so ankreiden, daß etwa I4 (Maria Prophetin) von der Gesamtthematik nicht gedeckt ist, oder, daß einzelne Beiträge isoliert für sich stehen (I1, I3, V2). Der Gewinn dieses Buches wird sich erst so recht dem erschließen, der zu ihm greift und es in Geduld und Beharrlichkeit liest. Eine zweifache Belohnung sei ihm garantiert: Das Erbe der Vergangenheit wird ihm zu einer sicheren Grundlage, mit deren Hilfe er die christologischen Fragen der Gegenwart mutig angehen kann und sogar eine Lösung bereitzustellen vermag.

Köln Helmut Moll

Ziegenaus, Anton: **Umkehr, Versöhnung, Friede.** Zu einer theologisch verantworteten Praxis von Bußgottesdienst und Beichte. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1975). 324 S. kart. DM 35.–

Der Dogmengeschichtler muß seit längerer Zeit feststellen, daß unsere theologische Methode an einem Mangel leidet. Es ist durch die vielfältigen und höchst anerkennenswerten Bemühungen unserer Exegeten üblich geworden, daß wir von der gegenwärtigen Theologie immer gleich den Blick auf das NT wenden und dort nach expliziten oder impliziten Basiselementen für spätere Glaubens- und Lehrentfaltungen suchen. Zwei neuere Werke über die Geschichte des Bußsakramentes haben in dieser Hinsicht eine wertvolle Ergänzungsarbeit geleistet. Der Band XI der „Schriften zur Theologie" von Karl Rahner „Frühe Bußgeschichte in Einzeluntersuchungen" (512 S.) zeigt an der Fülle des patristischen Materials sehr eindrucksvoll, daß wir zu wenig die Theologie oder, besser gesagt, die Theologien der unmittelbar auf die ntl Zeit folgenden Bischöfen und Theologen vor Augustinus kennen und verwerten. Gerade in dieser Zeit wurde das NT rezipiert und angewandt, hier wurde aus verschiedenen im NT noch gelehrten oder praktizierten Möglichkeiten ausgewählt, hier wurden Weichen für die spätere Lehrentwicklung und Festlegung gestellt, die uns erst unsere eigene Situation besser verstehen lehren.

Diese Eindrücke werden bestätigt und noch vertieft durch die Lektüre des Werkes von DDr. A. Ziegenaus, das er als Habilitationsschrift verfaßt hat. In dem seit längerer Zeit bestehenden Spannungsfeld zwischen sakramentaler Beichte, Bußgottesdienst und Bußgeist hat er es unternommen, die Ergebnisse der Bibelwissenschaften, der dogmengeschichtlichen Forschung und der sakramentalen Theologie aufzugreifen, aus diesem größeren Kontext die Vorschläge zur Reform des Bußvollzugs schärfer zu beleuchten und somit den theoretisch-theologischen Sinn und die praktische Bedeutung der einzelnen Bußformen näher zu bestimmen.

Die Arbeit setzt sich aus zwei Teilen zusammen: „Das Bußsakrament im Wandel der Geschichte" (11–163) und „Theologische Ortsbestimmung der Bußformen" (165–317). In sechs Abschnitten zieht Z. einen historischen Längsschnitt von den biblischen Fundamenten und den Grundzügen der altchristlichen Exkommunikationsbuße über die Entfaltung der Gnaden- und Sakramentstheologie bis zu den Lehrentscheidungen des Konzils von Trient, fügt noch interessante Aspekte aus der Aufklärungszeit an und stellt mit der Wiederentdeckung des ekklesiologischen Aspekts das Thema für den nachfolgenden systematischen Querschnitt auf.

Je nach Einstellung und persönlichem Interesse wird sich der Leser von den einzelnen Darlegungen verschieden angesprochen fühlen. Die bekannte Feststellung, daß es in den ersten drei Jahrhunderten keine Privatbeichte gegeben hat, wird ergänzt durch die Erkenntnis, daß das Wesen der kirchlichen Buße in den ersten sechs Jahrhunderten in der Exkommunikations-Buße bestand, die wegen ihrer Herkunft aus der synagogalen Bannpraxis des Judentums so im apostolischen Besitzstand war, daß das erste nachbiblische Jahrhundert über die Berechtigung der Exkommunikationsbuße nicht reflektiert hat. Die öffentliche Buße war aber keine kirchenrechtlich-pädagogisch wertvolle, jedoch im Hinblick auf die Heilsfrage freiwillige Angelegenheit, sondern ein für den bereits Glaubenden – sonst hätte sich der Sünder nicht der öffentlichen Buße unterstellt – heilsnotwendiges, sakramentales Geschehen. Der ekklesiale Charakter der öffentlichen Buße kann durch die Formel umrissen werden: Durch den Frieden mit der Kirche (durch die pax cum ecclesia) und durch die Versöhnung mit ihr wird dem gläubigen und reuigen Sünder die Versöhnung mit Gott und die Vergebung seiner Sünden durch Gott vermittelt.

Auch wenn sich die theologische Reflexion erst von der Frühscholastik ab der subtileren Aufschließung der im sakramentalen Geschehen wirksameren Einzelfaktoren zuwandte, so läßt sich doch die sakramentale Struktur der kirchlichen Buße schon sehr früh erkennen. Das Bußverfahren vollzog sich nur sichtbar in der Dimension der amtlichen und hierarchischen Kirche. Das äußere Zeichen der persönlichen Reue, Umkehr und Buße wurde in das äußere Zeichen des Gebetes und der Handauflegung des Bischofs bei der Rekonziliation integriert. Die Vollmacht zur Setzung dieser Sichtbarkeit als Binden und Lösen wurde als von Christus übertragen geglaubt und so weiter gegeben. So schlossen sich die Wirkungen des äußeren Zeichens, die Wiederaufnahme in die Gnaden- und Heilsgemeinschaft der Kirche und dadurch die Vergebung der Sünden vor und durch Gott und die Wiedererlangung des Heiligen Geistes zu einer Einheit zusammen, die man mit Recht sakramental nennen kann.

Von unserem heutigen überaus milden Beichtverfahren aus gesehen fällt die große, ja übergroße Strenge der frühchristlichen Bußleistungen als Voraussetzung für die Rekonziliation auf. Diese Strenge brachte einerseits die Hochschätzung des in der Taufe erlangten Gnadenlebens und die Heilighaltung der kirchlichen Lebensgemeinschaft zum Ausdruck, enthielt aber auch ein medizinelles Element, das bei unseren Beichten nahezu völlig ausfällt. Man war damals für die Buße eben der Auffassung, daß nur die Tatbuße, die der Rekonziliation vorausgehen mußte, wirkliche, echte und menschlich ganzheitliche Reue bekundet und vollzieht. „Die alte Christenheit spürte offensichtlich, daß eine bloße Reue, so echt sie auch ist, oder ein reiner Gesinnungswandel ohne tätige Buße, in die Gefahr gerät, an der Oberfläche zu verebben und daß eine existenzielle Weckung und Heilung einen langwierigen Prozeß voraussetzt."

Z. orientiert dann über das pastorale Scheitern der kanonischen Bußform, über den Siegeszug des keltischen Bußwesens und die Lösungen der Hochscholastik über das Problem und den Wert der Schlüsselgewalt und des Bußsakramentes, wenn es nicht die Gnade bewirkt, sondern sie bereits vorfindet. Diese Frage besteht noch heute, wenn bereits durch vollkommene Liebesreue eine außersakramentale Rechtfertigung erlangt wurde, aber dann Todsünden doch noch der Schlüsselgewalt des bevollmächtigten Priesters im Bußsakrament unterstellt werden müssen. Ebenfalls von aktuellen Interessen her wendet man sich der Darstellung und Beurteilung zu, die Z. über die Lehrentscheidungen des Konzils von Trient darbietet. Wenn auch das Problem der Grenzen zwischen läßlicher und schwerer Sünde unsere ganze Beichtmoral und auch die Praxis und Reichweite von Bußandachten ohne Bußsakrament betrifft, so geht es bei den Lehrentscheidungen des Konzils von Trient (Sessio XIV, can 6 und 7) vor allem darum, ob dieses Konzil es als de fide im strengen Sinn definiert hat, daß alle schweren Sünden einzeln in der persönlichen Beichte bekannt werden müssen. Gegenüber mehreren Autoren, welche das Konzil anders zu interpretieren suchten, stellt Z. zuerst einen methodischen Grundsatz auf: „Was an einer konkreten Lehre eines Konzils als zeitabhängige Gestalt oder als bleibender Gehalt, was als Glaubensaussage oder als disziplinäre Regelung zu qualifizieren ist, kann nie pauschal ausgemacht werden, sondern bedarf einer meistens sehr diffizilen, speziellen Untersuchung der Terminologie, des Kontextes, der Formulierungsgeschichte einer Aussage und der abgelehnten Gegenthese samt der Art ihrer Zensur" (114). Z. kann sich in der Anwendung dieses Grundsatzes für seine subtilen Untersuchungen auf die neu erschienenen Bände VI, 2 (1972) und VI, 3 (1973) der Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft berufen, die zusätzliche Voten und eine wichtige Zusammenfassung der theologischen Argumentation enthalten – ein Quellenmaterial, das andersdenkenden Autoren entweder noch nicht bekannt sein konnte oder von ihnen noch nicht benützt worden ist. „Untersuchungen über das Tridentinum, welche noch nicht diese Ausgabe verarbeitet haben, müssen deshalb grundsätzlich unter einem quellenmäßigen Vorbehalt gelesen werden" (114).

Z. kommt in den ausführlichen Darlegungen des Sachverhalts (113–146) zu dem Ergebnis, daß das Tridentinum sehr wohl mit seiner ganzen Lehrautorität als de fide in strengem Sinn definieren wollte: Es ist göttlichen Rechtes und heilsnotwendig, seine Sünden zu bekennen, und zwar im Bußsakrament alle Todsünden einzeln. Wer bisher meinte, die Lehrentscheidungen des Tridentinums anders interpretieren zu können, wird nicht darum herumkommen, seine Meinung an der Argumentation von Z. überprüfen zu müssen. Hier liegt wohl eines der wichtigsten Ergebnisse seiner Forschungen vor.

Im 2. Teil, der theologischen Ortsbestimmung der Bußformen, nimmt sich Z. zuerst der Wesensbestimmung des Bußsakramen-

tes an (176–235) und analysiert es als ein sakramentales Gnadengericht, als Teilnahme an Christi Verurteilung und Auferstehung, wobei „richterlich" in einem analogen Sinn interpretiert werden muß. Während ein normales Gerichtsverfahren auf die Verurteilung des Schuldigen abzielt, wird dieser im Bußsakrament begnadigt. Unter diesem Vorstellungsmodell kann die Bekenntnisverpflichtung, an der auch die Vertreter anderer Erklärungen in bestimmten Fällen festhalten wollen, leichter einsichtig gemacht werden (185).

Als Brennpunkt der aktuellen Diskussion zergliedert Z. die schon historisch mehrschichtige Situation der Generalabsolutionen, die ja von manchen Autoren als Vorläufer und zur Legitimation von sakramentalen Bußandachten ins Feld geführt worden sind. Ihre Erteilung in Notsituationen ist vom kirchlichen Lehramt verschiedentlich ausgeweitet worden.

„Da alle diese Instruktionen Notsituationen voraussetzen, geben sie im Grunde für einen normalen Bußgottesdienst mit Generalabsolution (in unseren Gegenden) wenig Argumentationshilfe. Die Kirche besitzt daher keinen Entscheidungsspielraum hinsichtlich der Bekenntnispflicht, wohl aber bei der Festlegung der Notsituationen, die ein Bekenntnis „aufgrund höherer Gewalt" als unmöglich erscheinen lassen. Nur e i n e Not kann nicht anerkannt werden: die Scheu vor dem Bekenntnis, weil sich diese Schwierigkeit vom Sakrament der Buße selbst herleitet. Der ernste Bekenntniswille muß positiv vorliegen wie die ernste Reue" (249). Über die Geschichte der Generalabsolution wird eine noch unveröffentlichte Dissertation wohl noch mehr Klarheit bringen: „Weniser, Die Generalabsolutionen in der lateinischen Kirche vom 8. bis 13. Jahrhundert. Academia Alfonsiana Rom 1975."

Wenn Z. auch keine moraltheologische Beurteilung einzelner Sünden geben kann, so weiß er sich doch zu Recht verpflichtet, hier einige grundsätzliche Überlegungen über das Verhältnis von schweren und läßlichen Sünden beizusteuern (250–258).

Vier weitere gehaltvolle Abschnitte runden diese Summe über das Bußsakrament verdienstvoll ab: „Das Bußsakrament im Spannungsfeld mit anderen Bußformen", „Zur Lehre und Praxis der evangelischen Beichte" (278–300), „Vom Sinn der Devotionsbeichte" (300–310) und „Zur aktuellen Situation" (310–317). Das umfangreiche Literaturverzeichnis orientiert über das ganze Einzugsgebiet dieser von hohem Verantwortungsbewußtsein getragenen Arbeit über die biblischen, dogmengeschichtlichen, christologischen und allgemein-sakramentstheologischen Zusammenhänge.

Subtile Einzeluntersuchungen fesseln ebenso wie deren Anordnung in größeren systematischen Einheiten. Bei der weitgespannten Bandbreite literarischer Äußerungen und praktischer Gepflogenheiten im heutigen Bereich des Bußwesens ist es Z. zu danken, daß er eine Reihe von Problemen wieder auf festeren Strand gezogen hat. So ist diese Arbeit nicht nur innertheoretisch von großer Bedeutung, sondern wird ihren ganzen Wert erst in der Verwendung ihrer Ergebnisse in der Bußpraxis entfalten können. Sie ist allen mit der Verwaltung des Bußsakramentes Beauftragten zu empfehlen.

Augsburg Hermann Lais

Hausamman, Susi: **Buße als Umkehr und Erneuerung von Mensch und Gesellschaft.** Eine theologiegeschichtliche Studie zu einer Theologie der Buße. – Zürich: Theologischer Verlag Zürich o. J. (1975). 370 S. (Studien zur Dogmengeschichte und Systematischen Theologie, Bd 33) brosch. DM 39.50 sfr. 44.–

Die vorliegende, bereits im Okt. 1971 abgeschlossene Arbeit war ursprünglich als Habilitationsschrift geplant (Betreuung Prof. J. Staedtke/Erlangen). Die Habilitation konnte jedoch nicht mehr durchgeführt werden, da Vf. im Wintersemester 1971/72 als Dozentin für Kirchengeschichte an die Kirchliche Hochschule in Wuppertal berufen wurde. Sie hält jedoch das damals Erarbeitete auch heute noch für wichtig, „wichtig als Materialdarbietung jedenfalls, aber vielleicht auch als Diskussionsbeitrag", und bedauert heute nur, „daß die ganze Arbeit so sehr im Rahmen der konfessionell-evangelischen Tradition bleibt", weil gerade in der Frage der Buße ein ökumenisches Gespräch wichtig wäre (9f). Sie hofft, „daß die in diesem Buch vorgetragene allzu beschränkte konfessionell-evangelische Sicht vielleicht gerade durch ihre Beschränktheit und Bestimmtheit die ökumenischen Gesprächspartner . . . herauszulocken vermag" (10).

Das Buch ist in drei Teile gegliedert: Der erste, einführende Teil (A. Hermeneutische Vorbesinnung, 13–32) versucht eine vorläufige Abklärung des Phänomens und der Begrifflichkeit christlicher Buße (13–29) sowie eine systematische Aufschließung des komplexen theologischen Problems mit Hilfe heuristischer Leitsätze (theo-logischer, christologisch-soteriologischer, eschatologischer, anthropologisch-ganzheitlicher und gesellschaftlicher Charakter der Buße) und heuristischer Problemsegmentierung (Adressat, Movens und Ziel der Buße) (29–32). Der zweite, historische Teil (B.) bietet: Paradigmen des christlichen Bußverständnisses aus der Geschichte der abendländischen Kirche (33–326), und zwar in drei Abschnitten: I. Das Verständnis von Buße in der abendländisch-christlichen Kirche vor der Reformation (33–94) (befaßt sich fast nur mit dem Mittelalter!), II. Die reformatorische Lehre von der Buße (94–241) (Luther, Melanchthon, Johann Agricola, Calvin), III. Das Verständnis der Buße in der neueren Theologie (241–326) (Pietismus, Schleiermacher, Wilhelm Herrmann, Karl Barth, politische Theologie). Der dritte, systematische Teil (C.) enthält: Reflexionen zu einer Neufassung des evangelischen Bußverständnisses für die Gegenwart (327–364). Hier geht es I. um Sinn und Bedeutung des theologischen Redens von Buße in unserer Zeit (327–338) und II. um einige Aspekte eines theologisch relevanten Redens von Buße für die Gegenwart (338–364). Ein Personenregister bildet den Abschluß (365–370).

Die Arbeit ist (bes. auch durch die umfangreichen Zitate und Referate sowie die im allgemeinen klar erkennbare Trennung von Referat und Kommentar) auf jeden Fall historisch informativ. Natürlich werden bei einer solchen Übersicht in Quellen- und Literaturbenützung immer Wünsche offen bleiben. So könnte man sich an einigen Stellen sicher eine signifikantere Literaturauswahl vorstellen (etwa S. 84 Anm. 226: Devotio moderna, S. 316f Anm. 8: politische Theologie).

Interessant ist die Arbeit auch in systematischer Hinsicht, und zwar nicht zuletzt auch dadurch, daß sie einen dezidiert (bisweilen sogar intransigent) konfessionell-evangelischen Diskussionsbeitrag darstellt. Dies kommt bereits in der Stoffauswahl zum Ausdruck: im Mittelpunkt steht die reformatorische Theologie. Die Theologiegeschichte vorher, genauerhin das Mittelalter, erscheint als negative Vorgeschichte, die neuere (protestantische) Theologie gewissermaßen als Wirkungsgeschichte.

Noch deutlicher ist dies in der inhaltlichen Wertung: „Luther hat die Buße der Gesetzlichkeit der römischen Beichtpraxis enthoben und zu einem von Gott selbst gewirkten Anfang für eine christliche Existenz im Glauben und im verantwortlichen Handeln der Liebe uminterpretiert. Er hat sie dadurch zu einer wirklichen Wende im Menschenleben werden lassen, die befreit und weiterführt und etwas von der Freiheit der Kinder Gottes sichtbar macht" (126). Dem würden insbesondere der Ansatz beim Evangelium als dem Ursprung und der Quelle christlicher Buße, wodurch die Buße an der Liebe zu Gott orientiert werde, und der Ansatz beim Glauben als dem Vertrauen auf die promissio dei, die im Absolutionswort dem Büßer zugesprochen werde, entsprechen (127).

Demgegenüber sei die Buße im Laufe des Mittelalters immer mehr zu einem „Instrument kirchlicher Herrschaft in geistlicher Gerichtsbarkeit und Seelenführung" geworden, seien die Gläubigen einer Gesetzlichkeit unterworfen worden, die kaum mehr Raum gelassen habe für ein freiverantwortliches Handeln, sei der Gnaden- und Geschenkcharakter der Buße kaum zum Tragen gekommen, weil der Bußgedanke zu sehr vom Gerichtsgedanken beherrscht gewesen sei (91f); durch die zentrale Stelle der Reue und ihren Furchtcharakter habe die Buße zudem den „bitteren Geschmack einer dauernden Selbstvergewaltigung" erhalten, und habe die Buße in ihrer Konzentration auf das Heil des einzelnen den mittelalterlichen Menschen nicht aus seiner Selbstbezogenheit herausreißen können (93). Kurz: „Die Buße ist im Mittelalter nicht ein Neuanfang in christlicher Freiheit als Annahme der Versöhnung mit Gott und als Reaktion auf diese. Sie ist vielmehr eine Teilabzahlung einer belastenden Schuld zum Zweck, dadurch der Versöhnung mit Gott würdig und teilhaftig zu werden" (94).

Erweist sich so die reformatorische Bußtheologie als kritischer Maßstab ihrer mittelalterlichen „Vorgeschichte", so zeigt sich auf der anderen Seite, daß der Kanon des Reformatorischen historisch gesehen keineswegs eindeutig ist: neben Luther stehen z. B. Melanchthon, Johann Agricola, Calvin; neben der Frühzeit etwa die Probleme und Lösungen der Antinomismus-Diskussion 1536–1540. Während Calvin insgesamt eine positive Würdigung erfährt und selbst das Anliegen Agricolas unterstrichen wird, bezieht sich die Kritik (wie das seit der Luther-Renaissance nach dem Ersten Weltkrieg fast selbstverständlich geworden ist) auf Melanchthon (doktrinärer und rationalisierender Zug, Vergesetzlichung, 144, 152ff, 162, 166ff). Dadurch, daß Luthers Bußtheologie in der Spätzeit in wichtigen Punkten sich Melanchthons Theologie annähert, erreicht auch sie die Kritik; sie erscheint nun als Verrat an seiner frühen Lehre von der viva vox evangelii (bes. 222–225).

Hier zeigt sich m. E. deutlich die Problematik einer bloß konfessionellen Hermeneutik, die auf Grund ihrer inneren Logik nicht nur gezwungen ist, nach dem Kanon im Kanon des Reformatorischen zu suchen, sondern ihn auch innerhalb des Reformatorischen selbst zu finden, wodurch eine dogmatische Verabsolutierung von bestimmten Personen oder Perioden offensichtlich nur schwer zu vermeiden ist.

Die Unterschiedenheit historischer Situationen (worauf z. B. Luther in diesem Zusammenhang selbst hinweist, 224) und die Unterschiedenheit systematischer Ansätze (vgl. die unmittelbare Interpretation von Melanchthons Gesetzes- und Evangeliumsbegriffes in der Schematik Luthers, 135–168) können dann nur noch gebrochen in den Blick kommen.

Natürlich ist eine solche konfessionalistische Hermeneutik ökumenisch gesehen nicht ganz ohne Nutzen. Die problematische Seite der mittelalterlichen Bußtheologie und -praxis kommt dadurch sicher scharf, ja überscharf zum Vorschein: ein kaum zu überschätzender kritischer Hinweis für die katholische Theologie. Aber im ganzen wird man diese konfessionelle Bewertung der Theologiegeschichte doch als Rückfall hinter das erreichte Problemniveau heutiger ökumenischer Hermeneutik und als Reproduktion der kurzsichtigen kontroverstheologischen Hermeneutik der Reformationszeit zu bezeichnen haben, weil sich gezeigt hat, daß aufgrund der Unterschiedlichkeit der jeweiligen Fragehorizonte, Denkzusammenhänge und Systematiken und der jeweiligen geschichtlichen Situationen nur ein struktureller Vergleich (in synchronischer und diachronischer Hinsicht) weiterführt, während die Verabsolutierung des eigenen Frage- und Antwortrasters notwendig zu Fehlurteilen führen muß. Dies ist auch hier geschehen, weil die mittelalterliche Bußtheologie und -praxis genau in der reformatorischen Schematik ausgelegt und von ihrem eigentlichen Zusammenhang, der Gnaden- und Gotteslehre isoliert worden ist.

Wird so die Konfessionalität dieser Hermeneutik nicht nach rückwärts ökumenisch aufgesprengt, so erfährt sie doch nach vorne hin eine beträchtliche Ausweitung, insofern sie den Gesichtspunkt der Gemeinschaftlichkeit und Gesellschaftlichkeit der Buße als dringende Frage der Zeit mit in den Mittelpunkt stellt (vgl. 30f). Dadurch ergibt sich ein weiterer Deutungsmaßstab der Theologiegeschichte.

Komme dieser Gesichtspunkt im Mittelalter noch kaum in den Blick (93), so sei er in Luthers und noch stärker in Calvins Bußtheologie immerhin grundgelegt, wenn die Zuwendung zur Welt und zum Mitmenschen auch nur in Ansätzen zum Zuge hätten kommen können (127, 241). Erst bei Karl Barth gebe es wieder einen wichtigen Neuansatz, wenngleich noch durchquert von einer strengen Dialektik (314f), und erst in der politischen Theologie werde dieser Gedanke in der Fortführung von dessen Erbe direkt reflektiert, wenn hier auch mit umgekehrten Gefahren verbunden (325f).

Daraus ergibt sich im dritten, systematischen Teil (327–364) die Aufgabe, in der Konzeption einer ganzheitlichen Umkehr des Menschen zu Gott beides zu verbinden: die Gnadenhaftigkeit der Rechtfertigung (reformatorischer Impetus) und die umfassende Praxishaftigkeit des Heilshandelns (Impetus der Gegenwart). Dadurch entsteht mehr oder minder überraschend eine neue ökumenische Konstellation, insofern es in katholischer Perspektive tatsächlich schwierig ist, in diesem systematischen Ausblick die von der Vf.in historisch fixierten konfessionellen Antithesen wieder zu erkennen. Worüber hier noch ernsthafter diskutiert werden könnte, wären eventuell die Fragen der Sakramentalität und Kirchlichkeit der Buße. Stimmt diese Diagnose, würde sie nur noch einmal die Notwendigkeit unterstreichen, die konfessionalistische Hermeneutik auch nach rückwärts aufzusprengen.

Regensburg Siegfried Wiedenhofer

Schauf, Heribert: **Das Leitungsamt der Bischöfe.** Zur Textgeschichte der Konstitution „Lumen Gentium" des II. Vatikanischen Konzils. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1975. 200 S. (Annuarium Historiae Conciliorum. Hrsg. von Walter Brandmüller und Remigius Bäumer. Supplementum 2) kart. DM 32.–

Die Aufarbeitung des umfangreichen Quellenmaterials, das im Zweiten Vatikanischen Konzil zu den sechzehn promulgierten Schlußdokumenten geführt hat, liegt erst in den Anfängen und dürfte die wissenschaftliche Forschung noch lange beschäftigen. Es gibt zwar zu den Konzilsdokumenten gute Kommentare und über die verschiedensten Konzilsthemen zahlreiche systematische Darstellungen, die zur Interpretation der Konzilsaussagen gelegentlich auch auf deren Werdegang zurückgreifen, aber nur wenige Arbeiten haben sich bisher der Mühe unterzogen, die gesamte Genese eines Textes mit allen Faktoren, die auf ihn eingewirkt haben, zu verfolgen, um auf diese Weise das reiche Material thematisch darzubieten und durch Aufweis der inneren Entwicklung eines Textes die Voraussetzungen für dessen objektive Interpretation zu schaffen. Daß ein solches Vorgehen nicht nur äußerst nützlich, sondern oftmals sogar notwendig ist, um den Sinn einer Konzilsaussage zu treffen, wird durch zahlreiche Beispiele aus der theologischen Literatur der Nachkonzilszeit, die sich nicht selten zu Unrecht auf die Kirchenversammlung beruft, bestätigt. Es ist deshalb verdienstvoll, daß Vf. sich dieser Aufgabe gestellt hat, für die er als Konsultor der Vorbereitenden Theologischen Kommission (VThK) sowie als Peritus der Theologischen Kommission des Konzils geradezu prädestiniert ist. Bisher hat S. drei Beiträge des genannten genus veröffentlicht: Ein erster Artikel „Zur Textgeschichte des 3. Kapitels von ‚Lumen Gentium': MThZ 22 (1971) 85–118" untersucht die Lehre der dogmatischen Konstitution über die Einzelkirchen, insofern in ihnen und aus ihnen die eine und einzige katholische Kirche besteht (LG 23). Ein zweiter Beitrag „Zur Textgeschichte grundlegender Aussagen aus ‚Lumen Gentium' über das Bischofskollegium: AkathKR 141 (1972) 5–147" befaßt sich mit dem Bischofskollegium als Subjekt der höchsten Leitungsvollmacht in der Kirche (LG 22). Die vorliegende Monographie schließlich setzt in gewisser Weise diese Arbeiten fort und widmet ihre Aufmerksamkeit dem Leitungsamt der Bischöfe. Diese Themenstellung ist im Unterschied zu der der beiden vorausliegenden Zeitschriftenartikel, die jeweils von bestimmten Stellen der Kirchenkonstitution ausgehen und deren Entstehung aufzeigen, nicht von der Endfassung der promulgierten Lehre des Konzils bestimmt, sondern vom ursprünglichen Entwurf in der Subkommission De Ecclesia der VThK vom 3. 3. 1961, der ein Kapitel über das regimen der Bischöfe enthält (36ff). In der vorliegenden Arbeit geht es dem Vf. darum zu untersuchen, „was an Inhalten und Formulierungen aus jenem einen Kapitel der VThK über das regimen der Bischöfe (also nicht aus dem Kapitel über die Bischofsweihe oder aus jenem über das Magisterium) in das 3. Kapitel von ‚Lumen Gentium' eingeflossen ist" (14).

Die Studie gliedert sich in zwei Abschnitte: A. Von den Ursprüngen bis zum Schema von 1962 (13–73). B. Von der Vorlage Philips bis zur konziliaren Verabschiedung (75–196). Sie schließt mit einem Namenverzeichnis (197–200), das auch die obengenannten zwei Zeitschriftenbeiträge des Vf. einbezieht, das aber insofern unvollständig ist, als für verschiedene Dokumente die Autoren bewußt verschwiegen und somit auch im Namenverzeichnis nicht aufgeführt werden (196). Ein Sachverzeichnis, das die Untersuchung thematisch erschlossen, und ein Quellenregister, das die immense Fülle der herangezogenen Arbeitspapiere und Faszikel zusammengestellt und ihre Auffindbarkeit im Text erleichtert hätte, fehlen. Das Inhaltsverzeichnis allein kann diesen Dienst kaum leisten.

Die Untersuchung beginnt mit der Erstellung eines Textentwurfs zu den Fragen: „Relatio Episcoporum ad Summum Pontificem" sowie „Quo sensu Episcopi constituti sint regere Ecclesiam Dei", die der Subkommission De Ecclesia von der VThK im „Schema Compendiosum Constitutionis De Ecclesia" aufgegeben war (13). Die Redaktion zu dem genannten Fragenkomplex stützte sich auf Gutachten der Theologen A. Michel, Y. Congar, S. Tromp, E. Doronzo, H. Schauf und B. Schultze (14–36). Es verwundert, daß nicht auch das umfangreiche Material der Antepraeparatoria herangezogen wurde: die Vorschläge der künftigen Konzilsväter, die Gutachten der Theologischen Fakultäten und Hochschulen sowie die Stellungnahmen der römischen Dikasterien (Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I, Typ. Pol. Vat. 1960–1961), die Johannes XXIII. den Vorbereitungskommissionen in einer Audienz am 14. 11. 1960 als reiche Fundgrube für ihre Arbeit empfohlen hatte (vgl. L'Osservatore Romano vom 14./15. 11. 1960). Vf. erwähnt dieses Material mit keiner Silbe. Daß darin aber auch zum regimen der Bischöfe nicht zu unterschätzende Anregungen enthalten sind, zeigt die Veröffentlichung eines anderen Konsultors der Unterkommission, U. Betti, der bereits im Jahre 1968 in seinem Werk: „La dottrina sull' episcopato nel capitolo III della costituzione dommatica Lumen Gentium. Sussidio per la lettura del testo, Città Nuova Editrice – Roma" die Textgeschichte der Konzilslehre über den Episkopat ausführlich dargestellt und einen Überblick auch über das Material der Antepraeparatoria zu diesem Thema geboten hatte (a.a.O. 16–22).

Die Subkommission erarbeitete nacheinander drei ursprünglich von S. verfaßte Entwürfe (36–54), deren letzter nach Vornahme einiger Änderungen von der VThK verabschiedet (54ff) und der Zentralkommission als Kapitel 4 des „Schema Constitutionis De Ecclesia propositum a Commissione Theologica" zugeleitet wurde. Er trug die Überschrift „De Episcopis Residentialibus" und umfaßte vier Abschnitte: 1. Episcoporum munus et dignitas; 2. Primatus et Episcopi; 3. Relatio Episcoporum ad totam Ecclesiam; 4. Corpus Episcopale. Einige der Stellungnahmen von seiten der Mitglieder der Zentralkommission hat S. zusammen mit den

von ihm dazu entworfenen Antworten abgedruckt (57–67). Sie sind jedoch zu ergänzen durch Konsultation der vom Generalsekretariat des Zweiten Vatikanums besorgten Edition der Konzilsquellen, die sowohl die Anmerkungen der Kommissionsmitglieder zu dem vorgelegten Text als auch die Ergebnisse der Abstimmung über die einzelnen Kapitel vollständig enthält (Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series II, Vol. II, Pars III, Typ. Pol. Vat. 1968, 1048–1083). Dabei stellt sich heraus, daß die von S. ohne Namennennung zitierte ablehnende Stellungnahme (57–60), die einen großen Einfluß auf das weitere Schicksal des Textes ausgeübt hat, von Patriarch Maximos IV. stammt (a.a.O. 1059–1066), dem die meisten Kommissionsmitglieder bei der Abstimmung über das Kapitel beigepflichtet haben (a.a.O 1066–1083). Die Kritik der Zentralkommission hatte eine aus den Theologen S. Tromp, R. Gagnebet und H. Schauf bestehende Subcommissio de Revisione im einzelnen zu prüfen (69ff), und eine kleine Kardinalskongregation schließlich, zu der S. Tromp als Sekretär der VThK hinzugezogen wurde, entschied über den endgültigen Text, der den Konzilsvätern in den „Schemata Constitutionum et Decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus. Series Secunda, Typ. Pol. Vat. 1962" zugestellt wurde (71ff).

Der zweite Teil der vorliegenden Untersuchung beginnt mit der Darstellung neuer Entwürfe in den Jahren 1962/63, die auf die Eigeninitiative einzelner (Philips, Parente) oder auf die kleiner Gruppen (aus den Reihen des französischen, chilenischen, spanischen und deutschsprachigen Episkopats) zurückgeht (75f). Die deutsche Vorlage war vor allem von A. Grillmeier unter Mithilfe von K. Rahner, O. Semmelroth, H. Hirschmann und J. Ratzinger erarbeitet (G. Caprile, Il Concilio Vaticano II, Vol. II, Roma 1968, 376 Anm. 4). Von den eingereichten Entwürfen, die sich zum Teil an das erste offizielle Kirchenschema aus dem Jahre 1962 anlehnten und teilweise auch voneinander gegenseitig beeinflußt waren (93), wurde die Konzeption Philips hochbedeutsam. Sie erhielt Schützenhilfe von der Koordinierungskommission, die für eine geschlossene traktatartige Darstellung der Lehre über die Kirche plädierte und für das Kapitel über die Hierarchie die gleiche Einteilung vorsah wie Philips (89f). Diese Vorarbeiten führten zu einem neuen Schema innerhalb der Theologischen Kommission, dessen erste Fassung vom März 1963 und dessen zweite Redaktion vom April des gleichen Jahres datieren. Die Materie über das Leitungsamt der Bischöfe ist im 2. Kapitel enthalten und wie folgt aufgegliedert: 13. De Episcopis ut successoribus Apostolorum; 14. De Episcopatu ut sacramento; 16. De Collegio Episcopali eiusque Capite; 17. De relationibus Episcoporum in Collegio; 18. De Episcoporum ministeriis; 21. De Episcoporum munere regendi (94–98). Vf. verfolgt im Verlauf seiner weiteren Darlegungen geduldig die Entwicklung der unter den genannten Titeln verfaßten Texte und beschreibt mit größter Akribie die einzelnen Veränderungen, die sie durch Verbesserungsvorschläge der Konzilsväter (99–102), durch die Tagungen der Unterkommission (110–122) und der Theologischen Kommission (126–148), durch die auf Geheiß des Papstes vorgelegten Empfehlungen (149ff) sowie durch ein Votum der Bibelkommission (152f) erfahren haben, ehe als nächste Station in der Textgeschichte das Schema von 1964 mit den Relationes zu den einschlägigen Nummern vorgestellt (153–171) und die letzten Verbesserungen mitgeteilt werden (171–192). Auffällig in dieser Darstellung ist die Tatsache, daß S. dem Geschehen in der Konzilsaula kaum Aufmerksamkeit schenkt. Die Stellungnahmen der Konzilsväter sind lediglich anhand der kurzen Zusammenstellungen ihrer Verbesserungsvorschläge berücksichtigt (99–102; 171–191), deren theologische Begründung und deren ekklesiologischer Zusammenhang aber nicht selten erst aus den vorausgehenden Konzilsreden ersichtlich wird. S. druckt in seiner Arbeit nur zwei dieser Reden ab (135–140). Andere in der Aula vorgetragene Interventionen zum Thema bleiben unberücksichtigt. Sie sind zu erheben aus den Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi, Typ. Pol. Vat. 1970ff.

Unter rechtstheologischer Rücksicht interessiert aus der dargestellten Materie vor allem die Problematik der geistlichen Vollmacht, von deren Lösung die Beantwortung aller anderen bedeutsamen Fragen zum Leitungsamt der Bischöfe direkt oder indirekt abhängt. Leider ist das Quellenmaterial zu diesem zentralen Problem nicht vollständig in der vorliegenden Arbeit enthalten, sondern zu einem guten Teil bereits in dem früheren Beitrag des Vf. über das Bischofskollegium verarbeitet. Dieses Manko wird zwar durch häufige Verweise gemildert, kann aber nicht gänzlich behoben werden, da die Geschlossenheit der Darstellung empfindlich gestört ist.

Für die Interpretation der Konzilslehre über die geistliche Vollmacht, wie sie sich in der dogmatischen Konstitution „Lumen Gentium" findet, erscheinen zwei Stationen in der Genese des Textes als besonders aufschlußreich: 1. Während in den von der VThK erarbeiteten Entwürfen zunächst vom theologischen Ursprung der bischöflichen Vollmacht, insofern er mit der Weihe zusammenhängt, ganz abgesehen wurde (67) und später lediglich von einer Hinordnung der Weihe auf Jurisdiktion die Rede war (70), schlägt das Schema De Ecclesia von 1962 mit seiner Lehre, daß in der Weihe auch die Leitungsvollmacht (munera quoque magisterii et regiminis, quibus iurisdictio constat) mitgeteilt wird, zu deren Ausübbarkeit (iurisdictionis exercitium) allerdings eine zusätzliche Sendung erforderlich ist (72), eine neue Richtung ein, die zum definitiven Konzilstext führen sollte (H. Schauf: AkathKR 141 (1972) 40f). S. nennt diese neue Position „die einschneidendste Veränderung" (73) des von der VThK verabschiedeten Entwurfs und zieht daraus die Konsequenz: „Damit wäre die Sentenz der völligen Separation von Weihe und Jurisdiktion, wenigstens im bisherigen Verständnis, nicht mehr möglich." (72) Den Ursprung der genannten Textänderung sieht er zu Recht in der Stellungnahme eines Mitglieds der Zentralkommission, das diese Meinung in den „Observationes" vertreten hatte und das auch der kleinen Kardinalskommission angehörte, die über den endgültigen Textentwurf befand (AkathKR 141 [1972] 39f). Es handelt sich um Kardinal Confalonieri (Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series II, Vol. II, Pars III, 1071–1074), „dem viele andere beipflichteten" (H. Schauf: AkathKR 141 [1972] 40). Wenn Vf. schreibt: „Ob und welche Theologen im Hintergrund standen, bleibt dabei weiterhin offen" (ebd.), so ist doch festzustellen, daß es vor allem Kardinal Montini war, der das Votum des römischen Kurienkardinals ausdrücklich unterstützte und der besonderen Beachtung empfahl: „Votum denique Em. mi Card. Confalonieri magna mihi auctoritate pollere videtur; ideoque peculiari consideratione dignum." (Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series II, Vol. II, Pars III, 1070).

Eine zweite, für die Interpretation der Konzilslehre wichtige Etappe in der Textgeschichte ist die Antwort der Theologischen Kommission auf Modus 39 zum Kirchenschema von 1964. Etliche Konzilsväter hatten eine Textänderung in dem Sinne gewünscht, daß die Bischofskonsekration nur dazu disponiere, die munera docendi ac regendi zu empfangen. Andere wünschten die Formulierung „radicaliter vel aptitudinaliter", „radicitus", „secundum aptitudinem", „dispositiva", „virtualiter", „in potentia vel in actu primo", „datur gratia in ordine ad illa munera". Die Theologische Kommission wies alle diese Änderungswünsche mit der Begründung zurück, daß sie dem vom Konzil bereits approbierten Text widersprechen (175). Wenn Vf. dieses Responsum auch nur formal richtig findet und selbst die munera docendi et regendi lieber als „aptitudo, idoneitas, ordinatio ad im Hinblick auf die aktuellen Gewalten" (175) gedeutet hätte, so muß er doch eingestehen, daß die Antwort allgemein als Ablehnung der genannten Auffassungen verstanden wurde (175f). Daß die Theologische Kommission sie mehrheitlich tatsächlich auch so verstanden wissen wollte, wird nicht nur durch die offiziellen, von Kardinal König und Erzbischof Parente im Auftrag der Kommission in der Aula vorgetragenen Relationes, die Vf. heftig kritisiert (167f und 170f), bestätigt, sondern auch durch die Redaktion des Schemas erhärtet, insofern man absichtlich, um von vornherein einem möglichen Mißverständnis vorzubeugen, vermied zu sagen, das munus docendi et regendi werde mit der Weihe „radicitus" verliehen. (Schema De Ecclesia, Typ. Pol. Vat. 1964, 86(I)). Aus dem Quellenmaterial „steht fest, daß die mit der Redaktion des dritten Kapitels der Kirchenkonstitution befaßte Theologische Kommission... diese Texte so verstand, daß alle heilige Gewalt durch die Ordination verliehen wird". (H. Socha: AkathKR 142 [1973] 629; s. auch F. Daneels, De subiecto officii ecclesiastici attenta doctrina Concilii Vaticani II, Roma 1973; P. Krämer, Dienst und Vollmacht in der Kirche. Eine rechtstheologische Untersuchung zur Sacra Potestas-Lehre des II. Vatikanischen Konzils, Trier 1973). Daß durch diese Lehre des Konzils viele Fragen sich neu stellen, ist unbestritten. Eine theologische Erklärung der geistlichen Dienstvollmacht in der Kirche und ihre spekulative Durchdringung können aber den Fortschritt in der Lehrerentwicklung, der durch das Zweite Vatikanum zu verzeichnen ist, nicht übersehen, wenn sie dem Konzilsbefund gerecht werden wollen (vgl. den beachtenswerten Versuch von W. Aymans, auf dem Boden der Konzilslehre zwischen der seit dem hohen MA bis zum II. Vatikanum im Westen vorherrschenden Theorie und der neuen Auffassung, die an der ursprünglichen Konzeption der frühen Kirche orientiert ist, zu vermitteln: AkathKR 143 [1974] 256).

Die angedeuteten Ergänzungen und die kritischen Anmerkungen zu der vorliegenden Monographie sollen deren

Verdienste nicht verdecken. Die Studie gewährt aufschlußreichen Einblick in die Werkstatt der Kommissionsarbeiten. Sie ist aus den ursprünglichen Quellen sorgfältig gearbeitet und mit zahlreichen persönlichen Notizen zum Thema aus der Zeit der Vorbereitung und Durchführung der Kirchenversammlung angereichert. Der Anteil des Vf. an der Vorbereitung der Kirchenkonstitution wird eindrucksvoll dokumentiert. S. bietet die einem Kommissionsmitglied zugänglichen Texte, stellt sie übersichtlich geordnet in chronologischer Abfolge dar und zeigt durch gezielte Quer- und Rückverweise bestehende Zusammenhänge auf. Wohltuend ist in diesem Werk die Zurückhaltung beim Kommentieren. Nur selten setzen sich die Überlegungen des Vf. über eine in der Konzilskommission getroffene Entscheidung – wie im Falle der Gewaltenlehre –, die er nicht teilen kann, hinweg. Der gegen die Kardinäle der zentralen Vorbereitungskommission, die das von S. entworfene Schema über die Residenzialbischöfe in der vorgelegten Form nicht guthießen, erhobene schwere Vorwurf, sie hätten „den Text gründlich mißverstanden" (AkathKR 141 [1972] 35), wird in dieser Untersuchung nicht wiederholt.

Würzburg Hubert Müller

Kluxen, Wolfgang: **Ethik des Ethos.** – Freiburg, München: Karl Alber (1974). 92 S. kart. DM 12.80

Auf wenigen Seiten bringt der Bonner Ordinarius für Philosophie, bekannt durch seine Veröffentlichungen zur mittelalterlichen Philosophie und speziell zu „Fragen der praktischen Philosophie", d. h. zur Ethik, eine „Entwurfsskizze". Zu dieser sagt er im Klappentext: „Ich optiere für die konkrete Vernunft des Ethos, gegen jene abstrakte, welche nur das Allgemeine für moralisch und das Moralische für ein Allgemeines hält. Ich plädiere für die Vernunft des Bestehenden und der Tradition, daher für die Pluralität des Ethos; die Position der konkreten Vernunft ist konservativ und pluralistisch, denn es kommt auf Vernunft und nicht auf Veränderung an. Darum wird zugleich die philosophische Idee eines Menschheitsethos der Vernunft und der Freiheit aufgenommen, welches das konservative wie das pluralistische Prinzip einschließt. Da es selber wieder notwendig partikular und übertreffbar ist, folgt die Absage an alle Zukunftsphilosophien mit absolutem Anspruch." Wer das versteht, versteht auch den Inhalt dieser Schrift. Wer das nicht versteht, wird am Ende der Lektüre der Schrift so schlau sein wie zuvor!

K. behandelt „I. Charakteristik einer philosophischen Ethik" (7–26); „II. Allgemeinheit und Kreativität" (27–49); „III. Geschichtlichkeit, Tradition und Fortschritt" (51–72); „IV. Metaphysischer Pluralismus und praktische Konformität" (73–90). Eine „Nachbemerkung" (91–92) schließt das inhaltreiche, aber leider zum größten Teil nur schwer verständliche, weil begriffsschwache und grundsätzlich unklare und daher im Ergebnis auch unbefriedigende Bändchen. Am besten kennzeichnet man wohl den Versuch von K. als den Versuch einer soziologisch-historisch-konkreten Ethik, d. h. wenn der Rezensent ihn richtig verstanden hat – anstelle und im Unterschied von einer metaphysischen – natürlich-theologischen – allgemein-anthropologisch begründeten Ethik.

Problematisch, und nach Meinung des Rezensenten falsch, ist die Bestimmung dessen, was Philosophie ist. Philosophie ist doch die Grundlagenwissenschaft aller vernunftbezogenen Wirklichkeitserkenntnis. Oder auch anders formuliert: Philosophie ist die Interpretation der Wirklichkeit vom Menschen her auf den Menschen hin.

Im Gegensatz zu K. ist also die Philosophie Wissenschaft, d. h. cognitio rerum ex causis, wie unübertrefflich und unwiderlegt die Alten sagten. Warum K. darauf nicht eingeht, ist ebenso unverständlich wie, daß er glaubt, ein ganz bestimmtes Objekt der Philosophie, eben doch: die Grundlage aller Wirklichkeit im Lichte der recta ratio, der seins- und ordnungsvernehmenden Vernunft, nicht erkennen zu können. Daher ist die „Bestimmung des ‚Philosophischen'" bei K. (8ff) unseres Erachtens falsch oder zumindest völlig unzulänglich und unklar. Auch die Bestimmung des Ethos als des „Inbegriffs der Normen, die in einer gegebenen menschlichen Gruppe als gültig angesehen werden" (22), ist nur als der Versuch einer soziologischen Definition von Ethik richtig. Aber eine soziologische Grundlegung der Ethik ist darum unmöglich, weil es die Soziologie als Tatsachenwissenschaft mit sozialen Tatsachen zu tun hat, aus denen allein keine gültigen Werte und damit keine verbindlichen ethischen Normen zu gewinnen sind. In Wirklichkeit bezieht sich zwar die philosophische Ethik auf die menschliche Handlung (16), aber diese immer verstanden als Ausdruck des Handelnden. Die heute bei manchen, z. B. bei den sprachanalytischen Ethikern übliche modische Beschränkung auf die rein ethische Aktanalyse ohne Beachtung des Seins des Handelnden selbst, der sich im Akt seinsgemäß oder seinswidrig entfaltet, ist in jeder Hinsicht, metaphysisch und tatsächlich falsch. Noch immer gilt: Agere sequitur esse!

Die Darlegungen von K. über „Die normative Bedeutsamkeit der „Natur'" (27ff) verdienen weithin Zustimmung. Natur ist eben das dem Menschen Vorgegebene und ihm Aufgegebene, aber nicht von ihm willkürlich Geschaffene.

Wichtig ist auch die heute immer noch betonte Unterscheidung von Richtigem und Falschem im Machen, also auch in der Technik, von der sittlichen Güte oder Bosheit im Handeln, in der Ethik (34). Sehr konstruiert erscheint bei K. aber die Kennzeichnung des „ethisches Handlungsfeldes" nach den drei Momenten: „Grenzen, Entwurf und Anspruch" (44). So wichtig der faktische Bezug auf die gegebene Gesellschaft ist, in welcher Kommunikation von Personen wirklich ist (46), so ist das doch keine primäre, sondern erst eine sekundäre, wenn auch wesenswichtige Bezogenheit aller Ethik.

Die Unterscheidung von „Kontinuitätsregel" und „Konformitätsregel" (55) bezeichnet, begrifflich richtig, wenn auch etwas kompliziert, eine ethisch bedeutsame Tatsache. Klarer müßten noch die Darlegungen sein über „Pluralismus der praktischen Vernunft; (56ff).

Wenn Philosophie die Interpretation der Wirklichkeit vom Menschen her zum Menschen hin ist, und der Mensch mannigfaltige Ansatzpunkte für eine solche Interpretation bietet, dann muß es auch immer eine Vielzahl von Philosophien und also auch Metaphysiken geben, so daß erst alle Philosophien und darin Metaphysiken zusammen, also die philosophia perennis, die ganze philosophische Wirklichkeitserkenntnis erreichen können. Alles in allem: Inmitten heute wieder erfreulicherweise intensiver werdender ethischer Forschung nimmt das kleine Bändchen von K. sicher eine zu beachtende Stelle ein. Was heute jedoch von einem an der Scholastik geschulten Ethiker wie K. noch mehr zu wünschen wäre, das wäre, daß er 1. begriffsklarer, 2. grundsatzwahrer und 3. kritischer sich um seinen Gegenstand bemüht hätte, unter Einsatz der nova et vetera. Und das fehlt, leider, weithin.

Bochum Gustav Ermecke

Häring, Bernhard: **Sünde im Zeitalter der Säkularisation.** Eine Orientierungshilfe. – (Graz, Wien, Köln): Styria (1974). 231 S., kart. DM 24.–

Der Selbstverständlichkeit gegenüber, mit der traditionelle moraltheologische Sprache Wort und Begriff „Sünde" gebraucht, empfindet nicht nur der „Laie", sondern auch der Fachmann manche Verlegenheit. Der Grund dafür liegt vermutlich in einer sehr komplexen, fast unmöglich aufzulösenden Vermischung von mangelhaft verarbeiteten theologischen Einsichten („Beleidigung Gottes"), von teilweise geradezu neurotisch fixierten Tabuängsten (Sexualmoral) und einer auf Drill ausgerichteten Moralerziehung (Ge- und Verbots-, Gehorsamsmoral). Schließlich ist mit dem extrem individualistischen Sündenverständnis nichts mehr anzufangen, das den Menschen mit überzogener Schuldzumutung einseitig auf die eigene Innerlichkeit fixierte, und zwar im Sinne einer privaten Werkmoral, die soziale Dimension aber mit schierem Bedacht ausblendete. Dazu kommt, daß im populären Verständnis der Kirche das Anliegen ihres Heilsauftrages geradezu als Anliegen einer Sündenmoral mißverstanden werden mußte.

Demgegenüber geht es heute darum – und hier setzt Häring ein –, sowohl die theologische Bedeutung des Sündenbegriffs herauszustellen wie auch die Sensibilität für die ambivalente Alltagsrealität von Sünde zu schärfen. Von Sünde kann richtig nur gesprochen werden „im Kontext der Erlösung und Befreiung", rechtes „Sprechen von der Sünde (bedeutet) wesentlich ein Sprechen von Erlösung und Heil" (9). Sünde bezeichnet die Bezogenheit des Menschen auf Gott auch in seinem Schuldigsein, Bekenntnis der Sünde besagt verbindliche Zuwendung zu Gott in tätiger Richtigstellung des Verhaltens gegenüber Mitmensch und Gemeinschaft, dies alles gefaßt im Begriff der Bekehrung.

Im ersten von sechs Kapiteln (15–38) hebt Vf. eine „neue Sicht und neue Akzente" des Sündenbegriffs hervor. Dabei scheint es ihm vor allem auf dessen Entlastung von autoritär-klerikaler Besserwisserei anzukommen zugunsten einer stärkeren Personalisierung (individuelle und soziale Verantwortung, mündig wahrgenommen).

Am Ende dieses Kapitels (35ff) kommt H. auch auf Säkularisation, Säkularismus und Atheismus zu sprechen. Säkularisation „ist das Erwachen eines kritischeren Sinnes gegenüber sogenannten heiligen Dingen. Sie ist das Verlangen des Menschen, gegenüber kirchlicher Bevormundung zur eigenen Autonomie heranzuwachsen". „Säkularismus und Atheimus leugnen das Herzstück des Sündenbegriffes, nämlich den Widerspruch zum heiligen und allbarmherzigen Gott." Dies müsse dazu herausfordern, zu prüfen, ob überkommene theologische Rede nicht ein abstoßendes Gottesbild vermittelt habe, und dieses entsprechend richtigzustellen.

Das zweite Kapitel handelt über „Sünde als Entfremdung und Sünden der Entfremdung" (39–109). Hier stellt H. „programmatisch" fest: „Jede Rede von der Sünde, über ihren Ursprung und ihr Wesen, ist uns zur Selbstrechtfertigung und zur Flucht vor der Wirklichkeit und vor konkreter Verantwortung verleiten kann, ist immer schon Entfremdung. Jedes spekulative Interesse über den Ursprung und das Wesen der Sünde, das uns nicht zugleich bereit macht, unsere Schuld zu bekennen, entfremdet uns dem Heil." Mit Berufung auf Karl Marx' entsprechenden Begriff wird dann noch ausgeführt: „Sünde ist im letzten Entfremdung von Gott, dem Ursprung und Ziel allen Lebens, Entfremdung vom Glauben an den lebendigen Gott der Geschichte, Verweigerung der Anbetung. Die Sünde des Säkularismus ist vor allem eine Grundeinstellung, die Gott nicht für würdig hält, erkannt zu werden. Aber zugleich sehen wir in Atheismus und Säkularismus eine Reaktion gegen Religionen, Kirchen und sogenannte fromme Leute, deren Verhalten oder deren Rede von Gott und Sünde oder schließlich beides anzeigte, wie sehr sie vom Leben und vom lebendigen Gott entfremdet waren." H. illustriert dann diese Ausgangsthesen an Beispielen schuldhaften Selbstverlustes und – sehr kritisch – an Beispielen einer entfremdenden Sündenmoral: „Ein entfremdeter Sündenbegriff ist die unvermeidliche Frucht einer Morallehre, die fremden Zwecken dient und nicht ihre wahre Synthese im Glauben und in der Wachsamkeit für die Zeichen der Zeit gefunden hat" (62f). Erstarrte Dogmatismen, lieblose, weil weltblinde theologische Axiome, unflexible Strukturen in der Kirche usw. sind sündenträchtig; Sünde ist Verlust des Selbst und Verfälschung der Zwischenmenschlichkeit (kollektive Entfremdung), ist Mangel an Dynamik auf Freiheit hin, zuletzt Entfremdung von der Wahrheit, ideologieanfällig und ideologieträchtig.

Das dritte Kapitel handelt über „Heilsgemeinschaft und Unheilssolidarität" (111–136), da es notwendig sei, „einer vorwiegend individualistischen Sündenlehre die heilsgeschichtliche, heilssoziale Sicht entgegenzustellen". Vf. apostrophiert hier u. a. den Begriff „Sünde der Welt", um klarzustellen, daß jeder Mensch aufgrund seiner Freiheitsentscheidungen in die allgemeine Solidarität des Heils und auch des Unheils eingefügt sei. Hierbei findet sich folgende bemerkenswerte Aussage: „In einer solchen Sicht können Satan und die gefallenen Engel nicht mehr als Randfiguren sein. Jede Theologie oder Terminologie, die den Teufel zum Hauptantreiber der Sünde macht, bedeutet ein Alibi, eine Einladung zur Fahnenflucht und Selbstentschuldigung (166)." Die Tatsache von Heils- und Unheilssolidatirät der Menschen verweist auf die Funktion der Kirche als „göttliches Milieu" (131), als „Sakrament der Einheit des Menschengeschlechtes" (133), wo die Erlösung sich gnadenhaft mitteilt und vom glaubenden Menschen aktiv angenommen wird. So stellt das vierte Kapitel (137–171) konsequent „Sünde im Blick auf Erlösung und Befreiung" dar, um einer Moral der von Hoffnungsdynamik getragenen Lebensgestaltung das Wort zu reden gegenüber einer Moral der Sündenangst. Freiheit in der Kirche ist aber keine rein spiritualistische Wirklichkeit, sondern verlangt nach Realisierung, Sünden gegen die Freiheit sind (169ff): geistige Trägheit; Erziehung zur Passivität, zu Unterwerfung und Konformismus durch Unterdrückung jeder Spontaneität; eine bloße Verbotsethik; blinde Fortschrittsfeindlichkeit; übertriebener Zentralismus; lebensfremder Spiritualismus; reine Konsummentalität; jede Form der Manipulation usw.

In einem fünften Kapitel (173–203) bietet H. eine Darstellung von „Todsünde und Wundsünde", die jede doktrinär-kasuistische Verzerrung, aber ebenso jede Laxheit in verantwortlichen Situationen vermeidet. Schließlich behandelt er im sechsten Kapitel (205–220) kritisch die Frage: „Können Gesetze von Menschen unter Todsünde auferlegt werden?", wobei er mit Recht hauptsächlich vor jedem Autoritätsmißbrauch warnt. „Schlußerwägungen" (221–224) geben Anregungen für eine solche Erneuerung der Beichte, die nicht so sehr auf das individualistische Bekennen (im Sinne der Werkmoral) als auf die Bemühung der Änderung aus Glauben heraus den Akzent setzt.

Die Darlegungen H.s wollen „Eine Orientierungshilfe" geben. (Warum erscheint dieser für das Verständnis und die Beurteilung des Buches so wichtige Untertitel nur auf dem Einband, nicht aber auf der Titelseite?). Wie die weitaus meisten Werke des bekannten Moraltheologen ist also auch dieses ein Niederschlag pastoraler Bemühung, weniger eine wissenschaftliche Untersuchung. Unter dieser Voraussetzung ist fast allen Thesen und Ausführungen H.s vorbehaltlos zuzustimmen. Ja, es kann nur begrüßt werden, wenn ein so bekannter Theologe wie er dem heutigen Menschen ein Sündenverständnis nahezubringen versucht, das zu einem Leben aus dem Glauben geradezu einlädt und keineswegs davon abstößt, das einen glaubwürdigen Lebensernst mit der Freiheit der Hoffnung auf den Gott Jesu Christi glücklich verbindet.

Fachtheologisch gesehen, bedeutet das Buch eine eindrucksvolle Stellungnahme zugunsten einer sich im Sinne des II. Vaticanums fortentwickelnden Moraltheologie. Dabei nimmt es die in den letzten Jahren entwickelten Linien eines erneuerten Sündenverständnisses auf (z. B. P. Schoonenberg, Theologie der Sünde. Einsiedeln u. a. 1966; ohne ihn freilich zu zitieren). Daß dabei die theologische Argumentation natürlich etwas zu kurz kommt gegenüber einer mehr auf Verkündigung ausgerichteten Darstellung, bräuchte kaum erwähnt zu werden, blieben nicht doch ein paar Desiderata anzumelden. So vermißt man eine Darlegung der Sünde als theologischer Kategorie. Es wird zwar gesagt, daß Sünde im eigentlichen Sinne erst die Verfehlung gegen den heiligen Gott sei (11ff). Doch genügt wohl die bloße Erwähnung dieses Theologoumenons ebensowenig wie der vage Hinweis auf Rudolf Otto, um die Kategorie des Heiligen plausibel zu erhellen. Gerade hier wäre m. E. der Ansatz, um in einer weniger feierlichen Sprache und mit entschiedenerer theologischer Nüchternheit dem heutigen Menschen die existentielle Bedeutung einer verbindlichen Bezogenheit auf Gott klarzumachen. – Weiterhin wäre deutlicher zu sagen, was Vf. unter „Säkularisation" versteht; auch ist der Entfremdungsbegriff wohl etwas zu wenig ausgeführt. Beide Begriffe werden heute sehr differenziert und komplex zugleich diskutiert, man kann sie wohl kaum mit fragloser Selbstverständlichkeit benützen. – Hier läßt sich ein jeder populären Darstellungsweise unvermeidlich anhängender Mangel nicht übersehen, der aber bewußt in Kauf genommen werden muß, soll die Sache, um die es geht, auch dem Nicht-Fachmann plausibel werden. Dasselbe gilt für das fraglos Thetische der theologischen Aussagen. Gleichwohl liegt die große gesamttheologische Bedeutung des Buches darin, in unverkrampfter und also auch befreiender Weise einer christlichen „Moral des Lebens" das Wort zu reden und diese damit für den suchenden Menschen ernsthaft „attraktiv" zu machen. Es leistet damit einen nicht leicht zu überschätzenden Dienst für die Sache der Kirche. Deshalb sei das Buch jedem Interessierten zur eindringlichen Meditation empfohlen.

Bamberg Volker Eid

Kirche und Katholiken in der Bundesrepublik. Daten und Analysen. Hrsg. von Egon Golomb mit Beiträgen von Günter Bergmann und Frank Keller. – Aschaffenburg: Pattloch (1974). 142 S., Anhang: Kartogramm I und II. (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie. XII. Reihe, Bau und Gefüge der Kirche, Bd 9) kart. DM 9.–

Autoren und Untertitel des zu besprechenden Bändchens wekken die Erwartung, es werde eine Auswahl besonders signifikanter Daten aus den zahlreichen Einzeluntersuchungen des Instituts für kirchliche Sozialforschung des Bistums Essen (Leitung: E. Golomb) und aus anderen sozialwissenschaftlichen Erhebungen geboten, um im Sinne einer wenigstens umrißhaften Analyse der pastoralen Gesamtsituation sowie der erkennbaren Entwicklungstendenzen interpretiert zu werden. Diese Erwartung wird leider nicht erfüllt. Das eigentliche Thema der Schrift scheint eher die Darlegung der Notwendigkeit neuer kirchlicher Institutionen zu sein, wobei mehr die Sammlung punktueller Tests für Gebrechen oder Mängel der bestehenden Institutionen als die Skizzierung von Elementen eines neuen institutionellen Konzepts im Vordergrund steht.

Zeitgeschichtlich werden von E. Golomb zunächst (Situationsdefinitionen zur Lage von Kirche und Katholiken, S. 12–26) die Thesen der verpaßten Gelegenheiten zu einer institutionellen Erneuerung 1945 bis Ende der Fünfzigerjahre und der zu sehr verspäteten Wandlung des Kirchenverständnisses im Gefolge von Johannes XXIII. und dem Konzil vertreten. Dann wird das Image von Kirche und Katholiken in der Gesellschaft (27–41) als vorwiegend negativ geschildert, wobei insbesondere Daten aus der bekannten und methodisch umstrittenen Spiegel-Untersuchung (Was glauben die Deutschen? Hrsg. v. W. Harenberg) herangezogen werden. Schließlich bietet E. Golomb einige statistische Anhaltspunkte zur Konfessionsverteilung im Bundesgebiet und zum Wandel in der Motivation von Kirchenaustritten (42–52). Dabei ist ihm sicher in der Konstatierung einer wachsenden Neigung zu einer lautlosen Auswanderung und in deren Qualifizierung als Symptom für das Nachlassen institutioneller Bindungen zuzustimmen. Interessiert hätten freilich gerade hier Ansätze für eine Analyse der Motivstrukturen.

Die Beiträge von F. Keller über die soziale Inferiorität und über die Entwicklung des Bildungsdefizits der Katholiken sowie über deren Praxis des Gottesdienstbesuches (53–90) bieten in den mitgeteilten statistischen und soziographischen Daten kaum neue Erkenntnisse. Ob die Öffnung zur Welt durch Johannes XXIII. auch zur Behebung der sozialen Inferiorität der Katholiken führen wird (76f), bleibt hypothetisch. Noch fraglicher ist es, ob eine stärkere Anpassung der liturgischen Form an das Bewußtsein der Menschen der modernen Industriegesellschaft oder die Suche nach einem „ganz anderen" Ansatz von Liturgie und Gottesdienst (89f) eine Wende in der Statistik der religiösen Praxis herbeiführen können. – Der Beitrag von G. Bergmann „Religiosi-

tät und Kirchlichkeit" (91–105) greift das außerordentlich aktuelle Thema der wachsenden Diskrepanz zwischen Kirchlichkeit und Religiosität auf. Die Schwerpunktkriterien der zur Ermittlung von Religiosität angestellten Untersuchungen sind aber sicher unzureichend – insbesondere deshalb, weil das Instrumentarium der herangezogenen Erhebungen kaum Ansätze zur Auffindung des Profils einer spezifisch nichtinstitutionalisierten oder anti-institutionellen Religiosität enthält. Ob man die Bejahung von Glaubenswahrheiten im übrigen ohne nähere Differenzierung als „ideologischen Aspekt" der Religiosität verstehen kann (99), wirft eine Reihe sehr grundsätzlicher soziologischer und theologischer Fragen auf.

Offensichtlich sieht die vorliegende Schrift die wesentlichen Ansätze zur Behebung der in ihr getesteten Mängel kirchlicher Institutionalität in Änderungen der Strukturen der kirchlichen Organisation und Kommunikation (Beiträge von G. Bergmann S. 107–127) sowie der kirchlichen Personalstruktur (Beitrag E. Golomb S. 128–138). Dabei wird auf drei organisatorische Neuordnungsmodelle (Region Mittelbaden im Erzbistum Freiburg, Strukturvorschläge für das Bistum Münster und Regionalstruktur im Erzbistum München), auf Grundsätze der staatlichen Raumordnung und auf die vom IKSE durchgeführte Untersuchung über die Pfarrgemeinderäte zurückgegriffen. In der Frage der Personalstruktur wird für funktionale Auffächerung, für Partnerschaftlichkeit und für eine Legitimation aller Dienste aus ihrer gemeindlichen Leistung und Zusammenarbeit plädiert. Was diesen Abschnitten neben manchen wertvollen Hinweisen aus soziologischer und sozialpsychologischer Sicht mangelt, ist einerseits die präzise Begründung der erhobenen Postulate aus der empirischen Analyse, andererseits die Offenlegung der soziologischen und ekklesiologischen Konzepte, die sich in den mehr appellierenden als konstruktiven Vorschlägen konkretisieren lassen.

Das Bändchen wird sicher Anstöße zu weiteren gemeinsamen Bemühungen von Sozialwissenschaften und Theologie vermitteln. Schade ist, daß beispielsweise auf die analytisch ergiebigen Untersuchungen von Gerhard Schmidtchen, die 1974 zu einem erheblichen Teil schon publiziert waren, nur an einer Stelle (4) und zwar in einem relativ periphären Befund eingegangen wird.

Augsburg Karl Forster

Schmitz, Josef: **Gottesdienst im altchristlichen Mailand.** Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über Initiation und Meßfeier während des Jahres zur Zeit des Bischofs Ambrosius († 397). – Köln, Bonn: Peter Hanstein 1975. XXVI, 474 S., 17 Abb. (Theophaneia, Bd 25), kart. DM 128.–; Ln. DM 142.–

Die von Otto Nußbaum angeregte und betreute, im WS 1972/73 angenommene Bonner Diss. trägt den Titel „Christliche Initiation und Meßfeier im Laufe des Jahres bei Ambrosius von Mailand". Der Haupttitel des Drucks ist also zeitlich und stofflich zu weit gefaßt.

Vf. hat das gesamte Opus Ambrosianum mit großer Sorgfalt und Vollständigkeit herangezogen. Er hat darüber hinaus in dankenswerter Weise archäologische Befunde eingearbeitet (bes. 9–15; 246–278). Neben dem Buch Magistrettis über die Mailänder Liturgie im 4. Jh. (1899), der sich auch auf unechte Werke stützte, anderseits heute als echt erkannte Schriften überging, gibt es eine große Zahl von Büchern und Aufsätzen zur ambrosianischen und nachambrosianischen Mailänder Liturgie oder zu Teilen derselben. Vf. hat diese oft nicht leicht zugängliche Literatur, darunter mehrere nicht veröffentlichte Diss., und auch Arbeiten über andere Themata bei Ambrosius und Untersuchungen über Initiation und Eucharistiefeier in anderen Liturgien oder bei anderen Kirchenvätern herangezogen. Im allgemeinen kann man dem Vf. zustimmen, wenn er nach gründlicher Prüfung Ansichten auch berühmter Autoren zurückweist oder in Frage stellt.

Leider hat der Vf. die Ausgabe De Sacramentis, De Mysteriis und Explanatio Symboli von B. Botte, in: SCh 25 bis, Paris 1961, mit Einleitung (8–45), französischer Übersetzung, wertvollen Anmerkungen und textkritischen Noten (196–215; Abweichungen vom Text O. Fallers) nur 226 Anm. 63 benutzt (die überholte 1. Auflage: 163 Anm. 496; 399 Anm. 427). Nützlich wäre auch gewesen, die Anmerkungen J. Quastens zur Ausgabe von De Mysteriis und De Secramentis (1935) und, mehr als geschieht (dreimal), die Monographie zur Geschichte der alten Taufliturgien von G. Kretschmar auszuwerten. Die Canones Hippolyti sollten nach der kritischen Ausgabe durch Coquin (mit franz. Übers.: PO 31,2, Paris 1966), das Gregorianum nach der Ausgabe von J. Deshusses (Fribourg 1971) zitiert werden. Aus der Literatur vermißt man ungern L. L. Mitchell, Baptismal Anointing, London 1966, und die ebd. 193 angeführten historischen Arbeiten anglikanischer Autoren über Taufe und Firmung sowie die Beiträge des Rez. zur prä- und zur postbaptismalen Salbung in den Festschriften für B. Botte und B. Fischer (1972).

Es ist erfreulich, daß Vf. die Quellen und das, was bisher aus ihnen erhoben wurde, streng prüft. Doch gewinnt man hier und da den Eindruck, daß er gewissermaßen „mathematische Sicherheit" sucht und mit zu geringer Beachtung der gemeinchristlichen (und jüdischen) Liturgie urteilt. Dafür nur zwei Beispiele: „In Epist. 20 teilt Ambrosius mit, die . . . Gläubigen hätten einen Lektor verlangt. Wozu, erfahren wir nicht" (342; vgl. auch 441). Wozu anders als zur Lesung? – Wenn das Volk den Segen des Sacerdos mit „Amen" bekräftigt, wird man nicht zuletzt an die Meßfeier denken müssen, während Vf. meint, es gebe keine Bemerkung, die auf einen Segen in der Messe schließen läßt.

Bei all ihren Vorzügen enthält die Arbeit eine Reihe von weiteren Mängeln, von denen hier nur einige genannt werden können.

Nach dem Rez. sind auch die Gläubigen Subjekt der Liturgie (zu 16; 289), nicht nur bei der Eucharistie, sondern auch bei anderen liturgischen Akten, so auch – entgegen dem Vf. – bei der Taufe, bei der die Täuflinge bis in den zentralen Kern (Absage, Glaubensbekenntnis) aktiv mitwirken. – Die Einmaligkeit der öffentliche Buße ist keine Eigenart des Ambrosius, wie es erscheint (32). – Die von Yarnold vorgeschlagene Korrektur zu Sacr. 1.1.1 (65 Anm. 143) ist unberechtigt; vgl. die Erwähnung Roms 73 Anm. 184. – Die Signation bei Hippolyt (80 Anm. 21) und im Rituale Romanum (ebd. und 84) hat keinen exorzistischen Charakter; vorher heißt es bei Hippolyt ausdrücklich „cum cessaverit exorcizare". – Der Effata-Ritus (84) steht in der Neuordnung der Kindertaufe nach der Taufe und ist wie auch bei der Initiation von Erwachsenen fakultativ. Daß dazu weder Öl noch Speichel gebraucht wurden (79), kann gegen den Zweifel des Vf. daraus bestärkt werden, daß Ambrosius die Speichelberührung auch im Zitat Mk 7,33–35 ausläßt und daß u. a. Hippolyt, das Gregorianum und das Missale Gothicum den Effata-Ritus nur als bloße Signation kennen. – Eine „praedicatio dominicae crucis" ist sicher nicht „eine Besonderheit der ambrosianischen Taufwasserweihe" (93). Denn Joh 19,34 wird u. a. in der alten wie in der neuen römischen Taufwasserweihe (1969, Formular 1) zitiert (vgl. auch Kretschmar 18, 29, 41, 103f, 139f, 143 u. ä.). Aus der Tatsache, daß ständig neues Wasser in das Taufbecken floß, folgt nicht, daß das Wasser „im Augenblick der Weihe noch gar nicht ‚anwesend' war", worin Vf. eine dogmatische Schwierigkeit sieht (93). Es ist müßig zu spekulieren, ob Ambrosius eine Einsenkung des Lichts in das Taufwasser gekannt oder eingeführt hat (93f), da sie im mailändischen Ritus bis zur Gegenwart unbekannt blieb (die Einsenkung der Osterkerze nach gallischem Brauch ist erst seit dem 13. Jh. im römischen Ritus). – Daß die präbaptismale Salbung „ohne Worte" vorgenommen wurde (107), ist von der vergleichenden Liturgiegeschichte her höchst unwahrscheinlich. – Die Annahme einer Mitwirkung von Diakonissen bei der Taufe von Frauen kann getrost ausgeschlossen werden (entgegen 109), weil dafür das Schamgefühl bestimmend war, das erst seit der Mitte des 5.Jh. Einfluß auf den Ritus gewann (Kretschmar 265f). – Daß nach De Sacr. ein Diakon oder ein Kleriker die Abrenuntiationsfragen stellte (119; 436), erscheint ausgeschlossen. Zwar wird unmittelbar vorher nur Presbyter und Diakon genannt, doch ist der Bischof zugegen (De Sacr. 1.2.5; 1.3.9f). Die Absage ist kein „Versprechen" (119; 124; 126), sondern – wie in der römischen und anderen Liturgien – „de praesenti" formuliert, wenngleich mit dem Sinn einer „Verpflichtung" (123; 125f) und „Bindung" (124). Dasselbe gilt für das dreifache Glaubensbekenntnis, das zwar (mit der Absage zusammen) den Sinn des Wasserbades determiniert, aber nicht als Taufformel (127ff; 131; 134f) bezeichnet werden sollte, sondern als „forma sacramenti". Wenn O. Faller außerdem eine indikative Taufformel („Ich taufe dich . . .") unterstellt, wird er den Texten nicht etwa „nicht ganz gerecht" (131), sondern mißversteht sie. Die „Taufformel" ist im Westen nicht nur „noch während des ganzen 4. Jh. unbekannt" (131), sondern literarisch erst im Jahre 796, in römischen Sakramentaren erst im 9. und 10. Jh. (zunächst als Zusatz am Rand) bezeugt. Die Vermutung (436 als Tatsache ausgenommen), die im Taufbecken stehenden Diakone (436: der Presbyter und der Diakon) hätten die Taufe durch Untertauchen gespendet, indem sie den Täufling „in das Wasser hineinlegten und wieder aufrichteten" (147; 146: Verweis auf den Ritus der Baptisten), erscheint haltlos. Die These Stommels, daß die im Taufbecken (Wassertiefe in Mailand höchstens 80 cm) stehenden Täuflinge mit Wasser übergossen wurden, erscheint dem Rez. gesichert. Das Bild in Röm 6 (Tod und Auferstehung) hat im Osten erst seit den Kappadoziern, später auch im Westen zum Untertauchen geführt. Die von Ambrosius benutzten Verben „mergere" und selbst „demergere" (145; 149; 150) können auch „eintauchen" bedeuten; „resurgere" (ebd.) das Heraussteigen aus dem Becken, „interire" (146 Anm. 388; statt PL 16,175 richtig 185) das Sterben des „ganzen äußeren Menschen" (als Wirkung, ohne Beweis für eine Submersio) meinen. – Tritt die „Vollendung der Eingliederung in die kirchliche Gemeinschaft" als soziale Wirkung „ergänzend" zu den individuellen Wirkungen hinzu (156; vgl. 436)? Ist sie

nicht vielmehr primäre Wirkung (so Lumen Gentium 11; Rit. Rom., De init.christ., Praen.gen. 4)? Durch die Texte des Ambrosius ist die Meinung des Vf. jedenfalls nicht gedeckt. Überdies ist die „Vollendung der Eingliederung" erst mit der ersten Eucharistiefeier gegeben. Die Siegelung ist daher nicht Vollendung, Abschluß und Krönung der Taufe (184; 199; 437), sondern ihre Vervollkommung (perfectio) und Bestärkung (bebaiosis). – Die Taufsalbung kann, wenn man wie seit alters die Väter die Gleichung Christus – Gesalbter, Christen als Glieder Christi aufstellt, 2 Kor 1,21f und 1 Jo 2,20.27 heranzieht und weiter berücksichtigt, daß das antike Bad nie ohne Salbung war, durchaus apostolischen Ursprungs sein (zu 162). Die Formel zur Salbung des Hauptes findet sich nicht erst „heute" (163), d. h. seit 1969, im römischen Taufordo, sondern seit alters im römischen Ritus (1969 erweitert), als Teil des Gebets zur Handauflegung (oder später Handausbreitung) ähnlich schon bei Hippolyt wie im römischen Firmritus (früher und heute). – Die Frage, ob die Salbung nach der Taufe (bei Ambrosius wie in den übrigen westlichen Riten und in allen östlichen Riten ist es die einzige = Firmsalbung, nur Hippolyt und Rom kennen zwei Salbungen nach der Taufe) zur Taufe gehört (so Vf. 166f; 437) oder zur Firmung, hält Rez. für anachronistisch. Alle Gesten mit ihren Worten heben verschiedene Aspekte der noch als Einheit verstandenen Initiation heraus. Daß der Geist in der Salbungsformel nicht genannt wird (167), ist kein Gegenargument, da zur vollen Sinndeutung der Salbung das Chrisamweihegebet hinzuzuziehen ist, in dem seit alters der Geist genannt wird (Christus ist mit dem Heiligen Geist gesalbt). Die beiden anderen Gründe des Vf. sind ebenfalls nicht konkludent: Es ist willkürliche Behauptung, die Salbung wirke an der Wiedergeburt mit. Daß zwischen der Salbung und der Siegelung bei Ambrosius Fußwaschung und Überreichung des Kleides stehen, ist leicht daraus zu erklären, daß die erste Salbung zunächst (wie bei Hippolyt und die Firmsalbung der Ostriten wenigstens in etwa noch heute) eine Salbung des ganzen, vom Wasserbad her noch nackten Körpers war, während die Siegelung, die Handauflegung (fehlt bei Ambrosius wie in anderen Riten) und die Salbung (des Hauptes bei Hippolyt, der Stirn, kombiniert mit ihrer Siegelung, später im römischen Ritus) durch den Bischof an den wieder bekleideten Initianden vorgenommen wurde. Daß die Fußwaschung von Ambrosius als „heilsnotwendig" angesehen wurde (170; 178; 437), ist mit Kretschmar u. a. abzulehnen, zumal er sogar die Taufe nur für relativ notwendig hält (157; 436) und weiß, daß Rom die Fußwaschung nicht kennt. – Die Firmung ist in den ersten Jh. nicht gewöhnlich durch Handauflegung gespendet worden, wozu gelegentlich Salbung und/oder Siegelung getreten seien (190). Die meisten Riten (und die ältesten Zeugnisse) des Ostens kennen (bis heute) wie Ambrosius und andere westliche Zeugen keine Handauflegung. Die (z. B. bei Tertullian und Hippolyt) von der Salbung noch getrennte Siegelung ist später durchweg mit der Salbung kombiniert worden; eine Alternative Salbung oder Siegelung hat es nicht gegeben. – Gegen Borellas Meinung, die Handauflegung sei als einziges Element der Firmung in den biblischen Quellen zugrundegelegt (192f) und könne daher bei Ambrosius nicht gefehlt haben, hätte Vf. einwenden sollen, daß einerseits heute die Gleichsetzung Handauflegung der Apg = Firmung mit guten Gründen bestritten wird (vgl. zuletzt J. Amougou-Atangana, Ein Sakrament des Geistempfangs?, Freiburg 1974), anderseits einige Exegeten Salbung (2 Kor 1,21; Jo 2,20.27) und Siegelung (2 Kor 1,22; Eph 1,13; 4,30; vgl. Röm 4,11) im Kontext der Wassertaufe nicht nur metaphorisch verstehen (was die meisten Exegeten stillschweigend voraussetzen). – Abwegig ist die Vermutung, die „Taufmesse" hätte keinen Wortgottesdienst enthalten (206). Nach ältester Tradition (vgl. deutlich Hippolyt, Apost. Überlieferung, Botte 45) ging Taufe und Firmung ein ausgedehnter Vigilgottesdienst mit Lesungen und Homilien voraus. Ps 42,4 (210; 438: 42,2; 315: Ps 42,5) ist („wahrscheinlich": 210; ohne die Einschränkung: 438) kein „Responsorium" zu Ps 22, sondern ein „Responsum" oder Kehrvers (so richtig 210).

Rez. hält gegen Vf. (218–225) die Kritik von F. Petit an der Textkorrektur Sacr. 4.6.29 durch O. Faller für richtig (vgl. auch Botte, SCh 25 bis 119; 210; 30f), nicht nur weil Faller gegen die besten Handschriften entscheidet, sondern auch weil nach seiner Korrektur die mystagogischen Katechesen erst am Osterdienstag statt – wie sonst üblich – am Ostermontag beginnen, und erst am Oktavtag von Ostern enden würden (so allerdings auch bei Egeria und Augustinus). – „Beschwörung" (228) gibt „supplicatio" nicht richtig wieder.

Zum zweiten Teil über die Meßfeier ist kritisch nur wenig anzumerken: Wenn Ambrosius „täglich" die Messe feierte (337), so ist das, wie Vf. zugibt (228; 239; 243f; 288; 353f) nicht zu pressen (vgl. auch ALw 16 [1974] 338).

Die Unterscheidung der Instruktion von 1958 zwischen gesungener und gelesener Messe (302) ist nach der Instruktion De Musica sacra Liturgia vom 7. 3. 1967 (Art. 28) überholt (stufenweise Übergänge zwischen den beiden Formen) und der Allgemeinen Einführung in das Römische Meßbuch unbekannt. Das „Singen" (genauer Kantilieren) des Zelebranten ist im Altertum beim öffentlichen Gottesdienst vorauszusetzen (zu 303). Die Einwände gegen H. Leeb bzgl. der von Ambrosius in Mailand eingeführten Gesangsweise (307f) ist dem Rez. nicht verständlich, da Vf. selbst (315) von einer bei Ambrosius klar bezeugten responsorischen Psalmodie spricht. Entgegen H. von Campenhausen, dem Vf. folgt (323), handelt es sich in Epist. 20 sicher um eine Meßfeier; Ego tamen mansi in munere, missam facere coepi. Dum offere ... (vgl. J. A. Jungmann, Gewordene Liturgie, Innsbruck 1941, 37 Anm. 13).

Statt „lectio continua" (341) muß es nach dem erhobenen Befund heißen „lectio semicontinua" („Bahnlesung"). „Usitatus" bedeutet nicht „gebraucht" (377 Anm. 307), sondern „gewöhnlich". – Der Gebrauch nur eines Kelches kann nicht auf 1 Kor 10,17 (ein Brot – ein Leib) zurückgehen (379), sondern ist eine vom jüdischen Brauch abweichende Eigenart des Abschiedsmahles Jesu. – Zum Sanctus (401f; 407) hätte die Untersuchung von L. Chavoutier, Un Libellus Pseudo-Ambrosien sur le Saint-Esprit: SE 11 (1960) 136–192 ausgewertet werden müssen (Einführung im Westen zwischen 400 und 450). – Die Unterscheidung Wandlungsepiklese – Kommunionepiklese = Epiklese im engeren – im weiteren Sinn (403) ist ungerechtfertigt und kann sich nicht auf die in Anm. 452 genannten Autoren De Jong und Jungmann berufen. – Kann man sagen, nach Ambrosius werde „die Konsekration allein durch die Einsetzungsworte Jesu bewirkt" (403; 408; 412; 443), wenn „vielleicht ... eine Dreifaltigkeitsepiklese zu dem im Sacr. teilweise zitierten Hochgebet" gehörte (404; 407) und Ambrosius im Jahre 380 die Verwandlung dem „sacrae orationis mysterium" (409), also nicht den Einsetzungsworten allein zuschreibt? Die vom Vf. (407) gegen Dix (Konsekration durch das Danksagungsgebet) angeführte Stelle bei Justin (Apol. I, 66) „διὰ λόγου τοῦ παρ'αὐτοῦ" wird verschieden gedeutet: „Wandlung" durch ein „Gebetswort, das von ihm selbst (Jesus) stammt" (so Vf.), oder: „durch ein Gebet um den Logos, der von ihm (dem Vater) stammt" (also durch eine von Irenäus und Klemens von Alexandrien bezeugte Logosepiklese), wie u. a. Dölger, Rauschen, Lietzmann und Quasten annehmen. – Wenn das „Amen" der Gläubigen sich auf die Spendeformel der Kommunion bezieht, muß deshalb nicht fragwürdig werden (406), ob nicht – wie sonst überall seit Justin bezeugt – auch das Hochgebet mit dem Amen der Gemeinde abgeschlossen wurde. Jedenfalls wird die Doxologie nach dem Herrengebet, das dem Hochgebet folgt, durch Amen beschlossen (414). In dieser Doxologie ist „per quem" nicht „durch das in quo, cum quo" ersetzt (415), weil die Doxologie mit „per dominum nostrum Jesum Christum" beginnt. – Zur Sündenvergebung durch die Eucharistie (429 Anm. 610) fehlt wichtige weiterführende Literatur, vor allem L. Ligier, Pénitence et Eucharistie en Orient: OCP 29 (1963) 5–78 und J. M. R. Tillard, Pénitence et Eucharistie: LMD 90 (1967) 103–131 (Trienter Konzil).

Der Rez. bedauert, daß die sonst vorzügliche Leistung des Vf. durch die genannten (und einige weitere geringfügige) Mängel beeinträchtigt ist.

Münster Emil J. Lengeling

Ehlers, Dirk: **Entkonfessionalisierung des Religionsunterrichts.** Eine Untersuchung über die inhaltlichen Gestaltungsanforderungen der Verfassung. – (Neuwied, Berlin): Luchterhand (1975). VIII, 119 S. (Arbeitsmittel für Studium und Unterricht) kart. DM 19.80

Diese als rechtswissenschaftliche Dissertation an der Universität Konstanz entstandene Studie bemüht sich um eine Neuinterpretation von Artikel 7 Absatz 3 Satz 2 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland. Entgegen der herrschenden Auffassung vertritt der Autor die These, das Grundgesetz fordere einen weltanschauungskundlich-orientierten Religionsunterricht, der allerdings konfessionell akzentuiert sein müsse. Zwischen der grundsätzlich konfessionellen Position („Kirche in der Schule") und der religionskundlich-informativen Position wird also ein Mittelweg vorgeschlagen und als allein legitim zu begründen versucht. Die Einordnung des Religionsunterrichts als ordentliches Lehrfach in die Schule und die grundgesetzlich verankerte Glaubens- und Gewissensfreiheit verlange die „offene" Grundorientierung, der dazu in Spannung stehende fakultative Charakter dieses Unterrichts und die Bezugnahme des Grundgesetzes auf die „Grundsätze der Religionsgemeinschaften" dagegen fordere seine konfessionelle Akzentuierung.

Als konkrete Folgerungen aus diesem spannungsgeladenen Doppelaspekt meint der Verfasser folgende Forderungen ziehen zu müssen: Zum ersten sei eine Bevollmächtigung der Religionslehrer durch die Kirchen oder Religionsgemeinschaften („missio canonica" – „vocatio") nicht vertretbar. Zum anderen könne den Religionsgemeinschaften keine direkte Kontrolle darüber zugestanden werden, ob und in welchem Grade der Religionsunterricht ihren „Grundsätzen" entspreche. Weiter sei eine Anleitung der Schüler zum Gebet als „stilwidrig" unzulässig. Endlich seien die curricularen Grundentscheidungen weder einseitig vom Staat noch von den Religionsgemeinschaften zu fällen. Der Autor konzediert von seiner Position her, daß im Bereich der Privatschulen die genannte konfessionelle Akzentuierung etwas stärker sein dürfe. Von der Glaubens- und Gewissensfreiheit her aber fordert er auch in diesem Bereich eine „offenere" Arbeitsweise, die die Pluralität der heutigen Situation – auch innerhalb der Religionsgemeinschaften – stärker berücksichtigt.

Die klar gegliederte und konsequent aufgebaute Studie ist sicher anregend und in ihrer Sachlichkeit wohltuend. Die Frage ist aber, ob ihre Prämissen stimmen und wirklich zu den einschneidenden Folgerungen hin zwingend sind.

Es will scheinen, daß gegenüber der stark herausgestellten Glaubens- und Gewissensfreiheit der einzelnen (die unbestreitbar im Grundgesetz verankert ist) das objektive Moment der „Grundsätze der Religionsgemeinschaften" in der Argumentation zu kurz kommt. Die Schwäche der Argumentation wird dort besonders deutlich erkennbar, wo der Autor den innerkonfessionellen Pluralismus in die inhaltliche Gestaltung des Religionsunterrichts einbringen möchte, seine Grenze aber nur dort zu erkennen meint, wo der einzelne (Religionslehrer?) sich subjektiv nicht mehr mit seiner Position mit der betreffenden Religionsgemeinschaft eins weiß. Wo diese Meinung noch besteht, auch wenn die Leitungen der betreffenden Religionsgemeinschaft anders urteilen, sei noch alles in Ordnung und der monokonfessionellen Akzentuierung des Religionsunterrichts im Sinne des Grundgesetzes noch Genüge getan. Daß hier das Moment des Grundsätzlichen, des Bekenntnisses oder des Objektiven und Verbindlichen unzulässig abgeschwächt wird und die vorgeschlagene Neuinterpretation sich vom Text des Grundgesetzes und der Intention seiner Väter in unvertretbarer Weise entfernt, dürfte kaum bestritten werden können.

Der Leser gewinnt den Eindruck, daß hier eine ganz bestimmte Konzeption der modernen Religionspädagogik als ausschließlich legitim aufgewertet wird und alle entgegenstehenden Positionen als grundsetzlich illegitim disqualifiziert werden sollen. Haben die Väter des Grundgesetzes überhaupt an diese Konzeption gedacht oder denken können? Hätte der Autor recht, dann wäre der Religionsunterricht in der Bundesrepublik Deutschland bis in unsere Tage weithin grundgesetzlich nicht abgedeckt, ja grundgesetzwidrig gewesen. Die vom Vf. gezogenen Folgerungen scheinen die Problematik seines Ansatzes zu erweisen. Im Blick auf das anthropologische Phänomen des Religiösen, erst recht aber im Blick auf das Moment der Ermöglichung christlichen Glaubens scheint hier der Zusammenhang von Theorie und Praxis, von „Religion", „Glaube" und Leben zu wenig beachtet zu sein, ja der im Grundgesetz noch vorausgesetzte Lebenszusammenhang in unstatthafter Weise verkürzt zu werden.

Bochum Rudolf Padberg

Religiöse Sozialisation. Hrsg. von M. Arndt. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1975). 112 S. (Urban Taschenbuch, T-Reihe Bd 617) kart. 10.– DM

Die erste Phase der Rezeption von Ergebnissen der Sozialisationsforschung durch Theologen und Religionspädagogen hat diese nicht nur zu einer neuen Sicht zentraler Gegenstände ihres Metiers veranlaßt, wie Erziehung, Religionspädagogik, Sinndeutung etc.. Verständnis, Funktionen und gesellschaftliche Bedeutung von Religion, Kirche, Theologie selbst sind dabei in neuer Perspektive zum Gegenstand theologischer Reflexion geworden, so daß bereits jetzt von einem übernormalen Impuls gesprochen werden kann, den die Theologie hier von den Sozialwissenschaften bekommen hat und noch bekommen dürfte, verglichen mit anderen Impulsen der jüngeren Vergangenheit.

„Bereits jetzt" meint zweierlei: die Rezeptions-Ansätze sind eher ekklektischer, marginaler Art, unsystematisch; ferner sind die mit Sozialisationsforschung global umschriebenen Gegenstandsbereiche und methodischen Ansätze zu heterogen, um eine systematische Rezeption der Sozialisationsforschung überhaupt sinnvoll fordern zu können.

Diese Situation spiegelt das vorliegende Taschenbuch ziemlich genau wider: fünf miteinander thematisch unverbundene Beiträge aus mindestens vier grundverschiedenen Perspektiven und Absichten, interessante Schlaglichter, hier und da ein perspektivischer Aufriß, der heutige Möglichkeiten von Systematik aufzeigt.

Der einführende Beitrag von D. Stoodt bringt eine übersichtliche Darstellung der Problematik, Ergebnisse der Sozialisationsforschung in die gegenwärtige Religionspädagogik einzubeziehen. Die im Grenzgebiet von Kulturanthropologie, Soziologie, Psychologie und erziehungswissenschaftlicher Grundlagenforschung entstandene Sozialisationsforschung gilt vielen Religionspädagogen als Stein der Weisen, um aus dem gegenwärtigen Theorie- und Methodendilemma der Religionspädagogik herauszufinden. Ohne in diese Euphorie zu verfallen, sieht Stoodt in einer kritischen Rezeption wertvolle Perspektiven, die Forschung im Bereich der Religionspädagogik aus der derzeitigen Engführung ihrer Aufgabenstellung herauszuführen und andere Ergebnisse empirischer Sozialforschung als bisher in ihre Überlegungen einzubeziehen. Freilich geht Stoodt damit ein anderes Dilemma nicht an, verschärft es eher: die Tatsache, daß der Religionspädagogik seit geraumer Zeit wahl- und theorielos Ergebnisse anderer Wissenschaften übernimmt, damit immer mehr zu einem Warenhaus ohne Stil und Gepräge wird.

Die beiden Beiträge von G. Czell und W.-D. Bukow befassen sich mit dem Verhältnis von allgemeiner und religiöser Sozialisation. Czell bringt wichtige Differenzierungen zwischen kirchlicher und religiöser Sozialisation und klärt grundlegende Aspekte des Sozialisationsprozesses wie Interaktions-, Beteiligungs- und Sozialisationsmodus im Hinblick auf religiöse Sozialisation.

Bukows Beitrag ist an Differenz und Interdependenz von sozialer und Deutungskompetenz interessiert. Er besticht durch sprachliche Präzision und Anschaulichkeit, reißt die – theologisch, pädagogisch und religionsphänomenologisch – weitesten Perspektiven auf und wäre als Appetit-Anreger für diejenigen zu empfehlen, die eine erste Begegnung mit der komplexen Materie suchen.

Dagegen gehen die beiden letzten Beiträge von M. Arndt und P. Allheit bereits so in (psychologische bzw. linguistische) Detailprobleme, daß ihr Wert zur exemplarischen Veranschaulichung des im Buchtitel angezeigten Gegenstandsbereiches nur für den Sachkundigen einsichtig ist. Arndt erörtert an zwei psychoanalytisch interpretierten Fallbeispielen Funktion und Problematik religiöser Symbole im menschlichen Entwicklungsprozeß. Allheits sprachanalytisch grundierte Abhandlung über „Desymbolisierte Religion" kann als Plädoyer für die Wiedergewinnung des Symbols für authentische Kommunikation gelten: ein Läuterungsprozeß von religiösen Sinn- und Tradier-Systemen, die landläufig als Verwalter von Symbolen gelten, faktisch jedoch oft zu ihrer Zerstörung beitragen bzw. diese nicht zu verhindern vermochten. Mit der Desymbolisierung ging gleichzeitig ihr gesellschaftliches Veränderungspotential verloren: die Wiedergewinnung des letzteren hat die erstere zur Bedingung.

Ein Buch, das man innerhalb der potentiellen theologischen Leserschaft kaum noch fachspezifisch empfehlen kann; es ist für Theologen aller Art lesenswert.

Münster Hermann Steinkamp

Weltreligionen im Religionsunterricht. Sekundarstufe II. Einführung – Texte – Unterrichtsmodelle – Dokumente. Hrsg. von P. Antes und G. Biemer. – München: Don Bosco 1975. 158 S. kart. DM 18.80

Das Interesse für die nichtchristlichen Religionen wird in unseren Tagen nicht nur bei den Erwachsenen immer stärker. Auch Jugendliche und Schüler der höheren Klassen spüren die Anziehungskraft der Religiosität fremder Völker. Für Lehrer und Schüler der Sekundarstufe II will das vorliegende Buch eine didaktisch aufgearbeitete Handreichung zur Gestaltung des Religionsunterrichtes sein, wo sich dieser Unterricht mit den Weltreligionen befaßt. Bei diesen Weltreligionen handelt es sich um den Islam, den Hinduismus und den Buddhismus. Die Autoren (B. Allgeier, P. Antes, G. Biemer, E. Dressel, B. Uhde) sagen auf S. 8, warum sie von der Behandlung des Judentums („Informationen und Materialien traditionsgemäß eher vorhanden") und des Shintoismus, Konfuzianismus u. a. („nicht von gleicher Bedeutung und von gleichem Einfluß in der westlichen Welt") abgesehen haben.

Jede Einzeldarstellung der hier behandelten Religionen zerfällt vor allem in eine erste Einführung in die Grundbegriffe, die religiöse Grundgestalt und die Schwierigkeiten der Anpassung an die moderne Welt; in eine Textsammlung und in einen nach Lehreinheiten aufgeteilten Unterrichtsplan.

Der Benutzer dieses Buches darf nicht eine vollständige Information über die Religionen oder gar über die hier ausdrücklich behandelten Themen erwarten. Um sich weiter zu informieren, muß er auf die Bücher zurückgreifen, die ihm am Ende der Einzeldarstellungen angegeben werden. Auch muß man von unvermeidlichen Beliebigkeiten in der Auswahl der Themen absehen und auch von einigen ungenauen Ausdrücken (z. B. wird auf S. 20

behauptet, das Wort Kismet sei nicht arabisch. S. 21: Die fünfte Pflicht des Muslims ist nicht nur der „Aufruf" zum Hadsch, sondern der Hadsch selbst... Bei der Umschrift von Fremdwörtern wird im Islamteil „sch", und in anderen „sh" geschrieben...)

Erst wenn man sich mit der Methode des Buches vertraut gemacht hat, kann man feststellen, wie hilfreich und empfehlenswert diese gut durchdachte und gut durchgeführte Handreichung zur Gestaltung des Religionsunterrichtes über die drei erwähnten Weltreligionen ist.

Münster Adel-Theodor Khoury

Der Koran. Hrsg. von Rudi **Paret.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975 XXV, 449 S. (Wege der Forschung, Bd 326) Ln. Ladenpreis DM 79.–, Mitgl. Preis DM 45.–

Dieses Buch, in dem wichtige, in verschiedenen Zeitschriften, Sammelbänden, Kongreßberichten usw. verstreute Beiträge zu Einzelfragen des Korans bzw. der Koranforschung gesammelt sind, ist ein Zeugnis der Entwicklungsgeschichte der modernen Islamforschumg bis in unsere Zeit hinein. Denn hier sind solche Forscher vertreten, die in ihrem Bereich und in ihrer Epoche, Bedeutendes in der Islamwissenschaft geleistet haben. Die verschiedenen Beiträge sind in acht Abschnitten erfaßt:

I. Übersetzungen und Analsye
II. Historirsche Interpretation. Allgemeines und Sachgebiete
III. Christliche und jüdische Einflüsse
IV. Einzelne Suren
V. Einzelne Textstellen und Termini
VI. Die geheimnisvollen Buchstaben
VII. Textgeschichte
VIII. Der Koran als Wort Gottes

In dieser Sammlung wurden manche Beiträge, die doch ihre Bedeutung haben, nicht berücksichtigt. Um dieser unvermeidbaren Beliebigkeit in der Auswahl der Texte einigermaßen entgegenzuwirken, hat der Hg. im Vorwort die wichtigsten unter den übrigen Arbeiten erwähnt, wobei er ehrlicherweise auch die Veröffentlichungen erwähnt, deren Inhalt oder Grundthesen er nicht bejaht.

Wir sind Herrn Paret für diese Initiative dankbar. Es sei erlaubt, hier einen Wunsch zu äußern. Die Texte, die sich mit der Exegese einzelner Texte oder Suren befassen (Abschnitte IV und V) zeigen zu Genüge, wie bescheiden der Versuch geblieben ist, den koranischen Text durch die Anwendung moderner Interpretationsmethoden zu erschließen. Es ist daher zu wünschen, daß in Zukunft Koranforscher und Islamwissenschaftler, aber auch muslimische Gelehrte, sich dieser Aufgabe intensiver zuwenden.

Münster Adel-Theodor Khoury

Leuze, Reinhard: **Die außerchristlichen Religionen bei Hegel.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1975. 225 S. (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts, Bd 14). Kart. DM 49.–

Das Verhältnis des christlichen Glaubens zu den außerchristlichen Religionen ist in den letzten Jahrzehnten in erhöhtem Maße zum Thema theologischer Reflexion geworden. Dabei entstand immer wieder die Frage, wie der Absolutheitsanspruch der christlichen Botschaft mit dem Bestreben zu vereinigen sei, die außerchristlichen Religionen nicht nur als „religiöse Verirrungen" abzuweisen, sondern in ihrer Eigentümlichkeit zur Geltung zu bringen. Es ist ein Verdienst Vf.s, darauf hingewiesen zu haben, daß es die Absicht Hegels gewesen ist, am Absolutheitsanspruch des Christentums festzuhalten und dennoch – oder vielmehr gerade deshalb – „die anderen für die Weltgeschichte wesentlich gewordenen Religionen als notwendig zu erfassen" (243). Darin sieht er „die exemplarische Bedeutung der Hegelschen Religionsphilosophie" (ibid.).

Leuzes Dissertation stellt sich eine mehrfache Aufgabe. Sie will erstens untersuchen, wie sich Hegels „Darstellung der einzelnen Religionen [...] und das recht umfangreiche Schrifttum, das ihr zugrunde liegt, zueinander verhalten" (7). Sie will in ihre Überlegungen zweitens „bei jeder Religion die Ergebnisse der modernen religionswissenschaftlichen Forschung [...] einbeziehen" (ibid.). „Schließlich soll nach der Relevanz gefragt werden, die Hegels Ausführungen für die Religionswissenschaft im allgemeinen und für das Problem des Verhältnisses des Christentums zu den außerchristlichen Religionen im besonderen haben" (ibid.). Die beiden erstgenannten Aufgaben bestimmen die Untersuchung in ihrem Verlauf. Die letztgenannte Aufgabe wird in den „abschließenden Überlegungen" wahrgenommen.

A) Hegels Darstellung der außerchristlichen Religionen und das „zugrunde liegende Schrifttum"

Die erste der genannten Aufgaben wird am ausführlichsten behandelt und bestimmt den Aufbau der meisten Kapitel: „Die chinesische Religion", „die Religionen Indiens" (Buddhismus und Brahmanismus), „die persische Religion", „die ägyptische Religion", „die römische Religion". Jedesmal wird zunächst, unter dem Titel „Die begriffliche Bestimmung als solche", Hegels Charakterisierung der betreffenden Religion in den „Vorlesungen über die Philosophie der Religion" zusammenfassend referiert; sodann wird, jeweils unter dem Titel „Die begriffliche Bestimmung im Verhältnis zu ihren Quellen", untersucht, welches Schrifttum der Darstellung Hegels „zugrunde lag", inwieweit Hegel diesem Schrifttum folgte bzw. davon abwich. Diese gleichgebauten Kapitel (1, 2, 3, 4 und 7) seien hier zunächst behandelt.

1. In den Referaten über Hegels Religionsbegriff fällt auf, daß über Fragestellung, Methode und Durchführungsart der Hegelschen Religionsphilosophie nichts gesagt wird. Der Vf. beginnt, nach einer „Einleitung" von nicht ganz einer Seite, sogleich mit der „chinesischen Religion". „Die grundsätzlichen Bestimmungen von Religion, die sich vor allem im ersten Teil der Religionsphilosophie finden" (238!) werden erst auf den letzten Seiten des Buches, und dort sehr summarisch, wiedergegeben. Auch das Literaturverzeichnis nennt zwar allgemeine Einleitungen in Hegels Philosophie (z. B. Theodor Häring „Hegel, sein Wollen und sein Werk" – als Erscheinungsjahr wird das Jahr des Nachdrucks angegeben! – oder K. Rosenkranz „Hegels Leben"), auch einige Spezialuntersuchungen zu Hegels Verständnis der verschiedenen Religionen, aber keine Literatur zur „Philosophie der Religion" außer Lassons „Einführung" von 1930. Und doch hätte nur der Plan des Ganzen deutlich machen können, für welche Art von Nachrichten über die einzelnen Religionen Hegel sich interessiert, unter welchen Gesichtspunkten er sie betrachtet, was seine Begriffsbildung leisten soll. Entsprechend bleibt auch Hegels spezifischer Begriffsgebrauch ungeklärt. Und doch hätte nur eine genaue Bedeutungsanalyse der Begriffe die Voraussetzung geschaffen, um zu prüfen, ob ihr Gebrauch dem Material der Quellen gerecht wird.

Dafür zwei Beispiele. Wenn der Autor die Frage stellt, ob Hegel mit Recht behaupte, in China sei „der Kaiser als einziges Subjekt" zu betrachten (29), obgleich doch die Quellen auch den Mandarinen „Adel der Gesinnung und Mut" bescheinigen (31), so müßte zuvor geklärt sein, was Hegel unter „Subjektivität" versteht und ob Gesinnungsadel und Mut als Kriterien der Subjektivität in Hegels Sinne ausreichen. Andererseits will der Autor Hegels Aussage, die römische Religion sei „Religion der Zweckmäßigkeit", dadurch „vollkommen gerechtfertigt" sehen, daß nach Auskunft der Quellen allen römischen Kultformen „ein besonderer Zweck zugeordnet ist" (228). Doch ist hier zu fragen, was Hegel unter „Zweckmäßigkeit" verstanden wissen will und ob jede Religion, deren Kulte (z. B. als Fruchtbarkeitskulte oder Kulte der Staatserneuerung) einen „Zweck" haben, deshalb schon in Hegels Sinne „Religionen der Zweckmäßigkeit" genannt werden können. Der vom Vf. aufgrund der angeführten Beispiele entwickelte Zweckmäßigkeitsbegriff träfe auch auf die primitivsten „Religionen der Zauberei" zu.

Schließlich hat Vf. sich auch über die Quellenlage nicht im nötigen Ausmaß Rechenschaft gegeben. Er verwechselt gelegentlich die Differenz der Manuskripte mit der Differenz der Ausgaben, die alle erst nach Hegels Tod entstanden sind. (Vgl. Sätze wie „Hatte Hegel in der Lassonschen Ausgabe den Begriff ‚Tao' nur im Zusammenhang mit der Sekte der Taoisten gebraucht, so führt er hier" [in der Glocknerschen Ausgabe] „diesen Terminus schon bei der Besprechung der chinesischen Staatsreligion ein" [15]). Kurz: Fragestellung, Begriffsgebrauch und Textgestalt der Hegelschen Ausführungen bleiben gelegentlich im Dunkeln.

Die Meinung Vf.s, das Gesamtkonzept von Hegels Religionsphilosophie als bekannt und unstrittig voraussetzen und seinen Begriffsgebrauch mit dem alltäglichen identifizieren zu können, hat ihn dazu befähigt, in den Referaten über den „Hegelschen Begriff" der einzelnen Religionen außerordentlich knapp zu sein. Für die chinesische Staatsreligion bzw. den Taoismus benötigt er je drei Seiten (nochmals je drei für ihre Darstellung in der Lassonschen Ausgabe), für den Buddhismus und den Brahmanismus je zwei, eine für die griechische, eine für die ägyptische und zwei für die römische Religion.

2. Hegels Verwendung des ihm vorliegenden Schrifttums wird in den einzelnen Kapiteln jeweils unter der Überschrift „Die begriffliche Bestimmung in ihrem Verhältnis zu den Quellen" ausführlich abgehandelt. Mehrfach geht eine instruktive Darstellung der zu Hegels Zeit herrschenden Diskussionslage voraus (z. B. „das europäische Chinabild", „das europäische Indienbild"). In jedem Falle wird angegeben, in welchen Hinsichten Hegel mit der von ihm benutzten Literatur übereinstimmt und von ihr abweicht. So entsteht ein lehrreiches Bild der Diskussionslage, in die hinein Hegel mit seinen Vorlesungen gesprochen hat. Gerade diese Informationen machen das besondere Verdienst der vorliegenden Untersuchung aus.
Bedauerlich ist jedoch, daß Vf. den Begriff der „Quelle" unterschiedslos in zweifacher Bedeutung gebraucht. Als „Quellen" Hegels werden teils Textausgaben, Textübersetzungen oder Reiseberichte angeführt, welche die Tatsacheninformationen enthalten, an die jede Theoriebildung sich halten muß, teils gelehrte Abhandlungen oder religionsphilosophische Deutungen, mit denen Hegel in Auseinandersetzung steht. Mit der entsprechenden Zweideutigkeit ist dann der Begriff „Abweichung von den Quellen" belastet. Bald wird darunter die Außerachtlassung von Tatsacheninformationen verstanden, die Hegels Deutung mit der Gefahr der Willkür und des Konstruierten belastet, bald der Widerspruch Hegels gegen andere Deutungen, die sich auf die auch von ihm benutzten Informationen beziehen. Wenn aber überprüft werden soll, ob Hegels begriffliche Bestimmung der Religionsgeschichte mit ihrem tatsächlichen Verlauf übereinstimme, (so der „Klappentext") und wenn die These begründet werden soll, „daß im großen und ganzen der Bestand der Quellen in die Ausführungen Hegels über die einzelnen Religionen eingegangen ist" (237), dann kann als maßgebliche „Quelle" nur die Tatsacheninformation gelten. Nur an sie, nicht an gelehrte Interpretationen, ist die philosophische Deutung gebunden. Wenn andererseits behauptet wird, „daß Hegel manchmal gut daran tat, über seine Quellen hinauszugehen" (237), so kann dies (wenn nicht von „Zufallstreffern" gesprochen werden soll, die sich daraus ergeben konnten, daß Hegel die ihm vorliegenden Informationen zwar mißachtete, aber damit, ohne es wissen zu können, spätere Informationen vorwegnahm) sich nur auf die theoretischen Interpretationen beziehen, über die Hegel aus philosophischen Gründen „hinausgehen" konnte. Die These wird also unklar, das Argument unkontrollierbar, wenn die Differenz zweier Arten von „Quellen" nicht deutlich gemacht und bewußt gehalten wird.

3. Der kritische Ertrag des Vergleichs zwischen dem Hegelschen „Begriff" und den in den Quellen bereitliegenden Tatsacheninformationen kann sich nicht darin erschöpfen, Übereinstimmungen und Differenzen aufzulisten. Leider beschränkt sich Vf. in dieser Hinsicht in seinen „abschließenden Überlegungen" auf die beiden Bemerkungen, „daß im großen und ganzen der Befund der Quellen in die Ausführungen Hegels über die einzelnen Religionen eingegangen ist", während in anderen Fällen „eine stärkere Berücksichtigung der Quellen durch Hegel notwendig gewesen wäre" (237). Ein solches Ergebnis ist bei jedem Vergleich mit hoher Wahrscheinlichkeit zu erwarten und erscheint deshalb banal. Doch tut Vf. mit dieser Art der Zusammenfassung seinen eigenen Untersuchungen unrecht. Er hat, wenn auch nur gelegentlich und ansatzweise, zwischen zwei Arten von Abweichungen zu unterscheiden versucht: solchen, bei denen Hegel durch den Zwang seines Systems an einer unverkürzten Berücksichtigung des Quellenmaterials gehindert wurde, und solchen, bei denen eine Möglichkeit zu genauerer Tatsachenbehandlung, die gerade sein System ihm ermöglicht hätte, ungenutzt geblieben ist. Ein Beispiel für die erste Art von Abweichungen: Vf. vermutet, im Hinblick auf den Synkretismus der Religionen in China, daß Hegel „zwar vermag, den Fortschritt von einer Religion zur anderen auf den Begriff zu bringen", daß ihm aber „das Vokabular fehlt, das es ermöglichte, eine Mischform aus verschiedenen Religionen philosophisch zu erfassen" (38). Ein Beispiel für die zweite Art von Abweichungen: Vf. meint, im Hinblick auf die persische Antithese von „dieser Welt" und der „kommenden Welt", gerade aufgrund seiner Auffassung von der Religion als einem geschichtlichen Prozeß hätte Hegel „das grundlegend Neue, das sich in diesem Lande zeigt, wenn die Welt als ganze als geschichtlicher Prozeß verstanden wird, der sich auf einen in der Zukunft liegenden Abschluß zubewegt, eingehender würdigen müssen" (125). In solchen und ähnlichen Fällen hätte sich die Möglichkeit geboten, die „Abweichungen" zur Kritik an Hegel ins Spiel zu bringen: einerseits als systembedingte Grenzen, andererseits als zufällige Unaufmerksamkeiten des Autors.
Leider ist, wegen der isoliert parataktischen Behandlung der einzelnen Religionen, auch eine andere Möglichkeit ungenutzt geblieben, Hegels Religionsbegriff an Hegels Quellen kritisch zu überprüfen: Hegel will ja die Religionen nicht nebeneinander beschreiben, sondern in solcher Weise nacheinander anordnen, daß sich ihre Abfolge als Weg des Geistes zum Bewußtsein seiner selbst beschreiben läßt. Wenn nun Vf. meint, daß Hegel es „vermag, den Fortschritt von einer Religion zur anderen auf den Begriff zu bringen" (38), dann wäre zu prüfen gewesen, ob Hegels Quellen einen Anhalt dafür geben, dieser Übergang „von einer Religion zur anderen" sei gerade so verlaufen, wie Hegel ihn darstellt. Nun mag über die chronologischen Verhältnisse der chinesischen und indischen Religionen zu Hegels Zeit noch weitgehend Unklarheit bestanden haben; die Einordnung der ägyptischen Religion nach der persischen entsprach schon damals nicht dem Kenntnisstand. Und die Beobachtung Vf.s, daß Hegel selbst in mehreren Fällen schwankt, in welcher Reihenfolge die Religionen zu behandeln seien (vgl. 242), hätte nicht als isolierte Bemerkung stehenbleiben, sondern eine kritische Reflexion über die Art von Hegels Quellenbenutzung veranlassen sollen.

B) Hegels Religionsdarstellungen und „die Ergebnisse der modernen religionswissenschaftlichen Forschung"

1. Das herangezogene Vergleichsmaterial beschränkt sich notwendigerweise auf Kompendien. Sieht man von Darstellungen des Religionsverständnisses früherer Zeiten ab (z. B. Aurich: „China im Spiegel der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts" oder W. Rehm: „Griechentum und Goethezeit"), so werden vorwiegend benutzt: die einschlägigen Bände des Sammelwerkes „Die Religionen der Menschheit", die entsprechende Bände von „Fischers Weltgeschichte", H. von Glasenapp: „Die Religionen Indiens". Während für die Religionen Chinas, Indiens und Ägyptens noch einige Spezialuntersuchungen herangezogen werden, begnügt Vf. sich für die Religion der Griechen mit Nilsson: „Geschichte der griechischen Religion, Bd 1", für die römische Religion mit K. Latte: „Römische Religionsgeschichte" – beides bewährte Nachschlagewerke, doch offensichtlich nicht ausreichend, um mit Vf. in mutigem Singular von „der" modernen religionswissenschaftlichen Forschung zu sprechen.

2. Die Fragestellung, die den (anachronismusverdächtigen) Vergleich zwischen heutigem Forschungsstand und damaliger philosophischer Theorie leiten soll, bleibt zunächst undeutlich, zumal die neueren wissenschaftlichen Forschungsergebnisse nicht in je eigenen Abschnitten mit je eigener Themenstellung erörtert werden, sondern in den Vergleich zwischen Hegel und seinen „Quellen" jeweils eingeblendet werden. Doch stellt sich im Verlauf der Abhandlung die Beweisabsicht heraus, zu zeigen, „daß Hegel manchmal gut daran tut, über seine Quellen hinauszugehen, weil er so in eine größere Nähe zu Ergebnissen der modernen Religionswissenschaft gelangte als jene selbst" (237), so daß häufig gerade durch diese Abweichungen „die Aktualität" Hegels „für die heutige religionswissenschaftliche Diskussion erreicht wird" (238). Doch ist diese These zu vieldeutig, als daß sie kontrollierbar wäre. Diese Vieldeutigkeit beruht nicht nur auf der Verwendung des Begriffs „Quelle", wovon oben schon die Rede war, sondern auch auf der Verwendung des Begriffs „Religionswissenschaft". Damit ist bald empirische Religionsforschung gemeint, ein anderes Mal philosophische oder theologische Religionstheorie. Dementsprechend hat die These des Vf.s vier mögliche Bedeutungen. Soll gesagt werden, die Außerachtlassung von Tatsacheninformationen habe Hegel dazu veranlaßt, andersartige Tatsachen zu postulieren, die durch spätere Befunde der Religionsforschung nachträglich gesichert worden sind? (Das wür-

de etwa auf den Begriff „atman" zutreffen, den Hegel, wie Vf. es darstellt, nicht kannte, auf den aber nach Meinung Vf.s sein Begriff der „Objektlosigkeit" wirklich zutreffe, während er dem „Brahma" nach Auskunft der von Hegel benutzten Quellen unangemessen war). Ist aber dies der Sinn der These, so würde es sich um „Zufallstreffer" handeln, die zur Rechtfertigung von Hegels Methode nichts beitragen. Oder soll gesagt werden, Hegels Abweichung von den damals bekannten Tatbeständen habe ihn in eine gewisse Nähe zu neueren philosophischen oder theologischen Religionstheorien gebracht? Dann wäre zu prüfen, ob das für Hegel oder gegen die neueren Theorien spricht. Oder soll gesagt werden, Hegel sei von vorliegenden Theorien (z. B. von Plutarchs Interpretation der ägyptischen Götter als Symbole von Naturkräften) abgewichen und habe dadurch den theoretischen Rahmen geschaffen, in den sich spätere religionswissenschaftliche Befunde besser einfügen lassen? Dann müßte angegeben werden, welche empirischen Befunde jüngerer Forschung Hegels Begriffsbildung empirisch bestätigen. Oder soll behauptet werden, Hegels Abweichungen von den Religionstheorien seiner Zeit habe ihn in größere Nähe zu jüngeren philosophischen oder theologischen Theorien gebracht? Dann wäre zu prüfen, ob diese jüngeren Theorien auf Grund eigener Argumente Hegels Auffassung bestätigen, oder ob sie unter Hegels Einfluß gebildet sind und daher nicht zu Hegels Rechtfertigung herangezogen werden können. Vf. gibt nicht zu erkennen, welche der vier möglichen Bedeutungen seiner These er bevorzugt; er scheint auch nicht zu bemerken, daß davon die Art der Argumente abhängt, durch die er seine Meinung plausibel machen müßte.

C) Die beiden Sonderfälle: die griechische und die jüdische Religion

1. Zu Hegels Verständnis von Judentum und griechischer Religion
Die beiden Kapitel der vorliegenden Arbeit, die sich mit der jüdischen und der griechischen Religion befassen, unterscheiden sich schon im Aufbau von den übrigen (ohne daß Vf. dies ausdrücklich anmerkt oder gar Gründe dafür benennt). An die Stelle des in den anderen Kapiteln stets wiederkehrenden Abschnitts „Die begriffliche Bestimmung als solche" tritt hier eine genetische Beschreibung der Auffassungen Hegels, jeweils von den Jugendschriften über die „Phänomenologie des Geistes" bis zu den „Berliner Vorlesungen". Das hat zunächst äußere Gründe. Mit diesen beiden Religionen hat Hegel sich von seiner Jugend an beschäftigt. Aber eben dies hat Folgen, die Vf. zu entgehen scheinen. Hegels „Begriff" dieser beiden Religionen ist durch andere Fragestellungen geprägt worden als die, die ihn bei seinen „Vorlesungen über die Philosophie der Religion" geleitet haben; aber auch noch in diesen späten Vorlesungen bleiben, trotz einiger Modifikationen, wichtige Momente des früher gewonnenen Begriffs erhalten. Die daraus sich ergebenden „inneren Reibungen" in Hegels späten Vorlesungen entgehen dem Vf., weil er hier wie auch sonst mehr Hegels Meinungen als Hegels (wechselnde!) Fragestellungen referiert.
Hegels frühes Interesse an Judentum und Griechentum ist nicht darin begründet, daß er beiden eine feste Stelle in der umfassenden Geschichte der Religionen zuweisen will (dies ist das vorwiegende Interesse der späten religionsphilosophischen Vorlesungen), sondern darin, daß er in ihnen zwei gegensätzliche Typen von Religion überhaupt dargestellt findet: die als „abstrakt" verstandene „Reflexion" der jüdischen Religion im Gegensatz zur „heiteren", sinnlich-künstlerischen Religion der Griechen – mag dieser Gegensatz im übrigen mehr im Anschluß an Schiller oder mehr im Anschluß an Hölderlin formuliert werden. Mit Recht bemerkt Vf., daß das Judentum für Hegel „zum Modell der Gespaltenheit des nachgriechischen Menschen wurde" (165). Aber der Vf. zieht daraus weder für die Darstellungsform noch für die inhaltliche Diskussion die notwendige Konsequenz. Darstellerisch hätte es sich empfohlen, beide Religionen nicht in getrennten Kapiteln, sondern korrelativ zueinander zu behandeln. (Dann wäre auch verständlich geworden, warum Hegel selbst in der Zeit der „Berliner Vorlesungen" sich über das Griechentum ausführlicher in der „Ästhetik" äußert als in der „Philosophie der Religion": Auch hier noch steht griechische „Phantasie" der jüdischen „Reflexion" gegenüber). Inhaltlich aber hätte gerade in einer Abhandlung, die Hegels „Begriff" im Verhältnis zu seinen „Quellen" untersuchen will, die Frage nicht ungestellt bleiben dürfen, welche Vorentscheidung für das Verständnis des Judentums dadurch getroffen ist, daß es als „Modell [...] des nachgriechischen [!] Menschen" fungiert. Wo dies geschieht, bleibt das vorhellenistische Judentum außer Betracht und das Interesse konzentriert sich auf diejenigen Momente, die (als Erbe oder als überwundener Gegensatz) in das Christentum eingegangen sind. Aus dem gleichen Grunde bleibt auch das nachbiblische Judentum bei Hegel unerörtert – und das trotz seiner Erfahrungen in Frankfurt! Gerade wenn Vf. meint, daß der Versuch in der Vorlesung von 1827, die jüdische vor der griechischen Religion einzuordnen, gescheitert sei, hätte die kritische Rückfrage nach dem Verhältnis von Hegels „Begriff" zu den – auch ihm bekannten! – Quellen nicht fehlen dürfen.

2. Hegels Verhalten zu seinen „Quellen"
Auch der in den übrigen Kapiteln stets wiederkehrende Abschnitt „Die begriffliche Bestimmung im Verhältnis zu den Quellen" fehlt hier, wo Hegels Deutung der jüdischen und der griechischen Religion erörtert werden sollen. Statt dessen wird in die genetische Beschreibung von Hegels Auffassungen jeweils eingetragen, wie er die Ansichten anderer Autoren (z. B. Schillers oder Hölderlins) verarbeitet bzw. sich von ihnen (z. B. von Schleiermacher oder Creuzer) abgrenzt. Daß der Vf. die Frage nach den „Quellen" im engeren Sinne, d. h. nach den Informationen Hegels über Selbstaussagen der jüdischen und griechischen Religion, nicht eigens stellt, mag darin begründet sein, daß er hier kein Problem sieht. Denn es ist unstrittig, daß die Schriften des Alten Testaments bzw. die Epen Homers, viele griechische Tragödien und Komödien und eine Anzahl von Werken der griechischen Plastik Hegel bekannt gewesen sind. Doch ist damit die Frage nach Hegels Quellenbenutzung noch nicht beantwortet. Auf welchen unter den ihm bekannten Texten und sonstigen Zeugnissen hat sein Interesse sich konzentriert? Welche hat er unbeachtet gelassen? (Die Frage wäre insbesondere hinsichtlich der Benutzung des Alten Testamentes zu stellen gewesen! Aber sie betrifft auch die Zeugnisse aus dem nachbiblischen Judentum, die Hegel sehr wohl bekannt waren; an anderen Stellen verrät er Quellenkenntnis der Kabbalah und der Schriften von Moses Maimonides). Sind Hegels Aussagen durch die von ihm benutzten Quellen gedeckt? (Dafür nur ein Beispiel: Geben die biblischen Texte, die Hegel heranzieht, Anlaß zu der Behauptung von der Liebes-Unfähigkeit Abrahams?). Auch bezüglich der gelehrten Interpretationen, die Hegel diskutiert oder von denen er sich abgrenzt, wäre eine sorgfältigere Umschau angezeigt gewesen. (Ist, mit Bezug auf das Judentum, die Frage nach dem Verhältnis zwischen der Wesenseinheit Gottes und der Vielheit seiner „Eigenschaften" wirklich nur durch die Auseinandersetzung mit Schleiermacher veranlaßt? Oder spielt dabei auch Hegels Kenntnis der innerjüdischen Diskussion eine Rolle? Der von Hegel andernorts zitierte Maimonides erörtert dieses Problem ausführlich und auf hohem Reflexionsniveau!). Und wenn, mit Bezug auf die griechische Religion, Hegels Interesse sich in den späteren Vorlesungen vor allem auf die Mysterien konzentriert hat, so wäre die Frage, in welcher Gestalt und aus welchen Quellen ihm diese Mysterien bekannt sein konnten, durchaus einer Untersuchung würdig gewesen. Es ist zu bedauern, daß Vf. auf die Frage nach Hegels Quellen und nach seiner Art der Quellenbenutzung hier nicht den gleichen Eifer verwendet hat, der seine Kapitel über die anderen „außerchristlichen Religionen bei Hegel" auszeichnet.

D) Hegels Bedeutung für die gegenwärtige Religionsphilosophie und Theologie

1. Hegels Bedeutung für die gegenwärtige Religionsphilosophie kennzeichnet Vf. in der Form einer Frage. Wenn schon Hegels Auffassung von dem Zusammenhang zwischen den Religionen (die in ihrem Nacheinander Stadien einer notwendigen Entwicklung darstellen sollen) nicht aufrecht erhalten werden kann, so könnte man doch die Geschichte der einzelnen Religionen darauf befragen, „ob nicht der [...] Verlauf dieser Geschichte einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit unterliegt, die sich mit den von Hegel gegebenen

begrifflichen Bestimmungen der Entwicklung von der Substantialität zur Subjektivität, der Erhebung des Geistes über die Natur, erfassen läßt" (244). Freilich kann Vf. nicht behaupten, daß der tatsächliche Verlauf der Geschichte der einzelnen Religionen wirklich durch dieses Gesetz bestimmt sei. Auch die von ihm herangezogenen Quellen sagen darüber nichts aus. Es wäre, so meint er, „erst zu leisten, die Geschichte der einzelnen Religionen [...] als Entwicklung von der Substantialität zur Subjektivität, als Erhebung des Geistes über die Natur zu skizzieren" (245). Die vorliegende Untersuchung leistet jedoch nichts zur Beantwortung der Frage, inwieweit eine so „skizzierte" Religionsgeschichte den Tatsachen entsprechen würde oder nicht. Vf. kann nur der Meinung Ausdruck verleihen, „daß die Religionswissenschaft gut daran täte, wenn sie [...] prüfen würde, ob nicht die diesen Geschichtsabläufen gemeinsame Tendenz als philosophisch begriffene von Hegel bereits zur Sprache gebracht worden ist" (245). Ein solcher Satz freilich formuliert nicht ein Ergebnis, sondern eine Vermutung und ein Forschungsdesiderat.

2. Hegels Bedeutung für die Religionskritik wird durch die gleiche Vermutung umrissen. Falls es nämlich zutreffen sollte, daß jede Religion unterwegs ist von der Substantialität zur Subjektivität, „dann kann man fragen, ob nicht die Verwirklichung der Subjektivität als Kriterium für den Wert der einzelnen Religionen angesehen werden kann" (246). Freilich macht Vf. nicht deutlich, auf welche Weise aus einer (von ihm nur vermuteten, nicht erwiesenen) Tendenz faktischer Entwicklungen ein Kriterium der Wertung gewonnen werden kann. Auch Verfallstendenzen könnten ja mehreren oder gar allen Religionen gemeinsam sein.
3. Hegels Bedeutung für die Theologie, wie Vf. sie sieht, ergibt sich nun aus dem (vermuteten) Wertungskriterium. Es zeigt sich nämlich, daß nur „die Universalreligionen, Buddhismus, Islam und Christentum" vor dem gesetzten Wertungskriterium bestehen, weil nur sie „schon in ihrer Begründung die Bewegung der Subjektivität gegen die Substantialität thematisieren" (246), und daß unter diesen Universalreligionen „das Christentum mehr in der Lage ist, die Subjektivität des einzelnen zu verwirklichen als Buddhismus oder Islam" (ibid.), so daß „sich aufgrund dieser Deutungsmöglichkeiten eine Argumentation für die Überlegenheit des Christentums über die anderen Religionen entwickeln" läßt (ibid.). Hier entsteht nun der Verdacht, daß die unerwiesene Vermutung von der Wirklichkeit einer Tendenz und von der Verbindlichkeit eines Kriteriums Vf. nur deswegen so überzeugend erscheint, weil sie ihm in theologisch-apologetischer Absicht wünschenswert vorkommt – ganz abgesehen von der theologischen Frage, ob der christliche Glaube mit der Formel „Von der Substantialität zur Subjektivität" in seinem Kerngehalt getroffen werde.

Zusammenfassung

Von den drei Fragen, die Vf. beantworten will, wird die dritte (Hegels Bedeutung für die gegenwärtige Religionsphilosophie und Theologie) in seinem Argumentationsgang nicht behandelt, sondern nur in abschließenden Vermutungen und Forschungsdesideraten angemeldet. Die zweite (Hegels Darstellung der einzelnen Religionen im Verhältnis zur gegenwärtigen Religionswissenschaft) wird nur anhand von Kompendien behandelt und unter eine methodisch bedenkliche Frage gestellt: ob die Abweichungen Hegels von seinen Quellen durch jüngere Forschungsergebnisse „gerechtfertigt" werden. Zur ersten Frage (das Verhältnis Hegels zu dem ihm zugänglichen Quellenmaterial) hat Vf. in verdienstvoller Weise das erforderliche Material zusammengetragen (abgesehen von den Kapiteln über die jüdische und die griechische Religion). Aber die mangelnde Unterscheidung zwischen Primärquellen und Gelehrteninterpretationen, vor allem aber die fehlende Einordnung von Hegels Darstellung in dessen eigene Fragestellungen und die mangelnde Klärung der von Hegel verwendeten Begriffe hat ihn das erhoffte Ergebnis nicht erreichen lassen. Bei der Behandlung der jüdischen und griechischen Religion hat er auch seine eigene Frage (Hegel und seine Quellen) aus dem Auge verloren.

Das Verdienst der Arbeit besteht vor allem in der Sammlung der von Hegel benutzten Nachrichten über die Religionen Chinas, Indiens, Persiens, Ägyptens und Roms. Darüber hinaus macht sie die Wichtigkeit aber auch die Schwierigkeit der Aufgabe deutlich, die Weise, wie Hegel diese Nachrichten verarbeitet, zu deuten und kritisch zu bewerten. Es ist zu hoffen, daß die vorliegende Untersuchung aufmerksame Leser findet – darunter auch solche, die sich dadurch anregen lassen, die gestellte Aufgabe unter Verwendung des gesammelten Materials erneut aufzugreifen.

Bochum Richard Schaeffler

Wrede, Gösta: **Unio Mystica.** Probleme der Erfahrung bei Johannes Tauler. – Uppsala: Almquist u. Wiskell International 1974. 294 S. (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Doctrinae Christianae Upsaliensis, 14) kart.

Vf. vorliegender Arbeit hat sich durch theologie-geschichtliche Arbeiten ausgewiesen (Luther, Schleiermacher, Einar Billing). Mit dieser breit angelegten Untersuchung stößt er von der Geschichte her in aktuelle Fragen vor: Psychologie, Soziologie, Theologie der mystischen Erfahrung. Dem deutschsprachigen Leser fällt allerdings schon zu Beginn das Fehlen einiger wichtiger, das Thema betreffenden Arbeiten auf: z. B. Mieths Untersuchung über Vita activa und contemplativa bei Tauler (1969); der Tauleraufsatz von A. M. Haas (1969, wieder aufgenommen 1971 in: Nim din selbes war); M. de Gandillacs Taulerarbeit (1956) ist ebenfalls übersehen worden. Auch die sprachliche Gestalt vorliegender Studie macht Schwierigkeiten. Umständlichkeiten, Wiederholungen und Unklarheiten sind sicher nicht nur auf den anzuerkennenden Gebrauch der deutschen Fremdsprache zurückzuführen. Doch vor weiteren Hinweisen sei festgehalten, daß der Autor Argumente, Interpretationen und Einsichten vorbringt, denen ein breites Echo zu wünschen ist.

Der Ausgangspunkt ist religionswissenschaftlich, in kritischer Distanz zur Glaubensüberzeugung (44). Eine mit sprachlichen Stil typische Hinleitung drückt es aus: „Da die hiermit introduzierte Untersuchung nicht als „katholisch" zu beschreiben ist, liegt es in meinem Bestreben, den Voraussetzungen für Taulers Anschauung in der katholischen Lehrtradition weitgehend gerecht zu werden. Sollte meine Darstellung als ein „lutherischer" Beitrag zur Tauler-Forschung aufgefaßt werden, so wäre dies völlig unvereinbarlich(!) mit der Ansicht, die ich selber über die Theologie als eine objektive und descriptive Wissenschaft habe" (34). Doch tauchen hin und wieder kritische Fragen an Tauler vom lutherischen (anti-synergistischen) Standpunkt auf, ohne daß die Gründlichkeit einer Arbeit wie K.-H. zur Mühlens Nos extra Nos, Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik (1972) auch nur annähernd erreicht wird. W. möchte sich an die Texte halten; von dort her aber Taulers Ansicht ideengesichtlich einordnen und am Schluß einige religionspsychologische und -soziologische Schlüsse ziehen.

Der erste Teil über die Lehre von Gott zeigt den voluntaristischen Gottesbegriff und stellt heraus, daß zentrale Aussagen (Nichts-Finsternis-Abgrund-Tiefe) nur als Widerspiegelung der Erfahrung zu verstehen sind (65). Der zweite Teil über das Menschenbild ist am ertragreichsten. W. bringt wichtige Präzisierungen zum ideengeschichtlichen Standort Taulers. Im dritten Teil: Unio Mystica, laufen die Fäden zusammen; das vielleicht wichtigste Teilkapitel über „Die Bedeutung der Erfahrung in Unio Mystica (!)" setzt sich mit der religionswissenschaftlichen Mystikforschung auseinander.

Die Tradition ist der Hintergrund, den Tauler selbständig zur Deutung seiner Erfahrung benutzt. Gegenüber M. Eckhart ist bei ihm der Abgrund Gottes jedem, auch dem Analogie-denkenden Zugriff entzogen. Ebenfalls im Gegensatz zu seinem „Lehrer" (wie auch die persönliche Beziehung gewesen sein mag) ist für Tauler der Grund des Menschen jenseits der Vernunft, auch jenseits der thomistischen „mens" (168 ff): „Eine Voraussetzung liegt hiermit nicht bei Tauler vor, damit er das Eine beim Menschen auf dieselbe Weise wie Eckhart verstehen könnte: als analogischen Intellekt. Das Eine steht nämlich über jeder Bestimmung, wie die Vernunft" (177). Auch gegen Augustinus steht Tauler, wenn er „die von Gott aufgeklärte Vernunft als völlig unfähig sieht, in die Wahrheit Gottes zu dringen, auch mit Christus als Vorbild" (132). Mit ihm hingegen versteht er Gotteserfahrung als Liebes- und Willens-Mystik. W. macht sich über die weit verbreitete Auffassung von der Widersprüchlichkeit dieses Begriffs kluge Gedanken (241 ff). „Vorzugsweise augustinisch ist der Liebesgedanke, wenn Tauler den Weg des Menschen zu seinem Grund als Lebensziel angibt" (190). Doch mit der an M. Eckhart sich anlehnenden Verlegung der „schließlichen Gottesvereinigung in de(n) Seelengrund" (190) trennt er sich von Augustinus. Der „telos"-Gedanke aber fehlt bei Eckhart, fehlt in dieser Dynamik auch bei Ps. Dionysius, dem Tauler sich nähert, wenn er die letzte Tiefe jenseits aller Gottesebenbildlichkeit und auch jenseits allen Strebens ansetzt. Auf die „ethische" Vorbereitung (Augustinus) folgt die „passive" Vereinigung mit Gott (Ps. Dionysius): „Hierzu soll nur die in der Forschung bezeugte Abweichung Taulers von Ps. Dionysius hinzugefügt werden: in der Frage nach dem Pantheismus, den Tauler

nicht übernimmt" (189). Auch das kosmische Element fehlt bei Tauler (264). Andere Beobachtungen W. ergeben sich von selbst: „Der Mensch wird aus Gnade des Wesens Gottes teilhaftig, wird aber nie damit völlig zusammenfallen. Eckart spricht dagegen ohne derartigen Vorbehalt, daß der Mensch in seiner Seele so geartet ist, daß eine Einheit Gott-Mensch erfolgen muß" (237). Eckhart spricht theologisch-spekulativ; Tauler erarbeitet eine Gefühls- und Ethik-Sprache für seine Mystik. Das neuplatonische Emanationsdenken wird aus der Liebesmystik Taulers verständlich (73). W. nimmt eine direkte Abhängigkeit Taulers von Proklos an (über W. von Moerbeckes Übersetzung), wenn die Transzendenz des „Einen" (jenseits aller Vernunft, jenseits auch aller menschlichen Strebung) so stark betont wird: „Das Eine ist nämlich für Proklos transzendent, für Eckhart aber transzendental" (175).

Noch vor inhaltichen Aussagen scheint mir – bei aller Gutheißung der groben Linien – zum Netzwerk dieser Beziehungen ein Doppeltes zu bemerken zu sein: Thomas ab (!) Aquino, Augustinus und oder Meister Eckhart (durchgehend nach H. Hof ausgewertet) denken nun doch differenzierter, als es nach den schematischen Ausführungen W. zu sein scheint. Hinzukommt, daß er an ganzen Überlieferungsströmen vorbeigeht. Bernhard, die Viktoriner, Bonaventura fallen für das Verständnis aus. Und die „spirituels dionysiens" (Dict Spir: Thomas Gallus, Hugo v. Balma usw.) sind ihm anscheinend nicht einmal dem Namen nach bekannt. Von W. zeigt einen Weg; aber nur genaue Einzelanalyse führt auf ihm weiter; vielleicht dorthin, wo z. B. J.-A. Bizet nominalistische Ansätze bei Seuse fand.

Aus dem oben angedeuteten Netzwerk der Abhängigkeit schält sich Taulers Meinung (oder theoretische Interpretation der eigenen Erfahrung, 82) heraus: Liebe, Wille sind Schlüsselbegriffe; der „Grund", der jenseits vernunftmäßiger Inhalte liegt, ist die „Form" der mystischen Erfahrungen (192). Ein pantheistisches Zusammenfallen mit Gott ist – wie bei Ruusbroec, aber im Gegensatz zu Eckhart – ausgeschlossen. Die erfahrbare Wirklichkeit Gottes reicht für Tauler stets über die Aktualität der Erfahrung hinaus und entbindet ein Weiterstreben: „Tauler sieht dieses Zusammenfallen als ein Ziel, das in der Realität nicht ganz im Jetzt verwirklicht wird. Der entscheidende Unterschied liegt darin, daß Geschaffenes und Ungeschaffenes laut Tauler nicht reale und aktuelle Identität erreichen können" (217). Das letzte, momentane Einigungserlebnis wird deutlich als passiv erlebt, (200; mit differenzierenderen Ausführungen 213) aber es steht in einem ethischen Zusammenhang mit dem Streben vorher und dem Leben nachher. Deshalb ist die Kennzeichnung Quietismus falsch. Der von Fr.-W. Wentzlaff-Eggebert vorausgesetzte Gegensatz zwischen „ethischem Handlungsleben und mystischer Erfahrung" (246) trifft nicht zu. Bei Tauler ist die „Seins-Einheit ... Aktions-Einheit" (249).

Aus solchen Beobachtungen am Text wächst eine religionspsychologische Reflexion: „Wenn der mystische Bewußtseinszustand eingetreten ist, so wird dieser durch Unbewußtheit von der eigenen Persönlichkeit und deren Willen gekennzeichnet. Der Mystiker interpretiert dies, als ob eine andere und stärkere Macht ihn bezwinge ... James fügt eine Beobachtung hinzu, die nicht von der späteren psychologischen Forschung widersprochen worden ist, nämlich, daß solche Zustände mystischer Erfahrung von dem regulären bewußten Leben des Menschen nicht isoliert stehen" (228). Man kann mystische Erfahrungen nicht von der sonstigen Weltanschauung des Mystikers isolieren. W. hat dies im ständigen Rückgriff auf die philosophisch-theologischen Abhängigkeiten Taulers gezeigt. Er kann deshalb deutlich und mit Recht gegen eine Forschung polemisieren, die die mystische Erfahrung „unabhängig von lehrmäßigen, kultischen und soziologischen Verhältnissen" (255) in den Griff bekommen will. H. Sundéns Typologie des Referenzsystems „Gehäuse" (äußerliches Neztwerk der Religion) und „Confessio" (persönliche Meinung) wird weitergeführt (256 ff). Heilers, Söderbloms oder andere Vereinfachungen (Mystisch und Prophetisch; Unendlichkeits- und Persönlichkeits-Mystik; Gegensatz von Mystik und Religion) werden zurückgewiesen.

Wredes Untersuchung zeigt einen Weg über die Nivellierungstendenzen mancher Mystikforschung und einer leider auch im katholischen Bereich auffallenden falschen Gleichsetzung verschiedener Mystiken (Wolke des Nichtwissens, Zen, Tauler usw.) hinaus, die alle Unterschiede und Besonderheiten aus dem mystischen Erlebnis weginterpretieren. Die Gestalt der Taulerschen Mystik ist nicht weiter auflösbar in einen religionsphänomenologischen Überbau: „Konkret ausgedrückt bedeutet das, daß die mystische Erfahrung persönlich ist und bei Tauler nur als solche studiert werden kann" (254).

Doch der Weg kann noch deutlicher markiert und weiter beschritten werden. Dazu noch drei Hinweise: Trotz aller gegensätzlichen Behauptungen ist die Vettersche Taulerausgabe nur ein Provisorium. Einige Vergleiche mit Naumanns Predigten (zu Vetter, Nr. 28) zeigen so weitgehende Unterschiede, daß ein grundsätzliches Mißtrauen gegenüber dem Text besonders dann als berechtigt erscheint, wenn es um feinere Einzelheiten geht. Die grundsätzliche Frage muß überdies erneut gestellt werden: Wie ein, wohl nur über Hörermitschriften erhaltenes Predigtwerk wissenschaftlich zu behandeln sei. Inwieweit müssen durch rhetorische Situationen hervorgehobene Übertreibungen und Einseitigkeiten mitberücksichtigt werden? W. Methode, jeweils von einem einzigen „Hauptzitat" auszugehen, öffnet Tür und Tor für Fehlinterpretationen. Nur mühsame Wortstatistiken, Felduntersuchungen und Quervergleiche helfen weiter. Im Taulerschen Predigtwerk finden sich z. B. widersprüchliche Aussagen über die Rolle Jesu Christi im mystischen Erlebnis.

Die zu Recht betonte Abhängigkeit des mystischen Erlebnisses vom kulturell-religiösen Referenzsystem müßte doch wohl über das Netz-Werk der philosophisch-theologischen Beziehungen zur dogmatischen Abhängigkeit weitergeführt werden. Hier klafft bei W. eine seltsame Lücke: Einerseits kalkuliert er die Beziehungen zu den Lehrmeistern Taulers ein, anderseits aber klammert er die Beziehung zu dem Glauben, den Johannes Tauler für wahr hielt, rigoros aus der Betrachtung aus.

Die Grundfrage des Referenzsystems, die W. an die Religionswissenschaft stellt, trifft auch ihn: Darf Taulers Mystik unabhängig von seiner christlichen Glaubensüberzeugung untersucht werden? In der Sprache seines zu Anfang zitierten Standpunktes: nicht nur „Voraussetzungen ... in der katholischen Lehrtradition", sondern auch Voraussetzungen im simplen „katholisch" müssen in die Untersuchung eintreten.

Daß aber W. ohne diesen letzten Schritt und mit den aufgezeigten Mängeln zu einem wichtigen und weiterführenden Ergebnis kam, zeugt von der Ehrlichkeit seiner Arbeitsweise und aber auch von der Kraft der Taulerschen Mystik, die selbst durch die unvollkommene Textgestalt durchbricht.

München Josef Sudbrack

Kahlefeld, Heinrich: **Der Brief nach Philippi.** Eine Anleitung für die Gruppenarbeit. – Frankfurt a. M.: Knecht 1975. 104 S. (Beiträge zur praktischen Theologie. Erwachsenenbildung). Ppb. DM 14.80

Vf. will mit dem vorliegenden Bändchen eine Anleitung für die Gruppenarbeit geben. Er widmet sein Buch den Studierenden des Instituts für Katechetik und Homiletik in München, deren Dozent er seit Jahren ist. Wegen seiner homiletischen Erfahrung und didaktischen Fähigkeit hat sich Kahlefeld längst einen Namen gemacht. Das, was von ihm schwarzaufweiß erschienen ist, vermittelt jedoch nie die Macht seiner persönlichen Rede, den überspringenden Funken seiner mündlichen Hinführung von Einzelnen oder Gruppen zur biblischen Botschaft. So ist auch dieses kleine Buch vor allem jenen dienlich, die Kahlefeld bereits selber unterrichtet und angeleitet hat. Damit ist kein Urteil über die Qualität gefällt. Das Buch kann sehr wohl auch anderen nützlich sein, die im Rahmen einer Erwachsenenbildung nach Handreichungen für einen Paulusbrief suchen. Es ist kein Kommentar, sondern ein Leitfaden zur biblischen Gruppenarbeit (mit Stoffaufbereitung und gezielten Fragen, an die sich ein Gespräch anschliessen kann). Notgedrungen kann darum auch nicht der Brief des Apostels als ganzer aufleuchten. Man muß also mit der richtigen Voraussetzung an Kahlefelds Leitfaden herangehen! Ein Fachexeget bemerkt, daß Kahlefeld sich (70ff) gegen die These eines 2. Briefes (ab 3,2) wendet und die eines Zurückhaltens des Briefes nach Eintreffen der aufregenden Nachricht über Quertreiber und einer nachträglichen Ergänzung und Einfügung vertritt. Als homiletisch-katechetische Anregung hätte mancher wohl auch gewünscht, daß Kahlefeld gerade zu diesem Teil des Briefes zusätzlich den Blick auf heute gerichtet hätte (die Judenfrage ist von einer ganz anderen Seite her für Christen aktuell geworden!). An dieser Stelle scheint mir Kahlefeld – ganz untypisch – nur schriftgelehrsam geblieben zu sein, was aber bei den zu Unterweisenden zu falschen Schlüssen führen könnte. Für eine zweite Auflage wäre ein solcher Exkurs wohl wünschenswert.

Münster Helga Rusche

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

Humanisme et foi chrétienne. Mélanges scientifiques du Centenaire de l'**Institut Catholique** de **Paris.** Publiés par Charles Kannengiesser et Yves Marchasson. – (P:) Beauchesne 1976. IX, 662 p. 4°; F 150.–

Current issues in biblical and patristic interpretation. Studies in honor of Merrill C. **Tenney** presented by his former students. Ed. by Gerald F. Hawthorne. – GrR, Mich.: Eerdmans (1975). 377 p.; $ 11,95.

Die Handschriften der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart. Bd. II,1: Codices biblici ‹HB II 1–60›. Codices dogmatici et polemici ‹HB III 1–59›. Codices hermeneutici ‹HB IV 1–36›. Beschrieben von Helmut Boese. – Wiesb: Harrassowitz 1975. XX, 198 S.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Milavec, Donald A.: The Bible as inspiring and authorising incompatible doctrines and practices. – CBQ XXXVII, 1975, 189–218.

Dautzenberg, Gerhard: Urchristliche Prophetie. Ihre Erforschung, ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur im ersten Korintherbrief. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1975). 320 S. = BWANT CIV; kart. DM 75,– [Habil.-Schrift, Würzburg]

Schmid, Hans Heinrich: Ekstatische und charismatische Geistwirkungen im Alten Testament. – Erfahrung und Theologie des **Heiligen Geistes** . . ., Mchn (1974), 83–100; S. 101–116: Schmithals, Walter: Geisterfahrung als Christuserfahrung; S. 118–130: Schlier, Heinrich: Herkunft, Ankunft und Wirkungen des Heiligen Geistes im Neuen Testament; S. 131–147: Hahn, Ferdinand: Das biblische Verständnis des Heiligen Geistes. Soteriologische Funktion und »Personalität« des Heiligen Geistes.

2. Altes Testament

Williams, Anthony J.: The mythological background of **Ezekiel** 28:12–19? – Biblical theology bulletin VI, 1975, 49–61.

Lacoque, André: Le livre de **Daniel.** Préface de Paul Ricœur. – Neuch, P: Delachaux et Niestlé (1976). 188 p. = Commentaire de l'Ancien Testament XV b.

Pfeifer, Gerhard: Denkformenanalyse als exegetische Methode, erläutert an **Amos 1_2–2_{16}.** – ZAW LXXXVIII, 1976, 56–71.

Campbell, Edward F., Jr.: **Ruth**: A new translation with introduction, notes, and commentary. – Garden City, NY: Doubleday 1975. XX, 188 p. = Anchor Bible VII; $ 8,–.

Morris, Peter M. K. – Edward James: A critical word book of Leviticus, Numbers, Deuteronomy. – (Missoula:) Scholars Pr. and Biblical Research Associates 1975. XVII, 209 p. 4° = The Computer Bible VIII; $ 10,–.

Marböck, Johannes: Gesetz und Weisheit. Zum Verständnis des Gesetzes bei **Jesus Ben Sira.** – BZ N.F. XX, 1976, 1–21.

Penar, Tadeusz: Northwest Semitic philology and the Hebrew fragments of Ben Sira. – R: Biblical Institute Pr. 1975. XVI, 112 p. = Biblica et orientalia XXVIII; Lire 4500.

Halpern, Baruch: Levitic participation in the reform cult of Jeroboam I. – JBL XCV, 1976, 31–42; p. 43–58: Gordis, Robert: Studies in the Esther narrative.

Goshen-Gottstein, M. H.: The "Third Targum" on Esther and Ms. Neofiti 1. – Bibl LVI, 1975, 301–329.

Langohr, Guy: Rédaction et composition du livre de **Sophonie.** – Muséon LXXXIX, 1976, 51–73; p. 75–87: Rubinkiewicz, Ryszard: Un fragment grec du IVe livre d'**Esdras** ‹chap. XI et XII›.

Patte, Daniel: Early Jewish hermeneutic in Palestine. – (Missoula:) Society of Biblical Literature and Scholars Pr. 1975. XIII, 344 p. = SBL Dissertation series XXII; $ 4,20.

Neumann, Peter K. D.: Hört das Wort Jahwäs. Ein Beitrag zur Komposition alttestamentl. Schriften. – Hbg: Stiftung Europa-Kolleg; Hbg: Fundament-Verl. Sasse 1975. XI, 549 S. = Schriften der Stiftung Europa-Kolleg XXX; kart. DM 48,– [Diss., Hamburg]

Seters, John van: **Abraham** in history and tradition. – NH, Lo: Yale Univ. Pr. 1975. XIII, 335 p.; $ 15,–.

Schüpphaus, Joachim: Volk Gottes und Gesetz beim Elohisten. – ThZ XXXI, 1975, 193–210.

Veijola, Timo: Die ewige Dynastie. **David** und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung. – Hels: Suomalainen Tiedeakatemia 1975. 164 S. = Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Sarja-Ser. B, 193.

Meinhold, Arndt: Die Gattung der Josephsgeschichte und des Esterbuches: Diasporanovelle I. – ZAW LXXVII, 1975, 306–324.

Herrmann, Siegfried: Ursprung und Funktion der **Prophetie** im alten Israel. – (Opladen:) Westdeutscher Verl. (1976). 64 S. = Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Geisteswissenschaften. Vorträge G CCVIII; kart. DM 19,–.

Watters, William R.: Formula criticism and the poetry of the Old Testament. – B, NY: de Gruyter 1976. XVI, 227 S. = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Beih. CXXXVIII; Lw. DM 92,–.

Henninger, Joseph: Les fêtes de printemps chez les Sémites et la Pâque israélite. – P: Lecoffre-Gabalda 1975. XII, 241 p. = Études bibliques.

Gilmer, Harry W.: The **if-you** form in Israelite law. – (Missoula:) Scholars Pr. for the Society of Biblical Literature (1975). VIII, 139 p. = SBL Dissertation series XV; $ 4,20.

Boyd Barrick, W.: The funerary character of **"High-places"** in Ancient Palestine: A reassessment. – VT XXV, 1975, 565–595.

Halbe, Jörn: Erwägungen zu Ursprung und Wesen des **Massotfestes.** – ZAW LXXVII, 1975, 324–346.

Muñoz León, Domingo: El 4.° de **Esdras** y el Targum Palestinense. ‹Las dos primeras visiones **3,1–6,34**›. – EstB XXXIII, 1975, 323–356.

Jonge, M. de: Studies on the Testaments of the **Twelve Patriarchs.** Text and interpretation. Ed. – Lei: Brill 1975. X, 329 p. = Studia in Veteris Testamenti pseudepigrapha III; hfl 96,–.

Testamentum **Josephi**: The Armenian version of the Testament of Joseph. Introd., critical ed. and transl. by Michael E. Stone. – (Missoula:) Scholars Pr. for The Society of Biblical Literature (1975). 57 p. = Texts and translations VI = Pseudepigrapha Series V; $ 2,80.

Studies on the Testament of Joseph. Ed. by George W. E. Nickelsburg, Jr. – (Missoula): Scholars Pr. for The Society of Biblical Literature (1975). VII, 153 p. = Septuagint and Cognate Studies V; $ 2,80.

Pseudo-Jerome: Questions on the Book of **Samuel.** Ed. with an introduction by Avrom Saltman. – Lei: Brill 1975. X, 173 p. = Studia post-biblica XXVI; hfl 58,–.

Neusner, Jacob: Early Rabbinic Judaism. Historical studies in religion, literature and art. – Lei: Brill 1975. XII, 226 p. = Studies in Judaism in Late Antiquity XIII; hfl 76,–.

McCullough, W. Stewart: The history and literature of the Palestinian Jews from Cyrus to Herod, 550 BC to 4 BC. – Toronto, Buffalo: Univ. of Toronto Pr. (1975). XII, 252 p.; $ 15,–.

Stemberger, Brigitte: Der **Traum** in der rabbinischen Literatur. – Kairos N.F. XVIII, 1976, 1–42.

3. Neues Testament

Linton, Olof: The parable of the children's game. Baptist and Son of Man ‹**Matt. XI. 16–19 = Luke VII. 31–5**›: A synoptic text-critical, structural and exegetical investigation. – NTSt XXII, 2, 1976, 159–179.

Pesch, Rudolf: Das **Markus**evangelium. Teil I: Einleitung und Kommentar zu Kap. **1,1–8,26.** – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1976. XXIV, 421 S. = Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament II.

Dideberg, D., SJ – P. Mourbon Beernaert, SJ: «Jésus vint en Galilée». Essai sur la structure de **Marc 1,21–45.** – NRTh, A. CVIII = T. XCVIII, 1976, 306–323.

Prete, Benedetto: La formula δύναμις θεοῦ in **Rom. 1,16** e sue motivazioni. – RBibl XXIII, 1975, 299–328.

Friedrich, Johannes – Wolfgang Pöhlmann – Peter Stuhlmacher: Zur historischen Situation und Intention von **Röm 13,1–7.** – ZThK LXXIII, 1976, 131–166.

Bailey, K. E.: Recovering the poetic structure of **1 Cor. I 17 – II 2.** A study in text and commentary. – NovT XVII, 1975, 265–296.

Ter Schegget, G. H.: Het lied van de Mensenzoon. Studie over de Christuspsalm in **Filippenzen 2:6–11.** – Baarn: Wereldvenster (1975). 186 blz.; hfl 17,50.

Bodson, Jean: Regards sur l'évangile de Saint Jean. Présentation et avant-propos par Emile Demonty. – P: Beauchesne (1976). 189 p.; F 30,–.

Cullmann, Oskar: Der johanneische Kreis. Sein Platz im Spätjudentum, in der Jüngerschaft Jesu und im Urchristentum. Zum Ursprung des Johannesevangeliums. – Tü: Mohr 1975. XII, 111 S.; kart. DM 14,80.

Cahill, P. Joseph: The Johannine logos as center. – CBQ XXVIII, 1976, 54–72.

Pancaro, Severino: The law in the Fourth Gospel. The Torah and the Gospel, Moses and Jesus, Judaism and Christianity according to John. – Lei: Brill 1975. XVII, 571 p. = Novum Testamentum. Suppl. XLII.

Smith, Moody, Jr.: Johannine Christianity. Some reflections on its character and delineation. – NTSt XXI, 2, 1975, 222–248.

Gasque, Ward: A history of the criticism of the **Acts** of the **Apostles.** – Tü: Mohr 1975. X, 324 S. = Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese XVII; Lw. DM 56,– [Diss., Manchester]

Kaye, B. N.: "To the Romans and others" revisited. – NovT XVIII, 1976, 37–77.

Zmijewski, Josef: Beobachtungen zur Struktur des **Philemonbriefes.** – BL XV, 1974, 273–296.

Pagels, Elaine H.: The **Gnostic Paul.** Gnostic exegesis of the Pauline letters. – Phil: Fortress Pr. (1975). XII, 180 p.; $ 10,95.

Schürmann, Heinz: Haben die paulinischen Wertungen und Weisungen Modellcharakter? Beobachtungen und Anmerkungen zur Frage nach ihrer formalen Eigenart und inhaltlichen Verbindlichkeit. – Gr LVI, 1975, 237–269; p. 270–271: Résumé.

Marcheselli, Cesare Casale: La **preghiera** in **S. Paolo.** – Nap: Laurenziana 1975. XIV, 220 p. = Biblioteca Teologica Napoletana V.

Hengel, Martin: Der **Sohn Gottes.** Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte. – Tü: Mohr 1975. 144 S.; kart. DM 19,80.

Oberlinner, Lorenz: Historische Überlieferung und christologische Aussage. Zur Frage der **„Brüder Jesu"** in der Synopse. – (Stu:) Kath. Bibelwerk (1975). 396 S. = Forschung zur Bibel XIX; Lw. DM 64,– [Diss., Freiburg/B]

Lindars, Barnabas: Re-enter the Apocalyptic Son of Man. – NTSt XXII, 1, 1975, 52–72.

Hasenfratz, Hans-Peter: Die Rede von der **Auferstehung** Jesu Christi. Ein methodologischer Versuch. – Bonn: Linguistica Biblica 1975. 271 S. = Forum theologiae linguisticae X; brosch. DM 23,75 [Diss., Zürich]

Sabourin, Leopold, SJ: The resurrection of Jesus. – Biblical theology bulletin V, 1975, 262–293.

Resurrexit. Actes du Symposium international sur la résurrection de Jésus ‹Rome 1970›. Edition préparée par Édouard Dhanis. Études par B. M. Ahern [e.a.]. Bibliographie par G. Ghiberti. – (CdV:) Libr. Ed. Vaticana 1974. XV, 765 p.; Lire 18 000; [cont.:] p. 5–26: Festorazzi, Franco: Speranza e risurrezione nell'Antico Testamento; p. 31–51: Coppens, Joseph: La glorification céleste du Christ dans la théologie néotestamentaire et l'attente de Jésus; p. 56–103: Blinzler, Josef: Die Grablegung Jesu in historischer Sicht; p. 108–131: Guitton, Jean: Epistémologie de la résurrection. Concepts préalables et programme de recherches; p. 137–161: Kremer, Jacob: Zur Diskussion über «das leere Grab»; p. 169–181: Schmitt, Joseph: Le «milieu» littéraire de la «tradition» citée dans I Cor XV, 3b–5; p. 185–197: Jeremias, Joachim: Die älteste Schicht der Osterüberlieferungen; p. 207–224: Schubert, Kurt: 'Auferstehung Jesu' im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums; p. 230–243: Martini, Carlo M.: L'apparizione agli apostoli in Lc 23, 36–43 nel complesso dell'opera lucana; p. 246–261: Brown, Raymond E.: John 2 and the first appearance of the Risen Jesus to Peter; p. 266–291: Léon-Dufour, Xavier: L'apparition du Ressuscité à Paul; p. 297–315: Lehmann, Karl: Zur Frage nach dem «Wesen» der Erscheinungen des Herrn. Thesen zur hermeneutisch-theologischen Struktur der Ostererzählungen; p. 316–334: Mollat, Donatien: La foi pascale selon le chapître 20 de l'Evangile de saint Jean. Essai de théologie biblique; p. 340–422: Dupont, Jacques: «Assis à la droite de Dieu». L'interprétation du Ps. 110,1 dans le Nouveau Testament; p. 423–436: Ahern, Barnabas M.: The Risen Christ in the light of Pauline doctrine on the Risen Christian ‹1 Cor 15: 35:37›; p. 440–488: Feuillet, André: Le corps du Seigneur ressuscité et la vie chrétienne d'après les Épîtres pauliniennes; p. 489–521: Pozo, Candido: Problemática en torno a la resurrección en la teología católica; p. 532–545: Le Guillou, Marie-Joseph: La résurrection dans le Peri Pascha de Méliton de Sardes; p. 546–553: Scrima, André: La résurrection comme centre de l'économie du salut; p. 557–641: Dhanis, Édouard: La résurrection de Jésus et l'histoire. Un mystère éclairant; p. 645–764: Bibliografia sulla risurrezione di Gesù ‹1920–1973›. A cura di G. Ghiberti.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Lenzenweger, Josef: Die „Relevanz" der Kirchengeschichte für die Beurteilung der heutigen kirchlichen Situation. – ThpQ CXXIV, 1976, 105–115.

Patrylo, Js. J.: Fontes et bibliographia historiae ecclesiae **Ucrainae**. – R: PP. Basiliani 1975. XII, 376 p. = Analecta OSBM II, 1, 33.

Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. II: E–G. – Stu: Klett 1975. XII, 1082 S.; Lw. DM 148,–.

2. Gesamte Kirchengeschichte

The materials, sources and methods of ecclesiastical history. Papers read at the Twelfth Summer Meeting and the Thirteenth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society. Ed. by Derek Baker. – Oxf: Blackwell 1975. XII, 370 p. = Studies in Church History XI; £ 10,–; [cont.:] p. 1–17: Markus, R. A.: Church history and the early church historians; p. 19–30: Frend, William: Recently discovered materials for writing the history of christian Nubia; p. 31–39: Pierce, Rosamond: The 'Frankish' penitentials; p. 41–51: Nelson, Janet L.: Ritual and reality in the early medieval ordines; p. 53–60: Greenway, Diana: Ecclesiastical chronology: fasti 1066–1300; p. 61–68: Cheney, Mary: The council of Westminster 1175: new light on an old source; p. 69–82: Richter, Michael: A sociolinguistic approach to the latin middle ages; p. 83–123: Baker, Derek: Scissors and paste: Corpus Christi, Cambridge, MS 139 again; p. 125–133: Bolton, Brenda: Sources for the early history of the humiliati; p. 135–146: Hill, Rosalind M. T.: Uncovenanted blessings of ecclesiastical records; p. 147–161: Wilks, Michael: Misleading manuscripts: Wyclif and the non-Wycliffite Bible; p. 163–172: Wood, Diana: Maximus sermocinator Verbi Dei: the sermon literature of pope Clement VI; p. 173–185: Haines, Roy M.: The compilation of a late fourteenth-century precedent book – Register Brian 2; p. 187–198: Harvey, Margaret: The letters of the university of Oxford on withdrawal of obedience from pope Boniface IX; p. 199–221: Owen, Dorothy: Ecclesiastical jurisdiction 1300 to 1550: the records and their interpretation; p. 223–235: Runciman, Steven: The Greek church under the Turks: problems of research; p. 237–247: Cargill Thompson, W. D. J.: John Strype as a source for the study of sixteenth-century English church history; p. 249–262: Patterson, W. B.: The recusant view of the English past; p. 263–268: Keep, David, J.: Theology as a basis for policy in the elizabethan church; p. 269–292: Cross, Claire: Popular piety and the records of the unestablished churches 1460–1660; p. 293–300: Yates, Nigel: Welsh church history: sources and problems; p. 301–308: Dunning, Robert: Nineteenth-century parochial sources; p. 309–323: Gilley, Sheridan: Supernaturalised culture: catholic attitudes and latin lands; p. 325–339: Scott, Patrick: Victorian religious periodicals: fragments that remain; p. 341–353: Brecht, Martin: The significance of territorial church history for church history in general; p. 355–365: Robbins, Keith: Institutions and illusions: the dilemma of the modern ecclesiastical historian.

3. Alte Kirchengeschichte

Frend, W. H. C.: Religion popular and unpopular in the early Christian centuries. – Lo: Variorum Reprints 1976. 386 p.

Nestori, A.: Repertorio topografico delle pitture delle catacombe romane. – CdV: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana 1975. XI, 220 p. = Roma sotterranea cristiana V.

Quacquarelli, Antonio: Per una revisione critica degli studi attuali sulla simbolica dei primi secoli cristiani. – Vetera christianorum XIII, 1976, 5–22; p. 23–27: Carbonero, Oreste: Un esempio di ritorsione implicita in **Tertulliano**; p. 29–64: Jacob, André: Deux formules d'immixtion syro-palestiniennes et leur utilisation dans le rite byzantin de l'Italie méridionale; p. 65–80: Lipinsky, Angelo: Le decorazioni per la basilica di S. Felice negli scritti di **Paolino** di **Nola**; p. 81–86: Marotta, Eugenio: A proposito di due passi dell' «Orazione panegirica» di **Gregorio** il **Taumaturgo** ‹16, 187; 18, 203. Koetschau›; p. 87–112: Otranto, Giorgio: Metodo delle citazioni bibliche ed esegesi nei capitoli 63–65 del «Dialogo con Trifone» di **Giustino**; p. 113–115: Pillinger, Renate: Ein Textproblem bei **Prudentius** ‹Per. 12,31–34›; p. 117–128: Vian, Giovanni Maria: I codici vaticani del «Commento ai Salmi» di **Atanasio**; p. 137–148: Carletti, Carlo: Nuove iscrizioni paleocristiane di Lucera (3 fig.); p. 149–165: Colafemmina, Cesare: Iscrizioni paleocristiane di **Venosa** (8 tav.).

Gager, John G.: Kingdom and community. The social world of Early Christianity. – Englewood Cliffs: Prentice Hall 1975. XIII, 158 p.

Młotek, Antoni: Trinitarische Aspekte der Moral in der Lehre der **apostolischen** Väter. – Colloquium Salutis VI, 1975, 251–264.

Norris, Frederick W.: **Ignatius, Polycarp,** and **I Clement**: Walter Bauer reconsidered. – VigChr XXX, 1976, 23–44.

Brox, Norbert: Rom und „jede Kirche" im **2.** Jahrhundert. ‹Zu **Irenäus,** adv. haer. III 3,2›. – AHC VII, 1975, 42–78.

Martini, Remo: **Tertulliano** giurista e Tertulliano padre delle Chiesa. – Studia et documenta historiae et iuris XLI, 1975, 79–124.

Wilken, Robert L.: **Melito**, the Jewish community at Sardis, and the sacrifice of Isaac. – ThSt XXXVII, 1976, 53–69.

Orbe, Antonio, SJ: Los "apéndices" de **Basílides**. ‹Un capítulo de filosofía gnóstica›. – Gr LVII, 1976, 81–106. 251–284.

Koschorke, Klaus: **Hippolyt's** Ketzerbekämpfung und Polemik gegen die Gnostiker. Eine tendenzkritische Untersuchung seiner „Refutatio omnium haeresium". – Wiesb: Harrassowitz 1975. XVIII, 104 S. = Göttinger Orientforschungen VI, 4; kart. DM 21,–.

Magne, Jean: Origines chrétiennes. Vol. II: Sacrifice et sacerdoce. Du dépouillement gnostique à la mise en commun des biens, de ce communisme pratique à un capitalisme charitable, de l'aide aux pauvres aux dons à Dieu, des sacrifices matériels à l'offrande de la Passion. – (Clamecy) 1975: Labellery 219 p.; F 60,–.

Ferguson, John: The achievement of **Clement** of **Alexandria**. – Religious studies XII, 1976, 59–80.

Crouzel, Henri, SJ: Les personnes de la Trinité sont-elles de puissance inégale selon **Origène,** Peri Archon I, 3, 5–8? – Gr LVII, 1976, 109–123; p. 124–125: Summary.

Crouzel, Henri: Conviction intérieure et aspects extérieurs de la religion chez **Celse** et **Origène.** – BLE LXXVII, 1976, 81–98; p. 128–146: Chronique origénienne.

Granfield, Patrick: Episcopal elections in **Cyprian.** Clerical and lay participation. – ThSt XXXVII, 1976, 41–52.

Saumagne, Charles: Saint Cyprien, évêque de Carthage, "pape" d'Afrique ‹248–258›. Contribution à l'étude des "persécution" de Dèce et de Valérien. Préface de Jean Lassus. – P: Edition Nationale de la Recherche Scientifique 1975. 195 p. = Études d'Antiquités Africaines; F 80,–.

Janeras, Sebastiá: Sobre el cicle de predicació de les antigues catequesis baptismals. – Revista Catalana de Teologia I, 1976, 159–182.

Di Stefano, Tito: Dialettica d'immagine e libertà secondo **Gregorio** di **Nissa**. – Perugia 1975: Tipogr. Rinascita Città di Castello. XXIV, 225 p. = Università di Perugia-Facoltà di Lettere e Filosofia. Collana di Studi Filosofici; Lire 8000.

Ullmann, Walter: The constitutional significance of **Constantine** the Great's settlement. – JEH XXVII, 1976, 1–16.

Drake, H. A.: When was the "De laudibus Constantini" delivered? – Hist XXIV, 1975, 345–356.

Kaiser, Christopher: The developement of Johannine motifs in **Hilary's** doctrine of the Trinity. – SJTh XXIX, 1976, 237–247.

Alves de Souza, Pio Gonçalo: El sacerdocio ministerial en los libros "De sacerdotio" de san **Juan Crisóstomo.** – Pamplona: EUNSA 1975. 265 p. = Colección teológica IX.

Paschoud, François: Cinq études sur **Zosime.** – P: Les Belles Lettres 1975. 232 p.

Hanssens, Jean-Michel: Il concilio di **Aquileia** del **381** alla luce dei documenti contemporanei. – SC CIII, 1975, 562–644.

Chadwick, Henry: **Priscillian** of **Avila.** The occult and the charismatic in the Early Church. – Oxf: Clarendon 1976. XIII, 250 p.; £ 10,–.

El-Khoury, Nabil: Die Interpretation der Welt bei **Ephraem** dem **Syrer.** Beitrag zur Geistesgeschichte. – Mz: Grünewald-Verl. (1976). 180 S. = Tübinger Theologische Studien VI; kart. DM 24,50 [Diss., Tübingen]

Rius-Camps, Josep: Las Pseudoclementinas. Bases filológicas para una nueva interpretación. – Revista Catalana de Teologia I, 1976, 79–158.

(Augustinus, Aurelius:) Œuvres de saint Augustin: Série III: La crise pélagienne. II: De gratia Christi et de peccato originali libri II. De natura et origine animae libri IV. Texte latin. Traduction, introduction, notes par J. Plagnieux et F.-J. Thonnard. – P: Desclee [&] de Brouwer 1976. 920 p. = Bibliothèque augustinienne XXII; F 160,–.

Biblia Augustiniana: Le Livre des Proverbes par A.-M. La Bonnardière. – P: Etudes Augustiniennes 1975. 236 p.; F 140,–.

Boshof, Egon: Die Rombeziehungen der Trierer Kirche im **4.** und beginnenden **5.** Jahrhundert. – AHC VII, 1975, 82–108; S. 109–117: Chrysos, Evangelos: Der sog. 28. Kanon von **Chalkedon** in der Collectio Prisca.

Henrix, Hans Hermann: Was berechtigt, in **Xanten** von einer Martyrermemoria zu sprechen? Sinnhaftigkeit des Martyrerkultes an dieser Stätte. – TrThZ LXXXIV, 1976, 216–235.

Dagens, Claude: L'Eglise universelle et la monde oriental chez saint **Grégoire** le **Grand**. – Istina XX, 1975, 457–475.

Mareš, F. M.: S. Gregorii Magni Dialogorum libri IV – „Die Bücher der Väter" der Vita Methodii. – Slovo XXIV, 1974, 17–39; S. 41–57: Hannick, Chr.: Die griechische Überlieferung der Dialogi des Papstes Gregorius und ihre Verbreitung bei den Slawen im Mittelalter; S. 125–133: Birkfeller, G.: Gregorius I. der Große und die slawischen „Paterika".

4. Mittelalter und Neuzeit

Berbig, Hans Joachim: Zur Terminologie von Volk, Nation und Reich in der neueren deutschen Geschichte. – ZRGG XXVIII, 1976, 1–15.

Lumpe, Adolf: Zu „recipere" als „gültig annehmen, anerkennen" im Sprachgebrauch des römischen und kanonischen Rechts. – AHC VII, 1975, 118–135.

Bischofs- und Kathedralstädte des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Hrsg. v. Franz Petri. – Köln - Wien: Böhlau 1976. 209 S. = Städteforschung A, 1; Lw. DM 54,–; [enth.:] S. 1–26: Prinz, Friedrich: Die bischöfliche Stadtherrschaft im Frankenreich vom 5. bis zum 7. Jahrhundert; S. 27–46: Ennen, Edith: Erzbischof und Stadtgemeinde in Köln bis zur Schlacht von Worringen ‹1288›; S. 47–59: Maurer, Helmut: Kirchengründung und Romgedanke am Beispiel des ottonischen Bischofssitzes Konstanz; S. 60–83: Strobel, Richard: Regensburg als Bischofsstadt in bauhistorischer und topographischer Sicht; S. 84–94: Möncke, Gisela: Zur Problematik des Terminus „freie Stadt" im 14. und 15. Jahrhundert; S. 95–117: Mauersberg, Hans: Sozioökonomische Strukturen von Bischofs- und Abteistädten des 14.–17. Jahrhunderts ‹Hamburg, Fulda, München-Freising, Augsburg, Basel›; S. 118–145: Kellenbenz, Hermann: Zur Sozialstruktur der rheinischen Bischofstädte in der frühen Neuzeit; S. 146–162: Maierhöfer, Isolde: Bambergs verfassungstopographische Entwicklung vom 15. bis zum 18. Jahrhundert; S. 163–177: Bosl, Karl: Stellung und Funktionen der Jesuiten in den Universitätsstädten Würzburg, Ingolstadt und Dillingen; S. 178–199: Hanschmidt, Alwin: Die freiherrliche Familie von Fürstenberg und die Reichskirche im 17. und 18. Jahrhundert.

5. Mittelalter

Jaspert, Bernd: Die Regula Benedicti–Regula Magistri–Kontroverse. – Hild: Gerstenberg 1975. XXII, 519 S. = Regulae Benedicti Studia, Supplementa III; DM 69,– [Diss., Marburg]

Horn, Stephan: La "Sedes apostolica": Point de vue théologique de l'Orient au commencement du sixième siècle. – Istina XX, 1975, 435–456; p. 476–490: Schönborn, Ch. von: La primauté romaine vue d'Orient pendant la querelle du monoénergisme et du monothélisme ‹VIIe siècle›.

Garrigues, Juan Miguel: **Maxime** le **Confesseur.** La charité, avenir divin de l'homme. Preface de M.-J. Le Guillou. – P: Beauchesne (1976). 207 p. = Théologie historique XXXVIII; F 30,–.

Riedinger, R.: Aus den Akten der **Lateran**-Synode von **649**. – ByZ LIX, 1976, 17–38.

Baltl, Hermann: Zur Datierungsfrage des hl. **Rupert.** – ZSavRGKan XCII, 1975, 1–16.

Bühler-Reimann, Theodor: Enquête – Inquesta – Inquisitio. – ZSavRGKan XCII, 1975, 53–62; S. 113–160: Brommer, Peter: Die Rezeption der bischöflichen Kapitularien **Theodulfs** von **Orléans.**

Drabek, Anna M.: Die Verträge der fränkischen und deutschen Herrscher mit dem Papsttum. – Wien-Köln: Böhlau 1976. 128 S. = Veröffentlichungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung XXII; Lw. DM 60,–.

Carlson, Charles P.; **Justification** in earlier medieval theology. – The Hague: Nijhoff, 1975. VI, 149 p.; hfl 35,–.

Drögereit, Richard: **Ansgar**: Missionsbischof, Bischof von Bremen, Missionsbischof für Dänen und Schweden. – JGNKG LXXIII, 1975, 9–45.

Meijer, Johan: A successful council of union. A theological analysis of the **Photian Synod** of **879–880.** – Thessaloniki: Patriarchikon Hidryma Paterikon Meleton 1975. 293 p. = Analecta Blatadon XXIII.

Justus, Wolfgang: Die frühe Entwicklung des säkularen Friedensbegriffs in der mittelalterlichen Chronistik. – Wien-Köln: Böhlau 1976. X, 164 S. = Kollektive Einstellung und sozialer Wandel im Mittelalter IV; DM 24,– [Diss., Hamburg]

Engels, Odilo: Die Gründung der Kirchenprovinz **Magdeburg** und die Ravennater „Synode" von **968**. – AHC VII, 1975, 136–158.

Bugge, John: **Virginitas.** An essay in the history of a medieval ideal. – The Hague: Nijhoff 1975. VIII, 168 p. = Archives internationales d'histoire des idées. Ser. minor. XVII; hfl 47,50.

Fürst, Carl Gerold: Ecclesia vivit lege Romana? – ZSavRGKan XCII, 1975, 17–36.

Musy, Jean: Mouvements populaires et hérésies au **XIe** siècle en France. – RH XCIX, 1975, 33–77.

Beumann, Jutta: **Sigebert** von **Gembloux** und der Traktat *De investitura episcoporum.* – Sigmaringen: Thorbecke 1976. 176 S. = Vorträge und Forschungen. Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte XX; DM 32,–.

Evans, G. R.: St. **Anselm**'s images of trinity. – JThSt XXVII, 1976, 46–57.

Schneyer, Johannes Baptist: **Repertorium** der lateinischen Sermones des Mittelalters. Für die Zeit von 1150–1350. VI: Konzils-, Universitäts- und Ordenspredigten. – Mstr: Aschendorff 1975. 631 S. = BGPhThMA XLIII; kart. DM 128,–.

Chaunu, P.: Le temps des réformes. Histoire religieuse et système de civilisation. La crise de la chrétienté, l'éclatement ‹1250–1550›. – P: Fayard 1975. 574 p.; F 75,–.

Longère, Jean: Œuvres oratoires de maîtres parisiens au XIIe siècle. Étude historique et doctrinale. I: Texte. II: Notes. – P: Études Augustiniennes 1975. 443 p.; 416 p.; F 360,–.

Wolter, Heinz: Erzbischof **Friedrich II.** von **Köln ‹1156–1158›.** – JKGV XLVI, 1975, 1–50.

Vovk, Michael: Die franziskanische „Fraternitas" als Erfüllung eines Anliegens der hochmittelalterlichen Zeit. – WiWei XXXIX, 1976, 2–25; S. 26–41: Esser, Kajetan: Studium der Wissenschaft im Geiste des Hl. **Franziskus** von **Assisi.**

Suchón, Benigna: Die Spiritualität der hl. **Hedwig** von **Schlesien** auf dem Hintergrund des mittelalterlichen christlichen Geisteslebens. – Colloquium Salutis VI, 1975, 215–233.

Hénaff, Henri: La concession des conservateurs apostoliques au temps d'**Innocent IV ‹1243–1254›.** – EJC XXXI, 1975, 116–131.

Colish, Marcia L.: St **Thomas Aquinas** in historical perspective. The modern period. – ChH XLIX, 1975, 433–449.

Arias, Maximino: Historia y teología. La interpretación de la Escritura en Santo Tomás. – Salm XXII, 1975, 499–526.

Guindon, André: La pédagogie de la crainte dans l'histoire du salut selon Thomas d'Aquin. – P - Tourn: Desclée; Montr: Bellarmin 1975. 432 p. = Recherches XV. Théologie.

Lecea, Jesús M.: La fe, causa formal de la justificación. Un tema histórico de controversia a la luz del pensamiento de Sto. Tomás de Aquino. – Naturaleza y gracia XXIII, 1976, 3–43.

Gómez Nogales, Salvador: Santo Tomás y los árabes. Bibliografía. – MiscCom XXXIII, 1975, 205–250.

Camus, Pierre: Le mythe de la femme chez saint Thomas d'Aquin. – RThom, A. LXXXIV = T. LXXVI, 1976, 243–265.

Meinhold, Peter: Thomas von Aquin und **Joachim** von **Fiore** und ihre Deutung der Geschichte. – Saeculum XXVII, 1976, 66–76.

Artus, Walter W.: Creation, christian philosophy and **Ramón Lull.** – Antonianum L, 1975, 457–482.

García Palón, S.: Los diálogos teológicos en el pensamiento de Ramón Llull. – Communio VII, 1974, 228–243.

Ullmann, Walter: **Boniface VIII** and his contemporary scholarship. – JThSt XXVII, 1976, 58–87.

Heyken, Enno: Die Ebtorfer Märtyrerlegende nach der Dresdener Handschrift des Chronicon Episcoporum Verdensium aus der Zeit um 1331. – Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte XLVI/VII, 1974/75, 1–22; S. 311–327: Zur Datierung der mittelalterlichen Bischofschronik von Verden an der Aller.

Jeffrey, David-J.: The early English lyric and Franciscan spirituality. – Lincoln: Nebraska University 1975. XIV, 306 p.; $ 10,95.

Brandmüller, Walter: **Sienser** Korrespondenzen zum Konzil von **Pisa.** – AHC VII, 1975, 166–228; S. 229–237: Waldmüller, Lothar: Materialien zur Geschichte **Johannes' XXIII.** ‹1410–1414›; S. 238–256: Tierney, Brian: "Divided Sovereignty" at **Constance.** A problem of medieval and early modern political theory; S. 257–271: Koeppen, Hans: Das Kardinalprotektorat des **Deutschen Ordens** zur Zeit des **Baseler** Konzils; S. 272–289: Leidl, August: Die **Primats**verhandlungen auf dem Konzil von **Florenz** als Antwort auf den westlichen Konziliarismus und die östliche Pentarchietheorie; S. 290–313: Storey, Robin L.: Recruitment of English clergy in the period of the Conciliar movement.

Peri, Vittorio: Ricerche sull'Editio Princeps degli atti greci del Concilio di Firenze. – CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1975. 200 p., 6 tav. = Studi e testi CCLXXV; Lire 7000.

Frank, Isnard Wilhelm, OP: Der antikonziliaristische Dominikaner Leonhard **Huntpichler.** Ein Beitrag zum Konziliarismus der Wiener Universität im 15. Jahrhundert. – Wien: Verl. der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1976. 415 S. = Archiv für österreichische Geschichte CXXXI; br. DM 80,–.

Frank, Isnard W.: Thomas **Ebendorfer**s Obödienzansprache am 11. September 1447 in der Wiener Stephanskirche. Ein Beitrag zum „Konziliarismus" des Wiener Theologen. – AHC VII, 1975, 314–353; S. 354–376: Horst, Ulrich: Konzil und Papst nach **Antonius** von **Córdoba.**

Stupperich, Robert: Das **Herforder Fraterhaus** und die Devotio moderna. Studien zur Frömmigkeitsgeschichte Westfalens an der Wende zur Neuzeit. – Mstr: Aschendorff 1975. 66 S. = Schriften der Historischen Kommission Westfalens X; kart. DM 16,–.

Terrizzi, Francesco: Il «Libro della Passione» scritto dalla beata Eustochia Calafato Clarissa messinese ‹1434–1485›. – Messina: Monastero di Montevergine (1975). 115 p., 4 tab.

Gabrielis **Biel** Canonis Misse expositio. Dispositio et conspectus materiae cum indice conceptuum et rerum curavit Wilfrid Werbeck. – Wiesb: Steiner 1976. XVI, 447 p. = VEG LXXIX; Lw. DM 64,–.

Valentini, Giuseppe, SJ: La crociata di **Pio II** dalla documentazione veneta d'archivio. – AHP XIII, 1975, 249–282.

Azcona, Tarsicio de: **Juan** de **Castilla**, rector de Salamanca. Su doctrina sobre el derecho de los reyes de España a la presentación de obispos. – Salm: Universidad Pontificia 1975. 138 p. = Bibliotheca Salmanticensis IX. Textus II.

Bernardo, Flavio di: Un vescovo umanista alla corte pontificia. Giannantonio **Campano,** 1429–1477. – R: Università Gregoriana 1975. XXIV, 464 p. = Miscellanea Historiae Pontificiae XXXIX; Lire 10 000.

6. Gesamte Neuzeit

Rauls, Wilhelm: Die **Taufe** in der Geschichte der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in **Braunschweig**. – JGNKG LXXIII, 1975, 55–81.

Auvray, Paul: Les **Oratoires** philippins en France. – Oratorium VII, 1976, 3–19; p. 20–36: Spiazzi, Raimondo: San Filippo e i domenicani; p. 37–51: Alba, Angel – Tejerina Ibañez, Diego: La Congregación de Seglares de San Felipe Neri a través de la historia; p. 52–66: Patrone, Antonio: Rosmini-Newman: un incontro mancato tra due personalità filosofiche.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Dabrina, Jan: Die Korrespondenz zwischen dem Stadtrat von **Wrocław,** dem Domkapitel, den lokalen Bischöfen und dem Apostolischen Stuhl **‹1500–1521›**. – Colloquium Salutis VI, 1975, 115–131.

Gutiérrez, David: Geschichte des Augustinerordens. Band II: Die **Augustiner** vom Beginn der Reformation bis zur katholischen Restauration **1518–1648.** – R: Historisches Institut des Augustinerordens 1975. XI, 379 S.; kart. DM 45,–.

Stupperich, Robert: **Erasmus** und Westfalen. – JWestfKG LXIII, 1975, 9–22.

Klein, Thomas: Die Folgen des **Bauernkrieges** von **1525.** Thesen und Antithesen zu einem vernachlässigten Thema. – HessJLG XXV, 1975, 65–116.

Steinmetz, Max: Der geschichtliche Platz des deutschen Bauernkrieges. – Zeitschrift für Geschichtswissenschaft XXIII, 1975, 253–270; S. 666–685: **Thomas Müntzer** in der Forschung der Gegenwart.

Berbig, Hans Joachim: Thomas Müntzer in der Geschichtswissenschaft der DDR. – GWissUnt XXVII, 1976, 211–222.

Rochler, Wolfgang: Das Ringen um die Gottheit Gottes bei Luther und Müntzer unter Berücksichtigung des Begriffs der „Furcht Gottes". Ein Beitrag zu der Frage der Abhängigkeit Müntzers vom „jungen Luther". – Luther XLVI, 1975, 76–87; S. 114–124: Dienst, Karl: Thomas Müntzer – eine Gestalt der Bewußtseinsgeschichte; S. 125–137: Mühlhaupt, Erwin: Welche Schriften Luthers hat Müntzer gekannt?

Windhorst, Christof: Täuferisches Taufverständnis. Balthasar **Hubmaiers** Lehre zwischen traditioneller und reformatorischer Theologie. – Lei: Brill 1976. XIV, 283 S. = Studies in medieval and reformation thought XVI; hfl 88,–.

Kluge, Dietrich: Die Vorbereitung der Täuferherrschaft in Münster. – JWestfKG LXVIII, 1975, 23–38; S. 39–50: Kirchhoff, Karl-Heinz: **Kerssenbrock** oder Vruchter. Wer schrieb 1534 das Bichtbok, die Kampfschrift gegen Reformation und Täufertum in Münster?; S. 51–68: Bauermann, Johannes: Das Wewelsburger Bekenntnis von 1575. Eine Ergänzung und Berichtigung zu dem Aufsatz „Das Bürener Bekenntnis von 1575/76"; S. 69–89: Brune, Friedrich: **Bocholt** im Zeichen der Glaubenskämpfe.

Grane, Leif: Modus loquendi theologicus. **Luthers** Kampf um die Erneuerung der Theologie ‹1515–1518›. – Lei: Brill 1975. 201 S. = Acta Theologica Danica XII; hfl 44,–.

Scholl, Hans: Reformation und Politik. Politische Ethik bei Luther, Calvin und den Frühhugenotten. – Stu: Kohlhammer (1976). 148 S. = Urban-Taschenbuch, T-Reihe DCXVI; kart. DM 12,–.

Kempff, D.: A bibliography of **Calviniana 1959–1974.** – Lei: Brill 1975. 249 p. = Studies in medieval and reformation thought XV; hfl 40,–.

Klerk, Peter de: Calvin bibliography 1975. – CThR X, 1975, 175–207.

Schützeichel, Heribert: Calvins Theologie der Ehe in ökumenischer Betrachtung. – Cath XXX, 1976, 20–54.

Tylenda, Joseph N.: Girolamo **Zanchi** and John Calvin. A study in discipleship as seen through their correspondence. – CThR X, 1975, 101–141.

Donnelly, John Patrick: Calvinism and scholasticism in **Vermigli**'s doctrine of man and grace. – Lei: Brill 1976. X, 235 p. = Studies in medieval and reformation thought XVIII; hfl 68,–.

Bucer und seine Zeit. Forschungsbeiträge und Bibliographie. Robert **Stupperich** zum 70. Geburtstag gewidmet. Hrsg. v. Marijn de Kroon und Friedhelm Krüger. – Wiesb: Steiner 1976. X, 169 S., 1 Taf. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz LXXX; Lw. DM 48,–; [enth.:] S. 1–29: Krüger, Friedhelm: Die Bergpredigt nach Erasmus; S. 30–53: Greschat, Martin: Martin Bucer als Dominikanermönch; S. 54–73: Lienhard, Marc u. Rott, Jean: Die Anfänge der evangelischen Predigt in Straßburg und ihr erstes Manifest: der Aufruf des Karmeliterlesemeisters Tilmann von Lyn (Anfang 1522); S. 74–87: Hazlett, Jan: Zur Auslegung von Johannes 6 bei Bucer während der Abendmahlskontroverse; S. 88–100: Kroon, Marijn de: Bemerkungen Martin Bucers über das Abendmahl in seinem Psalmenkommentar von 1529; S. 101–116: Müller, Gerhard: Landgraf Philipp von Hessen und das Regensburger Buch; S. 117–132: Bellardi, Werner: Ein Bedacht Hedios zur Kirchenzucht in Straßburg aus dem Jahre 1547.

Bowker, Margaret: The Supremacy and the episcopate: The struggle for control **1534–1540.** – The Historical Journal XVIII, 1975, 227–243.

Pogson, Rex H.: Reginald **Pole** and the priorities of government in Mary Tudor's Church. – The Historical Journal XVIII, 1975, 3–20.

Stupperich, Robert: Einflüsse der Reformation auf **russischem** Boden im Verlauf des 16. Jahrhunderts. – KiOst XVIII, 1975, 34–45; S. 46–56: Slaski, Kazimierz: Die Rolle **Polens** in der europäischen Reformationsgeschichte; S. 57–72: Stupperich, Martin: Der herzoglich preußische Rat Wolf von **Köteritz** und der Osiandrische Streit 1549–1552; S. 73–80: Sesan, Milan: Die siebenbürgische Reformation und die rumänische Orthodoxie.

Bäumer, Remigius: Hubert **Jedin,** der Geschichtsschreiber des Konzils von Trient. – AHC VII, 1975, 1–16; S. 377–401: Freudenberger, Theobald: Die **Löwener** Theologen als Gegner der Bewilligung des Laienkelchs für die Deutschen im Konzil von Trient 1551; S. 402–416: Ganzer, Klaus: Zur Frage der kirchlichen **Predigtvollmacht** auf dem Konzil von Trient; S. 417–424: Bruns, Bernhard: Die Formel **„si quis dixerit ecclesiam errare"** in Kanon 2 der 21. Sitzung des Konzils von Trient; S. 425–458: Goñi Gaztambide, José: Los Cabildos españoles y la confirmación del Concilio de Trento.

Ceyssens, Lucien: François **Annat** S.J. avant son confessorat ‹1590–1654›. – Antonianum L, 1975, 483–529.

Baumgartner, Frederic J.: Radical reactionaries. The political thought of the French catholic League. – Gen: Droz 1976. 320 p. = Etudes de philologie et d'histoire XXIX; sfr 50,–.

8. Neuere Zeit

Kunzelmann, Adalbero: Geschichte der deutschen **Augustiner-Eremiten.** VII: Die **kölnische Provinz** vom Beginn der Neuzeit bis zur Säkularisation. – Wü: Augustinus-Verl. 1976. XVI, 661 S. = Cassiciacum XXVI; kart. DM 185,–.

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

Chaussy, Y.: Les **Bénédictines** et la **Réforme catholique** en **France** au **XVII**e siècle. Vol. I–II. – P: Ed. de la Source 1975. 416 p., 144 p. = Documents et textes spirituels II; F 75,–; F 25,–.

Maillard, Jacques: L'**oratoire** à **Angers** aux **XVII**e et **XVIII**e siècles. – P: Klincksieck 1975. IV, 251 p. = Coll. Institut armoricain de recherches historiques de Rennes XVIII; F 32,–.

Martin, Jacques: Le **Louis XIV** des **Chartreux.** Dom Innocent Le **Masson**, 51e général de l'Ordre ‹1627–1703›. Préface de Jean Guitton. – P: Téqui 1975. 232 p.

Blaufuß, Dietrich: Die Scheinkonversion des Münchner Kurfürstlichen Advokaten Anton Wilhelm **Ertl** zum Luthertum ‹1680›. Eine Miniatur zur Bewegung vom Katholizismus zum Pietismus. – ZRGG XXVIII, 1976, 26–50.

Säkularisierung und Säkularisation vor 1800. Hrsg. v. Anton Rauscher. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh (1976). 166 S. = Beiträge zur Katholizismusforschung. Reihe B; kart. DM 18,–; [enth.:] S. 9–41: Raab, Heribert: Geistige Entwicklungen und historische Ereignisse im Vorfeld der Säkularisation; S. 43–67: Strätz, Wolfgang: Wegweiser zur Säkularisation in der kanonistischen Literatur; S. 69–89: Plongeron, Bernard: Das Ringen um eine „Theologie der Säkularisation" in Frankreich von 1789–1801; S. 91–120: Kaiser, Gerhard: Erscheinungsformen der Säkularisation in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts; S. 121–134: Baruzzi, Arno: Zum Begriff und Problem „Säkularisierung"; S. 135–158: Baadte, Günter: Diskussionsbericht.

Beyreuther, E.: **Halle** und die **Herrnhuter** in den Rezensionen der Göttingischen Zeitungen von gelehrten Sachen auf dem Hintergrund niedersächsischer Religionspolitik zwischen 1739 und 1760. – JGNKG LXXIII, 1975, 109–134.

Van Kley, Dale: The **Jansenists** and the expulsion of the Jesuits from France **1757–1765.** – NH: Yale University Pr. 1975. X, 270 p.; $ 15,00.

Pinnington, J. E.: "A dimasted hulk"? Anglican images of continental Catholicism after the French Revolution. – HeythrJ XVII, 1976, 150–168.

Gómez-Heras, José M.: Cultura **burguesa** y restauración católica. La asimilación de las categorías "razón", "libertad" y "progreso" en la Neoscolástica del siglo **XIX.** – Salm: Edic. Sígueme 1975. 283 p. = Lux mundi XLIV; pes 500.

Reardon, Bernard: Liberalism and tradition: Aspects of Catholic thought in nineteenth-century France. – (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1975. VIII, 308 p.; £ 8,50.

MacDonagh, Oliver: The politicization of the **Irish Catholic Bishops, 1800–1850.** – The Historical Journal XVIII, 1975, 37–53.

May, Georg: Die **Simultankirche** in **Zweibrücken** vornehmlich zur Zeit des Bischofs Joseph Ludwig Colmar von Mainz **‹1802–1818›**. – ZSavRGKan XCII, 1975, 258–323.

Josef von **Hommer 1760–1836.** Meditationes in vitam meam peractam. Eine Selbstbiographie. Hrsg., übersetzt und kommentiert von Alois Thomas. – Mz: Selbstverl. der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte 1976. XV, 566 S. = Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte XXV; geb. DM 84,–.

Paul, Eugen: Matthias **Scheeben.** Leben und Werk. – Graz, Wien, Köln: Styria (1976). 387 S. = Wegbereiter heutiger Theologie; Lw. DM 35,–.

Parenti, Giancarlo, SDB: L'indole apologetica del ius publicum ecclesiasticum del Cardinale Giovanni Soglia **Ceroni ‹1779–1856›**. – Div XX, 1976, 209–226.

Klöcker, Michael: Theodor **Brüggemann ‹1796–1866›**. Eine Studie zur preußischen Geschichte unter bes. Berücks. der Kultuspolitik und des politischen Katholizismus. – Ratingen: Henn 1975. 356 S. = Schriftenreihe zur Geschichte und politischen Bildung XVII; kart. DM 56,– [Diss., Köln]

Dessain, Charles Stephen: Cardinal **Newman** and the Eastern tradition. – DR XCIV, 1976, 83–98; p. 133–145: Coulson, John: Newman's idea of an open university, and its consequences today.

Catta, Etienne: Mgr Edouard **Pie, Pie IX,** le **Syllabus** et le premier Concile du Vatican d'après les œuvres de l'évêque de Poitiers. – Pio IX III, 1974, 346–409; V, 1976, 3–50.

Adriány, Gabriel: Das römische Tagebuch des Fürstprimas János **Simor** aus der Zeit des **Ersten Vaticanums.** – AHC VII, 1975, 459–466; S. 467–495: Rivinius, Karl Josef: **Kettelers** Vorstellung zum Verhältnis Kirche und Staat. Ein bislang unveröffentlichter Entwurf zu den Kapiteln 13–15 des Schemas „De Ecclesia Christi" auf dem Ersten Vatikanum.

Schatz, Klaus: Ein Konzilszeugnis aus der Umgebung des Kardinals Schwarzenberg. Das römische Tagebuch des Salesius **Mayer** OCist ‹1816–1876›. – Königstein: Selbstverlag 1975. 228 S. = Veröffentli-

chungen des Instituts für Kirchengeschichte von Böhmen - Mähren - Schlesien. N.F. VI; kart. DM 28,–.

Poupard, P.: De Vatican I à Vatican II. Un siècle d'enseignement supérieur catholique. – NRTh, A. CVIII = T. XCVIII, 1976, 512–529.

May, Georg: Mit Katholiken zu besetzende Professuren an der Universität Tübingen von 1817 bis 1945. Ein Beitrag zur Ausbildung der Studierenden katholischer Theologie, zur Verwirklichung der Parität an der württembergischen Landesuniversität und zur Katholischen Bewegung. – Amst: Grüner 1975. 709 S. = Kanonistische Studien und Texte XXVIII.

Núñez Muñoz, María F.: El episcopado español en los primeros años de la Restauración ‹1875–1880›. – HS XXVII, 1974, Barc-Madr 1976, 285–363.

9. Neueste Zeit

Muselli, Luciano: Chiesa Cattolica e comunità politica. – Pdv: Cedam 1975. IX, 155 p.; Lire 4000.

Dülmen, Richard van: Die Wirkung des ersten Weltkrieges auf den deutschen Katholizismus. – Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte XXXVIII, 1975, 982–1001.

Koch, Traugott: Albert **Schweitzers** Kritik des christologischen Denkens – und die sachgemäße Form einer gegenwärtigen Beziehung auf den geschichtlichen Jesus. – ZThK LXXIII, 1976, 208–240.

Bucsay, Mihály: Kirche und Gesellschaft in **Ungarn 1848–1945** unter bes. Berücks. des Problems des Nationalismus. – KiOst XVIII, 1975, 90–108.

Hollerbach, Alexander: Streiflichter zur Entstehungsgeschichte der **Badischen Staatskirchenverträge** von **1932.** Aus Anlaß eines Briefwechsels zwischen Ulrich Stutz und Eugen Baumgartner. – ZSavRGKan XCII, 1975, 324–347.

Schellenberger, Barbara: Katholische Jugend und Drittes Reich. Eine Geschichte des Katholischen Jungmännerverbandes 1933–1939 unter bes. Berücks. der Rheinprovinz. – Mz: Grünewald-Verl. (1975). XXVII, 202 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B, 17; kart. DM 54,– [Diss., Bonn]

Rheinische Bekenntnissynoden im Kirchenkampf. Eine Dokumentation aus den Jahren **1933–1945** [von] Joachim Beckmann. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. 1975. XII, 491 S.; Lw. DM 48,–.

Koch, Hans-Gerhard: **Staat** und **Kirche** in der **DDR.** Zur Entwicklung ihrer Beziehungen von **1945–1974.** Darstellung, Quellen, Übersichten. – Stu: Quell-Verlag (1975). 262 S., 3 Karten; DM 12,80.

Goddijn, Walter: Konflikte in der Kirche. Dargestellt am Beispiel der Katholischen Kirche der Niederlande. – ThQ CLVI, 1976, 15–27.

Hill, Roland: **Nordirland** – Religionskrieg oder Sozialkonflikt? – Internationale katholische Zeitschrift »Communio« V, 1976, 272–285.

Thompson, John: The humanity of God in the theology of **Karl Barth.** – SJTh XXIX, 1976, 249–269.

Hirtenbriefe **1973** aus Deutschland, Österreich und der Schweiz. Hrsg. vom Institut für kirchliche Zeitgeschichte, Salzburg. Red.: Wolfgang Huber. – Salzb: Buchzentrale Österr. Borromäuswerk 1975. X, 440 S. = Veröffentlichungen des Instituts für kirchl. Zeitgeschichte am Internat. Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften, Salzburg I, 9; ÖSch 210,–.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Randolph, Daniel E.: The Franciscan concept of mission in the High Middle ages. – Lexington: The University Pr. of Kentucky (1975). XVI, 168 p.; $ 11,25.

Boudens, Robrecht, OMI: Catholicism in the early years of British rule in **Ceylon** ‹1796–1834›. – NZM XXXII, 1976, 27–38; p. 81–94: The reorganization of the mission in Ceylon ‹1834–1849›.

Gerosa, Graziano, PIME: I miei 43 anni di missione in **Birmania.** – Mondo e Missione CV, 1976, 299–322.

Gheddo, Piero, PIME: **Vietnam.** Cristiani e comunisti. – To: S.E.I. 1976. 360 p.; Lire 4000.

Meyer, Jean A.: La christiade. L'Eglise, l'état et le peuple dans la Révolution **Mexicaine ‹1926–1929›.** – P: Payot 1975. 245 p. = Bibliothèque historique; F 56,–.

Wicki, Josef, SJ: Missionskirche im Orient. Ausgewählte Beiträge über **Portugiesisch-Asien.** – Immensee: NZM 1976. 317 S. = Supplementa NZM XXIV; sfr 48,–; S. 9–22: Bibliographie Josef Wicki.

Emmerich, Heinrich, SVD: Atlas hierarchicus. 4. Aufl. – Mödling bei Wien: Verl. St. Gabriel 1976. 59, 107* p.; additamentum statisticum 51 p.; DM 148,–.

Mertens, Victor, SJ: Présence et action des missionnaires demain en **Afrique**: conditions et exigences. – Telema. Revue de réflexion et créativité chrétiennes en Afrique (Kinshasa) II, 1976, 61–72.

The Nairobi Assembly. Implications for mission. – IRM LXV, 1976, 1–144.

Anderson, Gerald H. [Ed.]: Asian voices in Christian theology. – Maryknoll, N.Y.: Orbis Books 1976. XI, 321 p.; $ 7,95; p. 261–321: A selected bibliography in Western languages.

Antoncich, Ricardo, SJ: El tema de la liberación en Medellín y en el Sínodo de 1974. – Medellín. Teología y Pastoral para América Latina (Medellín) II, 1976, 6–35.

Boff, Leonardo, OFM: Qué es hacer teología desde América Latina? – Misiones Extranjeras 1976, 118–139.

Boniventо, Cesare, PIME: La Chiesa sacramento di salvezza per tutte le nazioni. – ED XXVIII, 1975, 5–50. 316–354.

Maurier, Henri, PB: La théologie chrétienne des religions non chrétiennes. – LumVitae XXXI, 1976, 89–104.

Bloch-Hoell, Nils E.: Has Roman Catholic missionary method been syncretistic? – Norsk Tidsskrift for Misjon XXX, 1976, 19–32.

Lee, Ting Pong Ignatius, CMF: Privilegia Praelati Apostolici. – ComRel LVII, 1976, 39–48.

Reuter, Amandus, OMI: De novis rationibus iuris missionalis a Concilio Vaticano II inductis vel indictis. – ED XXVIII, 1975, 293–315.

Gheddo, Piero, PIME: Il **Vietnam** dopo la «liberazione». – Mondo e Missione CV, 1976, 27–51.

Merad, Ali: Charles de **Foucauld** au regard de l'Islam. – Lyon/P: Ed. du Châlet 1975. 144 p.; F 24,–.

Urban industrial mission in Asia, Africa, and South America. – Exchange. Bulletin of the Third World Christian Literature N. XIII, April 1976, 1–46.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Saliba, John A.: 'Homo religiosus' in Mircea **Eliade.** An anthropological evaluation. – Lei: Brill 1976. VI, 210 p. = Supplementa ad Numen, altera series. Dissertationes ad historiam religionum pertinentes V; hfl 48,–.

Scobie, Geoffrey E. W.: Psychology of religion. – NY: Halsted Press (1975). 189 p.; $ 8,95.

Saiving, Valerie: **Androcentrism** in religious studies. – JR LVI, 1976, 177–197.

Dupré, Wilhelm: Religion in primitive cultures. A study in ethnophilosophy. – The Hague, P: Mouton (1975). X, 366 p. = Religion and reason IX; hfl 58,–.

Kater-Sibbes, G. J. F. and M. J. Vermaseren: Apis. II: Monuments from outside **Egypt.** – Lei: Brill 1975. IX, 107 p., 11 fig., 211 pl. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain XLVIII; hfl 228,–.

Finnestad, Ragnhild Bjerre: **Ptah,** creator of the Gods: Reconsideration of the Ptah section of the Denkmal. – Numen XXIII, 1976, 81–113.

Bosworth, C. Edmund: The prophet vindicated: a restoration treatise on **Islam** and **Muhammad.** – Religion VI, 1976, 1–12; p. 13–30: Turner, Bryan S.: Origins and traditions in Islam and Christianity; p. 31–47: Brewster, David P.: The study of **Sufism**; towards a methodology; p. 48–66: Sharpe, Eric J.: Sadhu Sundar Singh and his critics: an episode in the meeting of East and West; p. 67–87: Forbes, Andrew D. W.: The Muslim national minorities of China; p. 88–114: Turner, Harold W.: The study of new religious movements in Africa, 1968–1975.

Epalza, Míkel de: Los nombres del profeta en la teología musulmana. – MCom XXXIII, 1975, 149–203.

Somigliana, Ada: Tat e Yahveh – Dharma e Torah. – RFN LXVIII, 1976, 20–74.

Thien-An, Thich: **Buddhism** and **Zen** in **Vietnam**: In relation to the development of Buddhism in Asia. Ed. by Carol Smith. – Rutland, Vt.: Tuttle 1975. 301 p.; $ 12,50.

Eliade, Mircea: Some observations on **European witchcraft.** – HRel XIV, 3, 1975, 149–172.

Apuleius of Madauros: The **Isis-Book** ‹Metamorphoses, Book XI›. Ed. with an introduction, translation and commentary by J. Gwyn Griffiths. – Lei: Brill 1976. XVIII, 440 p. = Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain XXXIX; hfl 140,–.

Bianchi, Ugo: The **Greek mysteries.** – Lei: Brill 1976. VIII, 37 p., 48 pl. = Iconography of religions XVII, 3; hfl 38,–.

Cuoq, J. M.: Les **musulmans** en **Afrique.** – P: Maisonneuve & Larose 1975. 522 p.; F 125,–.

VI. Religionsphilosophie

Bartolotti, Arrigo: La religione nei Dialoghi giovanili di **Platone.** – Rivista critica di storia della filosofia XXXI, 1976, 3–40.

Kobusch, Theo: Studien zur Philosophie des **Hierokles** von **Alexandrien.** Untersuchungen zum christlichen Neuplatonismus. – Mchn: Johannes-Berchmans-Verl. 1976. 204 S. = Epimeleia XXVII; brosch. DM 37,– [Diss., Gießen]

Di Giovanni, Alberto: Mortalità ed essere in sant'**Agostino.** – (Palermo:) Palumbo (1975). 154 p.; Lire 3000.

Dubarle, Dominique: Fides quaerens rationem. Le rôle de la philosophie dans l'Institut Catholique. – Humanisme et foi chrétienne. Mélanges scient. du Centenaire de l'Institut Catholique de Paris . . ., P (1976), 355–362; p. 399–406: Madec, Goulven: La christianisation de l'hellénisme. Thème de l'histoire de la philosophie patristique; p. 407–414: Ledure, Yves: La problématique philosophie-religion chez A. **Schopenhauer.**

Studies in **Maimonides** and St. **Thomas Aquinas.** Ed. J. I. Dienstag. – NY: Ktav 1975. 350 p.; $ 25,–.

Sciacca, Michele Federico: Opere complete XL: Prospettiva sulla metafisica di San Tommaso. – (R:) Città Nuova Ed. (1975). 186 p.

Bastow, David: **Otto** and numinous experience. – Religious studies XII, 1976, 159–176.

Sparn, Walter: Wiederkehr der Metaphysik. Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts. – Stu: Calwer Verlag (1976). 280 S. = Calwer Theologische Monographien IV; kart. DM 38,– [Diss., München]

Balkenohl, Manfred: Der Antitheismus **Nietzsches.** Fragen und Suchen nach Gott. Eine sozialanthropologische Untersuchung. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1976. 270 S. = Abhandlungen zur Sozialethik XII; kart. DM 24,– [Diss., Münster]

Dunbar, Scott: Empiricism and the nature of religious claims: Some reflections on Ian T. **Ramsey**'s approach to philosophy of religion. – Studies in religion V, 1975/76, 391–403.

Hanley, Katharine Rose: Réflexions sur la présence comme signe d'immortalité, d'après la pensée de Gabriel **Marcel.** – RPhL LXXIV, 1976, 211–234.

Barnhart, J. E.: Religion and the challenge of philosophy. – Totawa/N.J.: Littlefield, Adams 1975. X, 312 p.; $ 4,95.

Schwarz, Hans: The search for God. Christianity, atheism, secularism, world religions. – Minneapolis: Augsburg Publ. House (1975). 288 p.; $ 7,95.

Gesché, Adolphe: Retrouver Dieu. – La foi et le temps N.S. VI, 1976, 137–185.

Poulain, Jacques: Une reconstruction philosophique du concept de Dieu est-elle aujourd'hui possible? – RSR LXIV, 1976, 39–58.

Rowe, William L.: The **cosmological argument.** – Princ: Princeton Univ. Pr. 1975. 273 p.; $ 13,50.

Sala, Giovanni B.: Il **miracolo**: un intervento di Dio nel mondo senza cause seconde? – SP XXIII, 1976, 48–62.

VII. Fundamentaltheologie

Maurer, Bernhard: Einführung in die Theologie. Ortsbestimmung des Glaubens. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). 367 S.; kart. DM 29,80.

Rössler, Dieter: Die Vernunft der **Religion.** – Mchn: Piper 1976. 134 S. = Serie Piper CXXXV; kart. DM 10,–.

Tracy, David: Blessed rage for order. The new pluralism in theology. – NY: Seabury 1975. XIV, 271 p.; $ 12,95; [cfr.:] Dulles, Avery, SJ: Method in fundamental theology: Reflections on David Tracy's Blessed rage for order. – ThSt XXXVII, 1976, 304–316.

Schrader, Robert William: The nature of theological argument: A study of Paul **Tillich.** – Missoula: Scholars Pr. (1975). XII, 147 p. = Harvard theological review. Harvard dissertations in religion IV.

Kelly, Anthony J., CSSR: Is **Lonergan**'s method adequate to Christian mystery? – Thomist XXXIX, 1975, 437–470.

Shea, William M.: The stance and task of the foundational theologian: critical or dogmatic? – HeythrJ XVII, 1976, 273–292.

Hohmeier, Friedebert: Historische und dogmatische Methode in der Theologie im Denkmodell der Enhypostasie. – NZSTh XVII, 1975, 225–245.

Biser, Eugen: Theologie und Kirche. Erwägungen zu einem gestörten Verhältnis. – ZkTh XCVII, 1975, 233–252.

Donovan, Peter: Religious language. – Lo: Sheldon Pr. (1976). 113 p. = Issues in religious studies; £ 1,50.

Alvarez, Aniano: La nueva "teología política" de Juan Bautista **Metz.** Precedentes históricos y fundamentos teológicos. – ECarm XXVI, 1975, 46–103; p. 104–175: Negri, Luigi: Implicazioni apologetiche del discorso teologico rahneriano.

Bauer, Gerhard: Christliche Hoffnung und menschlicher Fortschritt. Die politische Theologie von J. B. Metz als theologische Begründung gesellschaftlicher Verantwortung des Christen. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1976). XII, 324 S.; kart. DM 49,–. [Diss., Rom. Gregoriana]

Peinado Peinado, Miguel: Exposición de la fe cristiana. – Madr: Ed. Católica 1975. XVI, 378 p. = Biblioteca de autores cristianos CCCLXXVIII; pes 370.

Ledure, Y.: Si Dieu s'efface. De la corporéité comme lieu d'affirmation de Dieu. – P: Desclée 1975. 112 p. = Théorème II; F 28,–.

Diamond, Malcolm L. and Thomas V. Litzenburg: The logic of God: Theology and verification. – Indianapolis: Bobbs-Merrill 1975. 322 p.; $ 12,50.

Congar, Yves: Pour une histoire sémantique du terme «**magisterium**». – RSPhTh L, 1976, 85–98: p. 99–112: Bref historique des formes du «magistère» et de ses relations avec les docteurs.

VIII. Dogmatik

Buri, Fritz – Jan Milič Lochmann: Dogmatik im Dialog. Bd. III: **Schöpfung** und **Erlösung.** – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1976. 332 S.; Pp. DM 78,–.

Stock, Konrad: **Creatio** nova – creatio ex nihilo. Bemerkungen zum Problem einer eschatologischen Schöpfungslehre. – EvTh XXXVI, 1976, 202–216.

Hemmerle, Klaus: Thesen zu einer **trinitarischen** Ontologie. – Eins: Johannes Verl. (1976). 72 S. = Kriterien XL; kart. DM 10,50.

Baur, Jörg: Die Trinitätslehre als Summe des Evangeliums. – KuD XXII, 1976, 122–131; S. 132–148: Rosenthal, Klaus: Bemerkungen zur gegenwärtigen Behandlung der Trinitätslehre.

Problemi attuali di **Cristologia**. Conferenze della facoltà teologica Salesiana 1974–1975. A cura di Angelo Amato SDB. – R: L.A.S. (1975). 158 p. = Biblioteca di scienze religiose XII; Lire 3200; [cont.:] p. 13–58: Mondin, Battista, OSA: Panorama critico delle cristologie contemporanee; p. 59–74: Grech, Prosper, OSA: Sviluppo della cristologia nel Nuovo Testamento; p. 75–94: Alberich, Emilio, SDB: Istanze e problemi per l'annuncio di Cristo nella catechesi oggi; p. 95–123: Amato, Angelo, SDB: La cristologia cosmica di Teilhard de Chardin; p. 125–138: Moeller, Charles: Cristo al centro del dialogo coi non credenti, coi non cristiani e coi non cattolici; p. 139–156: Grillmeier, Alois, SJ: «Natura e Persona» in cristologia: attuale contesto filosofico-teologico e concilio di Calcedonia.

Ogden, Schubert M.: The point of Christology. – JR LV, 1976, 375–395; p. 396–404: Lawler, Justus George: Grace notes: The "Et Incarnatus Est".

Gervais, Michel: Incarnation et immutabilité divine. – RevSR L, 1976, 214–243.

Scheffczyk, Leo: **Auferstehung.** Prinzip des christlichen Glaubens. – Eins: Johannes-Verl. (1976). 303 S. = Sammlung Horizonte. N.F. IX.

Maria nella scriptura e nella tradizione della Chiesa primitiva. A cura di Francesco Spedalieri. Vol. II, 2: I privilegi della Maria di Dio redentore. – R: Herder 1975. 218 p.; Lire 3200; [cont.:] p. 7–36: Giustizia e peccato originale; p. 37–84: Giustizia e peccato originale nel commento patristico di Genesi III, 15; p. 85–114: L'Immacolata nel pensiero dei Padri; p. 115–135: L'assunzione di Maria nella sacra scrittura; p. 137–161: L'assunzione di Maria e la credenza della chiesa primitiva; p. 163–184: La mediatrice – La dottrina sino alla fine del terzo secolo; p. 185–198: L'unità del mistero di Cristo e la mediazione universale di Maria; p. 201–216: La madre dei viventi nel Concilio Ecumenico Vaticano II.

Mateos, C.: Inmunidad de María de la culpa original. – Estudio Agustiniano X, 1975, 3–28. 173–193.

Kasper, Walter – Gerhard Sauter: **Kirche** – Ort des Geistes. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1976). 106 S. = Ökumenische Forschungen. Ergänzende Abt.: Kleine Ökumenische Schriften VIII; kart. DM 12,80; [enth.:] S. 11–55: Kasper, Walter: Die Kirche als Sakrament des Geistes; S. 57–106: Sauter, Gerhard: Die Kirche in der Krisis des Geistes.

Gherardini, Brunero: Risoluzione ecclesiologica del Concilio Vaticano II. – Div XX, 1975, 23–34; p. 54–96: La Chiesa «salus mundi» nella prospettiva del Concilio Vaticano II.

Bazarra, Carlos: Eucaristía: cuerpo y espíritu. – EF LXXVI, 1976, 305–342.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Lipner, Julius: Truth-claims and inter-religious dialogue. – Religious Studies XII, 1976, 217–230.

Vallée, Gérard: Mouvement œcuménique et religions non chrétiennes. Un débat œcuménique sur la rencontre interreligieuse de Tambaram à Uppsala ‹1938–1968›. – Tourn: Desclée; Montr: Bellarmin 1975. 305 p. = Recherches XIV. Théologie; $ 14,50.

Unità Cristiana e movimento ecumenico. A cura di Carlo Boyer e Stefano Virgulin. Vol. II: ‹1962–1973›. – R: Studium (1975). XV, 561 p.; Lire 9000.

Uppsala to **Nairobi** 1968 to 1975. Report of the Central Committee to the Fifth Assembly of the World Council of Churches. – Lo: SPCK 1975. 256 p.; £ 2,95.

Urban, Hans Jörg: Im geschichtlichen Vorfeld von Nairobi. Zur theologischen Begründung des politischen Engagements des Ökumenischen Rates der Kirchen. – Catholica XXIX, 1975, 285–307.

Jesus Christus befreit und eint. Vorträge von der Fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi. ‹23. Nov. bis 10. Dez. 1975›. Hrsg. von Hanfried Krüger – Ffm: Lembeck (1976). 111 S. = Beiheft zur Ökumenischen Rundschau XXX; kart. DM 12,50.

Ökumenische Orientierung Nairobi 1975. Erkenntnisse und Geschehen der Fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Hrsg. von Walter Arnold und Hans-Wolfgang Heßler. Mit Beitr. von Lothar Coenen [u.a.] – Ffm: Lembeck; Bas: Reinhardt Verl. (1976). 168 S., 8 S. Abb.; kart. DM 9,80.

Javierre, Antonio M.: Nairobi 1975 conciliaridad como programa. – Sales XXXVIII, 1976, 243–284.

Runia, K.: Theologie en Nairobi. – GThT LXXVI, 1976, 76–93.

Modern ecumenical documents on the **ministry.** – Lo: SPCK 1975. VIII, 141 p.; £ 1,50.

Sullivan, John, OCD: Le Conseil œcuménique des Eglises et le renouveau du **culte.** – Istina XIX, 1974, 350–367; XX, 1975, 307–314.

Willebrands, John: The future of ecumenism. – One in Christ XI, 1975, 311–323; p. 324–329: Beaupère, René, OP: The ecumenical celebration of baptism: a commentary; p. 330–341: Coventry, John, SJ: The eucharist and the sacrifice of Christ.

Suttner, Ernst Chr.: Ökumenismus in der **Rumänischen** orthodoxen Kirche unter Patriarch Justinian. – OChP XLI, 1975, 399–448; XLII, 1976, 92–116.

Nasrallah, Joseph: L'Église **melchite** et l'union des Eglises. – Istina XXI, 1976, 178–206.

John-Stone, Brian V.: Eschatology and social ethics. A critical survey of the development of social ethics in the ecumenical discussion. – Bijdragen XXXVII, 1976, 47–85.

X. Moraltheologie

Pereira Da Silva, A.: A primeira suma portuguesa de teologia moral e sua relação com o «Manual» de Navarro. – Didaskalia V, 1975, 355–403.

Peschke, C. Henry, SVD: Christian ethics. A presentation of general moral theology in the light of Vatican II. – Dublin: Goodliffe Neale Pr. 1975. XXI, 293 p.; £ 4,25.

May, W. E.: Becoming human: An invitation to Christian ethics. – Dayton: Pflaum 1975. 147 p.; $ 4,65.

Hauerwas, Stanley: Character and the christian life: A study in theological ethics. – San Antonio: Trinity University Pr. 1975. X, 239 p. = Trinity University monograph series in religion III.

Curran, Charles E.: Il pluralismo nella teologia morale cattolica. – Rivista di teologia morale VIII, 1976, 311–332.

Regan, George M.: Pluralism in catholic moral theology. – AER CLXVIII, 1974, 448–468.

Cordero Pando, Jesús: De la heteronomía a la autonomía de la conciencia moral. – Studium XV, 1975, 507–527.

Scholz, Franz: Wege, Umwege und Auswege der Moraltheologie. Ein Plädoyer für begründete Ausnahmen. – Mchn: Don-Bosco-Verl. 1976. 174 S.; kart. DM 24,80.

Stob, Henry: Ethics: with what does it deal? – CThR XI, 1976, 34–60.

Demmer, Klaus, MSC: Das Verhältnis von **Recht** und **Moral** im Licht kirchlicher Dispenspraxis. – Gr LVI, 1975, 681–731; p. 732: Summary.

Bresnahan, James F.: **Rahner's** ethics: critical **natural law** in relation to contemporary ethical methodology. – JR LVI, 1976, 36–60.

Plé, Albert, OP: L'apport du Freudisme à la morale chrétienne. – Studia moralia XII, 1975, 135–155; p. 157–182: Resch, Andreas, CSSR: Das moralische Urteil bei Sigmund **Freud.**

Vandermeersch, P.: De bekoring van de ethische stellingname. Een psychoanalytische bijdrage tot de ethica. – TTh XVI, 1976, 162–183.

May, William E.: Ethics and human identity: The challenge of the new biology. – Horizons III, 1976, 17–37.

García López, Clemente: A propósito de la declaración sobre ética **sexual.** – Revista Agustiniana de espiritualidad XVII, 1976, 9–37.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Christian spirituality. Essays in honour of Gordon **Rupp.** Ed. by Peter Brooks. – Lo: SCM Pr. (1975). VI, 346 p.; £ 7,50; [cont.:] p. 9–31: Lampe, Geoffrey W.: 'Our Father' in the Fathers; p. 33–62: Drewery, Ben: Deification; p. 63–77: Murray, Robert, SJ: The features of the earliest Christian asceticism; p. 79–94: Knowles, M.D., OSB: The influence of **Pseudo-Dionysius** on western mysticism; p. 95–117: Brooks, Peter N.: Martin **Luther** and the pastoral dilemma; p. 119–139: Williams, Robert L.: Patterns of Reformation in the theology of William **Tyndale**; p. 141–181: Dickens, A.G.: The last medieval Englishman; p. 183–201: Bainton, Roland H.: Feminine piety in Tudor England; p. 203–230: Chadwick, W. Owen: Indifference and morality; p. 231–247: Nuttall, Geoffrey F.: John **Horne** of Lynn; p. 249–283: Walsh, John: The Cambridge Methodists; p. 285–306: Newsome, David H.: **Newman** and **Manning**: Spirituality and personal conflict; p. 307–328: Davis, Rupert E.: The spirituality of ecumenism; p. 329–335: A select bibliography: articles, books and sermons by Gordon Rupp ‹to 1973›.

Spilling, Herrad: Die Visio Tnugdali. Eigenart und Stellung in der mittelalterlichen **Visionsliteratur** bis zum Ende des 12. Jahrhunderts. – Mchn: Arbeo-Gesellschaft 1975. 244 S. = Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung XXI.

Rochais, Henri: Le Liber de natalitiis et de quelques grands légendiers des XIIe et XIIIe s. Un légendier cistercien de la fin du XIIe siècle. Partie I. II. – (Rochefort:) Abbaye Notre Dame de Saint-Remy 1975. VII, 209 p.; 172 p.; 29 p. = Documentation cistercienne XV.

Samption, Jonathan: **Pilgrimage.** An image of medieval religion. – Lo: Faber & Faber (1975). 391 p., 7 pl., 2 maps; £ 6,95.

Zilio, Paolino, OFMCap: Tipologie di vita comunitaria. Una rilettura dell'analisi dell'Ordine dei Frati Minori Cappuccini. – Laurentianum XVI, 1975, 107–190.

Breton, Stanislas: Métaphysique et mystique chez Maître **Eckhart.** – RSR L, 1976, 161–181; p. 183–215: Certeau, Michel de: L'énonciation mystique; p. 217–270: Ruello, Francis: Le dépassement mystique du discours théologique selon Saint **Bonaventure**; p. 271–284: Derczanski, Alex: Itinéraire de Gerhard Gershom **Scholem.**

Ampe, A., SJ: **Philips** van **Meron** en **Jan** van **Denemark.** – OGE L, 1976, 10–37. 148–203.

Kerpel, Gaston de: L'exercice de la présence de Dieu chez les écrivains au début de la réforme carmélitaine thérésienne. – EphCarm XXVII, 1976, 144–211.

Castro Sánchez, Secundino: El sentido de la cruz en la Teología y en la Espiritualidad. – Revista de Espiritualidad XXXV, 1976, 185–219; p. 221–236: Brändle, Francisco: La cruz que ha de marcar la vida del cristiano; p. 237–250: Capanaga, Victorino: Las dimensiones de la cruz en la existencia cristiana según san **Agustín**; p. 251–274: Egido, Teófanes: Grandeza y límites de la "Teología de la Cruz" de **Lutero**; p. 275–300: Aróstegui, Luis: La gloria de la cruz en Erich **Przywara.**

Nouwen, Henri J. M.: Reaching out: The three movements of the spiritual life. – Garden City, N.Y.: Doubleday 1975. 120 p.; $ 5,95.

Rosenberg, Alfons: Christliche **Bildmeditation.** – Mchn: Kösel-Verlag (1975). 108 S., Abb. im Text; kart. DM 28,–.

Cameli, Louis John: Ministerial consciousness: A biblical-spiritual study. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1975. XX, 253 p. = Analecta Gregoriana CXCVIII = Ser.Fac.Theol.Sectio B LXIV; Lire 7000.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Schrey, Heinz-Horst: Diskussion um das **Naturrecht 1950–1975.** – ThRu N.F. XLI, 1976, 59–93.

Midgley, E.B.F.: The natural law traditional and the theory of international relations. – NY: Barnes and Noble 1975. 588 p.; $ 30,–.

Gius, Erminio, OFMCap: Il processo di **socializzazione** e gli aspetti dinamici dei rapporti interpersonali. – Antonianum L, 1975, 205–280.

Finance, Joseph de, SI: Le continu social et le discontinu personnel. – Gr LVII, 1976, 5–36; p. 36–38: Summary.

Alonso Díaz, José: Términos bíblicos de «**Justicia social**» y traducción de «equivalencia» dinámica. – EE LI, 1976, 95–128.

Giers, Joachim: Die „Krise" der sozialen Gerechtigkeit. – JChrSozWiss XVII, 1976, 91–111.

Loyer, Olivier: Contrat social et consentement chez Richard **Hooker.** – RSPhTh LIX, 1975, 369–398.

Schmitt, Hugo: Demokratische Lebensform und religiöses Sendungsbewußtsein. Eine philosophische Analyse der **evangelischen Sozialethik.** – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1976. 155 S. = Abhandlungen zur Sozialethik X; kart. DM 15,80.

Edwards, David L.: Religion in der veränderten Welt (Religion and change, dt.). – (Mchn:) Kösel-Verl. (1975). 151 S.; kart. DM 19,80.

Gilbert, A. D.: **Religion** and **society** in industrial **England**: Church, chapel and social change, 1740–1914. – Lo: Longman 1976. X, 264 p.

Büchele, Herwig: Christsein im gesellschaftlichen System. Sozialethische Reflexionen über den Zusanmmenhang von Glaube und sozio-ökonomischen Strukturen. – (Wien:) Europaverlag (1976). 103 S. = Soziale Brennpunkte XII; Ppb. DM 9,80.

Roos, Lothar: Katholische Soziallehre und praktische Politik. – Internat. kath. Zeitschrift «Communio» V, 1976, 130–145.

Benedikt, Michael: Wissen und Glauben. Zur Analyse der **Ideologien** in historisch-kritischer Sicht. – Wien: Herder (1975). 288 S.

Dean, Thomas: Post-theistic thinking. The **Marxist-Christian** dialogue in radical perspective. – Phil: Temple Univ. Pr. (1975). XVI, 300 p.

André-Vincent, Ph.-J., OP: Les «théologies de la libération». – NRTh, A. CVIII = T. XCVIII, 1976, 109–125; p. 126–169: Leparg-neur, François Hubert, OP: Théologies de la libération et théologie tout court.

XIII. Kirchenrecht

Arias Gómez, Juan: La pena canónica en la Iglesia primitiva. Estudio histórico-doctrinal del Nuevo Testamento y de los Padres Apostólicos. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1975. 170 p.

Reynolds, Roger E.: Excerpta from the Collectio Hibernensis in three Vatican manuscripts. – Bulletin of Medieval canon law. N.S. V, 1975, 1–9; p. 11–32: Blumenthal, Uta-Renate: Codex Guarnerius 203: A manuscript of the Collection in 74 titles at San Daniele del Friuli; p. 35–51: Weigand, Rudolf: Frühe Glossen zu D. 12 cc. 1–6 des Dekrets Gratians; p. 53–71: Pennington, Kenneth: The French recension of Compilatio tertia; p. 73–101: Maffei, Domenico: Un trattato di Bonaccorso degli Elisei e i più antichi statuti dello Studio di Bologna nel maniscritto 22 della Robbins Collection; p. 103–114: Rosen, Cyprian, OFMCap: Notes on an earlier version of the "Quaestiones mercuriales"; p. 137–173: Select bibliography.

Raimundus de Pennaforte: Summa de iure canonico. Curantibus Xaverio Ochoa et Aloisio Diez. – R: Commentarium pro religiosis 1975. IL, 270 p. = Universa bibliotheca iuris I, 4; Lire 8500.

Buxbaum, Engelbert Maximilian: Die Ernennung der **Augsburger Dompröpste** in der Epoche des ersten bayerischen Konkordats ‹**1817–1924**›. Ein Beitrag zum bayer. Staatskirchenrecht des 19. u. beginnenden 20. Jahrhunderts. – AkKR CXLIV, 1975, 46–107.

Campenhausen, Axel Frhr. von: Literaturbericht zum Kirchenrecht und Staatskirchenrecht T. II. – ThRu N.F. XLI, 1976, 13–58.

Maroncelli, Settimio, OFM: I religiosi e la chiesa locale. Dottrina del Vaticano II. – Bol: Ed. Francescane (1976). 191 p. = Pont. Athenaeum Antonianum. Fac. iuris canonici. Thesis ad lauream LXXXV = Collectio Antonianum I; Lire 3200.

Schmitz, Heribert: Consilium presbyterale. Stellung, Funktion und Organisation des **Priesterrats** im Lichte der kirchenrechtl. Normen, Weisungen u. Planungen. – AkKR CXLIV, 1975, 20–46.

Fornés, Juan: La noción de «status» en Derecho Canónico. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1975. 349 p.

Bertrams, Wilhelm, SI: De missione divina et de consecratione episcopali tamquam constitutiva officii supremi Ecclesiae Pastoris. – PerRMCL LXV, 1976, 187–242.

Ryan, Robert R., CM: The dispensing authority of the residential Bishop of the latin rite regarding the general laws of the Church. – Iurist XXXV, 1975, 175–211.

Mostaza Rodríguez, Antonio: «De errore redundante» in doctrina et iurisprudentia canonicis. – PerRMCL LXV, 1976, 385–444.

Zapp, Hartmut: Zur kanonischen Strafrechtsreform nach dem Entwurf der Kodexkommission. – OeAKR XXVII, 1976, 36–59.

Geringer, Karl-Theodor: Das Recht auf **Verteidigung** im kanonischen Prozeß. – (Wien): Wiener Dom-Verl. (1976). 115 S. = Wiener Beiträge zur Theologie L; kart. ÖSch 165.

Lingner, Olaf: Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 7. Nov. 1974. – ZevKR XX, 1975, 348–377.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Zielorientierte Seelsorge. Ziele und Wege für die pastorale Arbeit in Pfarrei und Region. Arbeitsbericht Nr. 21 vom Sept. 1975. Hrsg. vom Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut. – St. Gallen: Schweiz. Pastorialsoziol. Institut 1975. 160 S.; sfr 28,–.

Hielema, SJ: Pastoral or Christian counseling. A confrontation with American pastoral theology, in particular Seward **Hiltner** and Jay E. **Adams.** – Leeuwarden: "De Tille" 1975. 305 p.; hfl 35,–.

Piper, Hans-Christoph: **Predigtanalysen.** Kommunikation und Kommunikationsstörungen in der Predigt. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht; Wien: Herder 1976. 136 S.; kart. DM 17,80.

Krusche Werner: Die Predigt im Gottesdienst der Gemeinde heute. – KuD XXII, 1976, 77–95.

Grengel, Christa: Das Zusammenspiel von Struktur und Verkündigung. – WissPr LXV, 1976, 224–240.

Christenlehre und **Katechumenat** in der **DDR.** Grundlagen, Versuche, Modelle. Hrsg. u. eingel. von Peter Constantin Bloth. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1975. 355 S.; kart. DM 32,–.

Zerfass, Rolf: Die Aufgabe der Praktischen Theologie nach Erneuerung der sakramentalen Riten. Neue Zugänge zu einem alten Aufgabengebiet der Pastoraltheologie. ‹Entwurf›. – Pastoraltheol. Information. Sakramente in veränderter Kirche u. Gesellschaft. Folge IV, 1976, 15–28; S. 29–38: Greinacher, Norbert: Thesen zu einer kritischen Theorie der kirchlichen **Bußpraxis**; S. 39–48: Josuttis, Manfred: Gibt es eine praktisch-theologische Theorie der Sakramente?; S. 49–54: Müller, Alois: Gibt es eine praktisch-theologische Theorie der Sakramente? Soll es sie geben? Der Gesichtspunkt der systematischen Theologie.

Schirmer, Dietrich – Eva Schirmer: Deklassiert? **Arbeiterjugendliche** in der Kirche. Ein Bericht und seine Konsequenzen für eine andere Jugendarbeit. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1976). 219 S. = Gesellschaft und Theologie. Abtlg.: Praxis der Kirche XX; DM 22,–.

Al, W.: Pastoraat en gemeenteopbouw. – Praktische theologie III, 1976, 67–75; p. 76–86: Kragtwijk, P.: Groepspastoraat; p. 87–92: Klei, P. van der: Verbale en non-verbale nabijheid in het helpende gesprek.

Robarius, Winfried: **Parapsychologie** im Dienste der Religion? – Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie XVIII, 1976, 21–50.

Link, Christoph: Religionsunterricht im pluralistischen Staat. – RUHSch XIX, 1976, 97–110; S. 118–130: Mensing, Roman: Entwicklung des Religionsunterrichts im Spannungsfeld der Schuldidaktik.

Hilger, Georg: Religionsunterricht als offener Lernprozeß. – Mchn: Kösel 1975. 291 S.; kart. DM 36,– [Diss., Köln. Pädagog. Hochschule]

Niehl, Franz W.: Bibelunterricht als Textarbeit. Thesen zur **Bibeldidaktik.** – KatBl CI, 1976, 133–145; S. 146–154: Bartholomäus, Wolfgang: Zur Didaktik der Bibel im Religionsunterricht; S. 155–165: Nastainczyk, Wolfgang: Die Bibel als Ziel u. Aufgabe des kathol. Religionsunterrichts; S. 166–174: Miller, Gabriele: Bibel erzählen; S. 174–191: Lange, Günter – Rolf Wertz: Ist die Bibel comic-able?

Heinemeyer, Karl: Synoptische **Wunder** als Problem der Religionspädagogik. Eine kritische Analyse aus didaktischer Sicht u. Aufweis mögl. Konsequenzen. – B: Verl. Die Spur 1975. 148 S.; kart. DM 30,–.

Anselm, Helmut – Konrad Fikenscher: **Leistungsbewertung** im Religionsunterricht der Kollegstufe/Studienstufe. Mit e. Beitr. von Niels Kranemann. – (Stu:) Calwer Verl.; (Mchn:) Kösel-Verl. (1976). 142 S. = Religionspädagogische Praxis IX; kart. DM 16,80.

Jesu Jude-Sein als Zugang zum Judentum. Eine Handreichung für Religionsunterricht und Erwachsenenbildung. [Hrsg.:] Willehad Paul Eckert / Hans Hermann Henrix. – Aachen: Einhard-Verl. (1976). 199 S. = Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen.

XV. Liturgiewissenschaft

(einschl. Kirchenmusik u. kirchl. Kunst)

Martínez y Martínez, Germán: La escatología en la liturgia Romana antigua. – Salm, Madr: Instituto Superior de Pastoral 1976. 375 p. = Colección de Estudios del Instituto Superior de Pastoral, Univ. Pontificia de Salamanca X; pes 600,–.

Taft, Robert F., SJ: The great entrance. A history of the transfer of gifts and other pre-anaphoral rites of the liturgy of St. **John Chrysostom.** – R: Pont. Institutum Studiorum Orientalium 1975. XL, 485 p. = Orientalia christiana analecta CC; Lire 20 000.

Arranz, Miguel, SJ: L'office de la **veillée nocturne** dans l'Eglise **grecque** et dans l'Eglise **russe.** – OChP XLII, 1976, 117–155.

Pinell, Jordi, OSB: Los cánticos del oficio en el antiguo rito hispánico. El *Liber Canticorum* de la tradición B. – HS XXVII, 1974, Barc-Madr 1976, 5–54.

Pontificale **Augustanum.** Le Pontifical du **XI**e siècle de la Bibliothèque Capitulaire d'Aoste ‹Cod. 15›. [Ed. avec introduction par] Robert Amiet. – Aoste 1975: Tipo-Offset Musumeci 1975. 194 p. = Monumenta liturgica Ecclesiae Augustanae III.

McKenna, John H., CM: Eucharist and Holy Spirit. The **eucharistic epiclesis** in twentieth century theology ‹**1900–1966**›. – (Lo:) Mayhew-McCrimmon 1975. 276 p. = Alcuin Club collections LVII; £ 4,50.

Gläubiger Umgang mit der Welt. Die **Sendungen** der Kirche. Hrsg. von Jakob Baumgartner. – Eins, Zü: Benziger; Frb/B, Wien: Herder (1976). 143 S. = Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst"; kart. DM 21,–.

Brunner, Peter: Theologie des Gottesdienstes? – KuD XXII, 1976, 96–121.

Frei, Bernhard: Priesterloser Gottesdienst. Modelle und Anregungen. – Rgb: Pustet 1976. 293 S.; kart. DM 32,–.

Keifer, Ralph A.: The unity of the Roman **canon.** An examination of its unique structure. – Studia liturgica XI, 1976, 39–58.

Baumgartner, Jakob: Locus ubi Spiritus Sanctus floret. Eine **Geist-Epiklese** im Wortgottesdienst? – FZPhTh XXIII, 1976, 112–145.

Talley, Thomas-Julian: De la "berakah" à l'Eucharistie. Une question à réexaminer. – MD CXXV, 1976, 11–39; p. 40–59: Béguerie, Philippe – Dominique Dye, Pierre-Marie Gy: La prière eucharistique. Initiation à la prière chrétienne; p. 60–84: Ryan, John-Barry: Les prières eucharistiques de Huub Oosterhuis; p. 85–96: Rousseau, André: Discussions sur les limites d'une analyse du vocabulaire liturgique.

Nussbaum, Otto: Die Liturgie der **Buße** und **Versöhnung** im Ordo Paenitentiae von 1973. – LJ XXV, 1975, 137–174. 224–258.

Triacca, Achille M.: Gli «effetti» dell'**unzione** degli **infermi**. Il contributo del nuovo «Ordo unctionis infirmorum» ad un problema de teologia sacramentaria. – Sales XXXVIII, 1976, 3–41.

Verheul, A., OSB: Le service de la Parole chez les Juifs et chez les Chrétiens. – QL LVII, 1976, 3–39.

Winkler, Gabriele: Über die **Kathedralvesper** in den verschiedenen Riten des Ostens und Westens. – ALW XVI, 1975, 53–102.

Geschichte der katholischen Kirchenmusik. Unter Mitarb. von ... hrsg. von Karl Gustav Fellerer. Bd. II: Vom Tridentinum bis zur Gegenwart. – Kassel [u.a.:] Bärenreiter 1976. VIII, 442 S. 4°.

Ameln, Konrad – Markus Jenny u. Walther Lipphardt: Das deutsche Kirchenlied, DKL. Kritische Gesamtausgabe der Melodien. B I, 1: Verzeichnis der Drucke. – Kassel [u.a.:] Bärenreiter 1975. 61, 745 S. = Répertoire international des sources musicales B, 8, 1.

Grandjean, Wolfgang: Das katholische Kirchenlied in den trierischen Gesangbüchern von seinen Anfängen bis heute. – Mz: Gesellsch. f. Mittelrhein. Kirchengeschichte; Tr: Bistumsarchiv 1975. XVII, 174 S. = Quellen u. Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte XXII; kart. DM 39,– [Diss., Bonn]

Angers, Octave de: Le chant liturgique dans l'ordre de saint François aux origines. – EtF XXV, 1975, 157–306.

Piper, Hans-Christoph: Ars moriendi und Kirchenlied. – JLH XIX, 1975, 105–122; S. 123–186: Rößler, Martin: Die Frühzeit hymnologischer Forschung.

Röhring, Klaus: Neue Musik in der Welt des Christentums. – (Mchn:) Kaiser (1975). 86 S.; kart. 12,80.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Doz. Dr. Hans C. C. Cavallin, Östanbäcks Kloster, S-73300 Sala; Prof. Dr. Volker Eid, Hainstr. 2, 8600 Bamberg; Prof. Dr. Dr. Dr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten; Prof. Dr. Josef Fink, Rudolfstr. 24, 4400 Münster; Prof. Dr. Karl Forster, Universität Augsburg, Lehrstuhl für Pastoraltheologie, Heilig-Kreuz-Str. 3, 8900 Augsburg; AkORat Dr. Hubert Frankemölle, Langenstr. 1, 4400 Münster; Prof. Dr. Alexander Gerken OFM, Hörsterplatz 5, 4400 Münster; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei vom Hl. Kreuz, Herstelle, Postfach 5127, 3472 Beverungen; Prof. Dr. Ferdinand Hahn, Auf der Schlicht 16, 6203 Hochheim; Prof. Dr. Viktor Hahn CSSR, Postfach 1127, 5202 Hennef/Sieg; Prof. Dr. Richard Hauser, Merianstr. 2, 6900 Heidelberg; Prof. Dr. Adel Theodor Khoury, Buchenallee 35, 4401 Altenberge; Dr. Edzard Krückeberg, Enschedeweg 67, 4400 Münster; Prof. Dr. Hermann Lais, Goethestr. 3, 8880 Dillingen; Dr. Bernhard Langemeyer OFM, Deutsches Institut für Wissenschaftliche Pädagogik, Kardinal-von-Galen-Ring 45, 4400 Münster; Prof. Dr. Emil Joseph Lengeling, Am Tiergarten 125, 4401 Wolbeck; Prof. Dr. Oswald Loretz, Agnes-Miegel-Str. 6, 4401 Roxel; Dr. Helmut Moll, Eintrachtstr. 166, 5000 Köln 1; Dr. Dr. Hubert Müller, Hauptstr. 1, 8702 Zell/Main; Prof. Dr. Rudolf Padberg, Ruhr-Universität Bochum, Buscheystr., Postfach 2148, 4630 Bochum; Dr. Felix Raabe, Zentral-Komitee deutscher Katholiken, Hochkreuz Allee 246, 5300 Bonn-Bad Godesberg; Prof. Dr. Anton Rauscher SJ, Universität Augsburg, Eichleitnerstraße 30, 8900 Augsburg; Dr. Helga Rusche, Nordstr. 45, 4400 Münster; Prof. Dr. Richard Schaeffler, Auf dem Backenberg 5, 4630 Bochum-Querenburg; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. Dr. Leo Scheffczyk, Dall'Armistr. 3a, 8000 München 19; Prof. Dr. Dr. Karl Hermann Schelkle, Österbergstr. 11, 7400 Tübingen 1; Prof. Dr. Norbert Schiffers, Carl-Thiel-Str. 6, 8400 Regensburg 2; Prof. Dr. Hermann Steinkamp, Geistkamp 40, 4400 Münster; Prof. Dr. Alfred Stuiber, Platanenweg 31, 4630 Bochum-Querenburg; Dr. Josef Sudbrack SJ, Alfred-Delp-Haus, Zuccalistr. 16, 8000 München 19; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Hauptstr. 130, 4401 Handorf; Dr. Siegfried Wiedenhofer, Flurweg 26, 8411 Sinzing.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5% USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1976 – 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.
Ein 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.

Die Dogmatik für den Theologiestudenten, Fachtheologen, Priester und interessierten Christen

Das Werk liegt jetzt vollständig vor! Befristetes Sonderangebot bei Abnahme des Gesamtwerkes! Letzter Bestelltermin: 31. 12. 1976

Mysterium Salutis

Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik

Herausgegeben von Johannes Feiner und Magnus Löhrer

Band 1:
Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik
1080 S., Ln. 95,— (22003), Inhalt: Die Heilsgeschichte/Gottes Handeln und Wort in der Heilsgechichte/Die Antwort des Menschen auf Gottes offenbarendes Tun und Wort

Band 2:
Die Heilsgeschichte vor Christus
1196 S., Ln. 95,— (22012), Inhalt: Gott als Urgrund der Heilsgeschichte. Der Anfang der Heilsgeschichte/Geschichte der Menschheit vor Christus

Band 3:
Das Christusereignis
1. Halbband: 748 S., Ln. 65,— (22014)
2. Halbband: 672 S., Ln. 65,— (22057)
Inhalt: Das Christusereignis als Tat des Vaters/Das Christusereignis als Tat des Sohnes/Das Christusereignis als Tat des Heiligen Geistes

Band 4:
Das Heilsgeschehen in der Gemeinde
1. Halbband: 636 S., Ln. 65,— (22066)
2. Halbband: 1032 S., Ln. 95,— (22070)
Inhalt: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde Jesu Christi/Gottes Gnadenhandeln

Band 5:
Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte
928 S., Ln. 95,— (22082), Inhalt: Der Weg der erlösten Menschen in der Zwischenzeit/Die Vollendung der Heilsgeschichte

Sonderangebot bis 31. 12. 1976
bei Abnahme des gesamten Werkes
DM/Fr 500,— statt 575,—

Pressestimmen

Für das neue Werk ist vor allem die Internationalität der Verfasser charakteristisch. Die Herausgeber haben sich bei der Konzeption des Werkes mutig vom traditionellen Kanon des theologischen Stoffes und von der Schulsprache gelöst, um ein Handbuch zu schaffen, das für Fachtheologen, Studenten, Seelsorger und interessierte Laien in gleicher Weise brauchbar ist.

Schon der erste Band vermittelt die Überzeugung, daß hier ein Standardwerk der katholischen Theologie begonnen wurde, das des Aufbruchs dieser Theologie in den letzten dreißig Jahren und des Konzils würdig ist und das auf internationaler Ebene seinesgleichen sucht. (Herder-Korrespondenz)

Mysterium Salutis bedarf keiner Empfehlung mehr. Der dritte Band befaßt sich mit dem Christusereignis und bildet somit wohl auch die Mitte und den Höhepunkt des Gesamtwerkes. (Münchener Theologische Zeitschrift zu Bd. 3)

Wenn man bedenkt, daß für eine systematische Ekklesiologie die Tradition fast völlig fehlt, so offenbart dieser Band eine imponierende Leistung der Theologie der letzten Jahrzehnte. Es sind nicht nur neue Akzente gesetzt worden, sondern ein entscheidender Umbruch im theologischen Verständnis der Kirche vollzogen.
(Ordenskorrespondenz zu Bd. 4)

Einen ausführlichen Sonderprospekt erhalten Sie auf Wunsch vom Benziger Verlag, Martinstraße 16, 5 Köln 1, oder Ihrer Fachbuchhandlung

Benziger Verlag Köln

NEUERSCHEINUNGEN

Eine Auswahl des Programms II/76

Walter Dietrich

Jesaja und die Politik

(Beiträge zur evangelischen Theologie 74) 328 Seiten. Kst. DM 45.–

Neben wichtigen exegetischen Erkenntnissen wird hier ein fruchtbarer Beitrag zur Diskussion der letzten Jahre vorgelegt, in der die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Politik zentrale Bedeutung gewonnen hat.

Michael Trowitzsch

Zeit zur Ewigkeit

Beiträge zum Zeitverständnis in der „Glaubenslehre" Schleiermachers. (Beiträge zur evangelischen Theologie 75) 196 Seiten. Kt. DM 22.–

Trowitzsch nimmt sich des von der Schleiermacher-Forschung bislang noch nicht ausdrücklich behandelten Problems der Zeit in Schleiermachers „Glaubenslehre" an, wobei er alle Hauptteile dieses Werkes berücksichtigt. Dabei arbeitet er heraus, wie Schleiermacher „Zeit" als die dem Menschen in Christus gewährte „Zeit zur Ewigkeit" bestimmt. Die Arbeit ist ein wichtiger Beitrag zur Diskussion um Immanenz und Transzendenz unter dem Vorzeichen modernen Geschichtsbewußtseins.

Eberhard Jüngel

Anfechtung und Gewißheit des Glaubens

oder wie die Kirche wieder zu ihrer Sache kommt. Zwei Vorträge. (Kaiser Traktate 23) 72 Seiten. Kt. DM 7.80

Der lebhaft diskutierte Vortrag, in dem der Tübinger Theologe vor einer mit sich selbst beschäftigten Kirche warnt, ist im Zusammenhang mit Ausführungen über die Bedeutung der Predigt angesichts unserer volkskirchlichen Existenz von wegweisender Dringlichkeit.

Ulrich Luck

Welterfahrung und Glaube als Grundproblem biblischer Theologie

(Theologische Existenz heute 191) 40 Seiten. Kt. DM 5.50

Ob die Bibel in der Theologie und in der Glaubenspraxis den ihr zukommenden Platz einnimmt, ist heute wieder eine bedrängende Frage. Lucks Versuch, die biblischen Überlieferungen von der Welterfahrung des Menschen her zu erschließen, ist überzeugend: als Buch der Bewältigung menschlicher Welterfahrung ist die Bibel Zeugnis der Gotteserfahrung.

Dietrich Ritschl / Hugh O. Jones

„Story" als Rohmaterial der Theologie

(Theologische Existenz heute 192) 76 Seiten. Kt. DM 10.80

In kritischer Abgrenzung gegen Konzepte „narrativer Theologie" legen der Mainzer Systematiker Dietrich Ritschl und sein Mitarbeiter Hugh O. Jones einen neuen Entwurf vor, der Elemente der Identitätsfindung des Menschen in erzählbarer Geschichte mit Einsichten biblischer Exegese verbindet. Die Arbeit umgreift Systematische und Praktische Theologie ebenso wie Exegese und Sprachtheorie.

Klaus Scholder (Hg.)

Dem Wort vertrauen

Gedenkreden für Hermann Diem. (Theologische Existenz heute 193) 36 Seiten. Kt. DM 4.50

Herausforderung zu theologischer Existenz – das ist die Quersumme der hier veröffentlichten vier Reden, die bei der Hermann-Diem-Gedenkfeier der Universität Tübingen von K. Scholder, W. Driesen, R. Weeber und F. Mildenberger gehalten worden sind.

CHR. KAISER VERLAG

Der Wirklichkeitsanspruch von Theologie und Religion

Die sozialethische Herausforderung. Ernst Steinbach zum 70. Geburtstag. Herausgegeben von Dieter Henke, Günther Kehrer, Gunda Schneider-Flume. 1976. XX, 238 Seiten, 1 Bild. Leinen DM 72.–.

Inhalt:

Zum Werk Ernst Steinbachs: Gunda Schneider-Flume, Konkrete Theologie – Günther Kehrer, Soziologie des Christentums – Dieter Henke, Das Unwiderlegbare am System – das Persönliche.

Historische Aspekte: Oswald Bayer, Selbstverschuldete Vormundschaft. Hamanns Kontroverse mit Kant um wahre Aufklärung – Heiner Grote, Sozialdemokratie und Protestantismus zur Zeit der Reichsgründung – Johannes Wallmann, Ein Friedensappell – Luthers letztes Wort im Bauernkrieg.

Systematische Aspekte: Heinrich Buhr und Erika Reichle, Leben – aus kritischem Gottesmut – Friedrich Fürstenberg, Sozialpolitische Leitbilder im gesellschaftlichen Wandel – Dieter Henke, Ein Beispiel »naturwissenschaftlicher« gedanklicher Konsequenzen. Zum Erfolg eines wieder neuen religiösen Genres. – Martin Honecker, Recht und Moral – Eberhard Jüngel, Der alte Mensch – als Kriterium der Lebensqualität. Bemerkungen zur Menschenwürde der leistungsunfähigen Person – Günther Kehrer, Stabile Kirche in einer stabilen Gesellschaft? – Konrad Raiser, Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist. Ökumenische Beobachtungen zum Umgang des Christen mit staatlicher Macht – Trutz Rendtorff, Menschenrechte und Rechtfertigung. Eine theologische Konspektive – Horst Renz, Zur Frage, ob das Entschlüsseln theologischer Lehrstücke selbst Theologie sein könne – Hermann Ringeling, Bemerkungen zur These vom natürlichen Tod – Dietrich Rössler, Religion und Theologie. Bemerkungen zu einem problematischen Verhältnis – Gunda Schneider-Flume, Leben dürfen oder leben müssen. Die Bedeutung der humanistischen Psychoanalyse Erich Fromms für die theologische Anthropologie – Eberhard Stammler, Verkündigung als Wort und Zeichen.

J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

Ilse Tödt (Hrsg.)

Theologie im Konfliktfeld Südafrika

Dialog mit Manas Buthelezi

Studien zur Friedensforschung, Band 15

298 Seiten, Kart. DM 26,–

Südafrika ist ein Spiegel der Weltkonflikte. In diesem Buch lernt man die Rolle der herrschenden Weißen mit den Augen der Schwarzen sehen. Europäische Gesprächspartner stellen sich den Argumenten Schwarzer Theologie. Die große Mitmenschlichkeit, die in ihr trotz aller Bedrängnis aufleuchtet, eröffnet Hoffnung auf künftige Gemeinschaft in einer verwandelten Lage.

Klett/Kösel

Aktuelle Theologie

Alexandre Ganoczy
Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes

Grünewald Reihe
ca. 180 Seiten. Kst. ca. 23,50 DM

Dieses Buch unternimmt den Versuch, die christliche Glaubenswahrheit der Schöpfung von der aufbauenden und zerstörerischen Macht menschlichen Schöpfertums her zu erhellen und in der heutigen Weltsituation lebendig und praktisch werden zu lassen.

Wolfgang Gramer
Musik und Verstehen

Eine Studie zur Musikästhetik Theodor W. Adornos
Tübinger Theologische Studien 8
ca. 224 Seiten. Kt. ca. 32,– DM

Das vorliegende Buch stellt die Grundlinien des musikästhetischen Reflektierens von Adorno dar, gibt einen Überblick über die bisherige musikästhetische Debatte und zeigt Adornos Denken im Licht seiner Kritiker und Verteidiger auf.

Heinrich Ludwig
Die Kirche im Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung

Perspektiven für eine neue sozialethische Diskussion
Gesellschaft und Theologie / Systematische Beiträge in Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag
ca. 224 Seiten. Kst. ca. 24,50 DM

Diese Arbeit sieht im Dialog von „politischer Theologie" und biblisch begründeter Sozialethik die Chance, daß Kirche und Theologie zu zeitgemäßen Lösungen finden und ihre Identität in den Prozessen gesellschaftlicher Differenzierung wahren können.

Dietmar Mieth
Dichtung, Glaube und Moral

Studien zur Begründung einer narrativen Ethik. Mit einer Interpretation zum Tristanroman Gottfrieds von Straßburg
Tübinger Theologische Studien 7
ca. 240 Seiten. Kt. ca. 42,– DM

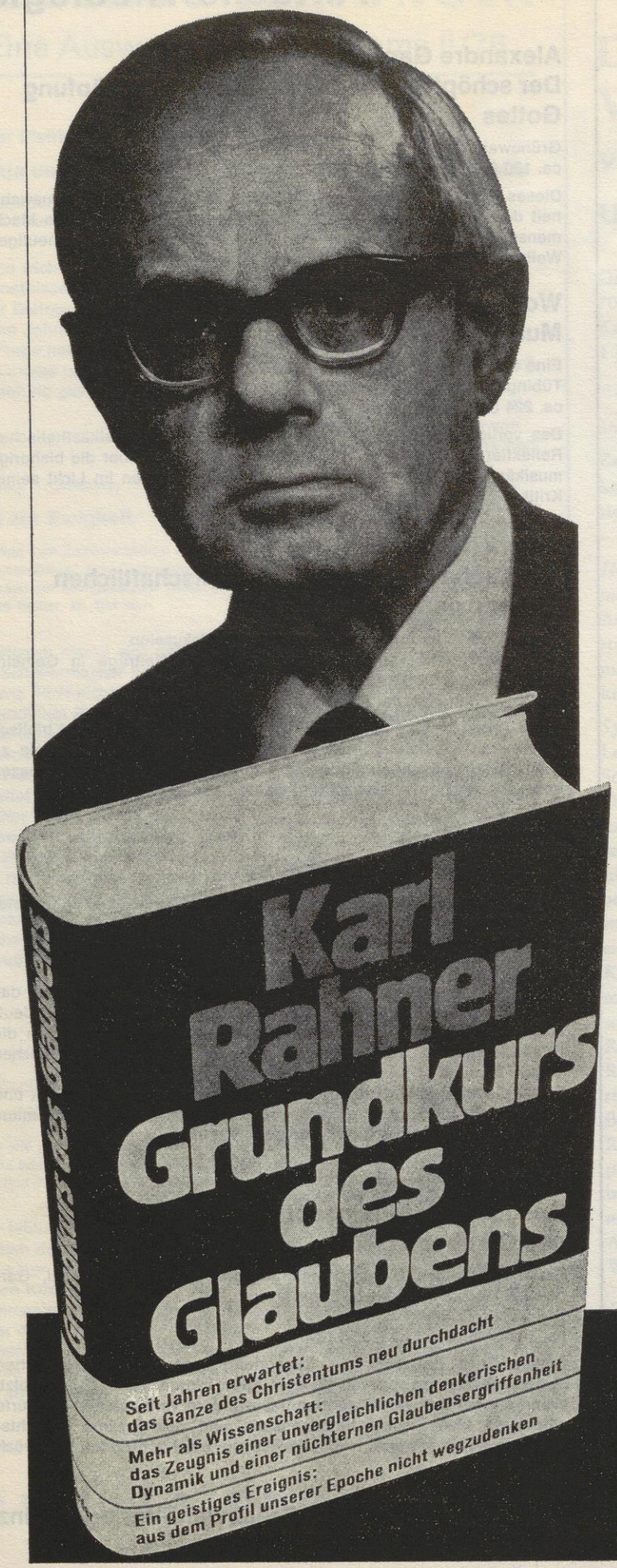
Am Tristanroman Gottfrieds von Straßburg macht Dietmar Mieth das Spannungsverhältnis von ethischer Norm und ethischem Modell deutlich. Neben die nomative tritt eine narrative Ethik, die sich um die Erfahrungsgestalt des Sittlichen (ethisches Modell) in literarischen Texten bemüht.
Teil 2 dieser Habilitationsschrift erscheint unter dem Titel „Epik und Ethik. Eine theologisch-ethische Interpretation der Josephromane Thomas Manns" im Verlag Niemeyer in Tübingen.

Thomas Pröpper
Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens

Ein theologisches Gespräch mit Jaspers, Bloch, Kolakowski, Gardavsky, Machovec, Fromm, Ben-Chorin
Grünewald Reihe
ca. 160 Seiten. Kst ca. 18,50 DM

Dieses Buch hat sich die Begegnung zwischen nichtkirchlichen Jesusauffassungen und kirchlicher Christologie zum Ziel gesetzt. Wenn die mit den verschiedenen Jesusbildern verbundenen Entwürfe sinnvollen Menschseins herausgestellt und gemeinsame Gesichtspunkte gefunden werden können, ist ein weiterführendes Gespräch möglich.

Matthias-Grünewald-Verlag · Mainz



In diesem Werk ist das Ganze des Christentums neu durchdacht mit der unvergleichlichen denkerischen Dynamik, mit der Redlichkeit und gesammelten Lebenserfahrung des Mannes, der für das christliche Denken unserer Epoche wegweisend geworden ist.

Karl Rahner sagt, was Christsein heißt, wie das Leben des Menschen vom unergründlichen Geheimnis Gottes umfangen ist und warum Wissenschaft des Glaubens nicht zu trennen ist vom persönlichen Zeugnis des gelebten Glaubens.

In dieser Gesamtschau des Glaubenswissens und des Glaubenszeugnisses, in der Reflexion und Meditation einander ständig ablösen und durchdringen, begegnet uns der ganze Karl Rahner, der Theologe und der geistliche Führer.

448 Seiten, Großoktav, gebunden, Einführungspreis im Jubiläumsjahr des Verlags: 38.– DM, sFr 38.60, öS 292.60.

175 Jahre
Verlag Herder
1801–1976

Diesem Heft liegen Prospekte der Verlage Friedrich Frommann Günther Holzboog KG, Stuttgart und Aschendorff, Münster bei. Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

476

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 **1976** **72. Jahrgang**

Remigius Bäumer: Konziliarismus auf dem Tridentinum. Die Hintergründe der Trienter Konzilskrise . . Spalte 351

A. Raffelt: Proseminar Theologie (R. Haas)
J. Wohlmuth/H. G. Kock: Leitfaden Theologie (R. Haas)
G. Schwinge: Bibliographische Nachschlagewerke zur Theologie und ihren Grenzgebieten (V. Pfnür)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 367
Old Testament from Criticism. Hrsg. von J. H. Hayes (H. Schweizer)
H. Schweizer: Elischa in den Kriegen (M. Görg)
J. Jervell: Luke and the People of God (K. Löning)
R. Glöckner: Die Verkündigung des Heils beim Evangelisten Lukas (E. Schweizer)
G. Lohfink: Die Sammlung Israels (K. Löning)
W. Gasque: A History of the Criticism of the Acts of the Apostles (M. Rese)
A. Jaubert: Approches de l'Evangile de Jean (O. Cullmann)
J. H. Schütz: Paul and the Anatomy of Apostolic Authority (F. Mußner)
G. Greshake und G. Lohfink: Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit (H. C. Cavallin)
H.-J. Venetz: Der Glaube weiß um die Zeit (H. C. Cavallin)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 382
Th. Stylianopoulos: Justin Martyr and the Mosaic Law (P. Beskow)
Askese und Mönchtum in der Alten Kirche. Hrsg. von K. S. Frank (B. Jaspert)
J. Magne: Tradition apostolique sur les charismes et Diataxeis des saints apôtres (B. Kleinheyer)
J. Magne: Sacrifice et Sacerdoce (H. Moll)
L'eucharistie des premiers chrétiens. Mit Beiträgen von W. Rordorf u.a. (H. Moll)
St. Bitter: Die Ehe des Propheten Hosea (B. Weiß)
R. Manselli: La religion populaire au moyen-âge (H. Molitor)
R. Heinzmann: Die Summe „Colligite Fragmenta" des Magister Hubertus (U. Horst)
J. A. W. Hellmann: Ordo. Untersuchung eines Grundgedankens in der Theologie Bonaventuras (W. Hülsbusch)
Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken. Die Kölner Nuntiatur, Bd IV, 1: Nuntius Atilio Amalteo (1606 September – 1607 September) (G. Müller)
J. Thierfelder: Das kirchliche Einigungswerk des württembergischen Landesbischofs Theophil Wurm (A. Boyens)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 397
Ein katholischer Katechismus: Hrsg. von G. J. Dyer (W. Beiner)
G. D. Kaufmann: La Question de Dieu aujourd'hui (N. Schiffers)
Atheismus in der Diskussion. Hrsg. von H. Lübbe und H.-M. Saß (O. Bayer)
A. Nordlander: Die Gottebenbildlichkeit in der Theologie Thielickes (L. Scheffczyk)
H. de Lubac: Quellen kirchlicher Einheit (H. Vorgrimler)
K. Rahner: Schriften zur Theologie XII (F. J. Couto)

Moraltheologie, Sozialwissenschaften Sp. 406
J. Gründel: Die zehn Gebote in der Erziehung (G. Ermecke)
H. Reiner: Die Grundlage der Sittlichkeit (G. Ermecke)
Die Grenzen des menschlichen Ethos. Hrsg. von F. Rauh und Ch. Hörgl (V. Eid)
Christen für den Sozialismus: I: Analysen. Hrsg. von D. Sölle und K. Schmidt (A. Rauscher)

Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft Sp. 410
F.-J. Hungs: Theologische Erwachsenenbildung als Lernprozeß (D. Emeis)
H. Krahl: Der sozialerzieherische Aspekt franziskanischer Geistigkeit (A. Senftle)
H. Steinkamp: Gruppendynamik und Demokratisierung (G. Wilkens)
B. Grom: Methoden für Religionsunterricht, Jugendarbeit und Erwachsenenbildung (D. Emeis)
J. A. Jungmann. Ein Leben für Liturgie und Kerygma. Hrsg. von B. Fischer und H. B. Meyer (Th. Maas-Ewerd)

Religionswissenschaft, Philosophie . Sp. 414
G. Schüttler: Die Erleuchtung im Zen-Buddhismus (A. Th. Khoury)
J. Mancini: Theologia idiologia utopia (J. Escribano-Alberca)
K. Acham: Analytische Geschichtsphilosophie (A. Grabner-Haider)
H. Kimmerle: Die Gottesfrage im konkreten Theorie-Praxis-Zusammenhang (H. Verweyen)

Christliche Kunst, Spiritualität . . . Sp. 419
H. Sachs, E. Badstübner, H. Neumann: Christliche Ikonographie in Stichworten (R. Kuhn)
Das Mysterium und die Mystik. Hrsg. und eingeleitet von J. Sudbrack (O. Hagemeyer)
J. Tyciak: Theologie der Anbetung (O. Hagemeyer)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 423

Konziliarismus auf dem Tridentinum? Die Hintergründe der Trienter Konzilskrise*

Von Remigius Bäumer, Freiburg

Die Furcht vor einer Wiederbelebung des Konziliarismus war einer der wesentlichen Gründe für die bedauerliche Tatsache, daß das Konzil von Trient so spät zusammentrat. Auf dieses Faktum hat H. Jedin bereits vor Jahren hingewiesen und in seiner Vorgeschichte des Trienter Konzils[1] in den geistesgeschichtlichen Zusammenhang hineingestellt.

Daß die Sorge Roms vor dem Konziliarismus nicht unbegründet war, zeigte der Verlauf des Trienter Konzils[2], besonders seine dritte Tagungsperiode, deren Geschichte Hubert Jedin uns in meisterhafter Schilderung neuestens vorgelegt hat. Mit dem Erscheinen der Bände IV/1 und IV/2 der „Geschichte des Konzils von Trient" ist das Monumentalwerk von Hubert Jedin abgeschlossen. Der Forschung steht jetzt eine quellenmäßige Darstellung des Tridentinums zur Verfügung, die die Frucht einer jahrzehntelangen intensiven Forschertätigkeit ist[3].

Für den vorliegenden abschließenden Band konnte Hubert Jedin auf frühere Untersuchungen weithin zurückgreifen. Er hatte sich bereits in den 20er Jahren in seiner Habilitationsschrift über Seripando[4], der Konzilslegat in Trient war, eingehend mit der

* Jedin, Hubert: Geschichte des Konzils von Trient. Band IV Dritte Tagungsperiode und Abschluß. Erster Halbband: Frankreich und der neue Anfang in Trient bis zum Tode der Legaten Gonzaga und Seripando, XI und 360 S.; Zweiter Halbband: Überwindung der Krise durch Morone, Schließung und Bestätigung, VII und 331 S. Freiburg-Basel-Wien: Herder 1975.

[1] Geschichte des Konzils von Trient I (Freiburg 1949) 1ff, 155ff.

[2] Geschichte des Konzils von Trient II (Freiburg 1957) 400ff u. ö.; III (Freiburg 1970) 180ff, 435f.; ders.: Kirche des Glaubens II (Freiburg 1966) 429ff. Vgl. dazu W. Brandmüller, Papst und Konzil auf dem Tridentinum: Annuarium Historiae Conciliorum 5 (1973) 198ff.

[3] Vgl. R. Bäumer, Hubert Jedin, der Geschichtsschreiber des Konzils von Trient. Festgabe für H. Jedin: Annuarium Historiae Conciliorum 7 (1975) 1–16.

[4] H. Jedin, G. Seripando 2 Bde. (Würzburg 1937).

UB TÜB

letzten Tagungsperiode des Konzils beschäftigt. Für seine Edition der Trienter Konzilsakten[5] mußte sich Jedin ebenfalls mit der letzten Tagungsperiode des Konzils auseinandersetzen. Im Rahmen dieser Arbeiten entdeckte er 1935 die Konzilsberichte des Bischofs Gualterio von Viterbo[6], die er 1941 unter dem Titel „Krisis und Abschluß des Trienter Konzils"[7] edierte. Die vielfältigen Forschungen zur Geschichte der letzten Phase des Trienter Konzils gaben Jedin die Möglichkeit, 1963 aus Anlaß der 400jährigen Wiederkehr des Abschluß des Konzils einen aufschlußreichen Überblick über die letzte Tagungsperiode des Tridentinums[8] zu geben, eine Publikation, die er durch zahlreiche einschlägige Aufsätze ergänzen konnte[9].

Die Krönung seiner Tridentinumsarbeiten kann Jedin jetzt vorlegen. In seinem Vorwort bedauert er, daß seine Darstellung des Abschlusses des Tridentinums von der Quellenbasis her Lücken aufweist, und es noch intensiverer Nachforschungen in französischen Archiven und Bibliotheken bedurft hätte, um die enge Verflechtung des Konzilsgeschehens mit der französischen Religionspolitik besser zu erfassen und die Profile der Protagonisten schärfer zeichnen zu können. Jedin weist auch auf den Nachteil hin, der dadurch entstanden ist, daß er eine für 1972/73 geplante Archivreise nach Spanien nicht mehr durchführen konnte[10]. Aber diese Bedenken haben angesichts der zahlreichen, von Jedin verarbeiteten Quellen nur ein geringes Gewicht.

Bekanntlich hat der spanische Episkopat in Trient eine hervorragende Rolle gespielt, und es ist kein Zweifel, daß mehr spanische Gesandtenberichte und Bischofsbriefe vom Trienter Konzil erhalten sind, als bisher im „Concilium Tridentinum" der Görres-Gesellschaft[11] gedruckt vorliegen, trotz der erfolgreichen spanischen Archivreisen von Sebastian Merkle[12], Gottfried Buschbell[13] und Hubert Jedin[14] selbst, die dort nach Tridentina geforscht haben. Jedin wollte übrigens spanische Konzilsbriefe nach einer früheren Übereinkunft für das „Concilium Tridentinum" der Görres-Gesellschaft edieren[15]. Darüber finden sich in den Jahresberichten der Görres-Gesellschaft und im Archiv des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft nähere Einzelheiten[16]. Vertiefte Erkenntnisse über die Haltung der spanischen Bischöfe auf dem Tridentinum sind noch zu erwarten, wenn C. Gutiérrez[17] die von ihm gesammelten spanischen Quellen zur Geschichte des Konzils von Trient[18] vorlegen wird.

[5] Concilium Tridentinum XIII/1 (Freiburg 1938). Die Fortsetzung der Edition der Traktate CT XIII/2 hat K. Ganzer übernommen.

[6] Römische Quartalschrift 43 (1935) 287–293. Erinnert sei auch an seine Entdeckung der noch nicht edierten Guidi-Diarien 1929.

[7] Krisis und Wendepunkt des Trienter Konzils (1562/63). Die neuentdeckten Geheimberichte des Bischofs Gualterio von Viterbo an den hl. Karl Borromäus (Würzburg 1941).

[8] Der Abschluß des Trienter Konzils (Münster 1963); erweiterte Ausgabe: Krisis und Abschluß des Trienter Konzils (Freiburg 1964).

[9] Angesichts der Fülle der Aufsätze Jedins zu Fragen des Tridentinums sei hier auf die von R. Samulski erstellte Bibliographie Jedins verwiesen: Reformata Reformanda. Festgabe für H. Jedin II (Münster 1965) 664–715. Die Fortsetzung der Bibliographie für die Jahre 1965–1975: Festgabe für H. Jedin Bd. II: Annuarium Historiae Conciliorum 8 (1976).

[10] Geschichte des Konzils von Trient IV/1 (1975) V.

[11] Als Beispiel sei auf die Edition von W. Meyenhofer, Frankreich, Kaiser Ferdinand I und das Konzil von Trient. Aus den Korrespondenzen der französischen Gesandten in Trient und am kaiserlichen Hof: Annuarium Historiae Conciliorum 5 (1973) 152ff, 303–381 hingewiesen.

[12] Merkles Bericht über seine spanische Reise: Th. Freudenberger, Sebastian Merkle, Ausgewählte Reden und Aufsätze (Würzburg 1965) 306–341.

[13] Vgl. den Nachruf von J. Ramackers, Gottfried Buschbell: 100 Jahre Gymnasium Krefeld (Krefeld 1951) 112–141. Auch im Archiv des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft findet sich über ihn bisher noch nicht verwertetes Material.

[14] Vgl. H. Jedin, Ein Historiker reist nach Spanien: Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte I (Freiburg 1966) 131ff.

[15] Vgl. das Protokoll der Görres-Gesellschaft über das Römische Institut vom 21. September 1930 in Köln: Jedin möchte nach längeren italienischen und spanischen Studien nächstes Jahr die Fortsetzung der Briefe übernehmen.

[16] Vgl. dazu R. Bäumer, Das Concilium Tridentinum und der Campo Santo: Festschrift zum 100jährigen Jubiläum des Priesterkollegs beim Campo Santo (im Erscheinen).

[17] C. Gutiérrez, Nueva Documentación Tridentina: Archivum Historiae Pontificiae 1 (1963) 179–240. Vgl. die Ankündigung von H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient IV/1 (1975) VI.

[18] Vgl. auch den Plan der Universitäten Valladolid und Comillas, ein Corpus Hispanicum Tridentinum herauszugeben. Vgl. dazu H. Jedin, Das Konzil von Trient und seine Erfoschung (Rom 1948) 213.

Die Spanier gehörten mit den Franzosen zu den Bischöfen, die von konziliaristischen und episkopalistischen Vorstellungen beeinflußt waren. Für die Franzosen hat der englische Historiker H. O. Evenett[19] das am Beispiel des Kardinals von Lothringen gezeigt, für Spanien machen das die Arbeiten von U. Horst über die spanischen Thomas-Kommentatoren bereits deutlich[20]. Das dritte vom Konziliarismus beeinflußte Land war damals Deutschland. Für die Hochschätzung des Konstanzer Konzils in Deutschland gibt es eine Reihe von Belegen, die aber an vielen Stellen noch zu vermehren sind[21]. Allgemein aber darf man sagen, daß die bereits edierten Quellen für die Geschichte der dritten Tagungsperiode reichlich fließen. Sie haben es Hubert Jedin ermöglicht, überzeugend darzulegen, welche theologischen, welche spirituellen und welche organisatorischen Probleme dem Konzil gestellt waren, und wie sie damals bewältigt wurden.

Zu den zentralen theologischen Fragen, die den Hintergrund der Konzilskrise in Trient bildeten, gehört, wie der vierte Band von Jedin deutlich macht, der Konziliarismus. Bereits in den Einleitungskapiteln „Frankreich und der neue Anfang in Trient bis zum Tode der Legaten Gonzaga und Seripando", in denen Jedin den Fragenkreis „Kirchenreform und Konzilsgedanken unter Julius III. und Paul IV."[22] und die „Wiederberufung des Konzils nach Trient durch Pius IV."[23] behandelt, wird dieses Problem angesprochen. Die Neuberufung des Tridentinums stand ganz im Zeichen der Furcht Roms vor konziliaristischen und nationalkirchlichen Tendenzen, die ihren Ausdruck in der Ankündigung eines gallikanischen Nationalkonzils fanden[24].

Pius IV. hatte sich am 3. Juni 1560 in einer eigens zu diesem Zweck berufenen Versammlung der Gesandten auf die Fortsetzung des Tridentinums festgelegt: „Wir wollen das Konzil. Trient als Versammlungsort kann niemand ablehnen, weil alle ihm zugestimmt haben. Man braucht nur die Suspension aufzuheben, dann ist das Konzil eröffnet. So gewinnen wir Zeit, und die Zeit drängt, denn von Tag zu Tag verschlechtert sich die kirchliche Lage in Frankreich und Deutschland. In Frankreich will man ein Nationalkonzil veranstalten, und wenn wir es dort gestatten, wird auch Deutschland, wird jedes Land ein Nationalkonzil halten wollen." Diese Worte des Papstes zeigen die Furcht Roms vor den gallikanischen Tendenzen in Frankreich und ihren Auswirkungen auf die übrigen Länder Europas. Nur der schleunige Zusammentritt eines Generalkonzils schien in der Sicht Pius IV. geeignet, ein französisches Nationalkonzil und die Gefahr eines Abfalls Frankreichs vom Papsttum zu verhindern. Es kann kein Zweifel bestehen, daß die kirchenpolitische Entwicklung in Frankreich den Papst zu seinem Entschluß der Wiederberufung des Konzils nach Trient getrieben hat. In Frankreich hatte der königliche Rat am 8. März 1560 das Edikt von Amboise[25] beschlossen, das jegliche Verfolgung um des Glaubens willen verbot. Für die Vergangenheit gewährte es eine allgemeine Amnestie. Kardinal Guise interpretierte damals das Edikt verharmlosend: Es gewähre nur den reumütig in den Schoß der Kirche Zurückkehrenden die Duldung. Um der religiös-politischen Bewegung Herr zu werden, bejahte jetzt der Kardinal die Ansicht, daß ein Konzil – wenn nicht ein allgemeines, so doch wenigstens ein nationales – zur Reform der gallikanischen Kirche erforderlich sei und zwar bald, bevor es zu einem Bürgerkrieg komme. Er schlug am 21. 3. 1560 dem Papst vor, Kardinal Tournon zum päpstlichen Legaten für Frankreich zu ernennen und ihm alle nötigen Vollmachten für die Reform der gallikanischen Kirche zu übertragen, gegebenenfalls mit Hilfe einer Bischofsversammlung. Guise vermied in seinem Vorschlag den odiosen Namen „Nationalkonzil", jedoch was er damals – und später – zur Recht-

[19] H. O. Evenett, The Cardinal of Lorraine and the Council of Trent (Cambridge 1930).

[20] U. Horst, Die Lehre von der Kirche in den Kommentaren des 16. Jahrhunderts zur theologischen Summe des hl. Thomas von Aquin: Lehramt und Theologie im 16. Jahrhundert = Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 36 (Münster 1976) 62–80.

[21] Vgl. R. Bäumer, Die Konstanzer Dekrete „Haec Sancta" und „Frequens" im Urteil katholischer Kontroverstheologen des 16. Jahrhunderts: Von Konstanz nach Trient, Festgabe für August Franzen (Paderborn 1972) 547–574.

[22] H. Jedin, Geschichte IV/1 (1975) 2ff.

[23] Ebd. 17ff.

[24] Vgl. dazu W. Fischer, Frankreich und die Wiedereröffnung des Konzils von Trient (Münster 1972) 73ff.

fertigung eines Nationalkonzils vorbrachte, war alte gallikanische Tradition: Synoden sind das beste und erprobte Mittel, um die Kirche zu reformieren. Dieser Gedanke, der im Dekret „Frequens“[26] des Konstanzer Konzils bereits ausgesprochen war, wurde im 16. Jahrhundert verschiedentlich wiederholt, so u. a. von Matthias Ugonius in seinem Konzilswerk von 1533, in dem er die regelmäßige Berufung von allgemeinen Konzilien forderte[27].

Unklar blieb jedoch die Frage, was unter Reform zu verstehen sei. In den Augen der Lutheraner und Calvinisten bedeutete Reform eine Änderung der Lehre. Die Erfahrungen, die man in Deutschland mit den Lutheranern in dieser Frage gemacht hatte, übersah Kardinal Guise geflissentlich. Bevor eine Antwort des Papstes auf den Antrag des Kardinals eingetroffen sein konnte, wurde am 31. März 1560 das französische Nationalkonzil durch ein königliches Rundschreiben angekündigt. Die französischen Bischöfe wurden aufgefordert, binnen 6 Monaten an einem noch zu bestimmenden Ort zur Abhaltung eines Nationalkonzils zu erscheinen. Seine Aufgabe sollte die Ausrottung kirchlicher Mißstände und die Wiederherstellung der Kircheneinheit sein.

Diese überraschende Ankündigung eines französischen Nationalkonzils erregte in Rom begreiflicherweise höchste Bestürzung. Sie rief Erinnerungen an das vom Nürnberger Reichstag beschlossene, aber am Verbot Karls V. gescheiterte Nationalkonzil wach[28].

Wir wissen heute, daß die Furcht Roms nicht unbegründet war. W. Fischer hat in seiner Arbeit „Frankreich und die Wiedereröffnung des Konzils von Trient 1559–1562“[29] gezeigt, daß die in der „Institutio“ entwickelte Konzilslehre Calvins sich seit 1557 zur Forderung nach einem Nationalkonzil wandelte. Calvin hatte sich bereits 1536 zur Autorität der Konzilien geäußert und das kaiserliche Berufungsrecht für das Konzil betont: Die Einberufung eines Konzils stehe nicht dem Papste zu, sondern sei stets ein Privileg des Kaisers gewesen. Calvin war in seiner Konzilslehre nicht unbeeinflußt durch die konziliare Idee, wenn ihm auch eine Berufung auf die Konzilien von Konstanz und Basel als Waffen im Kampf gegen das Papsttum nicht möglich war, da gerade diese Konzilien durch ihre Entscheidungen in der Frage des Laienkelches seinen Widerspruch hervorrufen mußten. In dieser Frage zeigt sich übrigens eine Parallelentwicklung wie bei Martin Luther[30].

Da im 16. Jahrhundert niemand mehr mit der Einberufung eines allgemeinen Konzils durch den Kaiser rechnen konnte, zog Calvin daraus die Konsequenzen: Wenn er im Jahre 1557 von einem freien und christlichen Konzil sprach, dachte er an ein französisches Nationalkonzil. Für ihn und seine Freunde galt jedes Konzil als illegitim, auf dem die Päpste die Macht hatten, die Konzilsentscheidungen zu beeinflussen. Ähnliche Gedanken hatten damals die deutschen Protestanten ausgesprochen: Im Juni 1559 wiederholten sie, der Papst könne die Verhandlungen des Konzils nicht leiten, da er selbst Partei sei. Er habe sich vielmehr den Entscheidungen des Konzils zu unterwerfen. Sie erhoben die Forderung, daß der Papst alle Bischöfe von ihrem Eid lösen müsse, damit diese frei und ohne Furcht ihre Voten abgeben könnten.

So bestand zwischen Lutheranern und Calvinisten Übereinstimmung in ihrem Konzilsverständnis. Sie bestritten dem Papst das Recht der Konzilsberufung, verwarfen das Tridentinum als papistisch und verlangten die Unterwerfung des Konzils und des Papstes unter die Schrift, wie sie sie verstanden.

Seit 1557 rückten die französischen Calvinisten immer mehr von einem allgemeinen Konzil ab und forderten die Einberufung eines Nationalkonzils in Frankreich, das kraft königlichen Ediktes die Reformation in Frankreich einführen sollte[31].

Als dann tatsächlich im Sommer 1560 das französische Nationalkonzil zusammentrat, wandten sich die Calvinisten dagegen: Ihre Opposition gegen das Nationalkonzil richtete sich zunächst gegen die Person des Kardinals von Lothringen. Aber ihre Ablehnung hatte als tiefere Wurzel die Forderung nach Wiederherstellung der Reinheit der vom Episkopat verfälschten Kirche und die Ausrottung der ganzen papistischen Sekte. Kardinal Guise verteidigte damals das Nationalkonzil mit Argumenten aus der Kirchengeschichte. Die einst in Orange gehaltenen Konzilien zeigten, daß man früher auf Partikularkonzilien sehr wohl über Glaubenssachen verhandelt und Glaubensentscheidungen getroffen habe. Man müsse auch jetzt versuchen, zu einer Verständigung auf der Basis des Apostolischen Glaubensbekenntnisses zu kommen. Grundlage der zu beschließenden Reformen müsse die Disziplin der Kirche der ersten vier Jahrhunderte sein. Der Ratschlag des Konzils enthielt zwar keinen Hinweis auf die Konzilien von Konstanz und Basel, aber mit einer Berufung auf den Konziliarismus von Konstanz und Basel konnte man damals bei den Protestanten keinen Eindruck mehr machen, weil diese Konzilien sowohl von Luther als von Calvin verworfen waren. Die Ablehnung des Nationalkonzils durch Rom hatte, wie oben erwähnt wurde, andere Gründe. Um dem französischen Nationalkonzil seine Bedeutung zu nehmen, beschloß Pius IV. die Ankündigung eines Generalkonzils. Er konnte Spanien für die Fortsetzung des Konzils gewinnen, jedoch äußerte der Kaiser Bedenken und übte scharfe Kritik an den bisherigen Sitzungen des Konzils von Trient. Als neue und geeignetere Konzilsorte schlug er Köln, Regensburg und Konstanz vor[32].

Der Papst ließ sich jedoch durch die Bedenken des Kaisers nicht von seinem Entschluß abbringen, das Konzil in Trient fortzusetzen. Aber Frankreich konnte durch die Ankündigung eines allgemeinen Konzils nicht davon abgehalten werden, den Plan eines Nationalkonzils zu realisieren. Als Konzilsorte schlug Frankreich für das allgemeine Konzil Vercelli oder Besançon vor. Aber weder die französischen noch die kaiserlichen Bedenken brachten Pius IV. von seinem Entschluß ab. Am 2. Dezember 1562 publizierte er die Berufungsbulle des Konzils.

Offen blieben die Fragen, ob die Berufung des allgemeinen Konzils das französische Nationalkonzil noch verhindern könne, ob das Konzilsverständnis der beiden opponierenden Mächte – Frankreich und Deutschland – nicht den Verlauf des Konzils entscheidend beeinflussen würde.

Die in der Berufungsbulle gebrauchte Formel „concilium indicimus“ interpretierte Frankreich anfangs als die Berufung eines neuen Konzils, nicht als Fortsetzung des Tridentinums. Aber Kardinal Guise wies mit Recht auf die Worte „sublata suspensione“ hin, aus denen hervorgehe, daß das Konzil eine Fortsetzung des Konzils von Trient sein solle. Frankreich erklärte in einer Note vom 3. März 1561, daß entweder ein freies allgemeines Konzil oder ein Nationalkonzil bald zustande kommen müsse (36ff).

Der Kaiser erinnerte daran, daß eine Beschickung des Konzils aus Deutschland nicht zu erwarten sei. Die protestantischen Fürsten, denen die päpstlichen Nuntien Delfino und Commendone in Naumburg die Einladung zum Konzil überbrachten, hatten die Teilnahme am Konzil bereits abgelehnt, weil der Papst überhaupt nicht das Recht besäße, das Konzil einzuberufen. Er könne nicht Richter sein, sondern müsse als Partei bezeichnet werden. Sie erhoben gegen ihn die Anklage, die evangelische Wahrheit zu unterdrücken, wiederholten ihre Forderung, daß der Papst die am Konzil teilnehmenden Bischöfe von ihrem Treueid entbinden müsse und erneuerten ihre Auffassung von der konziliaren Superiorität.

Als Ferdinand I. die Zusicherung gab, das Konzil zu beschicken, kam diese Entscheidung zu spät, um das französische Nationalkonzil noch zu verhindern. Das Nationalkonzil von Poissy hatte jedoch nicht den von Rom befürchteten Ausgang: Der französische Episkopat war nicht bereit, einer nationalkirchlichen Regelung der Religionsfrage die Hand zu bieten (53ff).

In Deutschland ging inzwischen die Konzilswerbung weiter. Der Bericht, den Commendone damals über die kirchlichen Zu-

[25] Ebd. 61ff.

[26] Der Text: Conciliorum Oecumenicorum Decreta (³Bologna 1973) 438.

[27] R. Bäumer, Nachwirkungen des konziliaren Gedankens (Münster 1971) 28ff; H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient IV/1 (1975) 81 weist darauf hin, daß A. Chieregati das Konzilswerk des Ugonius in seiner Bibliothek in Trient besaß.

[28] Vgl. dazu H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient I (1949) 172ff; ders., die Päpste und das Konzil in der Politik Karls V.: Kirche des Glaubens II (1966), 149; G. Müller, Die römische Kurie und die Reformation 1523–1534 (Gütersloh 1969) 26ff.

[29] W. Fischer, Frankreich und die Wiedereröffnung des Konzils von Trient (Münster 1972) 27ff.

[30] Christa Tecklenburg-Johns, Luthers Konzilsidee (Berlin 1966), vgl. dazu Theologische Revue 65 (1969) 198–202.

[31] W. Fischer, Frankreich und die Wiedereröffnung des Konzils von Trient (1972) 40f.

[32] Geschichte des Konzils von Trient IV/1, 26f.

stände in Deutschland erstellte, ist erschreckend. Man könne nur noch von Resten katholischen Lebens sprechen. Die Protestanten seien zwar in der Lehre zerstritten, aber einig im Haß gegen das Papsttum. Wenn sie auf dem Konzil erschienen, dann nur um zu protestieren und die Verhandlungen unter Berufung auf den Basler Konziliarismus zu stören. Commendone warnte gleichzeitig vor dem Kardinal von Lothringen. Er unterstellte ihm, daß dieser gern Konzilslegat werden möchte. Aber man möge sich an die Rolle erinnern, die Kardinal Louis d'Aleman auf dem Basler Konzil gespielt habe.

Eine Neubelebung konziliarer Tendenzen fürchtete Commendone auch, wenn die Universitäten zum Konzil eingeladen würden. In einer Einladung sah er ein Entgegenkommen gegenüber der noch aus der Zeit der Reformkonzilien stammenden Forderung, daß die Universitäten ein Recht hätten, zum Konzil eingeladen zu werden (64ff).

Die Wiedereröffnung des Konzils von Trient erfolgte erst am 18. Januar 1562. Pius IV. hatte seinen ursprünglichen Plan, das Konzil bereits Ostern 1561 neu zu beginnen, aufgegeben, weil Spanien zögerte, die Berufungsbulle anzunehmen und der Kaiser vor der Fortsetzung des Trienter Konzils warnte. Aber seit Oktober 1561 war die Zahl der in Trient anwesenden Bischöfe rasch gestiegen und erreichte im November 1561 bereits die Höhe von siebzig, das Doppelte der Präsenzstärke bei der ersten Eröffnung des Konzils 1545.

Zu Konzilslegaten hatte Pius IV. Simonetta, Gonzaga und Hohenems ernannt. Aufschlußreich ist die Instruktion, die der Papst den Legaten mitgab. 1. Das Konzil ist sofort nach Ankunft der Legaten zu eröffnen. 2. Es hat als Fortsetzung des Trienter Konzils zu gelten. 3. Einer Debatte über das Verhältnis von Papst und Konzil ist durch Suspension des Konzils zuvorzukommen. Der Papst werde dann entscheiden, ob das Konzil zu verlegen oder zu schließen sei.

Aus dieser Instruktion wird wiederum deutlich, wie stark die Furcht vor dem Konziliarismus in Rom war. Wenn man auch in Rom mit der Möglichkeit einer Diskussion über die Gewaltenfrage rechnete, so konnte man damals doch nicht voraussehen, daß sie sich aus der Debatte über die bischöfliche Residenzpflicht und das Weihesakrament ergeben werde (79ff).

Unter den rund 80 Bischöfen in Trient bildeten die Spanier eine Minderheit. Sie fühlten sich jedoch als die Exponenten der Weltmacht Spanien und verstanden sich nicht etwa als Ratgeber des Papstes, wie die Papalisten wollten, sondern als Inhaber ihrer bischöflichen Amtsgewalt. Das Verhältnis des Bischofskollegiums zum Papst stand im Hintergrund auch der sogenannten Kleiderfrage. Indem der Papst schließlich das Tragen der Mozetta, des Symbols bischöflicher Amtsgewalt, duldete, wurde auch in der Kleiderfrage der episkopale Anspruch der Spanier befriedigt.

Aber gleich bei der Eröffnung des Konzils kam es zu weiteren Spannungen mit den spanischen Bischöfen. Sie erhoben gegen das Propositionsrecht der Legaten Einspruch, weil es das Vorschlagsrecht der Bischöfe ungebührlich einschränke.

Neue Differenzen über das Verhältnis von Papst und Bischöfen löste die Reformvorlage vom 11. März 1562 über die Residenz der Bischöfe aus. Diese Frage war im 16. Jahrhundert eingehend diskutiert worden. So hatte 1551 der spanische Weltpriester Francisco Torres die Ansicht vertreten, der Bischof erhalte sein Amt unmittelbar von Gott, der Papst weise ihm nur seine Diözese zu (115f). Torres war jetzt Konzilstheologe des Kardinals Hosius. Auf dem Konzil wurde die Frage der Residenz der Bischöfe eingehend diskutiert. In den Residenzartikeln, die damals vorgelegt wurden, vermuteten die Kurie und ihre Vertreter in Trient nicht ohne Grund eine Ekklesiologie, die mit ihrem Papalismus nicht zu vereinbaren war. So kam es zur Residenzkrise, nachdem die Gegensätze zwischen den Konzilsvätern sich in dieser Frage verschärft hatten.

Die Papalisten argumentierten auf dem Konzil: Wenn die Residenzpflicht auf das göttliche Recht gegründet wird, sind die Privilegien des Apostolischen Stuhls beeinträchtigt. Für sie war der Papst das lebendige Gesetz der Kirche.

Pius IV. stand damals stark unter dem Eindruck, daß sich in Trient eine episkopalistische und antipapale Front bilde. In dieser Vorstellung wurde er durch zahlreiche Informanten bestärkt, die u. a. über den spanischen Botschafter Vargas berichteten, er vertrete die Ansicht, daß das vom Papst berufene und unter Leitung seiner Legaten versammelte Konzil den Beistand des Heiligen Geistes besitze und im Glauben nicht irren könne. Die Verbindlichkeit der Konzilsdekrete hänge nicht, wie Torquemada[33] meine, von der formellen päpstlichen Bestätigung ab, sondern sei von innen begründet. Die päpstliche Bestätigung mache nur die Übereinstimmung des Hauptes mit den Gliedern sichtbar. Das legitim versammelte Konzil repräsentiere die Universalkirche. Der Botschafter Vargas war kein Konziliarist, aber seine Ansichten erregten bei den strengen Papalisten in Trient schweren Anstoß. In Wirklichkeit versuchte er nicht die Autorität des Petrusamtes zu schmälern. Sein Motiv war der Wille zur Reform.

Am 8. Mai 1562 verbot daraufhin Pius IV. die Weiterführung der Residenzdebatte. Das wahrscheinlich ausschlaggebende Motiv war die Furcht vor dem alten Streit über das Verhältnis von Papst und Konzil. Unter den Konzilsvätern herrschte tiefe Erregung über die Anordnung des Papstes, die Residenzartikel zurückzustellen. In der Unterdrückung dieser Frage erblickte die Opposition den Beweis dafür, daß man in Rom – wie bisher – wirksamen Reformen ausweiche und dem Konzil die Freiheit vorenthalte. Auch die Konzilslegaten Gonzaga und Seripando verteidigten sich damals energisch und erfolgreich gegen römische Vorwürfe (132ff).

Eine neue Situation ergab sich, als seit dem 18. Mai 1562 die Franzosen in Trient eintrafen. Die Papalisten befürchteten jetzt, daß das Verhältnis von Papst und Konzil in Trient neu diskutiert würde. Es kam hinzu, daß der protestantische Herzog Christoph von Württemberg damals Ratschläge erteilt hatte, wie Frankreich durch seine Teilnahme am Konzil das Tridentinum umfunktionieren könne. In Frankreich war man sich mit Herzog Christoph einig, daß der Einfluß des Papstes auf das Konzil eingeschränkt werden müsse. Das wird aus der Instruktion deutlich, die der französischen Konzilsgesandtschaft mitgegeben wurde. Darin war festgelegt, daß nicht nur die Freiheiten der gallikanischen Kirche zu wahren seien, sondern der Papst sich gemäß den Dekreten von Konstanz und Basel dem Konzil zu unterwerfen habe. Zwar waren die französischen Oratoren klug genug, diesen Konziliarismus nicht in den Vordergrund zu rücken, aber er stand im Hintergrund.

Neue Diskussionen über das Verhältnis von Konzil und Papst hätte das kaiserliche Reformlibell auslösen können, das am 17. und 18. Mai 1562 im Geheimen Rat verabschiedet und am 22. Mai an die kaiserlichen Konzilsgesandten in Trient abgeschickt wurde (157ff). Aber es gelang Kardinal Hosius, die kaierlichen Gesandten von der Forderung abzubringen, das Reformlibell dem Konzilsplenum sofort vorzulegen. Nuntius Delfino wurde von den Legaten beauftragt, Ferdinand I. die verheerenden Folgen eines Streites um das Libell auf dem Konzil vorzustellen. Man wies ihn darauf hin, daß dann auch die Franzosen dem Beispiele des Kaisers folgen würden. Auseinandersetzungen zwischen Papst und Konzil wären unvermeidlich, man müsse sogar fürchten, daß sich das Konzil auflöse oder den Weg der Basler Konzilsväter beschreite.

Am 13. November 1562 hielt der Kardinal von Lothringen, Charles de Guise, mit einer starken Delegation des französischen Episkopats seinen Einzug in Trient. Guise war eine starke Potenz. Er träumte davon, die gallikanische Kirche als Patriarch zu regieren, lebte vielleicht sogar in der Hoffnung, zum Papst gewählt zu werden. Nach fast 200 Jahren wieder ein französischer Papst, das wäre die Krönung seines Lebens gewesen.

In Trient wurde Kardinal Guise sehr bald mit den konziliaren Gegensätzen vertraut gemacht. Die Zusammenstöße in der Generalkongregation um die Frage der göttlichen Einsetzung der Bischöfe (Kanon 7) zwischen spanischen Bischöfen und den Zelanti führten dem Kardinal vor Augen, wie groß die Differenzen waren. Seine ausgeprägt episkopalistische Haltung hatte der Kardinal unmittelbar nach dem Zwischenfall um den Bischof von Guadix, den der Konzilslegat Simonetta in seiner Rede unterbrochen hatte, unter Beweis gestellt. Er äußerte: „Wäre es ein Franzose gewesen, hätte ich an ein freies Konzil appelliert! Wenn die Redefreiheit hier nicht besser gesichert wird, reisen wir ab und halten ein Konzil in Frankreich" (232ff).

Mit Spannung erwartete man auf dem Konzil die Stellungnahme Guises in der Konzilsaula. Am 4. Dezember 1562 trug er sein Votum über die göttliche Einsetzung der Bischöfe vor. Es war keineswegs radikal, sondern es zeigte sich, daß die Auffassungen des Kardinals über das Bischofsamt der Ekklesiologie Seripandos

[33] Vgl. dazu K. Binder, Konzilsgedanken bei Kardinal Juan de Torquemada O. P. (Wien 1976); I. W. Frank, Der antikonziliaristische Dominikaner Leonhard Huntpichler (Wien 1976).

sehr nahe standen. Seripando wie auch die übrigen Legaten bezeichneten die theologischen Auffassungen des französischen Kardinals als annehmbar. Aber am folgenden Tag erhob der Legat Simonetta Bedenken: Wenn man mit Guise festlege, daß die Bischöfe in der Kirche von Christus eingesetzt seien, dann stehe das Konzil über dem Papst. Er fürchtete, daß der von Guise vorgeschlagene Kanon zum Konziliarismus führe. Simonetta ließ sich von sieben kanonistischen Beratern ein Gutachten über die theologischen Ansichten Guises erstellen, in dem es heißt, der von ihm vorgeschlagene Kanon verändere grundlegend das Verhältnis von Papst und Konzil. Simonetta fand die Unterstützung des Papstes. Guise war tief enttäuscht.

Am 10. Dezember begann dann die Generaldebatte über die Residenzpflicht der Bischöfe. Dabei wiederholte Guise seine Ansicht: Die Residenz der Bischöfe ist göttliches Gebot (238ff). Rom bestand auf der Primatsformel des Konzils von Florenz. Hier ergab sich die Schwierigkeit, daß das Florentinum von den Gallikanern nicht als allgemeines Konzil anerkannt wurde. Überraschenderweise nahm Guise die Florentiner Primatsformel an, bestand aber bei Kanon 7 auf eine Fassung, die das apostolische Amt der Bischöfe als Ganzes auf Christus zurückführte. Aber er fand nicht die Zustimmung der Gallikaner. So bemühte man sich um eine Formel, die beide Parteien befriedigen konnte, aber ohne Erfolg. Die Legaten befürchteten bereits den Abbruch der Verhandlungen und eine Appellation der französischen Bischöfe an ein freies Konzil. Diese Bedenken wurden noch verstärkt, als am 24. Januar die französischen Botschafter bei den Legaten erschienen und einer der französischen Oratoren eindeutig erklärte: nach gallikanischer Auffassung bestehe kein Zweifel darüber, daß das Konzil über dem Papste stehe, wie es das Konzil von Konstanz gelehrt habe. Sie, die Oratoren, seien von ihrer Regierung angewiesen, keine Beeinträchtigung dieser Lehre in Konzilstexten zu dulden.

Die päpstlichen Legaten wiesen diese Ansichten entschieden zurück. Gonzaga antwortete: Wir halten daran fest, daß der Papst über dem Konzil steht. Seripando beantwortete die Berufung auf das Konstanzer Konzil mit dem Argument: Die Konstanzer Dekrete seien deshalb kein gutes Fundament, weil sie zur Beseitigung des Schismas dienten.

In Trient fürchteten die Papalisten, daß die Franzosen das Konzil in die Länge ziehen wollten, um bei Eintreten der Vakanz des Hl. Stuhles in Trient einen neuen Papst wählen zu lassen, natürlich keinen anderen als Guise, um so Italien wieder das Papsttum zu rauben.

Trotz dieser schwierigen Lage in Trient schärfte Pius IV. den Legaten ein, dem Konzil niemals einen Text vorzulegen, der die Autorität des Papstes mindern könnte. Man dürfe unter keinen Umständen darauf verzichten, dem Papst den Titel „Hirt der Universalkirche" zu geben. In diesen Worten war nach Campeggio die Oberhoheit des Papstes über das Konzil ausgesprochen. Die Ablehnung des Konziliarismus wurde von Rom mit aller Schärfe herausgestellt. Aber seine Vertreter in Trient wichen keinen Fußbreit zurück. So gingen die Konzilsverhandlungen nicht weiter, ein Weg aus dem Dilemma war nicht zu erkennen.

In dieser kritischen Situation forderte Ferdinand I. wiederum die Erörterung seines Reformlibells. Eindringlich beschworen die römischen Vertreter den Kaiser, in der gegenwärtigen Krise nicht noch einen Disput über das Verhältnis von Papst und Konzil herauszufordern. Commendone berichtete damals nach Rom: weder der Kaiser noch seine Ratgeber seien Konziliaristen, aber sie nähmen schweren Anstoß daran, daß man auf dem Konzil nichts ohne Anweisung Roms tun dürfe (252f).

Die Konzilskrise verschärfte sich, als am 3. Januar 1563 auch die Franzosen ihre Reformpetitionen vorlegten. Darin hieß es u. a., daß in Übereinstimmung mit dem Konstanzer Dekret „Frequens" alle zehn Jahre ein allgemeines Konzil zu halten sei. Noch größere Sorgen aber machten den Legaten die Artikel über die Änderung der Kurialpraxis. Wenn der Papst, so meinte Gonzaga, auf dem Konzil über diese Artikel verhandeln lasse, gewinne es den Anschein, daß das Konzil über dem Papste stehe. Wenn das Konzil sich die Entscheidung darüber vorbehalte, könne es soweit kommen, daß die Legaten das Konzil verlassen müßten, damit nicht in ihrer Gegenwart gegen den ausdrücklichen Willen des Papstes über den Umfang der päpstlichen Gewalt debattiert werde. Er sprach die Befürchtung aus, daß dann die Franzosen und Spanier entweder ein Rumpfkonzil veranstalten oder heimkehren würden, um Nationalkonzilien zu halten.

Die römischen Sorgen wurden noch verstärkt, als der französische Orator forderte, daß die Kirchenreform kein lauer Kompromiß werden dürfe, sondern sich an den Dekreten von Konstanz und jenes anderen Konzils, das er nicht nennen wolle (Basel), orientieren müsse (258).

Während des Höhepunktes der Konzilskrise führte Kardinal Guise, der seit langem einen Besuch beim Kaiser geplant hatte, dieses Vorhaben aus. Am 12. Februar 1563 verließ er Trient und war am 16. Februar in Innsbruck. Ferdinand I. hatte sich auf den Besuch des französischen Kardinals gut vorbereitet und sich von einer Theologenkommission 17 Fragen beantworten lassen, u. a. ob der Kaiser die Auflösung des Konzils oder dessen Suspension verhindern müsse, 2. wie die Freiheit des Konzils zu wahren sei, 3. wie das Reformlibell behandelt werden müsse. Die Ratgeber Ferdinands, sogar Petrus Canisius, sprachen sich dafür aus, daß der Kaiser als wahrer Anwalt der Kirche eine Auflösung des Konzils verhindern müsse.

Das Ergebnis der Aussprache Ferdinands I. mit Kardinal Guise und die Frucht der theologischen Erwägungen der kaiserlichen Gutachter waren zwei Briefe des Kaisers an den Papst vom 3. März 1563, in denen vor der Auflösung und Suspension des Konzils gewarnt wurde. Die Folge einer Konzilsauflösung würden Nationalkonzilien sein. Ferdinand I. verlangte ferner eine Reform der Kurie durch das Konzil, weil sonst alle Reformansätze an der Oberfläche bleiben würden.

Der Papst aber lehnte die Vorstellungen Ferdinands I. entschieden ab. Ihm erschien eine Reform der Kurie durch das Konzil als ein Eingriff in seinen persönlichen Bereich und als ein Versuch, die konziliaristische Doktrin von der Oberhoheit des Konzils über den Papst durchzusetzen (263).

Die Überwindung der Konzilskrise gelang erst nach dem Tode von Gonzaga und Seripando, als der neue Konzilspräsident Morone einen Besuch in Innsbruck beim Kaiser machte. Während der Unterredung bestand Ferdinand I. auf der schriftlichen Formulierung der beiderseitigen Standpunkte. Auch diesmal hatte der Kaiser sich eine Reihe von Gutachten anfertigen lassen. Aufschlußreich ist das Votum, daß damals Konrad Braun erstellte. Darin wird auch die Frage erörtert, was von dem berüchtigten Disput über die Oberhoheit des Papstes über das Konzil zu halten sei, und wie man die einschlägigen Dekrete der Konzilien von Konstanz und Basel zu beurteilen habe. Braun vertrat darin die Ansicht, daß das Konzil diese alte Streitfrage entscheiden solle. Morone widersprach dieser Ansicht. Wenn die Gewaltenfrage jetzt durch das Konzil entschieden würde, sei ein endloser Streit zu befürchten.

Das Ergebnis der Aussprache war: Der Kaiser wich auf der ganzen Linie zurück. Die Innsbrucker Reise wurde ein voller Erfolg des Konzilspräsidenten (21ff). Das Konzil kam wieder in Gang. Der entscheidende Wendepunkt war die Sessio 23, in der Kardinal Guise einen Frontwechsel vollzog. Pius IV. drängte auf Abschluß des Konzils, ihm schloß sich später Kardinal Guise an und am 4. Dezember 1563 konnte der Schlußakt in Trient vollzogen werden.

In einem Rückblick und Ausblick erinnert H. Jedin daran, daß das Konzil von Trient nicht – wie das Konzil von Konstanz und noch stärker das Konzil von Basel – ein Prokuratorenkonzil war, auch nicht eine Vertretung aller Stände der Christenheit, sondern ein Bischofskonzil wie die Konzilien des Altertums, zugleich aber ein päpstliches Konzil wie die des hohen Mittelalters. Jedoch hat der päpstliche Dirigismus die Freiheit der Konzilsväter nicht aufgehoben, wie u. a. die andauernde Opposition gegen die von den päpstlichen Legaten ausgeübte Konzilsleitung zeigt. Vielleicht war die Freiheit des Konzils stärker bedroht durch die Einflußnahme der weltlichen Mächte.

Das Konzil von Trient ist kein Unionskonzil geworden. Eine realistische Einschätzung der damaligen kirchenpolitischen Situation zeigt, daß ein solches Ziel nicht mehr erreichbar war. Schon als das Tridentinum eröffnet wurde, war die Kirchenspaltung eine historische Tatsache geworden. Von dort her war es verständlich, daß die Protestanten auf dem Reichstag von Frankfurt am 25. November 1562 nochmals ihre Weigerung aussprachen, am Konzil teilzunehmen. Bereits vorher hatten sie auf die Konzilseinladung des Papstes in Naumburg mit einer brüsken Absage reagiert. Ihre bereits früher formulierten Bedingungen, daß das Konzil seine Superiorität über den Papst erklären, alle Bischöfe und Prälaten von ihrem Gehorsamseid gegenüber dem Papst entbinden

und alle bereits beschlossenen Dekrete noch einmal verhandeln müsse, waren nicht akzeptabel, wenn das Konzil sich nicht selbst aufgeben wollte. So konnte das Tridentinum die Einheit der Kirche nicht wiederherstellen. Die Spaltung der Christenheit war irreparabel geworden: das konfessionelle Zeitalter begann.

Aber das Konzil besiegelte nicht nur die bereits bestehende Kirchenspaltung, sondern es gab auch dem innerkirchlichen Leben durch seine Reformdekrete neue Impulse. Sie wurden allerdings erst dadurch erfolgreich, daß das Papsttum die Reformbeschlüsse des Konzils selbst realisierte und die Voraussetzung schuf, daß diese Reformen Norm für das kirchliche Leben wurden.

Die jahrzehntelange Beschäftigung mit zentralen Fragen des Trienter Konzils hat H. Jedin die Möglichkeit gegeben, die entscheidenden Auseinandersetzungen und Verhandlungen auf dem Konzil vor unserem Auge lebendig werden zu lassen und die kirchengeschichtliche Bedeutung des Tridentinums aufzuzeigen.

Es wäre für Jedin ein leichtes gewesen, daß von ihm gesammelte Material an vielen Stellen noch stärker auszubreiten[34]. Aber er hat sich bewußt beschränkt, um die Entwicklungslinien um so deutlicher werden zu lassen. Er hat auch nicht den Ehrgeiz gehabt, künftige Spezialuntersuchungen[35] überflüssig zu machen, wie er im Vorwort ausdrücklich vermerkt. Seine Geschichte ist in ihrer Präzision eine Meisterleistung, die die Forschung in vieler Hinsicht anregen wird. Sie macht zugleich deutlich, wie stark konziliaristische Tendenzen auf dem Konzil noch wirksam waren. In Trient standen sich drei kirchenpolitische Auffassungen gegenüber: die kurialistische, die episkopale und die konziliaristische. Nur weil das Konzil die Frage nach dem Verhältnis von Papst und Bischöfen und Papst und Konzil ausklammerte, ist das Gespenst des Konziliarismus, das die Einberufung des Tridentinums solange verzögert hatte, das von Anfang an am Horizont des Konzils stand und verschiedentlich die Konzilsverhandlungen bedrohte, nie in seine eigentliche Mitte getreten. Wenn auf dem Tridentinum die Definition des Kirchenbegriffs und des päpstlichen Primats unterblieb, so lag der Grund dafür in den konziliaristischen und episkopalistischen Tendenzen, die sich auf dem Konzil zeigten. Die unterschiedlichen Auffassungen in der Frage des Verhältnisses von Papst und Konzil gehörten zu den Hintergründen der Trienter Konzilskrise, wenn es den päpstlichen Legaten auch gelang, diese Klippe zu umfahren, an der das Konzil beinahe gescheitert wäre. Der Konziliarismus in Trient findet durch Jedin eine aufschlußreiche, kritische Wertung.

Der Konzilsgeschichtler, der Dogmen- und Rechtsgeschichtler wird aus der Darstellung Hubert Jedins eine Fülle von Anregungen schöpfen können. Die erste wissenschaftliche Geschichte des Konzils von Trient ist beispielhaft in ihrer Anlage, ihrer Quellenverarbeitung und ihren theologischen Wertungen. Jedins Werk ist eine überragende Leistung moderner Kirchengeschichtsschreibung und setzt neue Maßstäbe für die Konziliengeschichtsforschung[36].

Vor mehr als hundert Jahren schrieb Leopold Ranke in seiner Papstgeschichte: „Wenn nicht unter allen Konzilen überhaupt, auf jeden Fall unter denen der neueren Jahrhunderte, bleibt das tridentinische immer das wichtigste". Die Lektüre der „Geschichte des Konzils von Trient" aus der Feder von Hubert Jedin verstärkt diese Aussage. Sie zeigt, daß das Tridentinum durch seine Dauer, durch seine zahlreichen Lehrentscheidungen und durch seine Nachwirkungen alle anderen Konzilien übertrifft. Jedins Werk hat in einer Zeit der theologischen Unklarheit auch eine aktuelle Bedeutung. Es macht deutlich, was die Konzilsväter in Trient als verpflichtende Glaubenslehre definiert haben und zeigt, wie durch ein Konzil eine innere Erneuerung der Kirche herbeigeführt wurde. Als nach der Schlußsitzung des Tridentinums die Konzilsväter ihre Freude und ihren Dank über das glücklich beendete Konzil zum Ausdruck brachten, übertrug sich diese Haltung in den kommenden Jahrzehnten auf die Universalkirche. Damals vollzog sich auch in der Kirche von Deutschland eine entscheidende Wandlung: An die Stelle der Mutlosigkeit, der mangelnden Initiative trat eine Siegeszuversicht und ein neuer missionarischer Elan. Der Geist der Katholischen Reform, getragen von großen Heiligen, gab der nachtridentinischen Kirche ein neues Gesicht, und es vollzog sich eine geistige Wandlung, die Hubert Jedin mit Recht als das „Wunder von Trient" bezeichnet hat.

[34] Vgl. z. B. H. Jedin, Zur Entstehung der Professio fidei Tridentina: Annuarium Historiae Conciliorum 6 (1974) 369–375;
Vgl. auch seine Aufsätze über A. Theiner und dessen Ausgabe der Konzilsprotokolle: Das Publikationsverbot der Monumenta Tridentina Augustin Theiners im Jahre 1858: AHC 3 (1971) 89–97.

[35] Daß hier Ergänzungen und kleinere Korrekturen möglich sind, zeigt z. B. die vor dem Erscheinen stehende Dissertation von B. Bruns, Ehescheidung und Wiederverheiratung im Falle von Ehebruch. Eine rechts- und dogmengeschichtliche Untersuchung zum Kanon 7 der 24. Sitzung des Konzils von Trient: Annuarium Historiae Conciliorum, Suppl. Band 3 (Paderborn 1976), durch die die Bedenken Jedins (Geschichte des Konzils von Trient IV/2, 287) gegen die Thesen von P. Fransen verstärkt werden.

[36] Die Vollendung des Werkes sollte den Verlag veranlassen, einen Nachdruck von Band I, der seit Jahren vergriffen ist, herzustellen, evtl. mit kurzen Ergänzungen und Literaturnachträgen.

Raffelt, Albert: **Proseminar Theologie.** Einführung in das wissenschaftliche Arbeiten und in die theologische Buchkunde. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1975), 176 S. (Theologisches Seminar) kart. DM 16.80

Wohlmuth, Josef / **Koch,** Hans Georg: **Leitfaden Theologie.** Eine Einführung in Arbeitstechniken, Methoden und Probleme der Theologie. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger (1975). 156 S. (Arbeits- und Studienbücher Theologie) kart. DM 16.80

Blickt man in die Vorlesungsverzeichnisse der deutschen (katholisch-)theologischen Fakultäten, so wird man bei vielen von ihnen einen theologischen Grundkurs angekündigt finden. Ziel dieses in den sechziger Jahren entwickelten Modelles ist es, neben einer allgemein-theologischen bzw. exemplarischen Hinführung zur Theologie u. a. den Studienanfänger auch zum wissenschaftlichen Arbeiten anzuleiten. Noch vor den fachspezifischen Proseminaren und Anfängerübungen der theologischen Teildisziplinen soll den Erstsemestern das notwendige Handwerkszeug mitgegeben werden für den Übergang von der ‚vor'-wissenschaftlichen Kollegstufe zur universitären ‚Buchwissenschaft' Theologie. Im Gegensatz zu den zahlreichen inhaltlichen Einführungen in Wissenschaftstheorie, Christentum und Theologie war der junge Theologiestudent für die formale Arbeit weitgehend auf allgemeine Anleitungen zur wissenschaftlichen Arbeit, Bücherkunden und Bibliographien benachbarter Fächer oder selbstgefertigte Hilfen angewiesen.

In diese Marktlücke sind 1975 fast gleichzeitig die Einführungen von Raffelt und Wohlmuth/Koch gestoßen. Wenn auch in wichtigen Passagen weitgehend übereinstimmend, so setzen sie doch, wie schon die Untertitel andeuten, in wesentlichen Punkten unterschiedliche Akzente. Da die Art und Weise der Einführung in ein Fachgebiet vielfach prägend für die weitere Arbeit wird, ist auch solchen propädeutischen Werken, die zuweilen bestimmend für eine Generation von Theologiestudenten waren, Aufmerksamkeit zu schenken. Gleichzeitig sind sie ein Spiegelbild im kleinen für den Stand und das gegenwärtige Selbstverständnis der Theologie.

Das von Raffelt vorgelegte ‚Theologische Seminar' ist aus der Praxis von „Einführungen in das wissenschaftliche Arbeiten" an den Universitäten Mainz und Freiburg entstanden. Im Vorwort weist Karl Lehmann darauf hin, daß das selbständige Arbeiten auch bei der angestrebten didaktisch-curricularen Ausrichtung des Lehrangebotes an den Hochschulen nicht nur weiter notwendig, sondern angesichts dieser ‚Verpackung' sogar besonders gefordert ist. Sinnvoll begrenztes Ziel des ‚Proseminars Theologie' ist nicht eine allgemeine Einführung in die Theologie oder die spezifische Methodologie der Fächer; es will nur dazu „die notwendigen handwerklich-technischen Kenntnisse vermitteln und in die weiterführende Literatur einweisen" (13).

Dementsprechend sind die Punkte 1 bis 13 gegliedert: 1 führt in die Welt der Bibliotheken und des Buchhandels ein; 2 stellt Lexika, Fachbücher und Fachzeitschriften vor. Bei der Literaturermittlung (3) hilft eine ‚Praxis der Literatursuche'. Titelaufnahme und Zitationsweisen werden im Abschnitt 4 ausführlich und exemplarisch vorgeführt. Die Anleitung zum eigenen Arbeiten reicht von Hinweisen zum Lesen und Exzerpieren (5), zum Materialsammeln und den verschiedenen Karteien (6) über mechanische Selektionskarteien und Klassifikationssysteme (8) bis zu praktischen Hinweisen über die zu wählende Schreibmaschine (9,2). Bei den Formen der schriftlichen Arbeit (10) wird der Weg vom Entwurf bis zur Reinschrift (11) vorgezeichnet. Hinweise über die Gestaltung wissenschaftlicher Manuskripte (12) und die verschiedenen Vervielfältigungsverfahren (13) schließen den ersten Teil ab.

Auf 47 Seiten bringt der Punkt 14 eine „Buchkunde zur katholischen (!) Theologie". Die wichtigsten bibliographischen Werke, die hauptsächlichen Nachschlagewerke und wesentliche, ausgewählte Handbücher, Hilfsmittel und Quelleneditionen der einzelnen Disziplinen gemäß der derzeitigen Lehrstuhlsituation werden vorgestellt. Sicher wird man zuweilen über die getroffene Auswahl streiten können; wenn z. B. (bewußt) auf die protestantischen Dogmatiken von K. Barth und P. Tillich verzichtet wird (150) oder bei der Kirchengeschichte nur insgesamt drei Handbücher aufgeführt werden (vgl. 146; K. Bihlmeyer / H. Tüchle, ‚Kirchengeschichte" ist auch schon in der 18., erweiterten Auflage 1966–69 erschienen). Trotz der notwendigen und im allgemeinen gelungenen Auswahl und Beschränkung liegt die Stärke nicht zuletzt in den zahlreichen fremdsprachlichen Titeln. Die gängigen Abkürzungen werden gleich mitgegeben und in den kommentierenden Zwischentexten verwandt, so daß Student und Leser gezwungen sind, sich an sie zu gewöhnen. Auch ist zu loben, daß viele der Titelangaben mit erläuternden Zusätzen versehen wurden, wenngleich man diese in Einzelfällen noch präziser gewünscht hätte (z. B. 125 beim LThK[1] nicht nur: „noch teilweise (?) wichtig", vgl. dagegen Wohlmuth/Koch, 43). Das Bändchen schließt mit einem ausgewählten Abkürzungsverzeichnis, das erheblich über die verwendete Literatur hinausreicht. Zusammen mit dem dezimal gut gegliederten Inhaltsverzeichnis ersetzt das Sigelnverzeichnis durch seine Verweise auf die bibliographierten Titel einigermaßen ein Register für die Buchkunde.

Auch der „Leitfaden Theologie" von Wohlmuth / Koch ist aus Einführungskursen an der Pädagogischen Hochschule Bonn hervorgegangen, will aber neben dem Erwerb des unerläßlichen Handwerkzeuges für das wissenschaftliche Arbeiten den Studenten als fragenden Zeitgenossen zur Reflexion von Glaubensproblemen anleiten, um so „das unbedingt Notwendige mit dem eigentlich Spannenden der Theologie zu verbinden" (10). Einleitend werden Zielsetzung, Methoden und Gesamtkonzeption vorgestellt. Der Versuch, den Leitfaden sowohl als Kursmaterial und für die Gruppenarbeit als auch als Leitfaden zum Selbststudium zu konzipieren, ist über erste Ansätze nicht hinausgekommen. Gelungener ist dagegen die wissenschaftstheoretische Auseinandersetzung mit der Theologie, die, nachdem sie bereits in der Einleitung angestoßen wurde, erst im 3. Kapitel ausführlich behandelt wird.

Das zweite Kapitel führt zunächst in die „Grundtechniken wissenschaftlichen Arbeitens in der Theologie" und in eine Auswahlbibliographie ein. Wenngleich bewußt kurz gehalten, so bringen diese 30 Seiten jedoch die wichtigsten Hinweise. Doch sei auf einige Inkonsequenzen hingewiesen:

1. Entspricht es nicht ganz dem systematischen Aufbau eines ‚Leitfadens', wenn auf S. 31 bereits Abkürzungen wie „IATG" u. a. benutzt werden und man sich – mangels Register – erst auf S. 43 über ihre Bedeutung informieren kann.
2. Beim LThK[2] (43) wären auch die Konzils-Ergänzungsbände der Erwähnung wert gewesen.
3. Der Vorschlag, das Literaturverzeichnis mit den Ziffern 01 hinter den Punkt 5 der Gliederung an den Schluß einer Arbeit zu setzen (40), ist nicht ganz konsequent und kaum üblich. Die gleiche Inkonsequenz findet man im Werk selbst, in dem sich das abschließende Literaturverzeichnis mit der Bezeichnung 02 hinter dem Punkt 53 befindet. Vielmehr sollten schon die Studienanfänger auf die vorteilhafte und sich immer mehr durchsetzende Form hingewiesen werden, das Literaturverzeichnis mit der Zählung 0X zum Vorspann zu gruppieren (vgl. Raffelt, 94).
4. Gerade weil es (nicht nur) Erstsemestern vielfach schwer fällt, sich von einem trockenen ‚Abspulen' des Referates zu lösen und zu einem lebendigen und möglichst freien Vortrag zu kommen, wären zu diesem Punkt – in beiden Werken – detailliertere Ratschläge wünschenswert gewesen, als man sie auf S. 41 findet.

Der Abschnitt über „Wissenschaftliches Arbeitsmaterial" stellt wichtige theologische Nachschlagewerke und 20 ausgewählte Zeitschriften mit treffenden Kurzcharakteristiken und Abkürzungen vor. Hierbei und in der das Kapitel abschließenden Aufführung wichtiger Allgemeinbibliographien hat sich Wohlmuth leider auf deutsche Titel beschränkt.

Die Darstellung der „Theologie als wissenschaftliche Aufgabe" (3) bietet gemäß dem Charakter des Bändchens ein Resümee neuerer wissenschaftstheoreitischer Diskussionen. Im Anschluß an Überlegungen und Thesen zum heutigen Wissenschaftsbegriff werden dem Leser 6 Alternativen zum Wissenschaftscharakter der Theologie vorgelegt. Gemäß dem vorher dargelegten Wissenschaftsbegriff unternimmt es Wohlmuth dann in Anlehnung an W. Pannenberg „auf dem Weg zu einer begründeten Hypothese" den Wissenschaftscharakter der Theologie nachzuweisen. Wenn dieser Versuch bei allgemeinen und etwas ‚protestantisch' anmutenden Ansätzen stehen bleibt, so ist dies nicht dem Verfasser zum Vorwurf zu machen; es zeigt eher, daß auf katholischer Seite die Auseinandersetzung mit der Wissenschaftstheorie bisher kaum stattgefunden hat. Der Abschnitt kann jedoch die Studenten zur Schärfung ihres Problembewußtseins anleiten. Im Anschluß daran werden Einheit und Vielfalt theologischer Fragestellungen, Forschungsgegenstände und Methoden in einer anschaulichen Skizze, etwas hochtrabend „Theologiepapier" genannt, vorgestellt und erläutert.

Das Schwergewicht des Bandes liegt zweifelsohne im 4. Kapitel auf der „Einführung" in „die wichtigsten theologischen Einzelfächer... anhand exemplarischer Fragestellungen". Mittels beispielhafter Probleme (z. B. Pentateuchfrage für das AT, Transsubstantiation für die Dogmatik) stellen die Autoren sieben der theologischen Kernfächer vor (71–148), wobei von den klassischen Hauptdisziplinen interessanterweise nur das Kirchenrecht fehlt. Im Bewußtsein der Probleme und Grenzen des Unternehmens setzen sie sich damit zwar mutig der Gefahr des Vorwurfs von Dilettantismus von seiten der Einzelfächer aus. Ohne auf Schwächen und Einzelheiten einzugehen, hält der Rezensent die vorgelegten Probleme und Materialien im Sinne der Zielsetzung für brauchbare und methodisch gut aufgearbeitete Entwürfe.

Die kritische Rückschau (5) deutet neben zwei nicht ganz problemlosen Vorschlägen für eine Erfolgskontrolle dankenswerterweise auch in einer Nachbesinnung das existentielle Risiko und die Betroffenheit für denjenigen an, der es ernsthaft unternimmt, Theologie zu treiben. Der Leitfaden schließt mit einem rund 80 Titel umfassenden Verzeichnis von „Grundlagenliteratur", die allerdings primär nach der „Lesbarkeit" ausgewählt wurde.

Sprachlich sind beide Werke für einen jungen Theologiestudenten durchaus verständlich und motivierend geschrieben, wenngleich Wohlgemuth/Koch entsprechend ihrem höheren Reflexionsgrad etwas weitergehende Anforderungen stellen. Für diese Arbeits- und Nachschlagewerke wäre zwar ein noch stabilerer Einband wünschenswert gewesen; dies hätte aber wohl den – auffallenderweise genau gleichen – Preis weiter nach oben getrieben. Beim ‚Leitfaden Theologie' reichte die Preiskalkulation sogar noch zu einem breiteren Rand für Notizen.

Raffelt, der handwerklich und bibliographisch überzeugt, gibt also angesichts seiner begrenzten Zielsetzung keine Auskünfte über inhaltliche Probleme der Theologie. Entsprechend den kürzeren und weniger differenzierteren Studiengängen einer pädagogischen Hochschule streben Wohlmuth/Koch diese weitergehenden Ziele direkt mit an. Doch gerade wegen dieses Doppelzieles kann dieses Konzept – nicht nur vom Stand der theologischen Einzelwissenschaften her – nicht in allen Punkten voll befriedigen.

Unter Berücksichtigung ihrer unterschiedlichen Zielsetzung und bei einem noch vertretbaren Preis können ‚Proseminar' und ‚Leitfaden' aber jedem Theologiestudenten (nicht nur dem Studienanfänger) empfohlen werden.

Eine breit angelegte und auch zum Selbststudium geeignete Anleitung zum Theologiestudium in formaler Hinsicht ist um so notwendiger als durch die heranziehenden Kürzungen der Studienzeit und Stundenzahl der Student nicht mehr alle fachspezifischen Proseminare wird besuchen können. Diese Einführungen können ihre propädeutischen Aufgaben erfüllen und dazu beitragen, weiterführende Lehrveranstaltungen von dem Ballast oder der Wiederholung allgemeiner Hinweise zu entlasten, um angeleitet zur selbständigen Arbeit zu den eigentlichen methodischen und inhaltlichen Problemen der Theologie zu kommen.

Bochum Reimund Haas

Schwinge, Gerhard: **Bibliographische Nachschlagewerke zur Theologie und ihren Grenzgebieten.** Systematisch geordnete Auswahl. – München: Verlag Dokumentation Saur KG 1975. 232 S. Ln.

Noch immer fehlt eine umfassende Buchkunde zur Theologie aus neuerer Zeit im deutschen Sprachraum. Um diesem Mangel etwas abzuhelfen, veröffentlichten 1975 fast gleichzeitig G. Schwinge, ev. Theologe und Bibliothekar, Leiter der Landeskirchlichen Bibliothek Karlsruhe: „Bibliographische Nachschlagewerke zur Theologie und ihren Grenzgebieten" und A. Raffelt im Rahmen seines „Proseminar Theologie" (s. o.) eine „Buchkunde zur katholischen Theologie". Im Unterschied zu Raffelt, der neben den wichtigsten bibliographischen Werken auch Handbücher und Quellen-

editionen aufführt, beschränkt sich Sch. auf eine Zusammenstellung der bibliographischen Hilfsmittel zur Theologie und Religionswissenschaft. Er will damit dem Theologen in Forschung und Lehre wie auch dem Bibliothekar ein Hilfsmittel an die Hand geben, „dessen einzige Aufgabe darin besteht, zu anderen wissenschaftlichen Hilfsmitteln hinzuführen" (16). Eine theologische Bücherkunde im eigentlichen Sinn will Sch. „einer vielleicht späteren Bearbeitung vorbehalten" (ebd.).

Sch. gliedert den Hauptteil seines Werkes in vier Teile:

1. Allgemeine bibliographische Nachschlagewerke (A).

2. Bibliographische Nachschlagwerke zur Theologie (T), gegliedert in fünf Untergruppen: Theologie insgesamt T.1–T.4), Bibelwissenschaft (T.5–T.9), Kirchengeschichte (T.10–T.17), Systematische Theologie (T.18–T.19), Praktische Theologie (T.20–T.26).

3. Bibliographische Nachschlagwerke zur Religionswissenschaft (R), untergliedert in drei Gruppen: Allgemeine Religionswissenschaft (R.1–R.3), Religionen der einzelnen Kulturvölker, angefangen von Altamerika bis zu den ostasisatischen Religionen und sonstigen Religionsgemeinschaften und Glaubensrichtungen (R.4–R.12), Allgemeine religiöse Phänomene (Aberglauben, Magie, Okkultismus usw.) und Volkskunde (R.13).

4. Bibliographische Nachschlagewerke zu den Grenzgebieten von Theologie und Religionswissenschaft (G): Buch- und Bibliothekswesen (G.1), Geschichte (G.2), Orientalische Kulturen (G.3), Klassische Altertumswissenschaft (G.4), Philosophie (G.5), Pädagogik (G.6), Psychologie (G.7), Staatswissenschaft und Politologie (G.8), Rechtswissenschaft und Verwaltungskunde (G.9), Sozialwissenschaft (G.10), Wirtschaftswissenschaften (G.11), Allgemeine und deutsche Sprach- und Literaturwissenschaft (G.12), Kunstwissenschaft (G.13), Musikwissenschaft (G.14).

Zu jedem Unterpunkt gibt Sch. eine Einführung mit kurzen Hinweisen auf die wichtigsten Titel.

Wer selbst mit bibliographischer Arbeit zu tun hatte, weiß den Arbeitsaufwand sowie die Sorgfalt und Zuverlässigkeit zu würdigen, mit der Sch. insgesamt 1154 Titel (einschließlich noch Anfang 1975 erschienener Lit.) aufführt.

So wollen die folgenden Anmerkungen diese verdienstvolle Arbeit in keiner Weise schmälern, sondern als Anregungen aus der Sicht des Benutzers verstanden werden.

Gliederung: Wenngleich es kaum möglich ist, formale und materiale Gesichtspunkte, sowie die Interessen des Bibliothekars und des ev. wie kath. Theologen auf einen Nenner zu bringen und eine allseits zufriedenstellende Lösung zu finden, so würde doch m. E. im Sinne der von Sch. aufgeführten Grundsätze (25) eine Straffung und teilweise Umordnung der Gliederung die Benutzung erleichtern. Wer etwa Literatur zum Themenkreis Antike und Christentum sucht, findet bibliographische Hinweise an 9 bzw. 12 verschiedenen Stellen: Unter T.4 Grenzfragen des Christentums (Nr. 332: RAC), T.10 Kirchengeschichte allgemein, Teilabschnitte (Nr. 422), T.11 Patristik, T.18 Dogmengeschichte, T.3 Einzelne Theologen (vgl. Nr. 229–237), R.8 Griechisch-römische Religion, G.4, G.2 (vgl. Nr. 887), G.13 (vgl. Nr. 1080), sowie evtl. unter T.22, R.6 und G.3. Da zudem im Inhaltsverzeichnis die Untergliederungen nicht erscheinen, das Sachregister nur die Buchtitel erfaßt (in unserem Fall nur Verweis auf Nr. 332) und die Querverweise sehr spärlich sind, ist ein Auffinden der in Frage kommenden Hilfsmittel sehr mühsam. Demgegenüber wäre es m. E. sinnvoller, alle zu diesem Thema einschlägigen Titel da zusammenzuordnen, wo normalerweise auch im Studium der Theologie diese Frage begegnet, nämlich innerhalb der Kirchengeschichte unter: Alte Kirchengeschichte, Patrologie, christliche Archäologie. Da ein Werk mit dem Titel „Bibliographische Nachschlagewerke zur Theologie und ihren Grenzgebieten" in erster Linie nicht von den Vertretern der 14 aufgeführten Grenzgebiete benutzt wird, für die es ja teilweise schon ausführliche Bücherkunden gibt, sondern von dem, der sich mit Theologie beschäftigt, sollten m. E. diese Grenzgebiete da in die Theologie eingeordnet werden, wo sie in der Praxis von Bedeutung sind, etwa G.2 zur Kirchengeschichte, G.6.7 zur praktischen Theologie, G.9 zum Kirchenrecht, G.10.11 zur christlichen Sozialethik, G.13 zur Christlichen Kunst, G.14 zur Kirchenmusik, Ugarit (aus G.3) zum Alten Testament u.ä. Das hätte auch den Vorteil, daß die Theologie ausgeglichener gegliedert werden könnte (vgl. T.18 mit T.15). So sollten Ehtik und christliche Sozialethik einander zugeordnet werden und nicht einfach unter Systematische Theologie (T.18) bzw. unter Seelsorge (T.23) subsumiert werden. Am revisionsbedürftigsten ist m. E. die Gliederung der Kirchengeschichte: T.10 Kirchengeschichte allgemein, T.11 Patristik; T.12 Römisch-katholische Kirche, einschl. Konzilien-, Papst-, Kreuzzugs- und Ketzergeschichte (Inquisitionsgeschichte); T.13 Protestantische Kirchen; T.14 Ostkirchen und andere christliche Glaubensgemeinschaften, einschl. protestantische Freikirchen; T.15 Mariologie und Hagiographie; T.16 Geschichte der Askese, der Mystik und der allgemeinen Spiritualität; T.17 Geschichte des Mönchtums insgesamt und einzelner römisch-katholischer Ordensgemeinschaften. Abgesehen davon, daß eine Zusammenordnung von Ostkirchen, Täuferbewegung und Freikirchen (107f) nicht angebracht erscheint und die Mariologie in der kath. Theologie innerhalb der Dogmatik abgehandelt wird, ist auch die Gliederung in Röm.-kath. Kirche (T.12) und Prot. Kirchen (T.13) nicht praktikabel, da einerseits für die Ev. Kirche die Geschichte vor 1517 nicht zu streichen ist (vgl. altkirchl. Konzilien, Augustinus, Waldenser u. a.) und zum andern die unter dem Punkt Prot. Kirchen aufgeführten Werke zur Reformationsgeschichte auch für die katholische Seite relevant sind (vgl. den Abschnitt „Die kath. Gegner der Reformation" in Nr. 462). Die sinnvollste Lösung wäre hier m. E. eine an der üblichen Epocheneinteilung orientierte chronologische Gliederung, so daß etwa unter dem Gliederungspunkt Reformation (evtl. mit Zwischenüberschriften) die jetzt an 5 verschiedenen Stellen (T.3, T.10, T.13, T.14, G.2) aufgeführten Titel zusammengeordnet werden könnten.

Ergänzungen: Daß bei einem so umfassend angelegten Nachschlagewerk Ergänzungen möglich sind, liegt in der Natur der Sache. Grundsätzlich sollten bei einer erweiterten Auflage auch die sog. versteckten Bibliographien berücksichtigt werden, etwa in Ergänzung zu Nr. 459: H. E. Mayer, Literaturbericht über die Geschichte der Kreuzzüge. Veröffentlichungen 1958–1967, in: HZ, Sonderheft 3, 1969, 641–731. – Zur Konziliengeschichte (103) vgl.: Conciliorum oecumenicorum decreta, curantibus J. Alberigo ec. (Bologna ^{3}1973) (mit Bibliographie zu den einzelnen Konzilien); Annuarium historiae conciliorum, hrsg. von W. Brandmüller und R. Bäumer, Jg. 1ff, 1969ff (mit Bibliographie zur Konziliengesch.): Repertorium fontium historiae medii aevi (Nr. 891) Bd III 528–557 (concilia oecumenica), III 557–603 (concilia ad singulas nationes seu provincias pertinentia); M. Mollat et P. Tombeur, Conciles oecumeniques mediévaux, I: Les conciles Latran I à Latran IV; II: Les conciles Lyon I et Lyon II. (Concordance, index, listes de frequence, tables comparatives) (Louvain 1974). – Zur Benedikt-Regel (114) vgl.: B. Jaspert, Regula Magistri – Regula Benedicti. Bibliographie ihrer Erforschung 1938–1970 (Montserrat 1971) = Subs. Monastica 1; Internat. Bibliographie zur Regula Benedicti, bearb. von B. Jaspert, in: Regulae Benedicti Studia Annuarium Internationale (Hildesheim) 2, 1973, 1*–29*; 3/4, 1975, 30*–81*; ferner: Sources chrétiennes 181–186 (Paris 1971–1972); ThRv 72, 1976, 89–94. – Zur Geschichte des Mönchtums und einzelner Orden vgl.: Askese und Mönchtum in der Alten Kirche, hrsg. von K. S. Frank (Darmstadt 1975) = Wege der Forschung Bd CCCCIX (mit Bibliographie); Dahlmann – Waitz (Nr. 895) Bd 2 Abschn. 42 Nr. 3599–4386. – Die wichtigen Forschungsberichte der ThR sind nur z. T. aufgenommen (vgl. etwa Nr. 398, 399). Nachzutragen wäre etwa: K. Rudolph, Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht, in: ThR 34, 1969, 121–175, 181–231, 358–361; 36, 1971, 1–16, 89–124; 37, 1972, 289–360; 38, 1974, 1–25; oder R. Lorenz, Zwölf Jahre Augustinusforschung (1959–1970), in: ThR 38, 1974, 292–333; 39, 1975, 95–138, 253–286; 331–364; 40, 1975, 1–41, 97–149, 227–261. – Für die kath. Schriftsteller der Reformationszeit (Corpus Catholicorum) vgl.: Der Katholik 71 I (1891) 450–463; 72 I (1892) 544–564; 73 II (1893) 213–223; N. Paulus, Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther (1518–1563) (Freiburg 1903); F. Lauchert, Die italienischen literarischen Gegner Luthers (Freiburg 1912); E. Iserloh, in: HKG(J) IV 197–201. – Ein wertvolles Hilfsmittel auch für die Kirchengeschichte ist die nach den einzelnen Abschnitten der Geschichte geordnete Zusammenstellung von Quellen, Karten, Anschauungsmaterial, Literatur, Methodischen Hinweisen: Materialien zur Didaktik des Geschichts- und Gemeinschaftskundeunterrichts, hrsg. von K. Fina u. a. (München 1972). – Da Sch. unter T.12 Mirbt/Aland (Nr. 457) aufführt, sollte auch Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum (Herder ^{34}1967) genannt werden. Zur Papstgeschichte: DW; A. Franzen, R. Bäumer, Papstgeschichte (Freiburg 1974) = Herder Tb 424. – Von den neueren Forschungsberichten zum Kirchenkampf seien nur noch angeführt: JEH 24, 1973, 38–50 (O. Chadwick); ThLZ 99, 1974, 81–93 (K. Meier). – Die Ergänzungen ließen sich besonders im Blick auf die Handbücher und Standardwerke der einzelnen theologischen Disziplinen weiter fortführen, doch würde damit der Rahmen, den sich Sch. setzte, überschritten. Die Möglichkeit des Verweises auf bereits an anderer Stelle aufgeführte Titel sollte überall da genutzt werden, wo er für die Praxis von Effizienz ist (vgl. etwa unter T.18 Ethik Verweis auf Nr. 146).

Umgekehrt könnte das Werk von überholter Literatur entlastet werden (vgl. Nr. 283: überholt durch Nr. 287). Anm. 31 S. 26 ist überflüssig, da auch in der kath. Theologie die Bibelwissenschaft als eigenständige theol. Hauptdisziplin unbestritten ist. Die mittelalterliche Theologie wird im allgemeinen nicht mehr unter Patristik (Patrologie) gerechnet (vgl. die Verweise unter T.11 (101) auf Nr. 359.890.891).

Insgesamt gesehen ist die Zusammenstellung der bibliographischen Nachschlagewerke zur Theologie und ihren Grenzgebieten für den Theologen in Forschung und Lehre ein wichtiges Hilfsmittel. Sch. hat damit einen guten Grundstock gelegt für die von ihm in Erwägung gezogene Bücherkunde zur Theologie. Möge er die Muße finden, dieses Vorhaben, das fast die Kräfte eines einzelnen übersteigt, zu verwirklichen.

Münster-Amelsbüren Vinzenz Pfnür

Old Testament from Criticism. Hrsg. von John H. Hayes. – San Antonio: Trinity University Press (1974). XIX u. 289 S. (Trinity University Monograph Series in Religion, Bd 2) Ln

Im Vorwort zu diesem Sammelband wird Standort und Absicht des Werks so umschrieben, wie es dann auf die Einzelbeiträge auch zutrifft: die inzwischen mehrere Jahrzehnte alte Formgeschichtliche Schule (form criticism) hat eine Ebene erreicht, die auch als Sackgasse empfunden werden kann. Daher will das Werk überblickhaft und rückblickend die Forschungsgeschichte und die Erträge dieser Periode der Arbeit am AT darstellen. Auch in der anderen Hinsicht bleiben die einzelnen Beiträge in der Linie des Vorworts: Der Hrsg. sieht sich nicht in der Lage, Orientierungshilfen, Vorhersagen zu geben, wie sich die atl. Wissenschaft weiterentwickeln wird. Dies wiederholt sich öfters (meist in den Schlußbemerkungen) in den Einzelbeiträgen: das Gespür dafür, daß die Exegese dringend neue methodische Impulse braucht, ist da. Es wird aber nirgendwo griffig ein möglicher Neuansatz aufgezeigt. – Das Buch in Einzelheiten vorzustellen, ist wenig sinnvoll. Das Überblickhafte wäre dann nur potenziert. Für alle Kapitel gilt, daß je sehr ausführlich die wichtigste Literatur zitiert, die einzelnen Forschungsergebnisse knapp dargestellt werden, so daß als Leserkreis die zu nennen sind, die sich neu an ein atl. Thema heranmachen und erste Literatur suchen und sich einen ersten Überblick über die Forschungsgeschichte verschaffen wollen. Die Qualität der Beiträge variiert sehr stark, z. T. wird nur Buch um Buch nacheinander vorgestellt, z. T. werden hilfreiche Durchblicke gegeben.

Martin J. Buss gibt im I. Kap. (1–56) einen geschichtlichen Überblick über „The Study of Forms". Die vorangestellte Definition von „form criticism" (= „the study of patterns of speech in relation to their roles in human life" S. 1) schließt sich ganz Gunkels Deutung der Formgeschichte an. Bis G. reicht dann auch der breit angelegte historische Überblick. Eine fleißige Zusammenstellung von Auffassungen zur Rhetorik und Bibelforschung von der Antike bis zur Neuzeit. Bisweilen wünscht man sich weniger Einzeldaten, dafür mehr geistige Verarbeitung des Gebotenen. Wo letztere versucht wird, gerät sie bisweilen großzügig: z. B. S. 41: Lagrange wird in recht direkten Bezug zum Konzil von Trient gebracht. Die übrige linguistische und literaturwissenschaftliche Forschung wird kaum berücksichtigt. Der Verweis auf F. de Saussure (36) ist vereinzelt. – Jay A. Wilcoxen (II. Kap.; S. 57–98) geht auf die von Gunkel und Gressmann initiierte Gattungsforschung in bezug auf die Prosateile des AT ein: die verschiedenen Erzähltypen (Sage, Märchen, hitorische Texte), Motive, Probleme der mündlichen oder schriftlichen Überlieferung. Auch die Problematik, nach welchem Kriterium solche Texte bislang klassifiziert wurden, wird deutlich (nach Inhalt; das Schwanken von Rost zwischen Inhalt und Form; der Versuch Fohrers von den Funktionen her). – W. Malcolm Clark behandelt den Bereich der Gesetzestexte (III. Kap.; S. 99–139). Die Frage des apodiktischen Rechts, das Verhältnis von Recht und Weisheit, die Frage hettitischer Einflüsse bei der Bundesterminologie usw. bringt er wieder zur Sprache. Bei seinem Beitrag wird das Problem besonders deutlich, daß nicht mehr überprüft wird, inwiefern ein Werk der formgeschichtlichen Schule angehört. Man gewinnt den Eindruck, daß „Formgeschichte" oft nicht mehr für ein methodisches Konzept steht, sondern pauschal Deckmantel für die zu einem bestimmten Thema erschienene Literatur ist. – W. Eugene March nimmt sich der Prophetie an (IV. Kap.; S. 141–177). Er verarbeitet die Literatur besser, größere Zusammenhänge werden deutlicher, auch Kritik „an den Vätern" – sonst fast tabu – läßt er einfließen: in bezug auf Gunkel „... and thus the genres are too much defined by content rather than form" (147). In seiner Schlußbemerkung beklagt der Vf. die uneinheitliche Terminologie, den verschiedenartigen Ansatz (vom Inhalt oder der Funktion) des form criticism. – Erhard Gerstenberger stellt Forschung und Ergebnisse bei den Psalmen vor (V. Kap.; S. 179–223). Gekonnt, anregend, z. T. auch mit salopem Witz seine Forschungsgeschichte. Detailliert die bislang erzielten Ergebnisse. – „Wisdom" wird in Kap. VI (225–264) von James L. Crenshaw vorgestellt. Nach kurzer Einführung geht Vf. auf die einzelnen Formen der Weisheitsliteratur ein. Am Schluß ist ihm nach wie vor unklar, wie „Weisheit" definiert werden könnte; „real confidence in the results of form critical analysis will be wanting" (263), und auch hier der Wunsch, sich nicht einengen zu lassen durch die bisherigen methodischen Maximen.

Das Buch gibt einerseits eine Ahnung von der immensen Arbeit, die im Gefolge Gunkels unter dem Leitwort „Formgeschichte" geleistet wurde. Anderseits wirkt es wie das Zurüsten zum Exodus. Neuland ist allerdings hier nicht in Sicht.

Ravensburg Harald Schweizer

Schweizer, Harald: **Elischa in den Kriegen.** Literaturwissenschaftliche Untersuchung von 2 Kön 3; 6,8–23; 6,24–7,20. – München: Kösel 1974. 452 S., 3 Falttafeln (Studien zum Alten und Neuen Testament, Bd 37) kart. DM 68.–

Es ist ein unbestreitbarer Vorzug literaturwissenschaftlich operierender Arbeiten, daß sie nicht nur selbst beschreiben, sondern auch beschrieben werden können. Die ihre Methoden reflektierende Untersuchung setzt sich in außergewöhnlichem Maße der Kontrollierbarkeit aus. Exegetische Arbeiten „traditioneller" Verfassung sind nicht mit dem gleichen Risiko behaftet, da immer noch allzuoft inhaltlich-theologische Implikationen oder sogar Voraussetzungen mehr oder weniger bewußt im Spiel sind, die sich der rationalen Greifbarkeit entziehen. Um gleich dem hierzu gern artikulierten, schon klassischen Mißverständnis vorzubeugen, spezifisch theologische Fragestellungen, wie etwa die nach dem Ort atl. Texte in der Kirche, stehen nach wie vor im Zentrum christlichen Interesses, sie müssen aber, nicht zuletzt um der Glaubwürdigkeit dieser Gewichtung willen, vor dem Ort der Texte selbst vorerst suspendiert werden. Einer möglichen Mixtur von eingepaßten und zuweilen ergebnishörigen Feststellungen mit Beobachtungen textanalytischer Natur kann Einhalt geboten werden, wenn man sich mit engagierter Behutsamkeit jener ersten Schritte zur Texterfassung bedient, als die Text- und Literarkritik sowie Formkritik zu gelten haben. Diese methodischen Ebenen, von W. Richter bekanntlich erneut mit grundlegenden Kriterien versehen, werden von H. Schweizer in seiner vorliegenden Diss. (entstanden unter der Obhut W. Richters) mit exemplarischer und weitgehend eigenständiger Gründlichkeit begangen.

Die besondere Arbeitsweise läßt sich am ehesten im Vergleich mit einer ebenfalls jüngst erschienenen, von Sch. teilweise noch herangezogenen Untersuchung von H.-Chr. Schmitt (Elisa. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen nordisraelitischen Prophetie, Gütersloh 1972) verständlich machen. Schmitt fordert und versucht eine „literarkritische und traditionsgeschichtliche Analyse der Überlieferungen über die frühe Prophetie an einem Teilstück" (14); er kann seine Autoren frühzeitig identifizieren und nicht weniger als 15 Literaten voneinander trennen; dazu begreift er die Frage nach der Historizität des Propheten und seiner Zeitgenossen als Problem der „Traditionskritik" (139ff). Demgegenüber ist Sch.s Untersuchung trotz und wegen ihrer Beschränkung auf drei ausgewählte Textbereiche von sukzessiver Analyse unter dem Diktat textorientierter Kategorien geprägt, so daß hier mittels eingehender Literarkritik überzeugend aufgewiesen werden kann, wie sich jeweils ein Grundbestand von sekundären Elementen („Zusätzen") trennen läßt. Die Arbeit gewinnt ihre Originalität vor allem durch semantische Einzelbeschreibungen, die vorwiegend in Anlehnung, teilweise auch in angemessener Umprägung der „strukturalen Semantik" von A. Greimas betrieben werden. Ihnen wird im folgenden besondere Aufmerksamkeit zu gelten haben.

Es mag überraschend wirken, daß gattungskritische und traditionskritische Überlegungen nicht eigens thematisiert werden, von redaktions- oder kompositionskritischen Erwägungen ganz zu schweigen. Dies wird vornehmlich den befremden, der alle von W. Richter mit mehr oder weniger großer Zurückhaltung vorgezeichneten Ebenen beschritten sehen möchte. Die hier greifbare Differenz zu Richters methodischem Entwurf kommt weniger in literarischer Disputation als im Fortgang der Untersuchungen selbst zur Sprache. Hier wird offenkundig, daß unter dem Signal der Formkritik Reflexionen anstehen, die den von Richter vorgesehenen Rahmen vorgreifend verlassen. So wird das Problem einer historiographischen Perspektive (vgl. S. 87ff) bereits auf der Ebene der Formkritik verhandelt, ohne daß zuvor gattungskritische Ausführungen den Ort einer solchen Fragestellung legitimieren (s. u.). Der bedeutsamste Unterschied zu Richters Entwurf muß wohl in der bereitwilligeren Öffnung Sch.s gegenüber der Einwirkung inhaltlicher Aspekte auf den ersten methodischen Ebenen gesehen werden. Dreh- und Angelpunkt der Fragen um die Legitimation inhaltlicher Einträge ist nach ihm die Anbindbarkeit an semiologische und semantische Beobachtungen, die teils bereits auf der Ebene der Literarkritik, teils – in absolut überwiegendem Maß – im Anschluß an die Formkritik zur Geltung kommen. Immerhin läßt nur das Gewicht der semantischen d. h. inhaltsbezogenen Orientierung die gewählte und grundlegende Opposition anzeigende Titulatur „Elischa in den Kriegen" berechtigt erscheinen. Der literaturwissenschaftliche Ansatz grenzt den Horizont der Erwartungen ein und liefert zugleich das Fundament zur Formulierung eines inhaltsorientierten Themas.

Zum Grundbestand des ersten Textbereichs (2 Kön 3) sind nach Ausscheidung der „Zusätze" folgende V. zu zählen: 3,4.5.6a (ohne

YHWRM) b (ohne kul). 7b (ohne YHWŠPṬ) c–f.8.9.10ab (nur 'ahah). 11b–e.f (poh 'LYSᶜ BN ŠPṬ). 12a ohne YHWŠPṬ) bc.13abc (lik 'il nabī'ē abī-ka) de. 14abc (ohne YHWŠPṬ) de. 15.16a.17.19 (w-hikkītim kul ᶜir mibṣar) b–d.20–23. 24ab.ef.25.26ab.27a–d + e (der letzte Satz ist in der Transkription S. 45 versehentlich nicht zitiert).

Hier wie auch bei den beiden anderen Textbereichen wählt Sch. statt der von Richter geübten und vorgeschlagenen Gewichtung der Beobachtungen nach ihrer Stringenz für die Literarkritik einen Weg, den wir zu einem früheren Zeitpunkt als „nachgehende Literarkritik" bezeichnet haben. Dennoch überzeugt die Alternative nicht ganz. Der Vorteil einer Abstufung der Kriterien ist fraglos der, daß ein differenzierteres Bild der literarkritischen Analyse erscheint und der Eindruck eines in allen Einzelfällen gleichgewichtigen Urteils, wie er mit der Transkription der „Kleinen Einheit" (42ff) und der „Zusätze" (46ff) suggeriert werden könnte, vermieden ist. Außerdem könnte sich die Formkritik transparenter gestalten und sich den aufgezeigten Grenzfällen widmen, was wiederum die Interdependenz der Methoden sichtbar machen könnte. Denn erst nach der Formkritik ist die „Kleine Einheit" als solche ausgewiesen (Richter). Es dürfte empfohlen werden, zukünftig sowohl „nachgehende Literarkritik" wie auch abschließende Gewichtung der Spannungen zu betreiben.

Der Vergleich von 9a mit 12c eignet sich nicht sonderlich gut, um in der Erwähnung Joschfats 12c eine „nachträgliche Abänderung" (23) nachweisen zu wollen. Nach dem jetzigen Textverlauf steht der EN ohne App schon in 12a, so daß eine Wiederaufnahme des EN in 12c nicht so sehr stört. Wenn dennoch die sekundäre Position des EN (die Scheidung zwischen „Zusatz" und „Ersatz" wird hier auch aus der „Transkription" (46) ersichtlich, was nicht für alle sonstigen ähnlich gelagerten Fälle gilt!) begründet werden kann, ohne zugleich vorschnell auf die formkritische Ebene auszuweichen, so mittels der Spannungen, die Sch. mit Recht in 10–13 ausfindig macht (26ff). Mit dem EN in 12a fällt auch der EN in 12c. – Die Fragestellung, ob „über dem Sänger oder über Elischa" die Hand Jahwes war (29) erscheint etwas künstlich: neben dem Dativ in 15a läßt auch der Beginn von 16a über die Beziehung keinen Zweifel offen. – Von den Sätzen mit der Botenformel (16b/17a) dürfte eher 16b dem Grundbestand zuzurechnen sein; erst innerhalb des Zusatzes wird eine Einführung mit kī, wie sie in 17a gegeben ist, begreiflich – die Emendation in 'RM (26c) scheint uns nicht zweifelsfrei legitimiert. Ein „König von Aram" spielt im Kontext keine Rolle. Weshalb 9.12 die schon früh geäußerte Ansicht, Edom habe als das schwächste Glied der Koalition zu gelten, nicht zulasse (S. 40, Anm. 52) ist nicht einzusehen. Immerhin macht die ziemlich unvermittelte Einführung des Königs von Edom in 9a zusammen mit dessen weitgehend passiver Funktion im Text eine Beibehaltung von M begründbar. Dies formkritisch orientierte Urteil kann als Beispiel für die Wiederaufnahme literarkritischer „Grenzfälle" verstanden werden. – Auch die Ausschließung von 26cd ist nicht bedingungslos nachvollziehbar. Die Zahlangabe steht wohl in der Perspektive des Erzählers in keinem Verhältnis zur Übermacht der Koalition. Nimmt man zudem eine Beibehaltung des „Königs von Edom" an, erledigt sich die angebliche Schwierigkeit, daß der König nach dem „mißlungenen Unternehmen, zu dem die Stadt wohl hatte verlassen werden müssen", (40) zurückkehren konnte. Schließlich ist der „syntaktische Bruch" zwischen 26d und 27a noch kein ausschlaggebendes Indiz, da über das Subjekt von 27a kein Zweifel aufkommen kann. Im übrigen eignet sich die knappe Episode formal bestens, um die Anstößigkeit von 27ab als Zeichen der nachempfundenen Ausweglosigkeit vorzubereiten.

Das Ergebnis der formkritischen Analyse des 1. Textbereichs stellt sich so dar: „ein den Priesterkreisen entstammender Verfasser beschreibt ein bedeutsames historisches Faktum (Verlust Moabs), indem er zugleich gegenwärtige prophetische Tätigkeit (DRS-Befragung), z. T. mit Termini, die einer vergangenen, spezifisch priesterlichen Institution entstammen (Hl. Krieg), schildert" (172). Der „Horizont der Einheit ist somit ein Konflikt: Prophetentum-Priestertum, der in 2 Kön 3 sich in einer geschichtsklitternden, die Ohnmacht gegenwärtigen prophetischen Tuns darstellenden Erzählung äußert" (ebd.).

Zu Beginn seiner „Deskription der Syntax unter literaturwissenschaftlichem Aspekt" (53ff) äußert sich Sch. zur Konstruktion S + HYY + part. P (4), die er als „partizipialen Nominalsatz" begreift, wobei haya ohne „eigene verbale Kraft" die Funktion habe, die „zeitliche Sphäre in den Satz einzuführen, um so den hinsichtlich einer Zeitaussage uncharakteristischen, nur im Sinne einer andauernden Handlung zu verstehenden partizipialen NS auf einen Punkt der Erzählvergangenheit zurückzuführen (53). In ähnlich gelagerter Konstruktion 6, 8a wird HYY als „Bindewort" verstanden (230); etwas anders sieht die Interpretation des wiederum verwandten Satzgefüges 7, 3a aus: „die Kopula HYY mit Ptz als P beschreibt einen andauernden Zustand in der Vergangenheit und kommt damit einem NS nahe, der für gewöhnlich einen Abschnitt eröffnet" (339) HYY kann nun u. E. nicht ohne weiteres in den zitierten Beispielen mit den nicht deckungsgleichen Bezeichnungen „Bindewort" oder „Kopula" beschrieben werden. Wenn die x-qatal-Position geeignet ist, punktuelle Perspektive anzuzeigen (vgl. auch 278), kann eine gewisse „verbale Kraft" nicht ausgeschlossen werden. Überhaupt müßte das Problem solcher Konstruktionen im Zusammenhang behandelt werden; eine zweifelsfreie Zuordnung zur Untergattung der partizipialen Nominalsätze scheint mir einstweilen nicht möglich. Vielleicht hilft hier aber noch ein Blick auf deutsche Syntaxtheorien weiter, wo die Auffassung belegt ist, daß die „kopulativen Verben Vollverben sind und ihre prädikative Ergänzung ein notwendiges, aber selbständiges Satzglied ist" (W. Jung, Grammatik der deutschen Sprache, Leipzig 1973, 36). Die Widersprüchlichkeit in der Bestimmung der Aktionsart im Kommentar Sch.s S. 53 und S. 339 löst sich auf, wenn man der Funktion von HYY vollverbale Qualität zuschreibt; für die prädikativen Ptz muß eine besondere Valenz gegenüber sonstigen nominalen bzw. adverbialen Ergänzungen angenommen werden. Nicht zuletzt gilt es zu berücksichtigen, daß die zitierte Konstruktion gern abschnittseinleitend verwendet wird. – Zutreffend ist die syntaktische Erklärung von 3,8b als „iNS mit asyndetischem RS" (S. 54 mit Anm. 88). Zur Problematik des fehlenden Rückverweises im RS wäre lediglich anzumerken, daß, wie in der elliptischen Antwort (8d), auch hier eine idiomatische Reduktion vorliegen dürfte. – Im Rahmen seiner Ausführungen zur „ornamentalen Form" glaubt Sch., daß mit der Konsonanten- und Vokalfolge in 15ab ein „lautmalerischer Effekt" angezielt sei: „das Spielen des Musikers soll (vielleicht leiernd) angedeutet werden" (71). Vielleicht spielt hier die Phantasie ein wenig mit. – Verführerisch ist auch die nicht minder überraschende Beobachtung, daß das Klangbild von 22b mit seinen Dauerlauten die fast „lyrische Schilderung des Sonnenaufgangs zu stützen" vermöge (72). Ein Gegenbeispiel (auch nur Dauerlaute) wäre 25a („die Städte zerstörten sie"): ein gewiß nicht lyrisches Ereignis. – Die Unterscheidung von „inhaltlichem" und „formalem" Ziel wird zwar bereits S. 83ff praktiziert, aber erst S. 250 mit Anm. 64 erläutert (s. dazu unten). Darunter leidet die Verständlichkeit. Sch.s Verhältnisbestimmung von „inhaltlichem" und „formalem" Ziel findet zur Skepsis gegenüber dem künstlerischen Wert der Einheit (87). Wenn freilich die von Sch. als „mißlungen" bezeichneten Spannungen immerhin dazu geholfen haben, „das positiv umschriebene formale Ziel zu erreichen: Spannung-Enttäuschung" (85), wird man bei einer Wertung zurückhaltender sein müssen.

Von besonderem Interesse ist die Untersuchung der zum Vergleich herangezogenen Mescha-Inschrift, die hier erstmalig unter literaturwissenschaftlichem Aspekt betrachtet wird. Der Ausgangspunkt ist eine Reflexion über das formale Gesicht eines „historischen" Textes (87ff). 2 Kön 3 beugt sich historischem Interesse nur widerwillig; der Text bleibt – isoliert gesehen – indifferent. Dagegen verwehrt sich die MI historischer Fragestellung nicht in gleichem Maße. Ihr kann nach Sch. größeres Vertrauen entgegengebracht werden.

Bei Vergleichstexten gilt allerdings, gleichviel, welche Fragestellung (historisches, religionsgeschichtliches u. ä. Interesse) motivierend für den Vergleich ist, daß jeweils auch gattungskritische Feststellungen vorgenommen werden. Hier könnten noch einige Wünsche erfüllt werden. Wie ein Erweis der literarischen Einheitlichkeit von MI noch aussteht, so auch eine gattungsmäßige Bestimmung. Zu dem letzteren Punkt wäre eine komparatistische Untersuchung unter Einbeziehung ägyptischer, „biographischer" Stelentexte (wie etwa der palästinische Verhältnisse aufgreifenden Stelen Sethos I. von Beth-Šean) gewiß aufschlußreich. Ein abschließendes Urteil über die Relation einer Textpassage zur Historie ist wohl erst nach Klärung der Gattungsfrage am Platz. Zum Problem der „comparative study of the historiographical literature" vgl. jüngst J. J. M. Roberts, Myth versus History, CBQ 38 (1976) 1–13. –

Sch.s Untersuchung der „Formel" NS' panīm (124ff) fällt insofern aus dem Rahmen üblicher Formeluntersuchungen heraus, als sie von der Hypothese ausgeht, „den hier zu behandelnden, recht verschiedenartigen Sätzen liege eine bestimmte Form der Inhaltsorganisation zugrunde", was Sch. als „Semiotik" bezeichnet (128, Anm. 243). Bei dem schillernden Verständnis von Semiotik (in franz. spr. Lit. häufig = Semiologie) ist die Interpretation Sch.s hilfreich; sie wird nicht auf eine frühe Vereinheitlichung des Sprachgebrauchs hoffen dürfen (für den linguistisch interessierten Exegeten ist hinsichtlich der Terminologie ein Blick in die von W. Abraham zusammengestellte „Terminologie zur neueren Linguistik" (Tübingen 1974) zu empfehlen). Mit einem im Anschluß an A. Greimas (Du sens. Essais semiotiques, Paris 1970) entwickelten „semiotischen" Modell will Sch. ein Pendant zum bekannten „Schema" sehen, das sich durch eine Folge geprägter Elemente ausweist (129). Sch.s Sprachgebrauch erscheint freilich hier nicht ganz transparent: wie ist eine „durch 4 Terme und die verschiedenen Arten von Relationen gekennzeichnete Struktur" zugleich „unabhängig von inhaltlichen Einträgen" denkbar, wenn diese Terme (= Seme) bereits inhaltsunterscheidende Züge (vgl. die Identifikation u. a. 183) tragen? Hier müßte deutlicher werden, was mit „Inhalt" gemeint ist. Mit Hilfe des „semiotischen Modells" erkennt Sch. je nach der Position der Formel im Gerichtskontext eine „Parteilichkeitsformel" bzw. eine „Rechtfertigungsformel" (139). Für 3,14c sieht er keine Möglichkeit der Klassifikation, so daß man über die allgemeine Bestimmung „helfen" nicht hinauskomme. Es fragt sich allerdings, ob der Erzähler nicht durch punktuelle Andeutung des Gerichtskontextes mit der Formel und gleichzeitiger Nichtbesetzung

der anderen Stellen des Relationssystems (= semiotischen Modells) einer Kritik an der richterlichen Qualität des Propheten Vorschub leisten will.

Ein erster Exkurs (181ff) versucht eine „semiologische Analyse von 2 Kön 3,7 ab". Auf der Grundlage des binär orientierten Klassifikationsverfahrens von Greimas werden die Verwendungsarten von H L K und S L H eingehend geprüft: Die Einsicht in das strapazierende Geflecht der „semantischen Achsen" und „Oppositionspaare" läßt Sch. erkennen, daß in Bezug auf 3,7ab eine „uneingeschränkte Kombinatorik" nicht vertreten werden kann (207). Damit wird das literarkritische Urteil abgesichert. Montgomery's Lösung, H L K im Sinn von „to proceed to action" zu verstehen, könne „nur zugestimmt werden, wenn S L H entweder eine ortsgebundene Tätigkeit (2. Aktant eingeschlossen) ausdrücken würde, oder gegenüber der Achse dislokativ vs mansiv indifferent wäre" (207, Anm. 417). Bekennt man sich zu dem von Sch. vorgeschlagenen Grundbestand des 2. Textbereichs 6, 8–23 könnte für S L H in 10a eine semiologische Funktion erwogen werden, die unter Beziehung auf 10c (w = n i š m a r š a m) eine Indifferenz gegenüber dislokativer und mansiver Orientierung erlauben könnte. Doch dazu s. u. – Es sei schließlich angemerkt, daß die Valenztheorie von Tesnière (von Sch. 187, Anm. 399 eingebracht) durch Vermittlung der Syntaxtheorie H. J. Heringers bereits von H. Mölle, Das „Erscheinen" Gottes im Pentateuch, Bern-Frankfurt 1973, in die atl. Formkritik eingeführt worden ist.

Der 2. Textbereich (2 Kön 6,8–23) umfaßt folgenden Grundbestand: 6,8.9a (statt 'ī š h a = 'L H Y M : 'L Y Š ᶜ) bc. 10a (statt 'ī š h a = 'L H Y M : 'L Y Š ᶜ) bc (w = n i š m a r š a m). 11–14.18–22.23 adef.

In der „Transkription" (222ff) müßte unterschieden werden, was auf „Zusätzen" und was auf „Änderungen" beruht. V. 10a ist offenbar versehentlich in teilweiser Analogie zu 9a transkribiert worden ('L Y Š ᶜ 'i l ist zu streichen!). In dem vermeintlichen Zusatz von 10a stören die Punkte nach 'i š h a = 'L H Y M, da hiermit der Satz schließt. – Die Hereinnahme des 1. Teils von 10c und der gleichzeitige Ausschluß von 10b ist problematisch. Mit Recht stellt Sch. zwar den wiederholenden Aspekt von 10b fest (214; vgl. in diesem Sinn auch unsere Ausführungen in ThWAT II, 546), uns gibt aber die Verschiebung der semantischen Achsen von ŠMR-H. St. von 9b zu 10c Anlaß zur Skepsis, ob beide Sätze zur gleichen literarischen Ebene gehören. Vor dieser formkritischen Argumentation steht eine quasi-semiologische Analyse von ZHR-H-St., die uns ein weitgehend ingressives Verständnis („informieren" im Vorfeld des „Warnens") zu belegen scheint (vgl. vorläufig ThWAT II, 544ff). –

Die Wiedergabe von 9c: „denn die Aramäer sind dort eingedrungen" (231) befriedigt nicht, da sie punktuelle Vergangenheit unterstellt. Der NS ist aber, wie Sch. häufig genug betont, extratemporal. Richtiger Schmitt, a.a.O. 216: „denn dort machen die Aramäer einen Überfall".

Im Rahmen der Formkritik des Abschnitts bringt Sch. – etwas verspätet – wertvolle Informationen zu seiner Scheidung von „inhaltlichem" und „formalem" Ziel (250ff mit Anm. 64). Nach Sch. ist das Erfassen des „inhaltlichen Ziels" ein „Zwischenglied zwischen Formuntersuchung und Semantik" und „deshalb möglich, weil mit einem sprachlichen Zeichen immer auch ein Inhalt gegeben ist" (251). Dazu ließe sich 1. fragen, weshalb in der Gliederung die Behandlung des „inhaltlichen Ziels" derjenigen des „formalen" vorgeordnet erscheint und 2. ob nicht die Überschrift „inhaltliches Ziel" zu global formuliert ist. Hier könnten Erwartungen geweckt werden, die (noch) nicht erfüllt werden können. Nicht zuletzt das Gedicht, nach Sch. das „einleuchtendste Beispiel" für die Berechtigung der Frage nach dem „formalen Ziel", erlaubt die Erwägung, ob nicht erst Formuntersuchung und Semantik geleistet sein müssen, wenn das „inhaltliche Ziel" mehr als nur provisorisch beschrieben werden soll.

Ein 2. Exkurs (267ff) will eine Inhaltsanalyse (Semantik) der Kleinen Einheit vornehmen. Eine besondere Rücksicht gilt dabei der „kohärenten Deskription", die hier die „kosmologische Dimension als Beschreibungsebene" wählt (298ff). Ob die von Sch. wiederum im Anschluß an Greimas postulierte „grundlegende Dichotomie" von „kosmologischer Dimension" (nach außen orientierte Sprache) und „noologischer Dimension" (Ansprechen geistiger Zusammenhänge) unbesehen semitischen Ausdrucksformen unterlegt werden kann, sei dahingestellt. Über das metasprachliche Verhältnis von – wie man wohl auch begrifflich scheiden könnte – „extravertierten" und „introvertierten" Beschreibungsebenen im atl Bereich sind wir einstweilen noch ungenügend informiert, zumal unsere Perspektive vor allem häufig-mentale Isotopien (= homogene Beschreibungsebenen) unterstellt, die in Wirklichkeit bereits als „kosmologische Beschreibungsebenen" erfaßt werden müssen. Denkbar ist sogar, daß man im Grunde nur von e i n e r „kosmologischen" oder extravertierten Beschreibungsebene reden kann, dergegenüber alle anderen Isotopien nur scheinbar eigenständig sind. – „Agression" und „Repulsion" werden überzeugend als die zentralen „Oppositionsterme e i n e r semantischen Achse" vorgeführt; sie präzisieren die Struktur des „Konflikts" der Kontrahenten Aram und Israel (303).

Der 3. Textbereich schließlich (2 Kön 6,24–7,20) umfaßt nach Sch. folgenden Grundbestand: 6,24–30.32ab.33; 7,1.2a (w a = y a ᶜ n h a = š a l i š 'a š r l = h a = m a l k) b–g. 3–16.17a–c.

In 26b (nicht 26c) ist 'i š š ā Subjekt (313) – Ein syntaktischer Bruch liegt vor zwischen 32ab (nicht 23ab) und 32c (314) – Etwas verfrüht scheint uns die formkritische Argumentation zu 6,24–7,20 auf der bislang bezogenen Ebene (315).

Nach Sch. „illustriert" das Tragen des ś a q durch den König die „Niedergeschlagenheit, die schon in 27 zum Ausdruck kam" (337); uns scheint, daß diese Perspektive schon in 26a signalisiert wird. Unterstellt man hier im Gegensatz zu Sch., nach dem wiederum ein „partizipialer NS" vorliegt (334), einen vollwertigen Charakter von H Y Y (hier in yiqtol-x-Position) (s. o.), ergibt sich ein Urteil über die punktuelle Verfassung des Königs, der offenbar kein Ziel hat oder sieht. Die Aussage 26a wird übrigens in 30c nicht einfach „wiederholt", wie Sch. zu meinen scheint (334): dort liegt nun in der Tat ein partizipialer NS (ohne H Y Y !) vor, d. h. es wird ein (noch) andauernder Zustand beschrieben. Es wechselt offenbar die Akzentstelle. – Die Interpretation von 33d als „Identifikationssatz" sollte auch in der Wiedergabe zum Ausdruck kommen: statt: „Dies ist ein Unheil" (338, Anm. 79): „dies ist d a s Unheil". – Die Rhetorik von 33e könnte zu derjenigen in 27b in Beziehung gesetzt werden. – Statt der Bezeichnung „Fragepartikel" (im Kommentar zu 7,3c: S. 339) ist wohl – wie zu 33e: S. 338 – ein ‚syntaktisches Funktionswort' gemeint. – Mit Recht weist Sch. eine historische Argumentation zu 7,6c zurück: die Nennung der Ägypter dient dazu, „den überwältigenden Eindruck der Jahwe-Intervention zu unterstreichen" (365, Anm. 118). –

Ein letzter Exkurs (407ff) befaßt sich mit dem „originellen Sprachgebrauch", wie er in 6,28ef bzw. 29de vorzuliegen scheint. Ob allerdings der „Gebrauch mehrerer Isotopien" die V. 28d–29f „über den bloßen Witz hinaus in den Bereich der geistreich-humoristischen Unterhaltung" (423f) hebt, ist in dem von der Verzweiflung diktierten Kontext (Hungersnot und Auswegslosigkeit der Situation) nicht unbedingt die einzig mögliche Interpretation.

Alles in allem liefert Sch. ein hervorragendes Beispiel literaturwissenschaftlicher Textuntersuchungen. Falttafeln, eingestreute Tabellen und nicht zuletzt die im Anschluß an Richters noch unpublizierte Regeln vorgenommenen Transkriptionen ergänzen diesen Eindruck auf das Beste.

Der Rezensent darf gestehen, daß er über vielerlei Details mit dem Autor im Gespräch bleiben möchte.

B a m b e r g M a n f r e d G ö r g

Jervell, Jacob: **Luke and the People of God.** A. New Look at Luke-Acts. – Minneapolis: Augsburg Publishing House (1972). 207 S. Lw.

Der Osloer Neutestamentler legt eine Sammlung von sieben Aufsätzen zum lkn Doppelwerk vor, von denen drei erstmals publiziert werden. Mit Ausnahme des ersten Beitrags („The Problem of Traditions in Acts", S. 19–39, zuerst deutschsprachig in: Studia Theologica 16, 1962) behandeln die hier zusammengestellten Arbeiten Probleme der lkn Ekklesiologie. Sechsmal variiert J e r v e l l sein These, daß die ekklesiologische Position des Lukas vom „Frühkatholizismus" abzugrenzen sei. In kritischer Frontstellung zur neueren Lukas-Forschung im deutschsprachigen Potestantismus (Vielhauer, Käsemann, Conzelmann, Haenchen) ordnet er Lukas einer relativ frühen Stufe ekklesiologischen Denkens zu, für die die Kirche noch ganz in die theologische Größe „Israel" eingebettet ist. Zwar gibt es bereits die anerkannte Heidenmission, zwar hat sich das Verhältnis von Juden und Christen bereits in Feindschaft verfestigt; aber dennoch bleiben die ekklesiologischen Vorstellungen grundsätzlich im Rahmen judenchristlicher Kategorien: Die Kirche ist das erneuerte Israel, dem die Heidenchristen assoziiert sind. Lukas' Anliegen als Heidenchrist „is the struggle for the right of citizenship in the people of God" (174).

Lukas ist danach also nicht der Sprecher eines kirchlichen Establishments, das sich mit dem Anspruch des „wahren Israel" ekklesiologisch vom Judentum distanziert und aus einer heilsgeschichtlichen Position der Stärke heraus ihr Selbstverständnis gegenüber dem Judentum entwickelt, sondern für die lkn Ekklesiologie stellt sich das Verhältnis von Juden und Christen als „Spaltung Israels" dar. („The Divided People of God: The Restoration of Israel and Salvation for the Gentiles", S. 41–74, zuerst deutschsprachig in: Studia Theologica 19, 1965). Entsprechend wichtig ist für Lukas der beeindruckende Erfolg der Juden-Mission und in diesem Zusammenhang die Re-Inkorporation der Samariter, die Lukas im Unterschied zu den Heiden als genuine Angehörige Israels betrachtet („The Lost Sheep of the House of Israel. The Understanding of the Samaritans in Luke-Acts", S. 113–132). Die „Spaltung Israels" als ekklesiologisches Legitimationsproblem bildet auch den Hintergrund zu dem Beitrag „The Twelve on Israel's Thrones: Luke's Understanding of the Apostolate" (75–112): Die Apostel sind

nach Lukas nicht primär Augenzeugen Jesu, sondern die neuen Führer Israels anstelle der bisherigen Führung, die den Messias abgelehnt hat. Paulus erscheint als „der Lehrer Israels" („Paul: The Teacher of Israel", S. 153–183, zuerst deutschsprachig in: Novum Testamentum 10, 1968), der wegen seiner Gesetzesauffassung den Vorwurf der Anstiftung zur Apostasie vom Judentum auf sich zieht und von Lukas entsprechend verteidigt werden muß. Denn nach Lukas sind alle Christen strikte Gesetzesbefolger; auch die Heidenchristen befolgen das mosaische Gesetz, soweit es eben für Heiden, die in Israel leben wollen, gilt („The Law in Luke-Acts", S. 133–151, zuerst in: Harvard Theological Revieuw 64, 1971). Ein Exponent orthodoxer Gesetzestreue ist auch der Herrenbruder Jakobus, die einzige undiskutierte Autorität in der Apg; dieser verbürgt die volle Identität von empirischer Kirche und gemäß Verheißung der Schrift wiederhergestelltem Israel und deckt die Aurotität des umstrittenen Paulus („James: The Defender of Paul", S. 185–207).

Obgleich J. in mancher Einzelthese Kritik herausfordert und generell die zentrifugalen Tendenzen des lkn Doppelwerks unterschätzt (Verstockung Israels, programmatische Differenzierung von Christentum judenchristlicher und heidenchristlicher Observanz), ist die Auseinandersetzung mit dem Ansatzpunkt seiner Lukas-Interpretation unerläßlich, weil J. einer der wenigen ist, die mit der Einsicht operieren, daß – trotz fortgeschrittener ekklesialer Zustände – das ekklesiologische Denken des Lukas am Problem des Verhältnisses der Kirche zum Judentum (als einem Problem der Kirche!) orientiert ist.

Münster Karl Löning

Glöckner, Richard OP: **Die Verkündigung des Heils beim Evangelisten Lukas.** – Mainz: M. Grünewald (1975). (Walberberger Studien, Theol. Reihe 9) XXII, 246 S. Ln DM 39.–

Das Buch rückt in der Auseinandersetzung mit der Lukassicht Ph. Vielhauers, H. Conzelmanns, G. Kleins usw. gewisse überspitzte Formulierungen zurecht. Ich bin mit Vf. darin einig, daß man das Vorwort Lk 1,1–4 nicht überinterpretieren sollte, daß das „Heute" von 4,21 nicht einfach historisierend ist und von Anfang an ein Wortgeschehen beschreibt (die Erfüllung soll ja „in euren Ohren" geschehen, Schweizer, Jesus Christus 139f), daß man das Wirken Jesu nicht als „satansfreie" Zeit bezeichnen kann (ebd. 141f) und daß vor allem die Gegenwart Jesu in seinem „Namen" für Lukas wesentlich ist (ebd. 143f). Auch dem Satz wird man zustimmen können, daß das gesamte Leben Jesu Heilsgrund ist und die „Erhöhung" Jesu seine „Erniedrigung", sein Leben unter der Versuchung, im Dienst an den Niedrigen, in der Treue bis zum Tod voraussetzt, insofern also auch sein Sterben Heilsbedeutung hat (wenn auch nicht als Sühnetod), so daß Heil als Herrschaftswechsel konzipiert ist (vgl. Schweizer 144f).

Man wünschte aber, daß Licht- und Schattenseiten lk Theologie weit schärfer hervorträten, daß z. B. sichtbar würde, wie er in anderer Zeit neue Probleme gesehen und mit mehr oder weniger Geschick angepackt hat. Fatalerweise sind die provokativen und darin außerordentlich hilfreichen Untersuchungen J. Jervells (zusammengefaßt in: Luke and the People of God, 1972, bei Schweizer 149f) überhaupt nicht beigezogen worden. Auch der interessante Beitrag Lukas' zur Eschatologie ist nur gestreift (Hinweise bei Schweizer 150–154; das umfangreiche und wichtige Werk von J. Zmijewski, BBB 40, 1972, aber auch das von R. Geiger, EHS.T 16, 1973 zu Lk 17,20–37 und 21,5–36 sind überhaupt nicht genannt).

Schließlich: wenn man schon dauernd griechische Wörter setzen will statt deutscher (warum eigentlich?), dürfte man nicht einem Femininum den maskulinen Artikel geben (S. 81, 125, 157, 169, 202) oder falsche Infinitive bilden (S. 64, vgl. den falschen Nominativ S. 178, auch S. 190: W. statt G. Schrenk und andere Druckfehler S. 16, Z. 21; S. 123, Z. 4; S. 126, Z. 5; S. 187, Z. 4; S. 204, Z. 2v.u.; S. 205, Z. 16).

Als Korrektur an einer einseitigen Lukasinterpretation tut das Buch aber seinen Dienst, und eine wirkliche Theologie des Lukas zu schreiben, ist heute eine Aufgabe, die noch unser aller Kraft übersteigt.

Zürich Eduard Schweizer

Lohfink, Gerhard: **Die Sammlung Israels.** Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie. – München: Kösel 1975. 115 S. (Studien zum Alten und Neuen Testament, Bd XXXIX) kart. DM 28.–

Lohfinks Habil.-Schrift (Würzburg, WS 1972/73) „will kein Handbuch sein, sondern eine These vortragen" (9), und zwar zur Frage des Ursprungs der Kirche bei Lukas. Es geht Lohfink ausschließlich um den diachronischen Aspekt; Strukturfragen werden ausdrücklich ausgeklammert (15). Die These: Nach Lukas hat Jesus nicht die Kirche „gegründet"; die Kirche ist nach Lukas keine neue Glaubensgemeinschaft neben oder in Israel, sondern Lukas versteht die Entstehung der Kirche als den in kontinuierlichen Stufen ablaufenden Prozeß der Sammlung des wahren Israel aus Juden und Heiden angesichts der hereinbrechenden Gottesherrschaft. Dieser Prozeß, der zugleich die Krisis des bisherigen Israel ist, ist das Werk Gottes.

Grundlage für die lkn Ekklesiologie ist nach Lohfink die Israel-Theologie der lkn Vorgeschichte. „Israel" meine hier das durch die eschatologische κρίσις geläuterte Gottesvolk, das „wahre Israel", mit dem auch für Lukas die Kirche identisch sei. Lukas habe diese Ekklesiologie palästinensisch-judenchristlicher Herkunft „übernommen und fortgeführt" (33) durch die redaktionelle Herausarbeitung zweier Thesen: „Jesus hat ganz Israel angesprochen und erreicht" (Evangelium) und: „Aus dem von Jesus angesprochenen Israel wurde die Kirche" (Apostelgeschichte) (ebd.). Lukas sieht demnach die Kirche nicht als Ursprungsgröße, sondern als Resultat der Sammlung des „wahren Israel". Die eigentliche Sammlung erfolgt durch die apostolische Verkündigung (Apg 2–6). Nach dem partiellen Gelingen der Sammlung des „wahren Israel" aus dem bisherigen λαός erfolgt ein Bruch: Der unbekehrte Rest des λαός solidarisiert sich mit der immer schon jesusfeindlichen Führung. Erst jetzt (erstmals Apg 5,11; ab 8,1 regelmäßig) verwendet Lukas den Begriff ἐκκλησία, der damit stets eine gegenüber der Restkategorie „Juden" exklusive Nebenbedeutung hat (ähnlich wie der Begriff λαός, wo er in eschatologischer Bedeutung die Kirche bezeichnet); andererseits weitet Lukas den Begriff universalistisch aus.

Der Vorstellung von einer kontinuierlichen Ausdifferenzierung der Kirche bei Lukas entspricht andererseits, daß die vorösterliche Sammlung des Jüngerkreises und die Wahl von Aposteln durch Jesus von Lukas nicht als kirchenstiftende Akte beurteilt werden. Lohfink betont, daß der – nicht auf Wachstum angelegte – vorösterliche Jüngerkreis die nachösterliche Sammlung des wahren Israel „im voraus darstellt" (75), also Repräsentativcharakter hat. (Überflüssig, dann auch noch zu behaupten, damit sei für Lukas bereits vor Ostern „die Sammlung Israels doch in einem Teilbereich gelungen!") Entsprechend gilt für die lkn Interpretation des Apostelamtes das prinzipielle Festhalten an der βασιλεία-Verkündigung an die Adresse des λαός auch nach Ostern (79). Erst im Prozeß der Scheidung des wahren Israel vom Judentum „wird dann auch der Apostolat der Zwölf zum *kirchlichen* Amt – genau in dem Maße, in dem Israel zur Kirche wird" (84).

In diesem Zusammenhang berücksichtigt Lohfink leider zuwenig die Figur des lkn Paulus, der ja nach lkn Anschauung nicht nur die letzte christusunmittelbare Autorität ist, aus deren Vermächtnis die Kirche lebt, sondern der als Verfolger der Kirche und Zeuge Jesu – jeweils in ganz verschiedener Weise – am Zerbrechen der Einheit des „ganzen" Israel maßgeblich beteiligt ist. Nimmt man den Stellenwert des Paulus für Lukas – als Autorität und als Figur seiner Darstellung – ernst, verschieben sich die Akzente bei der Interpretation des von Lohfink im übrigen brilliant erarbeiteten Befundes: Nach Lohfink stellt Lukas die Entstehung der Kirche als einen „langen" und „vielfältigen" „Weg" vor, der in sechs aufeinander folgenden Stufen „zur Kirche führt" (93). Richtig an diesem Denkmodell ist die prinzipielle Betrachtung der Kirche als Ergebnis eines Prozesses, dessen letztes Subjekt Gott ist und der sich in der kerygmatischen Auseinandersetzung um Jesus vollzieht. Korrekturbedürftig daran ist das von Conzelmann übernommene undialektische heilsgeschichtliche Perioden- bzw. Stufenschema, demzufolge „die Kirche in ungebrochener Kontinuität zu Israel steht" (95). Lediglich das letzte Kapitel („Die Kirche als das Werk Gottes") wird der Ambivalenz des lkn Kontinuitätsdenkens gerecht (das ἔργον θαυμαστόν der Heidenmission ist „doch gleichzeitig ein furchtbares Gericht", 88). Im übrigen dürfte das lkn Problembewußtsein hinsichtlich der Kontinuität unterschätzt sein.

Die These, Lukas habe die judenchristlich-palästinensische Ekklesiologie der Vorgeschichte lediglich „übernommen und fortgeführt", bedarf entsprechend zumindest einer Präzisierung, was ohne Berücksichtigung der Gesetzesproblematik bei Lukas und der damit zusammenhängenden ekklesiologischen Strukturfragen (Apg. 15) nicht zu leisten ist.

Daß die Beurteilung der lkn Ekklesiologie auch von kontroverstheologischem Interesse ist, zumindest in der neueren protestantischen Exegese, wird bei Lohfink kaum sichtbar. Die von ihm intendierte „formale Einsicht, daß die Entstehung der Kirche als geschichtlicher Prozeß begriffen werden muß" (99), würde nicht genügen, um die lkn Position in sachgemäßer Weise gegen eine

anachronistische Interpretation als „frühkatholische" Kirchen-Ideologie abzugrenzen.

Münster Karl Löning

Gasque, Ward: **A History of the Criticism of the Acts of the Apostles.** Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1975. X, 324 S. (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, Bd 17) Ln DM 56.–

1956 beklagte E. Haenchen in der 1. Aufl. seines großen Actakommentars (inzwischen erschienen 5 weitere, überarbeitete Auflagen, die letzte 1968, und 1971 eine englische Ausgabe), daß für die Actaforschung „ein wirkliches Gegenstück" zu A. Schweitzers Geschichte der Leben-Jesu-Forschung fehle (S. 11 Anm. 2). Seine Klage verhallte nicht ungehört. Schon 1959 lieferte A. J. Mattill unter Berufung auf Haenchen eine außerordentlich gründliche und informative Diss. über „Luke as Historian in Criticism since 1840" (Vanderbilt University); sie blieb leider unveröffentlicht und ist nur als Mikrofilm zugänglich (University Microfilms, Ann Arbor, Michigan, Mic 59–4116). Nun will Gasque mit seinem Buch die von Haenchen beklagte Lücke endgültig schließen.

G.s Buch entstand aus einer 1969 bei F. F. Bruce in Manchester abgeschlossenen Diss.; G. überarbeitete sie zwar noch für den Druck, behandelt aber nach 1969 erschienene Literatur nicht mehr. In der Überzeugung, daß ntl Forschung „ein internationales und überkonfessionelles Unternehmen" ist und nicht nur das exklusive Privileg „einer kleinen Schar deutscher protestantischer Gelehrter" (3), will G. eine „umfassende Forschungsgeschichte" (2) schreiben, in der die Arbeiten „deutscher, britischer und amerikanischer Gelehrter, konservativer und radikaler, protestantischer und katholischer" (4) berücksichtigt werden sollen. Die übliche Gliederung der kritischen Actaforschung in Perioden der Tendenz- und Quellenkritik, Form- und Redaktionsgeschichte ist für G. eine irreführende „oversimplification" (4). In der umstrittenen Frage der historischen Zuverlässigkeit der Apg bezieht G. Position: Seine Arbeit hat ihn in der Überzeugung bestärkt, „daß jene Kritiker im wesentlichen recht haben, die den Vf. der Apg für einen zuverlässigen Chronisten des frühen Christentums halten" (5). Dem entspricht ein, wenn nicht das entscheidende Ziel G.s, nämlich „präzis anzugeben, w a r u m eine große Zahl von Gelehrten" (5) trotz aller Gegenargumente so denkt (wie er selbst). Diese apologetische Zielsetzung bestimmt das ganze Buch. Alle Forscher werden daran gemessen, ob die Apg für sie historisch zuverlässig ist oder nicht. Wer hier Zweifel äußert oder Probleme sieht, der verfährt – wie G. es im Epilog zusammenfaßt – nach „einer inadäquaten kritischen Methode und/oder läßt sich durch ein theologisches oder philosophisches Vorurteil bestimmen" (306); seine Beiträge zur Actaforschung sind kurzlebig und eigentlich kaum erwähnenswert. Wer in dieser Hinsicht hingegen zuversichtlich ist und Gewißheit verbreitet, der tut das nach Meinung G.s aufgrund eines breiteren historischen Horizonts und besserer Kenntnis der Geschichte und Literatur der griechisch-römischen Welt, kurz der Umwelt des frühen Christentums; er liefert „die positiven und beständigen Beiträge zu einem exakten Verstehen der Apostelgeschichte" (307). So ergibt sich für G. das folgende Bild der kritischen Actaforschung:

Schon vorkritische Erforschung der Apg (Kap. I, S. 7–20: J. Calvin, H. Grotius, J. Lightfoot, J. A. Bengel, W. Paley) habe manches erkannt, was spätere auch feststellten; doch die „moderne kritische Erforschung" der Apg habe erst begonnen, als im 19. Jh. die Frage nach dem Zweck der Apg in den Vordergrund trat (21). Die Bedeutung dieser Frage erkannt zu haben, sei das Verdienst von F. C. Baur und seiner Schule (Kap. II, S. 21–54); deren völlig unhistorische Rekonstruktion des Urchristentums sei freilich ernsthaft zu kritisieren (52). Die Tübinger Kritiker (Baur, K. Schrader, A. Schwegler, E. Zeller) hätten „niemals die wahre Natur historischer Forschung wirklich verstanden", wohl weil sie „in erster Linie Philosophen" waren (108). G. lobt aber M. Schneckenburgers Beitrag zur Tendenzkritik (32–39), dem die Apg zwar in manchem, z. B. der Paulusdarstellung, „apologetisch und einseitig" (32) sei, insgesamt jedoch „ein im wesentlichen zuverlässiges Bild des frühesten Christentums" (39). – Die Kritiker der Tübinger Konstruktion (Kap. III, S. 55–72: H. A. W. Meyer, J. A. Neander, F. A. G. Tholuck, A. Ritschl, G. V. Lechler, M. Baumgarten, E. Lekebusch) wären „zu sehr viel gründlicherer historischer Arbeit als Baur und seine Schüler fähig" gewesen (70.72) und sie hätten gezeigt, „die Beweiskraft der Argumente Baurs und seiner Nachfolger gegen die Historizität der Apg (sei) nicht zwingend" (71). – Ärger noch als die Tübinger sind für G. deren radikale Nachfahren (Kap. IV, S. 73–95: B. Bauer, E. Renan, F. C. Overbeck, W. C. van Manen, P. W. Schmiedel). Direkt oder indirekt hätten sie die weitere Forschung beeinflußt mit ihrer Betonung der Kreativität des Vf.s der Apg und seiner Unfähigkeit, etwas über das apostolische Zeitalter zu wissen oder, wo Kenntnisse vorlagen, die Fakten zu verstehen, und mit seiner Zuordnung zum Frühkatholizismus (93f). – Auch die deutsche Kritik am Ende des 19. Jh. (Kap. V, S. 96–106) trage zur Actaforschung nicht viel bei – ganz im Gegensatz zur britischen Arbeit: „some of the most lasting work was being done in the British Isles" (105). – So sind für G. (Kap. VI, S. 107–135) die Arbeiten von J. Smith (The Voyage and Shipwreck of St. Paul, 1848), H. Alford, W. J. Conybeare, J. S. Howson (The Life and the Epistles of St. Paul, 1852) grundlegende Beiträge zur Actaforschung und die verschiedenen Untersuchungen – „historisch im vollsten Sinne des Wortes" (134) – von J. B. Lightfoot (1818–1889), besonders sein Galaterkommentar, ihr Höhepunkt im 19. Jh. Ihnen allen (und auch F. W. Farrar, T. E. Page, R. J. Knowling, R. B. Rackham, A. C. Headlam) gelte die Apg als historisch zuverlässig.

Eine neue Ära beginnt für G. mit Sir W. M. Ramsay (1851–1939). Er erhält in Kap. VII „Die Verteidigung des Historikers Lukas" (136–163) einen Ehrenplatz neben Th. Zahn, A. Harnack, E. Meyer und A. Wikenhauser, nachdem G. ihn schon 1966 monographisch gewürdigt hatte. Für G. waren die Genannten trotz der Ablehnung ihrer Thesen durch die „orthodoxe Kritik" erfolgreich; denn „wenn man Köpfe zählen würde, dann wäre zu sagen, daß die Mehrheit der Gelehrten durch diese Verteidigung der historischen Zuverlässigkeit der Apg beeindruckt worden sei" (162). – In Kap. VIII „Der amerikanische Beitrag" (164–200) behandelt G. A. C. McGiffert, B. W. Bacon, J. H. Ropes, C. C. Torrey, B. S. Easton, J. Knox (weil seine willkürlichen Thesen unter seinen Schülern noch eine Rolle spielen, vgl. S. 199) und besonders H. J. Cadbury (168f 185–194) und die monumentalen 5 Bände der „Beginnings of Christianity" (169–185). Wie üblich sind auch für G. letztere philologisch und historisch unübertroffen, theologisch aber schwach. Cadbury sei vielleicht zu „übervorsichtig" (188 Anm. 83). In der Frage des historischen Wertes der Apg ständen die Amerikaner zwar etwas links von der durchschnittlichen britischen Kritik, aber weit rechts von der radikalen deutschen (183.200). – In Kap. IX „Der Einfluß von Martin Dibelius" (201–250) werden dessen Aufsätze und die Actakommentare von E. Haenchen und H. Conzelmann ausführlich besprochen und kritisiert. Ihnen wird vorgeworfen, sie hätten formgeschichtliche Analyse mit „deutscher existentialer Theologie" verbunden und jene britischen und deutschen Gelehrten nicht beachtet, die „aus historisch-kritischen Gründen die grundsätzliche Zuverlässigkeit der Apg" verteidigen (250). Weil er „einer falschen kritischen Methode" folge, wird Haenchens „großer Kommentar" nach Meinung G.s „von zukünftigen Gelehrtengenerationen mehr als ein historisches Phänomen einer Ära der Auslegungsgeschichte betrachtet werden denn als ein bleibender Beitrag zur ntl Forschung" (243f). – Im letzten Kapitel (X, 251–305) wendet sich G. zunächst den „nichtdeutschen" britischen Gelehrten zu, denen „die Schlußfolgerungen von Dibelius und seiner Schule ... als unbewiesen oder gar völlig irrig" erscheinen; sie sähen sich „zuerst und vor allem als Exegeten und Historiker, kaum aber als Theologen" (251). Für W. L. Knox z. B. habe Lukas „im ganzen eine genaue Darstellung der Entwicklung des Christentums" gegeben (255), und F. F. Bruce (G.s Doktorvater) habe in zwei Kommentaren zur Apg – „durch und durch kritisch im besten Sinne des Wortes" (257) – den „zur Zeit besten Führer zu einem kritischen Studium der Apg ... auf Englisch" geliefert (264); seine Ergebnisse: die Apg sei historisch zuverlässig (258), stamme von dem Paulusbegleiter Lukas (261) und sei um 61 n. Chr. abgefaßt (263). Mehr oder weniger ausführliche Referate über wichtige und unwichtige Literatur zur Apg füllen weitere Seiten, ehe G. mit einem Blick auf die – ach so – divergierenden Beiträge in der Festschrift für P. Schubert (Studies in Luke-Acts, 1966) das Kapitel beschließt. Erwähnt sei lediglich noch G.s Urteil über P. Vielhauers forschungsgeschichtlich einflußreichen Aufsatz „Zum ‚Paulinismus' der Apostelgeschichte" (1951): „voll von unberechtigten Annahmen, fragwürdiger Exegese und falschen Schlußfolgerungen" (287). – Im äußerst knappen „Epilog" (306–309) formuliert G. die eingangs referierte Unterscheidung zwischen inadäquater und angemessener Methode, die Forderung, „sorgfältig und demütig auf den Vf. des lukanischen Doppelwerks zu hören" (308), und die Einsicht, es gebe nicht den einen Zweck der Apg.

Von seinem Standpunkt aus hat G. mit kräftigen Schwarz-Weiß-Strichen ein durchaus eindrückliches Bild der Actaforschung gezeichnet, auch wenn die Konturen gelegentlich verschwimmen (vgl. z. B. Kap. X) und sich manches straffen ließe (wie G. selbst ahnt, S. 109). Doch die geplante „umfassende Forschungsgeschichte" (2) ist sein Buch nicht. Das liegt nicht allein an G.s apologetischer Position – zu Recht betonte A. Schweitzer im Vorwort zur 2. Aufl. seiner Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, „daß niemand die Geschichte eines Problems und seiner bisher versuchten Lösungen schreiben kann, der nicht selber eine bestimmte Stellung zu den Fragen einnimmt". Nur ist zu fragen, ob das Problem der Apg mit der Alternative historisch zuverlässig oder unzuverlässig schon hinreichend erfaßt ist; denn immerhin führt die Frage nach dem Zweck der Apg zu den verschiedensten Deutungen und damit zu mehr Problemen als dem der historischen Zuverlässigkeit, und für G. selbst begann mit der Betonung dieser

Frage die moderne kritische Erforschung der Apg (21). Offensichtlich hat G. die Konsequenzen aus dieser zutreffenden Feststellung nicht durchdacht, sonst wäre er nicht so einseitig auf die Frage der historischen Zuverlässigkeit der Apg fixiert geblieben.

Zu widersprechen ist vor allem seiner etwas naiven Auffassung von einer „streng historischen Forschung und Exegese" (306), die von den „Experten in Geschichte, Literatur und Archäologie der alten Welt" lerne und so zu einem „exakten Verstehen der Apg" gelange (307). Wer sich A. Schweitzers Forschungsgeschichte zum Vorbild nimmt, der müßte an diesem Punkt eigentlich mißtrauischer sein. Verwunderlich ist, wenn ein positiver Konservativer wie G. das Wort „Theologe" nur noch mit negativem Vorzeichen verwendet. Bedenklich ist schließlich, daß G. die quellenkritischen Arbeiten zur Apg von vornherein ausklammert und wiederholt die Meinungen kritischer Forscher verzeichnet.

Die Ausklammerung der quellenkritischen Arbeiten begründet G. (S. 96 Anm. 1) mit dem Verweis auf J. Dupont, Les sources du livre des Actes. Etat de la question, Bruges-Paris 1960 (engl. Übersetzung: London 1964). Nun, Dupont hat ja auch einen ausgezeichneten Bericht über die Actaforschung von 1940–1950 verfaßt; doch G. läßt die Arbeiten aus diesem Zeitraum vernünftigerweise nicht fort. Die quellenkritischen Arbeiten zur Apg aber spielen besonders am Ende des 19. Jh. eine wichtige Rolle als Versuche unterschiedlichster Art, auf dem Umweg über mögliche Quellen an historischer Zuverlässigkeit der Apg zu retten, was die Kritik in Frage gestellt hatte. Ganz konsequent ist G. ohnehin nicht, da er auf A. Harnacks Arbeiten zur Apg eingeht (146–155), die man üblicherweise als letzte großangelegte quellenkritische Analyse der Apg wertet (z. B. E. Haenchen, J. Dupont).

Die Verzeichnung der Meinung anderer Forscher beginnt, wenn G. von den wenigen historischen Daten, die bei E. Zellers kritischer Sichtung der Apg übrig geblieben sind, auch noch einige unterschlägt: z. B. meint Zeller, „die Beziehung des Ananias zu Paulus ... könnte ... historisch sein" (Die Apostelgeschichte, 1854, S. 196) – G. sagt, für Zeller seien die Bekehrungsberichte „völlig unhistorisch" (45) – und die Angaben über die ersten Heidenbekehrungen in Antiochien (Apg 11,19f) würden „der geschichtlichen Analogie vollkommen entsprechen" (a.a.O., S. 210) – bei G. hält Zeller „den Bericht über die Anfänge des Heidenchristentums in Antiochien für unhistorisch" (46). – Vertraut man auf G., so hat F. C. Overbeck die Arbeit Bruno Bauers dankbar aufgenommen (S. 74 Anm. 6) – Overbeck selbst bringt im Vorwort seines Actakommentars unmißverständlich zum Ausdruck, Bauers Werk sei für ihn „auf der Grenze der wissenschaftlichen Literatur" und entbehre „jedes besonderen Interesses" (XIII). – M. Dibelius soll nach G.s Darstellung (S. 221 u. Anm. 58) die Stephanusrede gänzlich als Komposition des Vf.s sehen – wie der aufmerksame Leser dem Dibelius-Zitat in der Anmerkung entnehmen kann, sieht Dibelius den neutralen Text in Apg 7, 2–53 als Tradition an, die polemischen Stellen (sc. 7,35–43; vielleicht 7,44–50; sicher 7,51–53) als Werk des Lukas. – Wenn G. schließlich H. J. Cadbury in „die Lightfoot-Ramsay Tradition" einreihen will (192), so ist das ein apologetischer Gewaltstreich; denn Cadbury erklärte in seinem unüberholten Meisterwerk „The Making of Luke-Acts" (1927) deutlich, die Frage nach dem Werden eines Buches sei Voraussetzung der Frage nach seiner Wahrheit (a.a.O., S. 362.368) und letztere sei bei jedem Stück für sich zu stellen (365) und keineswegs so wichtig wie erstere (368). Was ist das anderes, als wenn M. Dibelius 1923 feststellte, „daß in der Apostelgeschichte die Frage der historischen Zuverlässigkeit je nach den einzelnen Teilen verschieden zu beurteilen ist... Und nur wenn man erst einmal absieht von dem, was wir als Fragen an diese Erzählungen heranbringen, lernt man lauschen auf das, was die Erzähler zu sagen haben" (zitiert bei G. auf S. 207).

Münster Martin Rese

Jaubert, Annie: Approches de l'Evangile de Jean. – Paris: Editions du Seuil, kart. (1976). 189 S. (Parole de Dieu) kart.

Die Verfasserin ist der Gelehrtenwelt – von vielen weiteren Arbeiten abgesehen – vor allem durch ihre Qumranstudien bekannt geworden und durch ihre viel besprochene These über das Datum des letzten Abendmahls, das Jesus am Dienstag der Leidenswoche nach dem Qumran-Kalender gefeiert hätte. Hier legt sie nun einen kleinen Band vor, der mehr bietet, als sein anspruchsloser Titel besagt, den wir etwa mit „Wege zum Verständnis des Johannesevangeliums" übersetzen könnten. In Wirklichkeit enthält er auf beschränktem Raum eine Fülle suggestiver Beobachtungen über die Gesamtkonzeption des Evangeliums sowie interessante Einzelexegesen. Obwohl A. J. im Vorwort bescheiden erklärt, sie verzichte darauf, eine Schlußfolgerung zu ziehen, ergibt sich doch eine Sicht, die – ausgehend vom Begriff des „Zeichens" – den mehrdeutigen Sinn herausstellt, der zugleich die materiellen Begebenheiten in Wort und Handlung und ihre tiefere Bedeutung betrifft. A. J. gebraucht dafür den Terminus „Symbol", wobei sie sich der Gefahr seines Mißverständnisses bewußt ist. Mit ihrer Grundauffassung kommt sie der von mir in meinem Buch über „den johanneischen Kreis" bestimmten „johanneischen Perspektive" sehr nahe, und es ist schade, daß sie sich mit der ungefähr zur gleichen Zeit erschienenen Arbeit (deutsche Ausgabe 1975) nicht auseinandersetzen konnte.

Die Verfasserin verfügt über eine weitgehende Kenntnis der zeitgenössischen jüdischen Literatur, auch der rabbinischen Texte. Diese verleiht den hier vorgelegten johanneischen Studien ihren besonderen Wert. Auf diesem Hintergrund werden in vielen johanneischen Bildern gerade in ihrer Mehrdeutigkeit konkretere Beziehungen sichtbar. Hugo Odeberg hatte in seiner bereits weiter zurückliegenden Arbeit The Fourth Gospel in its Relation to the Contemporaneous Currents in Palestine and the Hellenistic-oriental World (1929, jetzt neu gedruckt), die eine bibliographische Erwähnung verdient hätte, diesen Weg gewiesen, allerdings hauptsächlich mit Beschränkung auf die mystische Linie. Dieser Weg ist inzwischen von anderen beschritten worden, deren Untersuchungen hier herangezogen werden. A. J. ist mit der immer mehr anwachsenden Literatur über das vierte Evangelium wohl vertraut. In der Aufführung der spezialisierten Bibliographien (179) fehlt allerdings H. Thyens sehr vollständig kritische Übersicht aus der Literatur zum Johannesevangelium Th. R. 1974, S. 4ff; 1975, S. 289ff, die der Verfasserin wohl zu spät zu Gesicht gekommen ist.

Trotz der besonderen Ausrichtung des vorgeschlagenen theologischen Verständnisses konnte die Frage nach den Entstehungsverhältnissen nicht beiseite gelassen werden. Ihr ist ein ausführliches erstes Kapitel gewidmet.

Als literarisches Genus nimmt A. J. eine „liturgische Katechese" an, was sowohl dem redaktionellen Rahmen als der Stelle, die Taufe und Abendmahl einnehmen, entspricht. Allerdings scheint sich mir das Interesse des Evangelisten über das Liturgische hinaus auch auf die Mission und im gewissem Sinn auf die Bekämpfung von Irrlehren zu erstrecken, gemäß seiner Absicht, das Leben Jesu so darzustellen, daß in jedem einmaligen Ereignis des Lebens des Inkarnierten zugleich das ganze Geschehen der Kirche in Erscheinung tritt, insofern der erhöhte Christus in ihm am Werke ist.

Die geistige Umwelt wird durch den schon erwähnten jüdisch-synkretistischen Hintergrund bestimmt; zugleich wird aber auch die Verbindung mit den Jesustraditionen nicht vernachlässigt. Die Anerkennung des Einflusses des theologischen Interesses und späterer Entwicklungen auf die Darstellung schließt die Annahme der Faktizität gewisser auch aus johanneischer Sondertradition stammender Begebenheiten nicht aus. Ohne mit einer direkten Benützung der Synoptiker, auch des Lukas, sicher zu rechnen, vergleicht die Verfasserin eine Reihe synoptischer Logien mit johanneischen Aussagen Jesu.

Mit Recht wird der historische Wert der Mitteilungen des Johannesevangeliums über die Beziehungen Johannes des Täufers zu Jesus und seinen Jüngern besonders unterstrichen: „Keine Angabe erhellt besser die Anfänge des Christentums" als die Aussage des Johannesevangeliums (Kap. 1,35ff), „daß die ersten Jünger Jesu vom Kreise des Täufers herkamen" (38). Betont sollte aber werden, daß gerade der wohl mit dem Lieblingsjünger identische ungenannte Jünger dieser Stelle von dorther kommt, denn dies ist von größter Wichtigkeit für die Frage der Zuverlässigkeit dieser Angaben und für die Charakterisierung der johanneischen Eigenart, wenn, wie die Verfasserin annimmt, dieser jedenfalls hinter der Abfassung steht. Richtig hebt A. J. hervor, daß nach dem Johannesevangelium Kap. 3,22 Jesus selbst ein Schüler des Täufers war. Allerdings habe der Täufer das Bild vom „Lamm Gottes" (Kap. 1,36) noch nicht im Sinne eines gekreuzigten Messias, sondern der durch jüdische Texte (siehe unten zu Exkurs I) belegten Anschauung vom s i e g r e i c h e n Lamm (= Messias) verstanden. Diese erwägenswerte Erklärung, nach der der Täufer das christliche Mysterium noch nicht erfaßt habe, veranlaßt die Verfasserin, in Mtth. 11,11 („kein Größerer unter den vom Weibe Geborenen ...") die synoptische Meinung zu finden, der Täufer sei nicht ins Reich Gottes eingedrungen. Demgegenüber halte ich nach wie vor mit F. Dibelius (Zwei Worte Jesu. ZNW 1910, S. 190ff) an der Erklärung dieses synoptischen Logions fest, die gerade dem vorhin aufgezeigten johanneischen Verhältnis zwischen Jesus und dem Täufer entspricht: der, der kleiner (μικρότερος) ist (nämlich Jesus als Schüler), ist im Himmelreich größer als er.

Weniger überzeugend als die übrigen Ausführungen über den Ursprung des Evangeliums ist die auf die Identifizierung des Lieb-

lingsjüngers bezügliche Beweisführung. Wie R. Brown, F.-M. Braun und R. Schnackenburg (Einleitung zum 1. Bd seines Kommentars, 1965, S. 76ff und jetzt wieder 3. Bd, 1975, S. 449ff, aber entgegen seinem Artikel in EKKG 1970, S. 97ff) unterscheidet A. J. zwischen dem nur als „Gewährsmann" in Betracht kommenden Augenzeugen und dem eigentlichen Evangelisten, der dem Kreis jüdisch-hellenistischer Missionare angehöre (52). Sie muß wohl diese Unterscheidung machen, da sie mit der Tradition den Lieblingsjünger mit Johannes dem Zebedäussohn gleichsetzt.

Die Argumente, mit denen sie diese Identifizierung verteidigt, sind in der Hauptsache die gleichen, die wir in den Arbeiten R. Browns und F.-M. Brauns sowie dem 1. Band des Schnackenburgschen Kommentars finden. Letzterer hat allerdings seine Meinung seit 1965 in dieser Hinsicht geändert und vertritt jetzt die meiner Auffassung sehr nahekommende Ansicht, der Lieblingsjünger gehöre nicht dem Zwölferkreis an und stamme wahrscheinlich aus Jerusalem (wobei er jedoch die sich mir bei dieser Annahme nicht mit Notwendigkeit aufdrängende Gewährsmannhypothese, wie gesagt, aufs neue verteidigt). Die von A. J. auf S. 51 dem Zeugen zugeschriebenen Mitteilungen hätten die Verfasserin doch wohl in eine ähnliche Richtung weisen können. Daß Joh. 21 die Gleichsetzung des Lieblingsjüngers mit dem Zebedäussohn „sehr wahrscheinlich" (46) mache, ergibt sich jedenfalls nicht aus der Aufzählung der Jünger in diesem Kapitel; sie wird durch diese im Gegenteil äußerst fragwürdig. – Wie bei allen Vertretern der Tradition wird als Hauptargument das Zusammensein der Apostel Petrus und Johannes in der Apostelgeschichte angeführt (46), vor allem in Samarien[1]. Aber erklären jene Stellen nicht gerade umgekehrt das spätere Aufkommen der Identifizierung des unbekannten Partners des Petrus mit dem Zebedäussohn? Im übrigen gibt auch die Verfasserin zu, daß die Irenäustradition, was das hohe Alter des „bis in die Zeit Trajans lebenden" Johannes betrifft, wegen des Schweigens des Clemens Romanus und des Ignatius zweifelhaft sei (S. 50 Anm. 79).

Wichtiger als die Verfasserfrage ist der Autorin wohl das in 3 Kapiteln entwickelte theologische Verständnis, und hier stellt sie – abgesehen von Bekanntem – z. T. originelle und überraschende Zusammenhänge her. Die bereits erwähnt Mehrdeutigkeit der Zeichen wird unter Berücksichtigung der dem Evangelisten geläufigen Hilfsmittel – wie Zahlensymbolik, Wortspiele, Mißverständnisse der Zuhörer – an verschiedenen Beispielen erläutert, wobei auch die „Komplexität" der Symbole und ihre Häufung betont, anderseits die Forderung nach strenger Logik und Systematisierung als unsachgemäß abgelehnt wird: im Gespräch mit der Samariterin (die von einer ganzen Literatur bezeugte Brunnenmythologie, Hochzeitssymbolik, Rückkehr der Ungetreuen zu Gott); in der Passionsgeschichte die Pilatusszene; das Kreuz mit besonderer Beachtung der Erwähnung der „Mutter" = Zion, die das messianische Volk gebiert (die Beziehung zur Rolle der Mutter in der Kanageschichte wird nicht im Sinne eines Gegensatzes bzw. einer Korrektur, sondern eher einer Kontinuität aufgefaßt); der kaum zu bestreitende im Lanzenstich implizierte Hinweis auf die Sakramente wird gut mit Kap. 7,37–39 zusammengebracht (Ströme lebendigen Wassers; Jesus an Stelle des Tempels, aus dem die von Ezechiel geweissagte Quelle sprudelt) und durch Midrasch Rabba über Ex. 4,9 (Fels, aus dem Moses Blut und Wasser fließen läßt) erhellt; dazu das Nichtbrechen der Gebeine (Ps. 34,21 der Gerechten; Ex. 12,46 des Osterlamms; Jub. 49,13 der Kinder Israel). Auch dem Kreuzeswort 19,30 und im gleichen Vers dem παρέδωκεν το πνεῦμα wird Doppelbedeutung zugeschrieben. Letzteres würde zugleich: „er gab den Geist auf" und „er gab im Sterben den Geist weiter" bedeuten.

Das Kapitel über das Glauben bzw. Nichtglauben (das Evangelium kennt nur das Verbum, nicht das Substantivum), das ganz auf die Person Jesu bezogen ist, enthält u. a. eine ansprechende Erklärung der schwierigen Stelle über den Geist, der die Welt „überführt": Joh. 16,8–11 (im Herzen der Jünger; ähnlich Test. Juda 20,5).

Im letzten Kapitel werden die sieben „Ich bin"-Worte, vor allem das absolut gebrauchte, im Zusammenhang mit Ex 3,14 erklärt. Das ἐξηγήσατο des Vaters durch den Sohn am Ende des Prologs (Joh. 1,18) wird als Antwort auf Sir. 43,31 verstanden: „wer hat ihn gesehen, und wer könnte ihn auslegen (ἐκδιηγεῖσθας)", (auch von Schnackenburg zitiert) so daß auch hier die Weisheit hinter dem Prolog stünde.

[1] Was die ersten Missionare Samariens betrifft, schließt sich die Verfasserin meiner Deutung der ἄλλοι in Joh. 4,38 auf die „Hellenisten" an (cf. S. 49).

Viele jedenfalls erwägenswerte Einzelerklärungen finden sich auch in diesem Kapitel, etwa wenn S. 115 Anm. 13 Joh. 1,14 das ὁ λόγος, σὰρξ ἐγένετο von Jes. 40,6–8 aus beleuchtet wird. Hinter den johanneischen Aussagen über die Beziehung des Vaters zum Sohn sieht A. J. mit anderen Auslegern das Urbild des Isaakopfers. Die Liebe Gottes zu Christus ist in der Liebe zu den Menschen verankert, und alle Ausstrahlungen der ἀγάπη sind von ihr bestimmt.

Sechs Exkurse („Dossiers") beschließen das Buch. Sie untermauern die Hauptthesen der Untersuchung mit Belegen, die dem jüdischen Mutterboden johanneischen Denkens entstammen. Der Exeget wird gerade für diese Materialsammlung dankbar sein.

1. Lamm Gottes (als Sieger – cf. Johoffbg 17,14; den von C. H. Dodd zitierten Belegen 1. Hen. 89,45ff und Test. Joseph 19,8 fügt A. J. Jes. 16,1 nach der Übersetzung der Vulgata hinzu, falls diese auf eine alte jüdische Auslegung zurückgehen sollte. Dazu die Frage an A. J.: Wenn diese Auffassung im Ausspruch des Täufers Joh. 1,29 vorliegt (Schnackenburg bezweifelt es), sind damit in der Perspektive des Evangeliums die anderen Bedeutungen des Bildes an dieser Stelle ausgeschlossen, vor allem die Beziehung zum leidenden Gottesknecht, die mir auf Grund des allerdings von C. H. Dodd und R. Le Déaut bestrittenen und auch von A. J. in Frage gestellten Doppelsinns des aramäischen talja immer noch wahrscheinlich ist?).

2. Das lebendige Wasser in den mannigfachen Beziehungen (Brunnen, Fels, Tempel, Siloe, Laubhüttenfest).

3. Das dreifache Zeugnis von Geist, Wasser und Blut (u. a. Hinweis auf T. W. Mansons Zusammenstellung mit der Dreiheit Salbung, Taufe und Abendmahl, gemäß der syrischen Liturgie).

4. Gottessohntitel.

5. Gottesname (Die im Anschluß an Ex. 3,14 nicht zu überbietende Bezeichnung Jesu als „Ich bin" – ani hu; Doppelbedeutung; Offenbarung des Namens durch Jesus und Teilnahme der Gläubigen am Namen).

6. Philonische Parallelen (Bei aller Betonung der Unterschiede berechtigte Reaktion gegenüber einer auf allzu ausschließliche Verwertung folgenden Vernachlässigung gewisser Berührungen mit Philo: z. B. Logos als Nahrung der Seelen, Fürbitte des Logos, Licht und Heiland der Seelen).

Basel – Paris Oscar Cullmann

Schütz, John H.: **Paul and the Anatomy of Apostolic Authority.** – Cambridge: University Press (1975). XII, 307 S. (Society for New Testament Studies, Monograph Series 26) Lw. US$ 23.50; £ 8.25

Die Grundthesen des Buches sind: Nach Paulus gründet die apostolische „Macht" primär im Evangelium, näherhin im „Wort vom Kreuz". Das Evangelium ist letztlich jene Macht, aus der alle apostolische Autorität abzuleiten ist. Der primäre Ort der „Verleiblichung" des Evangeliums ist das Leben des Apostels, seine eigene Biographie (vgl. vor allem Gal 1.2), durch die das Evangelium als Evangelium der Gnade interpretiert wird. Aber als verkörpertes Evangelium kann er selbst, der Apostel, nicht „repetiert" werden. Die Schwierigkeit bestand darum nach seinem Tod darin, daß zwar (etwa von Lukas) die Biographie des Paulus erzählt worden ist, aber diese nicht mehr als Manifestation der Macht des Evangeliums begriffen werden konnte. Damit ging er selbst als existentielle Interpretationsfigur des Evangeliums verloren. Das hatte zur Folge gehabt, meint Sch., daß von Lukas die Eschatologie an die Peripherie verschoben werden konnte. Ob dem wirklich so ist, müßte gründlich überprüft werden. Die neueste Lukasforschung unterzieht sich dieser Überprüfung. Sch. hat auf jeden Fall ein ungemein anregendes Buch geschrieben, das es verdient, ins Deutsche übersetzt zu werden.

Regensburg Franz Mußner

Greshake, Gisbert, und **Lohfink,** Gerhard: **Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit.** Untersuchungen zur christlichen Eschatologie. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1975). 160 S. (Quaestiones disputatae 71) kart. DM 26.–

Die vorliegenden Beiträge zum Thema Eschatologie sind ein ausgezeichnetes Beispiel von gemeinsamer exegetisch-systematischer Arbeit. G. Greshake, jetzt Professor für Dogmatik in Wien, ist durch seine Diss. Auferstehung der Toten (1969), die sowohl eine Übersicht über das Thema bei Barth, Bultmann und Moltmann, als auch eine Diskussion über eine Auswahl von biblischen Texten und dann eine abschließende theologische Synthese bietet, als peritus in diesen Fragen wohlbekannt. G. Lohfink, jetzt

Professor für NT in Tübingen, hat u. a. das verwandte Thema Himmelfahrt Jesu bearbeitet. Die kompetente Behandlung des Themas ist also nicht zufällig. Teilweise sind die Beiträge zu diesem Buch mehr oder weniger überarbeitete Versionen von früher erschienenen Aufsätzen oder Vorträgen, was natürlich den Wert des Buches nicht verringert.

1. Eine sehr nützliche Einführung in die Diskussion der Eschatologie – mit den verschiedenen Bedeutungen dieses Begriffs – in der Theologie dieses Jh.s bringt G. Greshake im ersten Kapitel. Er beschreibt die Pendelschläge angefangen von der traditionellen katholischen und protestantischen Schultheologie über J. Weiss und A. Schweitzer, die dialektische Theologie und personal-existentiale Hermeneutik (Rahner, Urs v. Balthasar) im katholischen Zusammenhang, Theologie der Hoffnung, politische Theologie, Revolutions- und Befreiungstheologie bis zur neuen Wendung der siebziger Jahre zu den Fragen vom Jenseits des Todes des Einzelnen. Das Hauptanliegen ist die Frage, inwieweit die verschiedenen Modelle der Eschatologie sowohl den Existenzproblemen des Einzelnen als auch der konkreten geschichtlichen Zukunft dieser Welt gerecht werden. Respekt für die Komplexität der christlichen Eschatologie ist das Ergebnis dieser Übersicht (36).

2. Das Problem der Interpretation der nicht umzudeutenden Naherwartung Jesu ist der Ausgangspunkt des exegetisch-hermeneutischen Hauptbeitrages von G. Lohfink. Nach der Abweisung drei anderer Interpretationsversuche formuliert er seine These vom Ansatz der Eschata im Tod (59ff). Dabei geht er davon aus, daß die unaufgebbare Substanz der Reich-Gottes-Predigt Jesu vom Weltbild der Apokalyptik befreit werden muß, d. h. nicht nur von den Raumvorstellungen (Himmel als Ort Gottes im räumlichen Sinn), wie das schon längst geschehen ist, sondern auch vom apokalyptischen Zeit- und Geschichtsbild:

Es geht nicht an, das Kommen Gottes lediglich an einem postulierten Endpunkt unseres Geschichtsverlaufs anzusetzen. Gott ist jedem Punkt irdischer Geschichte gleich fern oder besser: gleich nah. Und wenn Gott kommt, dann kommt er gleichzeitig an jedem Punkt menschlicher Geschichte (61).

Konsequent wird darum auch die Möglichkeit einer Parusie in einer „am Ende noch lebenden letzten Generation" (61) – wie es sich Paulus nach 1 Thess 4,15 (und 1 Kor 15,51f) vorstellt – verneint. Alle müssen durch den Tod gehen (hier kann sich Lohfink auf Thomas stützen, S. Th. III suppl. q. 78a).

Das Kommen Gottes ist... beim Tod aller Menschen anzusetzen, gleichgültig, an welchem Punkt der Geschichte sie gelebt haben oder noch leben werden (61f).

Hier kann man mindestens zwei kritische Fragen stellen: (1) Gibt es keinen „Tod", kein Ende der Geschichte dieser Welt, der Menschheit, der Erde, des Universums, keinen Endpunkt, der wie der Tod für den Einzelnen das Kommen Gottes für die Welt bedeutet? (2) Wenn diese Frage abgewiesen oder überhaupt nicht gestellt wird, kann man dann behaupten, daß man der Frage von der Zukunft dieser Welt in der Eschatologie gerecht wird? Warum soll die Theologie gerade zu dieser Zeit, wo die Menschheit wohl zum erstenmal die ganz reale Möglichkeit hat, sich selbst zu vernichten, in einer apokalyptischen Situation, nicht das apokalyptische Geschichtsbild eher aktualisieren und eine solche kosmische Katastrophe als das Kommen Gottes für die Welt interpretieren? Ein komplementäres Gesicht, das den Tod des Einzelnen als endgültige Begegnung mit Gott deutet und trotzdem nicht die kosmische und weltgeschichtliche Perspektive fallen läßt sondern eher Tod des Einzelnen und den Weltuntergang als im Grunde dasselbe Ereignis deutet, das von zwei Seiten her beleuchtet werden muß, dürfte den biblischen Texten und den Hoffnungen der Menschheit heute eher gerecht werden.

Die Interpretation des Todes als des Zeitpunkts der Parusie stammt tatsächlich aus der dialektischen Theologie mit ihrer Betonung des unendlichen qualitativen Unterschieds zwischen Zeit und Ewigkeit. L. meint, daß der mittelalterliche Begriff des aevum, als „verklärte Zeit" neuinterpretiert, wo die gesamte „Existenz in einem einzigen ‚ewigen' Jetzt" zusammengefaßt wird, ein Mittelbegriff zwischen Zeit und Ewigkeit, hier helfen kann um die Beziehung zwischen Eschatologie und Welt aufrechtzuerhalten, ja, um von der Eschatologie aus die „Entwicklung zu einer besseren und menschlicheren Welt" (74) zu fördern. Damit verläßt Lohfink jedoch den Boden der Exegese, obwohl er im letzten Abschnitt dieses Kapitels zum NT zurückkehrt und in der Verkündigung der Auferstehung Jesu am dritten Tag als „Realmodell christlicher Eschatologie" (80) die Bestätigung seiner These findet, „daß Gott uns aus dem Tode unmittelbar in die Vollendung aller Geschichte befreien wird" (81) – was ein Weiterdenken nach den Linien von 1. Kor 15 auch sehr wohl sein könnte.

3. Das folgende Kapitel, von Greshake, entwickelt dieselbe These aus einem anderen Gesichtspunkt, das Verhältnis „Unsterblichkeit der Seele" und „Auferstehung des Leibes", nach einer übersichtlichen theologiegeschichtlichen Darstellung, also die „heute von einer größeren Zahl katholischer Theologen" (119) vertretene Auffassung, „daß im Tod Auferstehung des Leibes geschieht" (118).

Hier möchte ich (unter Hinweis auf mein Buch Life After Death I, 1974, vgl. ThRv 72, 1976, 106f) einwenden, daß der Ausgangspunkt, die Zeichnung des scharfen Gegensatzes zwischen „griechischer" und „hebräischer Anthropologie" (S. 83, vgl. jedoch die Einschränkung in Anm. 4) wahrscheinlich zu schematisch ist (wie auch die Rede Lohfinks von „semitischem Denken", S. 76 – vgl. die Kritik von J. Barr). Eine komplementäre Ansicht, die beide Perspektiven, „Unsterblichkeit" des Einzelnen im Tode und „Auferstehung" des Kollektivs beim Weltuntergang stehen läßt, würde wohl eher der Tatsache, daß die christliche Tradition einschließlich des NTs nicht von der Auferstehung im Tode spricht, gerecht werden.

Greshakes Kritik der Endentscheidungshypothese (121–130) überzeugt. Die beiden abschließenden „Konkretionen" zum Thema könnten auch eine gute Einführung zum Buch und zur allgemeinen Neuinterpretation der Eschatologie in der heutigen Theologie sein.

Im Ganzen genommen scheint mir dies Buch ein vorzügliches Beispiel dafür zu sein, was man in einer Reihe mit dem Namen Quaestiones disputatae finden sollte: theologische Hypothesen, die einen Neuansatz in schwierigen und umstrittenen Fragen bedeuten, aber mehr Einleitung oder Fortführung eines Gesprächs, das weitergehen muß, als „Endentscheidung" in irgendeiner Weise.

Uppsala Hans C. Cavallin

Venetz, Hermann-Josef: **Der Glaube weiß um die Zeit.** Zum paulinischen Verständnis der „Letzten Dinge". – (Fribourg): Schweizerisches Katholisches Bibelwerk (1975). 188 S. (Biblische Beiträge N. F. Bd 11) kart. sfr 24.–

Diese Einführung in die paulinische Eschatologie ist pastoral begründet (9) und natürlich von diesem Hintergrund bestimmt. Auch für Fachtheologen bietet sie jedoch eine hilfreiche Übersicht über die Entwicklung des Auferstehungsglaubens in Israel und im Judentum, ausgehend von der Sadduzäer-Perikope (Mk. 12,18–27, erster Abschnitt, S. 12–30) und den Ergebnissen der neueren Exegese der paulinischen Hauptstellen von Auferstehung und Leben nach dem Tode (1. Thess. 4,13–5,11; Röm. 8 und andere Texte aus Gal. und Röm., die das Thema Tod-Leben berühren; 1. Kor 15; 2. Kor 4,16–5,10; Phil 1, 20–24; 3,8b–11, 20–21). Mit Recht warnt V. „vor den Versuchungen, die eschatologischen Aussagen des Paulus in ein System zu bringen" (147). V. verzichtet jedoch nicht auf die Aufgabe, „die Aussagen des Apostels thematisch zu gruppieren, um so mit unseren Meinungen und Vorstellungen besser ins Gespräch kommen zu können" (147), was er im letzten Abschnitt des Buches zu tun versucht. Seine Betonung, daß „die beiden Vorstellungshorizonte – die Auferstehung von den Toten und die Vereinigung mit Gott unmittelbar nach dem Tod" im NT wie in jüdischen Texten „nebeneinander stehen", ja gleich nötig sind, um den Glauben wirklich zur Sprache zu bringen, möchte ich stark unterstreichen. Darum muß sicher auch das alte Schema, das Vf. auf S. 149 graphisch darstellt und das in der vorkonziliaren Katechese und Dogmatik überall begegnete, gründlich revidiert werden. Fraglich ist aber, ob der Versuch Vf.s (mit graphischer Darstellung auf S. 150), der von der Gegenüberstellung von „altem" bzw. „neuer Äon" ausgeht und sehr stark die „Hingabe an die Welt" als die Verwirklichung der Eschatologie schon jetzt betont (vgl. die Schlußworte S. 185), wirklich sachgemäß paulinische Intentionen zum Ausdruck bringt.

Uppsala Hans C. Cavallin

Stylianopoulos, Theodore: **Justin Martyr and the Mosaic Law.** – Missoula, Montana: Society of Biblical Literature and Scholars Press 1975. XI, 204 S. (Dissertation Series, Nr. 20) brosch. US $ 4.20

Justin der Märtyrer ist in vielfacher Hinsicht einer der größten und interessantesten Verfasser der Frühkirche. Er ist der erste bekannte christliche Verfasser, der im nachapostolischen Zeitalter eine ganze Reihe neutestamentlicher Themen wieder ans Licht bringt: die Erfüllung der Weissagungen in Christus, den Blick für die Heilsgeschichte und die Polemik gegen die jüdische

Gesetzesfrömmigkeit sowie gegen die Spekulationen der Gnostiker. Als Philosoph hat Justin Anregungen gegeben, die bis heute ihre Wirkung haben.

Für die folgenden Kirchenväter (Irenäus, Tertullian, Cyprian) ist Justin von entscheidender Bedeutung. Gleichzeitig bleibt er selbst ein Rätsel, weil wir seinen unmittelbaren theologischen Hintergrund und die Brücken, die ihn mit dem NT verbinden, nicht mehr greifen können. Darum sind auch die neuen Arbeiten über Justin von besonderem Interesse.

In seiner soliden und wohl durchgearbeiteten Abhandlung hat Stylianopoulos ein bedeutendes Thema Justins analysiert, seine Stellung zum mosaischen Gesetz, d. h., wie er seine Lehre im Dialog mit Tryphon entwickelt. Man hat bisweilen versucht, dieses Religionsgespräch zwischen einem christlichen Theologen und einem jüdischen Rabbinen als ein für heidnische Leser bestimmtes Werk zu erweisen (so Harnack, Goodenough, Hyldahl, Voss). Der Vf. zeigt ausführlich und überzeugend, daß dies nicht der Fall ist, sondern daß die Schrift wirklich für christliche und jüdische Leser geschrieben worden ist.

Wie Prigent und von Campenhausen meint Vf. – mit Recht – daß man im Dialog auch Spuren der früheren Polemik Justins gegen die Gnostiker und besonders gegen Markion finden kann. Und nicht nur Polemik: an einigen Stellen, z. B. wenn er fragt, wie die eherne Schlange mit dem mosaischen Bilderverbot vereinbar sei, braucht er gegen die Juden ein Argument, das er von seinen markionitischen Gegnern geholt hat.

In bezug auf das mosaische Gesetz steht Justin zwischen dem jüdischen und dem markionitischen Standpunkt. Er entwickelt hier eine eigene Theorie, die von den späteren Kirchenvätern modifiziert worden ist. Das AT und besonders das Gesetz war immer ein Problem für die junge Kirche. Solange es keinen ntl Kanon gab, war das AT allein heilige Schrift der Kirche. Wie sollte man daher die kultischen Vorschriften des Gesetzes bewerten, die man selbst nicht befolgte und die man als jüdische Gebräuche betrachtete? Es gab drei logische Möglichkeiten: zur Gesetzesfrömmigkeit zurückzukehren – wie judenchristliche Gruppen; das Gesetz als minderwertig abzulehnen – wie Markion und seine Schüler; oder dem Gesetz eine begrenzte Bedeutung zuzuschreiben – der Weg der Großkirche, dem auch Justin folgt.

Wie Vf. gut nachweist, hat Justin hier mit einer Dreiteilung des Gesetzes gerechnet. Das Gesetz enthält ethische Gebote (dikaia), die universal und allen Menschen offenbar sind und die deshalb kaum zum mosaischen Gesetz im strengen Sinn zu rechnen sind. Weiter findet man im Gesetz prophetische Worte, die auf den kommenden Christus hinweisen, die aber nicht nur im Gesetz, sondern im AT ganz allgemein zu finden sind. Dem Hauptteil des Gesetzes schreibt Justin einen begrenzten, historischen Wert zu: die Vorschriften sind den Juden wegen ihrer Hartherzigkeit (sklerokardia, -on) gegeben, und sie sind darum für die Christen nicht bindend. Was die Beschneidung anbetrifft, so hat Justin das eigenartige und vom politischen Geschehen seiner eigenen Zeit geholte Argument benutzt, daß sie den Juden als Kennzeichen gegeben worden wäre, damit sie Jerusalem nicht mehr betreten könnten – d. h. nach dem Bar Kochba-Krieg. Wie der Vf. es ein bißchen zugespitzt ausdrückt (89), so ist Justin mit Markion eins darin, daß das Gesetz endgültig mit Christus beseitigt sei.

Justins Gesetzesauffassung ist also in erster Linie heilsgeschichtlich bedingt. Ungleich dem Gnostiker Ptolemäus, der in Rom zur selben Zeit wirkte, hat Justin wenig Interesse an einer allegorischen Auslegung des Gesetzes. Es scheint mir, daß der Vf. hier, wie auch sein Vorgänger von Campenhausen, Justin zu leicht eine Originalität zuschreibt. Man kann den Unterschied auch so deuten, daß es in dieser frühen Zeit schon verschiedene Schulen der christlichen Schriftauslegung gab, besonders was man etwas ungenau als „Allegoriker" und „Heilsgeschichtler" bezeichnen kann.

Die allegorische Schriftauslegung ist im NT nicht besonders entwickelt, wird aber im 2. Jh. unter dem Einfluß Philos ganz bedeutend. Das Gesetz wird hier nicht als eine nur zeitgemäße göttliche Verfügung betrachtet, sondern vielmehr als ewig gültig, wenn es nur recht verstanden ist, d. h. als Symbol einer Wirklichkeit metaphysischer oder moralischer Ordnung. In dieser Tradition steht Ptolemäus wie auch der Barnabasbrief und sie wird bald bedeutende Vertreter in Klemens Alexandrinus und Origenes finden.

Die heilsgeschichtliche Auslegung dominiert im NT, besonders bei Paulus, Lukas und auch im Hebräerbrief, wo die kultischen Vorschriften als Schattenbilder verstanden werden, die zum Verschwinden bestimmt sind, sobald Christus selbst gekommen ist. Justin knüpft an diese heilsgeschichtliche Tradition an und bildet dadurch die Brücke zu Irenäus und Tertullian. Mit seiner Zweigötterlehre repräsentiert Markion hingegen nur einen Abweg dieser Tradition, und es scheint mir offenbar, daß sein Einfluß auf Justin nur von untergeordneter Bedeutung gewesen sein kann.

Das führt uns zum entscheidenden Problem, nämlich ob Justin von Paulus beeinflußt worden ist. Man hat oft gemeint, daß Justin von Paulus ganz unabhängig oder sogar antipaulinisch eingestellt war. Der Vf. vertritt die entgegengesetzte Auffassung und meint, daß wir im Dialog Justins direkte Anklänge an die paulinischen Briefe finden können. Der Gedanke, daß Abraham an Gott glaubte und von ihm gesegnet wurde, bevor er beschnitten worden war, klingt ja ganz paulinisch (116), wie auch das Argument, daß die Alten zur Zeit vor Mose ohne das Gesetz lebten und doch gerechtfertigt waren. Das Letzte will Vf. unnötigerweise zum gnostischen oder markionitischen Gedankengut rechnen (180) – das ist aber viel leichter als eine Konsequenz der Theologie des Römerbriefes zu verstehen. Als besonderen Beweis für paulinischen Einfluß führt der Vf. an, daß Justin die beiden Schriftstellen Deut. 27:26 und 21:23 in derselben Fassung zitiert wie Paulus in Gal. 3:10 und 3:13 (104ff).

Ich glaube, daß man hier sehr vorsichtig vorgehen muß. Paulinischer Einfluß ist kein eindeutiger Begriff. Kannte Justin das ganze Corpus Paulinum, das wir kennen, oder vielleicht den Kanon von zehn Briefen, den Markion zusammengestellt hatte? Kannte er Paulus nur durch Bruchstücke der Briefe oder durch Zitate? Es ist nicht undenkbar, daß die Schriftbeweise von Gal. 3 getrennt in Umlauf waren, so daß Justin sie ohne den paulinischen Kontext gebraucht haben kann. Auch wenn Justin Paulus vielleicht besser kannte als wir jetzt feststellen können, ist damit noch nichts darüber ausgesagt, inwiefern er Paulus als eine entscheidende apostolische Autorität betrachtet hat. Die Gesamtschau der Heilsökonomie und die Lehre vom Ende des Gesetzes kann er aus anderen urchristlichen Traditionen geschöpft haben. Das Verhältnis Justins zu Paulus verbleibt vage, der energischen Beweisführung des Vf.:s zum Trotz.

Lund Per Beskow

Askese und Mönchtum in der Alten Kirche. Hrsg. von K. Suso Frank. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975. VI, 385 S. (Wege der Forschung, Bd CCCCIX) Lw. Ladenpreis DM 77.–, Mitgliederpreis DM 44.–

Mit diesem Band macht der jetzt in Freiburg i. Br. (früher in Mainz) lehrende kath. Kirchenhistoriker Frank elf bedeutsame Studien neu zugänglich, die zwischen 1891 und 1972 zum Problem des Ursprungs und der Ausprägung des frühchristlichen asketisch-monastischen Lebens erschienen sind:

Adolf Harnack, Die pseudoclementinischen Briefe de virginitate und die Entstehung des Mönchtums; Ernst Troeltsch, Askese; Johannes M. van der Ploeg OP, Die Essener und die Anfänge des christlichen Mönchtums; Georg Kretschmar, Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese; Heinrich Bacht SJ, Antonius und Pachomius. Von der Anachorese zum Cönobitentum; Alfred Adam, Rezension von A. Vööbus: History of Asceticism in the Syrian Orient; Élie Griffe, Der hl. Martinus und das gallische Mönchtum; Jacques Fontaine, Antike und christliche Werte in der Geistigkeit der Großgrundbesitzer des ausgehenden 4. Jh. im westlichen Römerreich; Augustin Genestout OSB, Die Magisterregel – eine würdige Grundlage der Regel des hl. Benedikt? (Diese von Frank hier vorgenommene Übersetzung des französischen Originaltitels „La Règle du Maître n'était-elle pas digne d'être utilisée par saint Benoît?" ist zwar nicht falsch, trifft aber die Tendenz des Aufsatzes weniger gut als die Übersetzung: Die Magisterregel – eine *un*würdige Grundlage der Regel des hl. Benedikt? Denn genau dies war der Vorwurf, der seinerzeit gegen Genestouts These von der Abhängigkeit der Regula Benedicti von der Regula Magistri erhoben wurde, der sich dann aber im Laufe der Kontroverse um die beiden Regeln, nicht zuletzt unter dem Eindruck des hier abgedruckten Aufsatzes von Genestout, als unsinnig erwies; vgl. dazu jetzt mein Buch: Die Regula Benedicti-Regula Magistri-Kontroverse, Hildesheim 1975, sowie Oda Hagemeyer, Die Regula Benedicti in der neueren Forschung, ThRv 72, 1976, 89–94); Luc M. J. Ver-

heijen OSA, Die Regel des hl. Augustin. – Der Band schließt mit einem Abkürzungsverzeichnis, einem Verzeichnis von Quellentexten zu „Askese und Mönchtum" sowie einer ausgewählten Bibliographie.

Meisterhaft in ihrer Kürze und Beschränkung auf die wichtigsten Forschungsprobleme ist Franks Einführung (1–33). Die Unterscheidung zwischen asketischem und mönchischem Leben, die Frank dabei vornimmt, ist ebenso zu begrüßen wie seine Kennzeichnung des je Asketischen und je Mönchischen, das beides gleichwohl auch eine Einheit bilden kann. Die Hauptaufgaben der gegenwärtigen Askese- und Mönchtumsforschung sind markiert durch die Frage nach den Gründen, die zur Wüstenanachorese führten (4), zum anderen durch die „Frage nach den Motiven der Überleitung des Eremitentums zum Zönobitentum" (ebd.). Schließlich nimmt die Frage der Entstehung des abendländischen Mönchtums (vgl. S. 5) heute einen weiten Raum ein. Trotz des grundlegenden neueren Werkes von Friedrich Prinz über das frühe Mönchtum im Frankenreich (München 1965) und der umfangreichen Studie von Antonio Linage Conde über Los Orígenes del Monacato Benedictino en la Península Ibérica (Salamanca 1973), einer Arbeit, die auch die Vorgeschichte des Benediktinertums in Spanien ausführlich behandelt, und trotz der verschiedenen Studien Adalbert de Vogüés, Basilius Steidles und François Masais über die frühmonastische Geschichte im westlichen Mittelmeerraum fehlt uns immer noch eine Gesamtdarstellung der Geschichte des Übergangs vom östlichen zum westlichen Mönchtum. Die grundsätzlichen Fragen, auf die dabei zu achten ist, hat jetzt der spanische Benediktiner García M. Colombás in seinem zweibändigen Werk El Monacato Primitivo (Madrid 1974/75) klar herausgestellt. Franks Sammelband zeigt seinerseits, wie differenziert die Erforschung von Askese und Mönchtum in der Alten Kirche mittlerweile arbeitet. Was jetzt not tut, ist die Zusammenschau der bisherigen Ergebnisse, mindestens so gründlich wie seinerzeit das Handbuch Aszese und Mystik in der Väterzeit von M. Viller und K. Rahner (Freiburg i. Br. 1939), und es besteht Hoffnung, daß Frank selbst in absehbarer Zeit eine völlige Neuauflage dieses Werkes herausbringt. In Deutschland ist dazu kaum jemand so prädestiniert wie er; der vorliegende Sammelband sowie sein Büchlein Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums (Darmstadt 1975) und die beiden von ihm edierten Bände Frühes Mönchtum im Abendland (Zürich-München 1975) haben es wieder einmal bewiesen.

Treisbach Bernd Jaspert

Magne, Jean: **Tradition apostolique sur les charismes et Diataxeis des saints apôtres.** Identification des documents et Analyse du rituel des ordinations. – Paris: 11, place Marcelin-Berthelot/Clamecy: Les presses de l'imprimerie Laballery et Cie 1975. 240 S. (Origines chrétiennes I). kart. FF 60.–

Aus der vom Vf. (im Selbstverlag) herausgegebenen und mit „Origines chrétiennes" anspruchsvoll betitelten Reihe, die anscheinend (vorerst?) vom Vf. allein bestritten wird, ist der erste der beiden zum gleichen Zeitpunkt erschienenen Bände, der über die Ἀποστολικὴ παράδοσις des Hippolyt und deren Weiheliturgie hier vorzustellen. Skizzieren wir zunächst die These: Die fragliche frühchristliche Kirchenordnung hat mit Hippolyt nichts zu tun, trägt auch den Titel „Traditio apostolica" zu Unrecht; richtig heißt sie Διατάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων. Die in ihr dargestellte Weiheliturgie ist – auch für uns heute noch erkennbar – ganz allmählich geworden, keineswegs das Werk eines Einzelnen (diese These trägt Vf. übrigens hier nicht zum erstenmal vor: vgl. Ostkirchliche Studien 14 [1965]).

Zur näheren Vorstellung scheint es sinnvoll, bei formalen Aspekten zu beginnen; denn was die formale Seite angeht, ist die Arbeit in mancherlei Hinsicht ungewöhnlich. Vf. verzichtet auf Register (Namen, Sachen) in herkömmlichem Sinn. Was schwerer wiegt: Er verzichtet vollständig auf Anmerkungen; was er zu sagen hat, hat er im „Textteil" untergebracht. Schließlich: fast alle alten Texte – die sehr umfänglich zitiert werden – werden nur in Übersetzung geboten; die wenigen im Original zitierten griechischen und hebräischen Texte werden in Umschrift wiedergegeben. Das alles macht es dem Leser nicht leicht. M.A.n. gibt es nur eine palusible Erklärung: Die Herstellungskosten des im Selbstverlag erschienenen Buches mußten auf jede erdenkliche Weise gesenkt werden.

Andererseits kommt Vf. in einem umfangreichen Anhang (193–235) dem Leser auch wieder sehr entgegen. Die Bibliographie hat er chronologisch geordnet (au fil du travail de l'auteur) und vor allem die jüngeren Titel mit z. T. aufschlußreichen Bemerkungen versehen. Diese „bibliographie chronologique" beginnt mit dem Jahr der Auffindung der Hippolyt-Statue auf dem römischen Campo Verano (1551) und endet mit Hinweisen auf die Auseinandersetzungen um seine Grundthese im Rahmen der V. und VI. Sitzung des International Congress on Patristic Studies in Oxford 1967 bzw. 1971: der Altmeister der Liturgiewissenschaft im französischen Sprachraum – und Herausgeber der Traditio apostolica – Dom Bernard Botte OSB, Löwen, war dort sein Adversarius. Vf. schlüsselt diese Biliographie durch mehrere Indices (Dokumente, Autoren, Sachen) auf und macht sie so zu einem recht brauchbaren Arbeitsinstrument.

Wer vermutete, Vf. reihe sich in die Phalanx derjenigen ein, die in den letzten Jahrzehnten dem Ergebnis der Arbeiten von E. Schwartz (1910) und R. H. Connolly (1916), d. h. der Zuweisung der früher sogenannten Ägyptischen Kirchenordnung als Ἀποστολικὴ παράδοσις an Hippolyt von Rom widersprochen haben, sieht sehr bald, daß Vf. keineswegs mit Argumenten zu fechten willens ist, die bereits von R. Lorentz (1929), von H. Engberding (1948) und von J. M. Hanssens (1959) vorgebracht – und von der Mehrheit der Forschung abgelehnt – wurden. Insofern sich Vf. hier nicht solidarisiert, bleibt ihm die Mühe erspart, sich mit jenen Argumenten auseinanderzusetzen, die gegen die genannten Autoren vorgetragen wurden. Vf. hat eine neue Idee. Bislang wird die steinerne Bibliographie des Hippolyt, eingemeißelt in den Sockel seiner Statue, so gelesen: Einem Werk Περὶ χαρισμάτων folgt die Ἀποστολικὴ παράδοσις. Nach Vf. handelt es sich aber hier nicht um zwei Werke, sondern nur einen einzigen Titel: Περὶ χαρισμάτων ἀποστολικὴ παράδοσις. Zwar sei uns – so der Vf. – diese Schrift nicht im Original erhalten; aber wir könnten aus einer Überarbeitung auf ihren Inhalt zurückschließen: Apost. Konst. VIII 1–2 sei die Überarbeitung dieser hippolytischen Schrift (vgl. Apost. Konst. I–VI ~ Didascalia / VII ~ Didaché / VIII 3ff ~ Überarbeitung der Schrift, die Vf. jetzt Hippolyt absprechen will). Dieser These hat B. Botte bereits energisch – und u. E. mit guten Gründen – widersprochen: Oxford 1971, jetzt Studia Patristica 12 (1975) 83–86.

Wenn nun die Inschrift auf dem Sockel der Statue im Sinne des Vf. interpretiert wird, entsteht sofort die Frage: Was ist mit jener Schrift, die bislang allgemein für die Ἀποστολικὴ παράδοσις gehalten wird? Vf. nennt sie zunächst „document x". Aber er hat einen neuen Namen bei der Hand. Ein Bruchstück dieser Kirchenordnung (cp. 36 der Ausgabe von B. Botte in LQF 39) hat M. Richard vor rund zehn Jahren in zwei spätmittelalterlichen Handschriften entdeckt. In den beiden Florilegien, in denen dies cp. 36 (in griechisch!) auftaucht, ist es als aus den Διατάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων stammend zitiert. Das genügt Vf., das ganze document x (also die Traditio apostolica des Hippolyt) als Διατάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων eines unbekannten Autors zu bezeichnen. Genauer: von einer Autorschaft eines Einzelnen kann – so der Vf. – nicht die Rede sein; vielmehr handele es sich hier um eine allmählich gewachsene Ordnung, wie sich (so im zweiten Teil) exemplarisch an der Ordinationsliturgie erweisen lasse.

Vf. hat im Zusammenhang einleitender Dankesworte treuherzig (oder ironisch?) darauf hingewiesen, daß einer der Referenten dieser seiner Diss., H.-I. Marrou, die Beweisführung hinsichtlich der ApostKonst VIII 1–2 = Überarbeitung des Werkes Hippolyts Περὶ χαρισμάτων ἀποστολικὴ παράδοσις eine „composition, signée Jean Magne 1974" genannt habe. Dem ist m.A.n. allenfalls dies noch hinzuzufügen: Die Argumentation mit dem Titel des von M. Richard publizierten Fragments erscheint wie eine auf die Spitze gestellte Pyramide. Bemerkenswert vor allem ist, daß Vf. eine ernsthafte Antwort auf die Frage, wieso denn das document x bereits in den Nachfolgeschriften mit Hippolyt in Verbindung gebracht werde, schuldig bleibt.

Vf. glaubt, es sei ihm im ersten Teil gelungen, die Ἀποστολικὴ παράδοσις vom Werk des Hippolyt abzukoppeln. Nach diesem vermeintlich gelungenen Manöver kann er sich im zweiten Teil der von ihm als anonym angenommen und Διατάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων genannten Kirchenordnung in Ruhe zuwenden, braucht er doch nun auf einen bestimmten Autor, also auf Ort und Zeit nicht mehr Rücksicht zu nehmen. Das erleichtert ihm die Analyse der Ordinationsliturgie sehr erheblich, d. h. der cpp. 2–3 (Bischofsweihe) und 7–8 (Presbyter- und Diakonenweihe) der Traditio apostolica. Das Bischofsweihegebet – so Vf. – ist aus mehreren Quellen zusammengewachsen: A^1, zu A^2 geworden, wird mit B verschmolzen; das ergibt die Vorform der uns vorliegenden Endredaktion. Die Analyse der Beschreibung des Ritus der Bischofsweihe (cp. 2) bringt u. a. zutage, es müsse eine Frühform des Rituals gegeben haben, gemäß der alle Anwesenden dem Kandidaten des Leitungsamtes schweigend die Hände aufgelegt haben – nicht mehr. An diesem Punkt z. B., so meint Vf., sei es gelungen, in einen Bereich vorzustoßen, den man „prä-apostolisch" nennen könne (vor Abfassung der Apg, der Past, die einen späteren Entwicklungsstand widerspiegeln).

Man wird Vf. zugestehen, daß die Ordinationsliturgie der Traditio apostolica des Hippolyt zu manchen Fragen reizt. Besonders auffällig z. B. ist bekanntlich, daß erst im Zusammenhang der Diakonenweihe (cp. 8) von der theologischen Qualität der Handauflegung zur Presbyterordination nicht nur durch den Bischof, sondern auch durch das Presbyterium gesprochen wird; und zu-

dem wird hier irgendwie zwiespältig argumentiert. Auch diese, im Grunde aber alle Fragen sind für Vf. beantwortbar geworden dadurch, daß er sich im ersten Teil seinen Schlüssel zurechtgefeilt hat: die vermeintliche Traditio apostolica ist eine anonyme Schrift Διατάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων. Das eröffnet eine Fülle von Möglichkeiten, die demjenigen verschlossen bleiben, der für die allgemein angenommene Autorschaft Hippolyts plädiert. – Ob wenigstens das ein Verdienst des Vf. ist, auf Probleme der Ordinationsliturgie gemäß Hippolyt noch einmal ausdrücklich hingewiesen zu haben, wird man erst dann mit Sicherheit wissen, wenn der Vortrag, den E. Segelberg bei der VI. Sitzung in Oxford 1971 (vgl. oben) zum Thema „The Ordination Prayers in Hippolytus' Apostolic Tradition" gehalten hat, in den Studia Patristica veröffentlicht ist. Die vom Vf. als Lösungen angebotenen Hypothesen bringen jedenfalls die Forschung im Bereich der Ordinationsliturgie nicht weiter. Und keineswegs ergibt sich von hierher ein weiteres Argument, mit dem man die Autorschaft Hippolyts an der Ἀποστολικὴ παράδοσις bestreiten könnte.

Regensburg Bruno Kleinheyer

Magne, Jean: **Sacrifice et Sacerdoce.** Du dépouillement gnostique à la mise en commun des biens – de ce communisme pratique à un capitalisme charitable – de l'aide aux pauvres aux dons à Dieu – des sacrifices matériels à l'offrande de la Passion. – Paris: 11, place Marcelin-Berthelot/Clamecy: Les presses de l'imprimerie Laballery et Cie 1975. 219 S. (Origines chrétiennes II) kart. FF 60.–

Im Jahre 1975 rief J. Magne ein neues Reihenwerk patristischer und liturgiegeschichtlicher Provenienz ins Leben, das er sogleich mit zwei stattlichen Bänden eröffnete. Wie aus dem Vorwort zu entnehmen, steht Band I: ‚Tradition apostolique sur les charismes' et ‚Diataxeis des saints Apôtres' (s. o.) noch im Hintergrund vorliegender Monographie, obwohl beide selbständige und in sich geschlossene Größen darstellen. Vf. hat es sich zur Aufgabe gemacht, Genese und Entwicklungsgang des christlichen Opfergedankens zu untersuchen: Ursprung und Entwicklungsgeschichte werden von der Idee umschlossen, die dem Ganzen dieser Arbeit ihr Gepräge gibt: Der Tenor liegt auf den materiellen (Naturalien bzw. Geld) Gaben der Gläubigen, die, im Laufe der Zeit immer stärker auf die Ebene des Sakralen gehoben, mit dem amtlichen Priestertum der frühchristlichen Kirche in direkte Verbindung gebracht werden. Opfer und Priestertum gehören unlöslich zusammen (210), weil das Priestertum der Kirche in dem Augenblick entsteht, in dem die Gaben der Gläubigen nicht mehr nur als Almosen, sondern als Gabe für Gott angesehen werden (212).

In den Kapiteln I–IV geht es Vf. darum, die patristischen Quellen, die über das Gabenopfer handeln, ausführlich zu Wort kommen zu lassen. Großes Gewicht legt er auf die christliche Frühzeit, aus der er 1 Clem, Justin, Irenäus, Tertullian, Hippolyt, die Didaskalia und die Apostolischen Konstitutionen in ihren wichtigsten Passagen zitiert (11–43); demgegenüber nehmen die Einordnung dieser Quellen sowie der erläuternde Kommentar eine untergeordnete Stellung ein. Ähnliches gilt für die lateinischen (45–61) und griechischen Liturgien (62–76). Die Abschnitte sind materialreich, die Auszüge aus den Quellen zutreffend und im Wesentlichen vollständig aufgeführt. Die hier gebotene Skizze der frühen Liturgiegeschichte ruft Bekanntes und Anerkanntes in Erinnerung: Der Opfergedanke kann nicht ungestraft aus der frühchristlichen Liturgie und Theologie eliminiert werden, da es der historische Befund nicht zuläßt. Der Aufriß bestätigt in seinen Grundzügen den gegenwärtigen Forschungsstand, verzichtet aber auf detaillierte Zusammenhänge und bringt keine ausgesprochen neuen Ideen hinein.

Die sich anschließenden Kapitel V–IX erörtern zunächst ausgewählte ntl Perikopen; diese erweitern die ursprüngliche Fragestellung, indem sie die Bedingung der Möglichkeit des Almosengebens, sozusagen ihre theol. Ursache, aufzeigen. Es folgen die frühchristlichen Schriften Didache (77–79), der Hirt des Hermas (155–160), 2 Clem (151–156) und Clemens von Alexandrien (160–163), aus denen der Wille zum Almosengeben, zum freiwilligen Verzicht auf Besitztum, zum Opfer von Brot und Wein innerhalb und außerhalb der Eucharistiefeier spricht. Schließlich trägt Vf. außerchristliches Material heran, das die gemeinsamen und tragenden Vorstellungen herausarbeiten hilft, die über die christliche Opferidee hinausgehen: Philon von Alexandien (83f), Flavius Josephus (84f), die Texte von Qumran (85–91), die Therapeuten (91–93) sowie apokryphe Evangelien (114–122). Auch hier dominieren die Quellenauszüge, denen gegenüber eine erforderliche Hinführung zu ihnen zurücktritt. Das Schlußkapitel versucht die These zu untermauern, Abels Opfer sei „prototype de l'offrande des dons chrétienne" (165), wobei Vf. jüdische, rabbinische, ntl, gnostische und patristische Zeugen anführt (165–209). Diese stützen in der Tat die behauptete Relevanz dieses Topos; unbeschadet dessen existieren aber auch andere Topoi, wie z. B. das Mehlopfer im Anschluß an Lev 14,10 (seit Justin), das Opfer der Witwe nach Lk 21,4 (seit Irenäus) und Melchisedeks Opfer (seit Cyprian), die nicht unterschlagen werden dürfen.

Als Ergebnis formuliert Vf. eine kausale Zusammengehörigkeit von Opfer und Priestertum in seiner christlichen Ausprägung, zwei Größen, die sich gegenseitig setzen und fordern, weil sich ihr Entstehen vom Korrelat abhängig weiß (210–212). Sodann zeichnet er eine Entwicklungslinie des frühchristlichen Opfers nach, die wie folgt verläuft: „des simples dons des fidèles, son objet passe au pain et au vin de l'eucharistie, puis au corps et au sang du Christ que ce pain et ce vin représentent, puis à sa passion elle-même, c'est-à-dire au sacrifice rédempteur." (213) Damit scheint der Untertitel dieser Arbeit gerechtfertigt zu sein. Schaut man aber näher zu, wird bald manches fragwürdig: Man hätte sich eindeutige zeitliche Abgrenzungen gewünscht, klare Gliederungen nach geographischen und kulturellen Gesichtspunkten, verbindlich durchgeführte Stufen unter den frühchristlichen Autoren, die Unterscheidung von Haupt- und Marginalströmungen, insgesamt den langwierigen Prozeß des Ringens um die authentische Gestalt des christlichen Almosenopfers. Wenn nicht alles trügt, werden darüber hinaus die Resultate von J. W. F. Höfling, Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer im Leben und Cultus der Christen (Erlangen 1851) 20f, 51f, 65 und G. P. Wetter, Altchristliche Liturgien I; II (Göttingen 1921; 1922) passim unter gewandelten geschichtlichen Bedingungen neu aufgetischt, obwohl sie heute in ihren Grenzen erkannt und weithin überholt sind. Als Beispiel für viele vgl. H. Schlier, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen (Gießen 1929) 158–169 für G. P. Wetter und J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia I (Wien ^{5}1962) 35 u.ö. für J. W. F. Höfling. Dieses Entwicklungsmodell, so verlockend es auch sein mag, wird dem geschichtlichen Befund nicht gerecht.

Ebenso anfechtbar ist die Hypothese, die Theologie habe, die Terminologie der Liturgie und der Hl. Schrift hinter sich lassend, das Opfer in die Passion Christi hineinverlegt, entsprechend Cyprians bekannter Sentenz „Passio est enim Domini sacrificium quod offerimus" (Ep. 63,17) (212). Vor dem afrikanischen Bischof verkündeten aber schon mehrere ntl Traditionskreise (Einsetzungsberichte, Joh 6,51c, Hebräerbrief, Eph 5,2), sodann Justin, Dial. 41,1–3; 116,3–117,4 und Irenäus, Adv. haer. V 33,1 u.ö. Gedankengut mit gleichem oder ähnlichem Inhalt. Bedauerlicherweise werden die Quellen in der Regel nicht durch kritische Editionen belegt. Das Register fehlt vollständig.

Trotz dieser Grenzen behält diese Untersuchung ihren Wert. Die überaus reiche Quellenzitation verdient positiv herausgestellt zu werden, ebenfalls die Tatsache, die Wichtigkeit des Almosenopfers und seine Verwandtschaft mit dem liturgisch-sakramentalen Opfer erneut ans Licht gestellt zu haben. Es bleibt auch weiterhin die Aufgabe bestehen, sich erneut den Quellen zuzuwenden, um in differenzierter und detaillierter Analyse den Fragestand am Forschungsstand zu erheben, um so im Ausgang des Erreichten neue und überzeugende Lösungsvorschläge zu unterbreiten.

Köln Helmut Moll

L'eucharistie des premiers chrétiens. Mit Beiträgen von W. Rordorf, G. Blond, R. Johanny, M. Jourjon, A. Hamman, A. Mehat, V. Saxer, R. Johanny, P. Jacquemont und M. Metzger. – Paris: Éditions Beauchesne (1976). 216 S. (Le point théologique 17) kart. FF 36.–

Neun Patrologen aus dem französischen Sprachgebiet haben sich hier zusammengetan, um die Eucharistielehre von der Didache bis zu den Apostolischen Konstitutionen in Form von Einzelaufsätzen zu behandeln. Die meisten Beiträge gehen auf eine Veröffentlichung in Parole et Pain (Nr. 40–46) zurück, die Didache auf eine in Lex Orandi 46, nur Clemens von Alexandrien und die Apost. Konstitutionen sind Ersterscheinungen.

Der erste Artikel wendet sich unvermittelt der Gemeindeschrift der Didache zu, obwohl der Buchtitel eine Beschäftigung mit der ntl Lehre von der Eucharistie erwarten läßt. W. Rordorf weiß sich mit dem Forschungsstand vertraut: Er referiert die Schwierigkeiten der zeitlichen und örtlichen Einordnung der Didache und bekennt sich bezüglich der Frage, ob Did 9/10 Agape- oder Eucharistiegebete beinhalten, für eine nicht-eucharistische Auslegung der beiden Kapitel, eine Position, die die pars sanior der Gelehrten hinter sich hat (13). Did 14 beschreibt dann die sonntägliche Herrenmahlfeier; der Rückgriff auf Mal 1,11–14 ruft den Opfercharakter der Feier ins Gedächtnis.

G. Blond erörtert die Eucharistielehre im ersten Clemensbrief. Mit guter Sachkenntnis und in erforderlicher Umsicht geht er zunächst auf die Sachproblematik von 1 Clem ein, bevor er sich den eucharistiebezogenen Abschnitten zuwendet. Auf diesem Hintergrund hebt sich dann die theol. Ausrichtung des Briefes ab, die in der Vorliebe für die heiligen Schriften des Alten Bundes besteht, die auch in der neuen Heilsordnung ihre Gültigkeit nicht eingebüßt haben. Anhand von 1 Clem 40–44, aber auch verstreuter Einzelaussagen sowie schließlich dem sog. Allgemeinen Gebet (1 Clem 59,4–61,3) ergibt sich folgerichtig ein Verständnis von Eucharistie, bei dem die Bindung an das Amt und der Opfercharakter dominant hervortreten.

Im Schnittpunkt der gnostischen Bedrohung der Kirche steht Ignatius von Antiochien, dessen Christologie und – davon abgeleitet – Eucharistielehre in eine Konfrontation mit ihr sowie auch mit judaistischen Kräften geraten ist. R. Johanny geht von einer terminologischen Untersuchung aus und entfaltet dann das Thema in mehreren Schritten: Eucharistie gilt als das Sakrament der Einheit (Philad 4, Smyr 7,1), aus der sich seine kirchliche Dimension ableitet (Smyr 8,1–2, Magn 6–7), es figuriert als Heilmittel der Unsterblichkeit (Eph 20,1–2), als Bild der Sehnsucht nach dem Martyrium (Röm 4,1), insgesamt als Verifikation der Christologie. Ein bedeutendes Zeugnis der alten Kirche, das die wesentlichen Elemente des NT einfängt und zu applizieren weiß.

In den Schriften Justin des Martyrers erfahren wir zum erstenmal den Verlauf der eucharistischen Feier und zudem ein Echo der Kontroverse über Grundgehalte des christlichen Opfers. Die junge Kirche, die in die geistige Welt der hellenistischen Philosophie und Mystik eindrang und gleichzeitig den Dialog mit den Juden nicht abbrach, rang um die wahre Gestalt der von Christus überkommenen Eucharistie. In Apol 65–67 erläutert und begründet Justin das Herrenmahl vor dem Forum der Heiden, in Dial 41,1–3 und Dial 116–117 stellt er dem Juden Tryphon dessen typologischen Charakter und dessen Immaterialität heraus. (M. Jourjon)

Mit Irenäus von Lyon tritt eine Auseinandersetzung auf den Plan, die den Kampf der Apologeten gegen die literarische Polemik des Heidentums weit hinter sich läßt. Die Irrlehren der Gnostiker widerlegend, entfaltet der Bischof von Lyon im Rahmen einer heilsgeschichtlichen Schau die Rechtmäßigkeit der christlichen Lehre, in der auch die Eucharistie ihren Platz hat. Auf die radikale Abwertung alles Materiellen antwortet Irenäus mit dem Schöpfungsglauben, der zugleich die gnostische Annahme der Bedürftigkeit Gottes widerlegt. Auf die doketische Verkürzung des Christusglaubens reagiert er mit dem Hinweis auf die Unsterblichkeit des Menschen, die sich zeichenhaft im Sakrament der Eucharistie dokumentiere. Auf die Ablehnung des AT hin stellt er die Einheit beider Testamente eindrucksvoll heraus, aus der folgt, daß nun Idee und Gehalt des Opfers weithin miteinander konform gehen. (A. Hamman)

Clemens von Alexandrien versucht im Umgang mit der griechischen Philosophie den Gegensatz von Glaube und Wissen in ein harmonisches Verhältnis umzuwandeln und legt dem Glaubenden seine Zielvorstellung nahe, ein „christlicher Gnostiker" (Strom. 1,99,1ff) zu werden. In diesem groß angelegten Entwurf bleibt für die Sakramente nicht viel Raum, insbesondere nicht für die Eucharistie (103). Die Zitationen aus der hl. Schrift sowie einige Anspielungen lassen dem Ausleger geringe Möglichkeiten für sichere Schlüsse, zumal Clemens' Vorliebe für Allegorie und Typologie ihn zur Vorsicht mahnt (125f). Die irdisch-sichtbare Kirche ist Vorbereitung und Präfiguration des erwarteten Gottesreiches, was sich in der eucharistischen Versammlung zeichenhaft verdichtet: Im geistigen Mahl und Opfer werden die Christen genährt, mit Hl. Geist erfüllt und so zur Vollkommenheit geführt. (A. Mehat)

Ähnlich wie bei Clemens kommt das Sakrament der Eucharistie in den insgesamt 31 Schriften des Afrikaners Tertullian nicht zum Tragen. Der juristisch und rhetorisch geschulte Theologe bekämpft vorwiegend die heidnischen und markionitischen Irrtümer, nach seiner Hinwendung zum Montanismus auch katholische Überzeugungen. Er widerlegt Markion, indem er die Harmonie zwischen beiden Testamenten herausstellt; hierdurch kann er in atl Motiven Vorausdarstellungen der Eucharistie erkennen (Mal 1,10–14, Jer 11,19). Die lauernde Gefahr des Doketismus überwindet Tertullian durch ein klares Bekenntnis zur Realpräsenz. (V. Saxer)

Zwischen Decischer und Valerianischer Verfolgung steht Cyprian von Karthago, ein echter Seelsorger, der es versteht, die lapsi wieder mit der Kirche zu versöhnen. Zugehörigkeit zur Kirche und Eucharistie fordern sich gegenseitig; mehr als bislang fällt bei Cyprian ein starker Ton auf den Opfercharakter der Eucharistie: Leib und Blut bilden die Opfergaben, die dargebracht werden. Besondere Wichtigkeit kommt dabei der Ep. 63 zu, die sich gegen Bischof Cäcilius wendet, weil er mit seiner Gemeinde die Eucharistie mit Wasser statt mit Wein feiert. Die theol. überzeugende Widerlegung der Aquarier kommt einem Traktat über die Eucharistie gleich. (R. Johanny)

Ohne erkennbare theologische Einordnung der Werke des Origenes geht P. Jacquement einigen sich durchziehenden eucharistischen Gedanken nach und entfaltet sie. Sowohl der Glaube an die reale Gegenwart Christi als auch die Hochschätzung des göttlichen Wortes, das der Christ auf sakramentale Weise aufnimmt, kommen voll zur Darstellung; dagegen bleiben der Opfer- und Sühnecharakter unerwähnt (In Jesu Nave 2,1, Lev 13,3).

Die Apost. Konstitutionen, denen u. a. die Didaskalia und die Kirchenordnung Hippolyts als Quelle diente, bilden die größte kirchenrechtlich-liturgische Sammlung der kirchlichen Frühzeit. Ihnen verdanken wir die sog. Klementinische Liturgie, die älteste vollständig erhaltene Meßfeier, die wir besitzen. Über das achte Buch hinaus enthalten die Apost. Konstitutionen Gebetsformulare, die an Did 9/10 erinnern. (M. Metzger)

Der größte Teil der Aufsätze spiegelt einen seriösen Arbeitseinsatz wider, der sich im Gehalt und in der inhaltlichen Abgewogenheit niederschlägt. Dem Team der Patrologen kommt das Verdienst zu, mit echtem Durchblick für die Zusammenhänge das Wichtigste kurz und belegt aufgewiesen zu haben, wie auch durch ihren Konsens in den Grundfragen ein echtes Gemeinschaftswerk zustandegekommen ist. Es handelt sich insgesamt eher um eine neue Bestandsaufnahme des gewählten Themas als um einen Forschungsbericht. Auf der anderen Seite hätte man sich als Abschluß eine Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Eucharistie gewünscht, da nur so die vorliegenden Beziehungsfäden unter den frühchristlichen Autoren durchsichtig geworden wären. Die Behauptung, „les ouvrages sur le sujet sont rares" (6) mag füglich bezweifelt werden; so vermißt man denn auch die Monographien von J. Betz (ausgenommen S. 105 Anm. 19), M. Thurian und A. Gerken und die Aufsätze von G. G. Blum (Oecumenica 1966), J. A. Jungmann (ZKTh 1970), J. Betz (Mysterium Salutis IV/2 1973), E. J. Kilmartin (ThSt 1974) und N. Afanas'ev (Kleronomia 1974), um nur einige zu nennen. Die mehrfache Erwähnung der Kirchenordnung Hippolyts im letzten Kapitel macht den Mangel nicht wett, daß ein Beitrag über ihn selbst einfachhin fehlt. Weshalb Clemens von Alexandrien und Origenes so auseinandergerissen worden sind, obwohl sie doch die alexandrinische Schule repräsentieren, bleibt anzufragen. Leider sind dem Sammelband keinerlei Register beigegeben.

Corrigenda: S. 8 Anm. 4 Z. 5 lies: 85; S. 8 Anm. 5 Z. 1 lies: Ergänzungsband; S. 14 Anm. 12 Z. 2 lies: und; S. 18 Anm. 21 Z. 1 lies: BORNKAMM; S. 20 Anm. 26 Z. 2 lies: Nachgeschichte; S. 32 Anm. 11 Z 2 lies: Didachè; S. 83 Anm. 5 Z. 7 lies: testimonia; S. 105 Z. 10 lies: Ex. 16,4; S. 130 Anm. 5 Z. 3 lies: Bedeutungswandel; S. 181 Anm. 8 Z. 3 lies: SC; S. 204 Anm. 53 Z. 1 lies: Gebetssammlung; S. 204 Anm. 53 Z. 3 lies: Gesellschaft.

Köln Helmut Moll

Bitter, Stephan: **Die Ehe des Propheten Hosea.** Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1975) 252 S. (Göttinger Theologische Arbeiten, Bd 3) kart. DM 32.–

Die vorliegende Abhandlung, die im SS 1974 von der Theol. Fak. der Georg-August-Univ. Göttingen als Diss. angenommen wurde (Ref: R. Smend / C. Andresen), will die Auslegungsgeschichte der Kap. Hosea 1 und 3 von ihren Anfängen bis zu Beginn der historisch-kritischen Epoche nachzeichnen.

Die Schilderung der Ehe des Propheten Hosea bot von Anfang an Schwierigkeiten für die Ausleger: Wie ist der Befehl Gottes an den Propheten, eine Dirne zu heiraten und eine Ehebrecherin zu lieben, zu verstehen? Die Weichen für das Verständnis wurden schon in den alten Exegetenschulen gestellt. Für die Antiochener stellt Hos. 1–3 die Schilderung einer wirklichen Ehe dar, während die Alexandriner darin nur eine Allegorese sahen. Diese beiden Möglichkeiten werden bis ins 18. Jahrhundert variiert. An Stelle der allegoretischen Deutung kann die typologische treten. Die Schilderung der Ehe kann für eine Vision oder Dichtung gelten. Nach patristischem Vorbild sucht das Mittelalter durch die Lehre von den verschiedenen Schriftsinnen, die überkommenen Deutungen mehr oder weniger geschickt nebeneinander zu stellen. Die grundsätzliche Fragestellung, ob der Prophet in einer wirklichen Ehe gelebt hat oder nicht, bleibt während dieser ganzen Zeit jedoch bestehen. Je nach theologischem Kontext wird diese Frage mit anderen Theologumena verbunden. Im 13. Jh. etwa diskutiert man an unserem Text, ob Gott vom sechsten Gebot dispensieren könne und in der Reformationszeit wird an Hosea 1 und 3 der Glaubensgehorsam explifiziert.

In der kenntnisreichen Arbeit wird eine große Fülle an Material ausgebreitet. Bitter hat nicht nur viele gedruckte umfangreiche Kommentare aus der Vergangenheit durchgearbeitet, sondern stützt sich auch auf Handschriften, besonders der mittelalterlichen Exegese.

Dennoch bleiben Fragen offen: S. 157 heißt es zum 18. Jh.: „Die mir vorliegenden katholischen Auslegungen verdienen nur eine

knappe Notiz, denn sie bewegen sich ganz in den Bahnen der Tradition". Mit dieser Methode hat Bitter recht. Hätte er aber immer nach diesem Prinzip gehandelt, dann wäre die Arbeit auf die Hälfte zusammengeschmolzen, was der Lesbarkeit gedient hätte.

Erst nach Darlegung der lateinischen Auslegung im 14. und 15. Jh. kommt Bitter auf die jüdische Auslegungsgeschichte zu sprechen. Er schickt nur einen kurzen Rückblick früherer Auslegungen (Targum, Talmud) der mittelalterlichen jüdischen Exegese voraus. Das nur spärliche Heranziehen alter jüdischer Auslegungen bleibt fragwürdig.

Es ist verständlich, daß B. kaum direkte Sekundärliteratur zu seinem Thema fand und sein Literaturverzeichnis mehr Werke des weiteren Umfeldes aufzählt. Um so mehr erstaunt es, daß Balthasars kleine Studie: Die heilige Hure (Balthasar, Hans Urs von: Wer ist die Kirche?, Freiburg-Basel-Wien 1965, S. 55–130), die sich mit der Auslegung von Hosea 1–3 bis ins Mittelalter befaßt, nicht herangezogen wird. Dort werden Stellen von Apollinaris, Hilarius, Ps Ambrosius (De Salom) und Cassiodor genannt, die Bitter nicht verwendet.

An dieser Arbeit erhebt sich grundsätzlich die Frage nach dem Sinn solcher auslegungsgeschichtlichen Abhandlungen. B. nennt zwei Ziele seiner Arbeit im Vorwort S. 14: Erweiterung der gegenwärtigen exegetischen Argumentation und Darlegung von Anschauungsmaterial für ein Grundproblem biblischer Hermeneutik. Für das Auffinden und Zusammenstellen dieses Materials wurde eine große Mühe und wissenschaftliche Akribie verwandt. Wenn man jedoch die Zusammenfassung der Arbeit mit dem im Vorwort genannten Anspruch vergleicht, dann fragt man sich, ob die Ergebnisse in einer Relation zu der aufgewandten Mühe stehen. Wäre es da nicht doch manchesmal besser, man würde über den rein auslegungsgeschichtlichen und hermeneutischen Rahmen hinaus auch systematisch-inhaltliche Fragen stellen: Etwa, wie wurde von den Väter die Kirche gesehen, wenn sie mit einer Hure und Ehebrecherin verglichen wird?

In der Zusammenstellung des Materials bleibt diese Arbeit jedoch verdienstvoll.

Mainz Bardo Weiß

Manselli, Raoul: **La religion populaire au moyen-âge.** Problèmes de méthode et d'histoire. – Montreal: Institut d'études médiévales Albert-Le-Grand, Paris: Librairie J. Vrin 1975. 234 S. (Conférence Albert-Le-Grand 1973)

Die vorliegende Arbeit stellt die überarbeitete und mit einem umfangreichen Anmerkungsapparat und Literaturangaben versehene Fassung einer Gastvorlesung dar, die Vf. 1973 am Institut d'études médiévales der Universität Montreal gehalten hat. Vf. liefert einen Überblick zu einem Gegenstand, dessen Spezialaspekten (z. B. Häresien des 12. Jh., Mittelalterliche Eschatologie, Spiritualisten und Beginen in der Provence, Familienleben und Sexualethik im MA) er in den letzten drei Jahrzehnten zahlreiche fundierte Untersuchungen widmete.

Das gut lesbare, sich auf das hohe Mittelalter konzentrierende Buch ist klar gegliedert. Das erste Kapitel (Problèmes de méthodes) befaßt sich vor allem mit dem Verhältnis von Volks- und Gelehrtenreligion. Probleme der allgemeinen Kulturgeschichte (Akkulturation, Brauchtum) werden gestreift. Im zweiten, dem umfangreichsten Kapitel werden die Gegenstände des popularen religiösen Interesses, insbesondere die göttliche Omnipotenz, Wunderglauben, Heiligen- und Marienverehrung, Teufelsfurcht ausführlich geschildert. Die Darstellung ausgewählter Beispiele religiöser Praxis (Sakramente, Buß- und Wallfahrtswesen) bleibt leider etwas blaß. Das dritte Kapitel vereinigt (unter der Überschrift „Les mouvements populaires et l'église") Angaben zu verschiedenen Phänomenen (Gregorianische Reform, „Prädikanten" zwischen Orthodoxie und Häresie, Waldenser, Franz von Assisi, Verhalten gegenüber Juden und Moslems, letzteres extrem knapp), über deren popularen Charakter man in dem einen oder anderen Fall streiten könnte. Das vierte Kapitel („L'église et la religion populaire") bringt Beispiele von Reaktionen der offiziellen Kirche, also des Papstes, gegenüber Regungen volkstümlicher Religiosität, aber auch gegenüber gelehrter theologischer Literatur. Es habe ein permanenter Spannungszustand geherrscht, den die Kirche aber nicht nur ertragen, sondern durchgestanden und bewältigt habe. – Den Abschluß bildet ein Personenregister, das auch die Literaturangaben erschließt.

Vf. verficht mit Engagement seine Ansicht – der man zustimmen wird –, daß sich die Forschung zu lange einseitig der „religion savante" zugewandt und die „religion populaire", den Glauben der Masse der Bevölkerung, vernachlässigt habe. Zwischen beiden bestehe aber kein Gegensatz, sie seien zwei Seiten der einen mittelalterlichen Kirche.

Die Arbeit führt gut in die Thematik und wohl auch in die Forschung ein. Dennoch legt man sie nicht ganz befriedigt aus der Hand: Des Vf. Religionsbegriff ist zu eng. Er handelt vornehmlich von Theologie. Seine Quellen sind ausschließlich Texte. Mehr zufällig erwähnt er einmal Patrozinien und den Kirchenbau. Dementsprechend enttäuschend sind auch seine methodischen Überlegungen. Sie kreisen um den Stellenwert der Volkstheologie in der Theologiegeschichte. Man müßte aber wohl auch über die Funktion von Theologie und Religion in der Geschichte und besonders für die vom Vf. zu Recht in den Blick gerückten Volksmassen fragen. Die Religion war im europäischen Mittelalter ein sehr wichtiger Faktor für das Leben der Menschen, aber eben nur einer von mehreren. Eine solche Erweiterung der Perspektive hätte dem vorliegenden Buch gut getan. Zur Beantwortung der zahlreichen damit auftauchenden Fragen sollten sich auch Historiker anderer Disziplinen aufgefordert sehen.

Tübingen Hansgeorg Molitor

Heinzmann, Richard: **Die Summe „Colligite Fragmenta" des Magister Hubertus** (Clm 28 799). Ein Beitrag zur theologischen Systembildung in der Scholastik. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1974. XVIII. 268 S. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, N. F. Bd 24) kart. DM 52.–

In seiner Münchener theol. Habil.-Schrift befaßt sich H. mit einem Autor, dessen Summe nicht nur in sich bemerkenswert ist, sondern auch eine interessante Nachgeschichte hatte. Nach M. Grabmann war ich bei der Vorbereitung meiner Diss. – durch einen Zufall – der erste, dem ein kurzer Einblick in die einzige uns erhaltene Hs gestattet wurde. Inzwischen ist sie in den Besitz der Bayerischen Staatsbibliothek in München übergegangen, so daß sich H. eingehend mit ihr befassen konnte.

Die Untersuchung des Codex ergab, daß er unvollständig ist, leider fehlen 72 Blätter. Die Übersicht über die von Hubert zitierten Quellen zeigt, daß er keine Kenntnis des „neuen Aristoteles" und der Pariser Aristotelesrezeption hatte (19f), woraus sich gewisse Folgerungen für die Datierung nahelegen. H. setzt sich mit guten Gründen für die Zeit zwischen 1194–1200 ein, auch wenn nicht alle Fragen beantwortet werden können. Der Vf. der Summe ist ein „Hubertus aus Mailand . . ., der in Paris Magister war" (23). Mehr wissen wir über ihn nicht, aber H. bemerkt zu recht, daß wir indirekt – durch sein Werk – ein eindrucksvolles Bild von seiner wissenschaftlichen Persönlichkeit gewinnen können.

Auf diese Einleitungsfragen folgt die Edition des Quästionenverzeichnisses (28–145), da der fragmentarische Zustand der Summe eine Edition vorläufig verbietet. Vollständig werden jedoch alle Teile veröffentlicht, die für das Ziel und den Aufbau des Werkes von Bedeutung sind. Das ist sehr zu begrüßen, da man nun den Inhalt des umfangreichen Opus kennt.

Der Edition schließt sich ein zweiter Teil an, der unter dem Generalthema Schöpfung und Erlösung steht. Hier werden zunächst Methode und Systematik der Summe analysiert und mit anderen Autoren verglichen.

Bemerkenswert ist die Ausarbeitung eines formalen Einteilungsschemas, des ordo artificialis. Die vier genera causarum und die vier genera motuum setzt Hubert in Beziehung zu den Prädikamenten, die zusammen 43 Artikel ergeben und das formale Strukturprinzip der Summe bilden, das dem Theologen ein sachgemäßes Fragen ermöglichen soll. Dies ist ein interessanter Beitrag zur Geschichte der scholastischen Methode.

Für die weitere Entwicklung noch wichtiger ist das materiale Einteilungsprinzip, insofern sich hier Tendenzen abzuzeichnen beginnen, die in der Hochscholastik ihre volle Entfaltung finden werden. In den fünf großen Themenkreisen folgt Hubert dem heilsgeschichtlichen Plan der Sentenzen des Lombarden. Aber nun geschieht eine wichtige Modifizierung: „Der entscheidende Einbruch in das bisher . . . dominierende heilsgeschichtliche Schema besteht darin, daß die Tugend- und Rechtfertigungslehre als opus recreationis invisibile vor der Christologie abgehandelt wird" (173). Um diesem folgendenschweren Gedanken nachzugehen, untersucht H. das opus creationis, die trinitarisch-unitarische Grundstruktur der Schöpfung, insofern sie als Grundlage für die Erlösung dient, und das opus recreationis invisibile, die infusio virtutum. Im letztgenannten Kap. interessiert – im Blick auf die hochscholastische Problematik – besonders die Frage nach der Christozentrik.

Die bisher gemachten Analysen der einzelnen Teile der Summe sind für die Entwicklung der Traktate – etwa Trinitäts- und Tu-

gendlehre – von beträchtlicher Bedeutung, aber H. lenkt mit Recht die Aufmerksamkeit auf das allgemeine Problem des Bauplans, der dem Ganzen zugrundeliegt (238–261). Er zeigt, daß die Trennung von De deo uno und De deo trino einhergeht mit der Stellung der Tugendlehre vor der Christologie. „Man kann deshalb mit einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit eine Interdependenz annehmen" (251). Ferner gilt: De deo uno ist keine philosophische Gotteslehre, die Tugend- und Rechtfertigungslehre gehören zum opus recreationis invisibile.

Daß diese Gliederung der Summe Huberts von großem Interesse im Hinblick auf die späteren scholastischen Synthesen ist, liegt auf der Hand. In dem Nachweis, daß diese Systematik unabhängig von Aristoteles ausgearbeitet wurde, liegt der spezielle Wert dieses Kapitels. Dies trifft selbst für den m. E. wahrscheinlichen Fall zu, daß Thomas v. Aquin Huberts Summe nicht gekannt hat. Es genügt, daß eine entsprechende Tradition vor ihm existierte, um das Schlagwort von der Aristotelisierung der Theologie zu widerlegen. H. hat bewiesen, daß vom historischen Ansatz her eine heilsgeschichtliche Konzeption der Theologie sehr wohl mit einer Systematisierung der eben dargestellten Art vereinbar ist. Daß Thomas im äußeren Aufbau Vorläufer hatte, ist, wie gesagt, eine außerordentlich wichtige Feststellung, aber die Originalität der Summa theologiae ist davon nur indirekt berührt, denn dem dreiteiligen Plan entspricht eine interne Anordnung der Materie – man denke etwa an die Strukturierung der I-II –, die weithin ohne Parallele ist. Bei Thomas hat, so glaube ich, – anders als bei Hubert – u. a. die Reflexion über Natur und Gnade und die Annahme einer duplex hominis beatitudo (I–II 62,1) den Plan der Summe entscheidend geprägt.

Die Forschung ist H. sehr zu Dank verpflichtet, daß er uns in einer gründlichen Studie die Summe des Magister Hubertus erschlossen und daß er die Diskussion über die Systematisierung der scholastischen Summen mit neuen Funden bereichert hat.

Walberberg Ulrich Horst

Hellmann, J. A. Wayne: **Ordo. Untersuchung eines Grundgedankens in der Theologie Bonaventuras.** – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1974. 188 S. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, N. F. Bd 18) kart. DM 20.–

Das vorliegende Buch in der verdienstvollen Reihe des Grabmann-Institutes ist die Publikation einer Münchener Diss. unter der Ägide von W. Dettloff, bei der immerhin anzumerken ist, daß der Autor englischsprechender Amerikaner ist und in einer Fremdsprache, wenn auch in der seiner Vorfahren publiziert (Vorwort 6; die arabische Durchnumerierung des gesamten Bandes einschließlich der Frei- und Titelblätter sollte keine Schule machen!). Das Buch erschien im Jubiläumsjahr, in dem des Todes Bonaventuras vor 700 Jahren gedacht wurde.

Bei einem solchen einheitlichen Denken wie dem des seraphischen Lehrers eignen sich viele Begriffe als Schlüsselbegriffe, die dieses Denken sichtbar machen, seine Inhalte rastern und seinen Duktus aufschließen können. Viele dieser Begriffe waren in den letzten Jahren Gegenstand von Untersuchungen über die bonaventuranische Theologie (der Adjektivwechsel „bonaventurianisch" 23 und „bonaventuranisch" etwa 126 ist wohl nur druckfehlerbedingt), die in vielerlei Hinsicht dieses Denken bekannt gemacht haben.

Die „Untersuchung eines Grundgedankens in der Theologie Bonaventuras" (Untertitel) befaßt sich mit dem Begriff „Ordo", der „ein wichtiges Element im gesamten Aufbau seines Denkens" ist und „jedes seiner Momente durchdringt" (23). Nun wird kein Kundiger bezweifeln, daß Ordo eine Kategorie ist, die das hochmittelalterliche Denken und seine Wurzeln wesentlich bestimmt, aber – so möchte man das Buch und seinen Autor von Anfang an fragen – kommt in diesem Begriff auch das eigentlich „Bonaventuranische" gegenüber dem Denken kontemporärer Scholastiker zum Ausdruck?

H. untersucht in einem 1. Teil die „elementa ordinis" bei Bonaventura (27–46) und stützt sich in diesen etwas trockenen Begriffserklärungen im wesentlichen auf den Sentenzenkommentar. Die wichtigsten Elemente des Ordobegriffes werden zwar angesprochen und als kennzeichnend für Bonaventura herausgestellt (Ternarvokabular, Circulus, Reductio u. a.), aber in ihrer fast philologischen „Ansprache" können sie in dieser mehr einleitenden und abstrakten Hinführung nur wenig Anreiz und Hilfe bieten, sich auf den seraphischen Lehrer einzulassen. Vielleicht hätte in dieser Hinführung ein wenigstens andeutendes Wort über die historischen Ursprünge und über die geistesgeschichtliche Bedeutung von „ordo" im mittelalterlichen Denken hilfreich sein können. Dabei wäre vielleicht deutlich geworden, ob und worin dieser zunächst einmal philosophische Begriff eine eigentlich theologische Relevanz gewinnt. Ein Wort dann zur philosophiekritischen Richtung des bonaventuranischen Ansatzes hätte diesen 1. Teil des Buches nicht so unbefriedigend gelassen und hätte dazu einen Hinweis abgeben können für ein Resümee am Ende der Untersuchung, das Bonaventuras Denken mit heutigen theologischen Bemühungen und Wegen vergleicht.

Der 2. Teil, vom Autor selbst der „wichtigste Teil der Untersuchung" genannt (47), weil in ihm der circulus der Theologie Bonaventuras nachgezeichnet wird, ist überschrieben „Ordo in der Theologie Bonaventuras" (47–164). Die Einteilung der Abschnitte dieses Teils (1. Das Primum; 2. Der Ordo in universitate rerum; 3. Der Ordo in der Kirche) deckt in seinem Dreischritt Gott–Welt–Kirche wohl nicht den inneren Aufbau der Theologie Bonaventuras und ihre Gestalt, genauer: ihr Procedere, ab, wenn auch selbstverständlich die großen Themen jeder Theologie, auch der des seraphischen Lehrers in ein solches Schema einzubringen sind. Diese kritische Anmerkung soll nicht so sehr an den Autor adressiert sein, sondern sie ist verursacht durch die Wahl eines Begriffes, der zwar omnipräsent ist bei Bonaventura, aber nicht spezifisch.

Der Autor behandelt das Primum ordinis als Ausgang, Gott in seiner Einheit und in seiner personalen Dreiheit (47–92), dann den Ordo in universitate rerum (maioris et minoris mundi) und seinen Verweischarakter auf Gott hin (93–124) und schließlich auch den Ordo in der Kirche (126–169). In diesem 2. Teil beweist der Autor seine große Kenntnis im bonaventuranischen Denken, wobei besonders der 3. Abschnitt über die Kirche das Interesse des Lesers finden dürfte.

In einem 3. (allzu schmalen) Teil wird eine relatio ordinum versucht (170–185), die die gefundenen Elemente nun miteinander in Beziehung setzt. Die gewählten „Reduktions"-begriffe „ordo caritatis et sapientiae" sind sicher dazu geeignet, verlangen aber wohl eine umfangreichere und eindringendere Bemühung, wenn sie das angesammelte Material der theologischen und durchaus zentralen Elemente wirklich durchsichtig machen sollen. Der 1. Teil der Abhandlung hätte hier, wie schon gesagt, Weichen stellen müssen. In dem 3. Teil wäre dann auch der Ort gewesen, die Eigenartigkeit des bonaventuranischen Denkens zu charakterisieren in seinem augustinischen, seinem franziskanischen und seinem scholastischen Duktus. Man hat nach der Lektüre des Buches durchaus einen Begriff von der logischen Kraft, aber weniger von der Inbrunst, der franziskanischen Ausrichtung und der Verve dieses Denkens. Vor allem kommt das bestimmend Franziskanische zu kurz.

Die angemeldete Kritik ließe sich um einige Punkte bezüglich des formalen Aufbaus und des formalen Details des Buches vermehren: z. B. ist die Zitation zu sehr „ad hoc" und vielleicht mit Ausnahme des Kirchenabschnitts 2,3, der sich an das Hexaemeron anschließt, allzu sehr auf die systematischen Schriften beschränkt (Sent.-Brevil. und Quaestionenwerke). Wahrscheinlich hätte ein weiter ausgreifender Blick auch in die unsystematischen Schriften doch einiges für das gestellte Thema erbracht und die behauptete Kontinuität der Theologie des Bonaventura (23) qualifizieren können.

Selbstverständlich wird man bei allem, was kritische Anmerkungen provoziert, auch sehr viel Positives zu vermerken haben: der gewählte Schlüsselbegriff ist zumindest geeignet, den Systematiker Bonaventura in seinem von ihm ausdrücklich bekundeten Respekt vor der denkerischen Leistung der „Schule" sichtbar zu machen. Der Autor hat von hierher durchaus Recht, vor allem die Schulschriften zu untersuchen. Wer den 2. Teil des Buches liest, gewinnt nicht nur eine große Detailkenntnis über Bonaventura, neue Einzelperspektiven und Einsichten über seine Systemlogik, sondern er erfährt auch vieles über die Gestalt des mittelalterlichen Denkens überhaupt. Die theologischen Inhalte sind tatsächlich im Raster „Ordo" einzufangen, wobei besonders die ekklesiologische Anwendung des Begriffs bei Bonaventura interessiert. Man vermißt höchstens einen genaueren Hinweis auf das Verhältnis des pseudoareopagitischen Hierarchiedenkens zum mittelalterlichen Ordodenken.

Man kann dem Autor also danken für seine Untersuchung. Sie zeigt eine gute Kenntnis der ihm besonders wichtig erscheinenden bonaventuranischen Schriften, verrät einen ebenso guten Einblick in die relevante Sekundärliteratur und eröffnet einen weiteren Weg in das Gebäude der Theologie des großen Franziskaners. Im Schlußergebnis (184f) hätte man allerdings gern noch einige Hinweise gelesen, wie solches Denken vom „ordo" her unserer heutigen Theologie Hilfe sein könnte oder zumindest „Anstoß".

Münster Werner Hülsbusch

Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken. Die Kölner Nuntiatur, Bd IV, 1: Nuntius Atilio Amalteo (1606 September – 1607 September). Im Auftrage der Görres-Gesellschaft bearb. von Klaus Wittstadt. – München, Paderborn, Wien: F. Schöningh 1975. LXXXI, 394 S. 1 Karte, kart. DM 92.–

Mit Burkhard Robergs Bänden, in denen die Nuntiaturberichte Frangipanis aus den Jahren 1590–1593 vorgelegt wurden, konnte die Görres-Gesellschaft 1969 bzw. 1971 ihre Edition der Kölner Nuntiaturberichte nach langer Unterbrechung wieder aufnehmen. Die beiden Halbbände, die Wolfgang Reinhard bearbeitet hat und in denen Albergatis Berichte von 1610–1614 gesammelt worden waren, schlossen sich 1972 an. Mit dem vorliegenden Werk wird die vorhergehende Nuntiatur quellenmäßig in Angriff genommen. Für deren gesamtes Material wird der Bearbeiter, wie er mitteilt, drei Bände benötigen. Band 2 sei bereits schon „fast abgeschlossen". Da die Quellenlage für die Nuntiatur Coriolano Garzadoros – Nuntius in Köln 1596–1606 – sehr ungünstig ist, wurde die Edition seiner Berichte noch nicht in Angriff genommen. Dennoch wird nach dem Abschluß der von Roberg, Wittstadt und Reinhard bearbeiteten Zeitabschnitte ein gewichtiges Stück der Kölner Nuntiatur quellenmäßig erfaßt sein.

Wittstadt schließt sich in seinem Band eng an die von Roberg gefällten Entscheidungen an. Das heißt, er gestaltet das Druckbild ebenso und ediert die Berichte des Nuntius und der an ihn gerichteten römischen Weisungen nahezu vollständig, publiziert aber keine „ergänzenden Aktenstücke", sondern inventarisiert sie nur. Auch Ricevuta- und Risposta-Vermerke werden weggelassen, was angesichts der guten Quellenlage einsichtig ist: „Eingang und Beantwortung der Berichte" kann man „aus der Korrespondenz selbst ablesen". Die Orthographie wurde beibehalten, Akzente und Interpunktion dagegen modernisiert. Hierin stimmt er mit den Bearbeitern aller anderen Nuntiaturberichte überein, die nach dem 2. Weltkrieg in Deutschland erschienen sind. Dieselbe Karte, die den Bänden von Reinhard hinzugefügt wurde, ist auch diesem Werk beigelegt worden.

In seiner Einleitung geht der Bearbeiter auf „Gründung und Anfänge der Kölner Nuntiatur" ein und charakterisiert diese Nuntiatur als „Seelsorgsnuntiatur". Es wirkt allerdings nicht überzeugend, wenn dies mit den Hinweisen begründet wird, die Kölner Nuntien hätten „bis weit hinein in das 17. Jahrhundert... den Geist Carlo Borromeos" verkörpert und die Kirche der Neuzeit sei eine Seelsorgskirche. Die Aufgaben in Köln ergaben sich vielmehr aus den geographischen Gegebenheiten: Man war hier nicht am Kaiser- oder einem Königshof, sondern hatte sich vorwiegend um kirchliche und seelsorgerische Belange zu kümmern. Wenn die hohe Politik doch in diesem Raum wichtig wurde wie im jülisch-kleveschen Erbfolgestreit, hat der Nuntius durchaus auch politische Aufgaben wahrgenommen.

W. skizziert die Persönlichkeit des Nuntius, die Lage in Köln, die Fakultäten, Mitarbeiter, Korrespondenten und die äußere Lage Amalteos, bevor er feststellen muß, daß der Nuntius in bezug auf Reformen nur wenig erreichte und seine Pläne für den jülisch-kleveschen Erbfolgestreit scheiterten. Der geringe Einfluß Amalteos geht auch darauf zurück, daß man ihm aus Rom kaum konkrete Anweisungen gab. Der Nuntius sollte zwar die Kurie informieren, aber nicht zu stark in Deutschland eingreifen, um Verstimmungen zu vermeiden. Hier wäre es erforderlich gewesen, die Lage in der Kölner Erzdiözese deutlicher zu beschreiben: Die Diskrepanz zwischen den Trienter Vorstellungen vom Bischof als Hirten und dem Selbstverständnis des Erzbischofs Ernst von Bayern hätte nicht nur angedeutet werden dürfen, sondern als Hintergrund für die Schwierigkeiten des Nuntius stärker herausgearbeitet werden müssen.

Wie W. Reinhard referiert W. nicht nur über die Quellen, sondern legt auch eine Diplomatik der Nuntiarberichte vor, wobei man sich wundert, daß der Band Reinhards, der – vgl. oben – 1972 erschien, nicht ausdrücklich als vorliegend genannt wird, sondern es heißt, Reinhard „wird ... Untersuchungen vorlegen" (S. LXXII). Auch über die Beförderung der Post werden Angaben gemacht. In seiner Einleitung neigt der Vf. zu unnötigen Wiederholungen (vgl. z. B. S. XXXVII und S. XL über Amalteos Reise von Rom nach Köln).

Kommt man zu den Quellen, so stellt man fest, daß die Entscheidung, an den Einteilungen der Vorlagen festzuhalten, ungut war. Dadurch fehlen Absätze, die zur Gliederung und zum Verständnis nützlich gewesen wären.

Auch stört es, wenn der Gebrauch der Akzente ungleich ist (teilweise „perché", teilweise „perchè" geschrieben) oder sie gesetzt werden, wo sie nicht hingehören (z. B. S. 35 zweitletzte Zeile: „poi", nicht „poì", oder S. 270, zweitletzte Zeile von Nr. 242: „che è", nicht „chè è"). Auch die Zusammenschreibung wurde nicht normalisiert: An Infinitive angehängte Personalpronomen werden zumeist zusammengeschrieben, aber nicht immer. Daß teilweise „Clemens", teilweise „Klemens" geschrieben wird, mag kaum der Erwähnung wert sein. Aber wenn „Dr. Hermann Ortenberg" neben „Hermann Hortenberg" im Register vorkommt und jedes Mal auf andere S. verwiesen wird, dann will einem die genaue Schreibweise doch angebracht erscheinen. Seltsamerweise werden überhaupt im Register manche Personen zweimal aufgenommen und einige, aber nicht alle S. jedesmal genannt (so z. B. bei Cesare d'Este und Spinolas Sekretär Birago) – man kann deswegen die Quellen nur bedingt vom Register her erschließen. Teilweise fehlen auch exakte Belege: S. XXVI wird Döllinger zitiert – verwiesen wird man aber auf eine vatikanische Quelle aus 1554 (Anm. 4); S. LIII wird Ortenberg als Informant des Nuntius genannt – belegt wird dies mit dem kurialen Auftrag, der Nuntius möge sich für Ortenberg einsetzen (Anm. 17), während S. LXIV Anm. 15 dann mitgeteilt wird, daß Amalteo an Ortenberg Briefe geschrieben hat. Eine Literaturangabe, nämlich „Mergentheim I" (vgl. S. 1), ist nicht in das Verzeichnis eingegangen.

In den Regesten soll „jeder Gedanke, der in dem betreffenden Schreiben auftaucht", erfaßt werden. Bei wichtigen Stücken soll ausführlicher wiedergegeben werden. Diese richtigen Grundsätze wurden aber nicht eingehalten – man vgl. etwa das Regest zur Nr. 28 mit dem zu Nr. 242! Auch Fehler kommen vor.

In Nr. 9 wird vom Erzbischof von Mainz gesprochen. Daraus wird ein „Erzbischof" von Basel (S. 35f u. S. 367 s. v. Blarer), obwohl es stets nur Bischöfe von Basel gegeben hat. Wenn in einem Bericht Huy im Bistum Lüttich erwähnt wird, so wird daraus im Regest „Den Haag" (Verwechslung von Huy mit „Haya" – so geschehen S. 68f). S. 29 wird vom Herzog von Modena und vom Kardinal d'Este gesprochen. Der Letztere wird nicht nachgewiesen und erscheint deswegen im Register nicht. Aus dem „Gebiet von Altdorf" („cantone d'Altorf", S. 31, südöstlich vom Vierwaldstätter See) wird im Register „Altorf, Kanton" (363) – wohl ein neuer Schweizer Kanton. Werden Personen ein zweites oder mehrere Male erwähnt, wird man auf die Nummer, aber nicht auf die S. zurückverwiesen, wo sie genannt sind. Wären die Namen wiederholt worden, hätte man die Benützung erleichtert. Es wären dann auch nicht Namen im Register weggefallen, wie dies zu S. 39 der Fall ist.

Am schlimmsten aber ist, daß man sich auf den wiedergegebenen italienischen Text nicht verlassen kann. Er ist teilweise so verstümmelt abgedruckt worden, daß man nicht zu vermuten wagt, wie der Bearbeiter ihn verstanden hat. Das Deutsche Historische Institut in Rom ließ auf meine Bitte hin einige Seiten kollationieren; von den Korrekturen seien hier nur die wichtigsten mitgeteilt:

S. 33, Z. 6: „scoprir", nicht: „sapir"; Z. 7: „di essi", nicht: „dieni"; Z. 11: „cederà", nicht „crederà"; Z. 14: „sogliono", nicht: „segliono"; Z. 17: „perdere", nicht: „perderi"; Z. 19: „è passáto in questo proposito. Scritto sin qui", nicht: „hò passato in questo proposito scritto sin qui"; Z. 20: „vo", nicht: „cio"; Z. 21: „soggiungerò quel che", nicht: „soggingere quelche"; Z. 27: „lunghissima et certo che con l'interpretatione fatta e con la mia", nicht: „lunghessa et certo che con l'interputatione fatta et con la mie".

S. 37, Z. 6: „de lo", nicht: „de ho"; Z. 11: „havere", nicht: „haveri"; Z. 13: „Poiché", nicht: „Perché"; Z. 16: „poti nè", nicht: „potei ne"; Z. 17: „infermo", nicht: „in fermo"; Z. 18: „in tanto ... morire", nicht: „intanto ... monire".

S. 38, Z. 8: „impaurita ... quelli", nicht: „impavrita ... quelle"; Z. 23: „si fa", nicht: „so, fa"; Z. 24: „fui", nicht: „fu"; Z. 28: „lo", nicht: „ho"; Z. 29: „vien", nicht: „men".

S. 40, Z. 19: „anch' esso ... a", nicht: „alquanto ... e"; Z. 22: „le menti", nicht: „li mensi"; Z. 25: „parere", nicht: „pareri"; Z. 30: „vedere", nicht: „vederi".

S. 41, Z. 1: „scriverà", nicht: „se ne vera"; Z. 2: „momento", nicht: „memoriale".

Diese Fehler sind nur die gravierendsten aus drei von 351 Dokumenten! Weitere Versehen fallen beim Durchlesen auf (z. B. S. 65 letzte Zeile, wo es offenbar „mero", nicht „meco" heißen muß; oder S. 68 Zeile 1 des Briefes Nr. 32, wo gewiß „potrà" statt „patrà" zu lesen ist), so daß man zusammenfassend sagen muß, daß hier die erforderliche Sorgfalt bei der Bearbeitung und Kommentierung der Berichte gefehlt hat. Sollten die Fehler im italienischen Text darauf zurückgehen, daß mit undeutlichen Filmen gearbeitet wurde, so wäre darauf zu achten, daß dies in Zukunft vermieden wird. Die weiteren Bände dieser Nuntiatur sollten wieder so sorgfältig publiziert werden, wie man das bisher von den Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft gewohnt war.

Erlangen Gerhard Müller

Thierfelder, Jörg: Das kirchliche Einigungswerk des württembergischen Landesbischofs Theophil Wurm. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1975. 311 S. (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte. Reihe B: Darstellungen, Bd 1) geb. DM 50.– (Subskr. DM 42.50)

Die Geschichtsschreibung des Kirchenkampfes in Deutschland

weist noch immer Lücken auf. Eine große Lücke besteht in der Darstellung der letzten Phase des Kirchenkampfes, nämlich der Kriegsjahre von 1939–1945. Die Darstellung steht hier vor besonderen Schwierigkeiten. Es gibt kaum gedruckte Quellen. Kirchliches Schrifttum war verboten. Briefe, Aufzeichnungen, Akten, die wegen der Kontrolle durch die Gestapo sehr vorsichtig abgefaßt werden mußten, bilden das Quellenmaterial dieser Arbeit. Sie leistet trotz dieser Schwierigkeiten einen wichtigen Beitrag zur Schließung der erwähnten Lücke und gibt einen guten Überblick über das kirchliche Einigungswerk des württembergischen Landesbischofs Wurm. Darüberhinaus hilft sie aber auch, die wichtige Verbindung zwischen dem Kirchenkampf der Jahre 1939 bis 1945 und dem Aufbau der Evangelischen Kirche in Deutschland nach 1945 herzustellen. Mit diesen beiden Bemerkungen sind bereits zwei Ziele angedeutet, die sich der Autor gesetzt hat. Außerdem will er das Einheitsverständnis herausarbeiten, das hinter dem kirchlichen Einigungswerk (EW) steht und aufzeigen, welche aus der politischen Lage, der NS-Kirchenpolitik und der Biographie Wurms sich ergebenden nichttheologischen Faktoren eine Rolle im Aufbau des EW gespielt haben.

Der Aufbau der Arbeit soll kurz skizziert werden. Kapitel 1 schildert die Lage der Deutschen Evangelischen Kirche im Herbst 1941, wie sie sich aus den in den ersten beiden Kriegsjahren von Partei und Staat durchgeführten kirchenfeindlichen Maßnahmen und der inneren Zerrissenheit der DEK ergeben hatte. Darauf folgt im 2. Kapitel die Darstellung der Anfänge des kirchlichen Einigungswerkes und seiner Ausweitung auf den gesamten deutschen Bereich. Das 3. Kapitel behandelt den Weg des EW bis Ostern 1943, die Zeit, in der die 13 Sätze über „Auftrag und Dienst der Kirche" als Basis des EW entstanden. Nicht nur im staatlichen Bereich, sondern auch im kirchlichen Raum (bei den deutschen Christen, dem konfessionellen Luthertum und innerhalb der Bekennenden Kirche) erwuchsen dem EW Widerstände. Diesem Widerstand ist das 4. Kapitel gewidmet. Die weitere Entwicklung des EW von 1943 bis zum Kriegsende, die Vorbereitung für eine Zukunft der Evangelischen Kirche nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches und die Bedeutung des EW für die Geschichte der EKD nach 1945 schildern die Kapitel 5 und 6.

Einige wichtige Ergebnisse sollen kurz herausgestellt werden. Drei Gründe trieben den 72jährigen Bischof Wurm dazu, die zersplitterten Kräfte des deutschen Protestantismus ab 1941 wieder zusammenzuführen: 1) Die Einsicht, daß die Aufspaltung der Kirche Sünde sei; 2) Die ernste Wendung des Krieges nach dem Überfall auf die Sowjetunion und 3) die zunehmende Bedrohung durch den NS-Staat. Eine sachnotwendige Konsequenz des EW war, daß seine Auswirkungen nicht auf den protestantischen Raum beschränkt blieben, sondern sich auch in einer verstärkten Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche in Deutschland auswirkten. Bereits Anfang Dezember 1941 kam es zu gemeinsamen Protesten beider Großkirchen bei Hitler gegen die steigende Härte in der Behandlung der Nichtarier, die Behandlung der Geisteskranken, die zunehmende Rechtsunsicherheit und die kirchenfeindlichen Maßnahmen des Regimes.

Bezeichnend für den Widerstand des Staates und der NS-Partei gegen das EW ist, daß Hitler selber 1940 die Anweisung gegeben hatte, alles zu vermeiden, was zu einer Stärkung und zu einem Zusammenschluß der evangelischen Kirche führen könnte. Diese Führeranweisung blieb letztlich wirkungslos. Während das Dritte Reich immer schwächer wurde, gewann die evangelische Christenheit durch die unermüdliche Arbeit eines Bischofs im Greisenalter neue Kräfte. Im Einigungswerk wurde ein Fundament gelegt, auf dem nach dem 8. Mai 1945 inmitten der Trümmer des „großdeutschen Reiches" die Evangelische Kirche in Deutschland errichtet werden konnte, nicht als stolzer Dom, wohl aber als eine Notkirche, unter deren Dach sich die Zerstreuten sammeln konnten.

Ein Dokumentenanhang von 40 Seiten, ein umfassendes Quellen- und Literaturverzeichnis, ein Namen- und Sachindex machen den vorliegenden Band zu einem wichtigen Arbeitsbuch.

Hofheim Armin Boyens

Ein katholischer Katechismus. Hrsg. v. George J. Dyer. – Übers. von Annemarie Pieper und Irmgard Wild (Titel der amerikanischen Originalausgabe: „An American Catechism"). – (München): Kösel 1976. 343 S., geb. DM 25.–

Der in der Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils erforderlich gewordene „Umbau" der Theologie hat in vielen Christen das Bedürfnis wachgerufen, eine solide und verständliche Glaubensinformation nach neuem Stand zu erhalten. In den letzten Jahren haben vielbeachtete Werke wie der Holländische Katechismus und das Neue Glaubensbuch sowie der in diesem Zusammenhang ebenfalls zu nennende Evangelische Erwachsenenkatechismus dem gerecht zu werden versucht. Nun wird uns ein „amerikanischer" Katechismus vorgelegt, der nach dem Verlagsvorwort „eine konkrete Hilfe in der gegenwärtigen Situation sein" möchte „für die, die im Glauben und mit dem Glauben leben, ohne dicke theologische Bücher studieren zu wollen" (9).

Mit dem unbestimmten Artikel im Titel soll darauf aufmerksam gemacht werden, daß es sich um eine reine Privatarbeit von achtzehn Theologen handelt, die keine weitere Autorität beansprucht als sie die vorgebrachten Argumente haben. Die Apostrophierung der Verfasser als „amerikanisch" – gemeint sind offenbar die Vereinigten Staaten als ihre Heimat – trifft nicht auf alle zu: G. Baum lehrt in Toronto; B. Häring ist unseres Wissens immer noch Deutscher. Von den übrigen Mitarbeitern gehören zehn nach Washington und Chikago.

Von den genannten Arbeiten ist die vorliegende sicher die schmalste. Das erscheint als bestechender Vorteil im Blick auf den fast viermal so starken Evangelischen Katechismus. Aber die Frage nach der rechten Mitte zwischen Kurzformel und mehrbändiger Dogmatik wird nicht durch die Seitenzahl, sondern durch die Angemessenheit von Darstellung und Inhalt entschieden. In einem von didaktischen und pädagogischen Intentionen so stark geprägten Buch, wie es ein Katechismus ist, kommt auch der erstgenannten ein hoher Stellenwert zu.

Bereits beim ersten Durchblick fällt die Sorglosigkeit auf, die man bei der Gestaltung hat walten lassen. Vergebens sucht man ein Stichwortverzeichnis, das gerade bei einer solchen Publikation unerläßlich ist, die notgedrungen eine in sich kohärente Materie, bei der in jedem Fragment das Ganze anwesend ist, sukzessiv darstellen muß. Daß es sich hier nicht um einen Schönheitsfehler handelt, sondern um ein ärgerliches Versäumnis, wird spätestens dann deutlich, wenn etwa auf S. 234 der Begriff Probabilismus eingeführt, aber nicht erläutert wird. Das geschieht erst hundert Seiten später in ganz anderem Zusammenhang (vgl. 332). Das Inhaltsverzeichnis am Ende des Bandes ist nicht exakt: Es berücksichtigt nicht alle tatsächlich behandelten Themen. So ist innerhalb der Mariologie von der Heiligenverehrung die Rede – was im Inhaltsverzeichnis verschwiegen ist. Es sollte selbstverständlich sein, daß Abkürzungen entschlüsselt werden (111–115)! Laut Vorwort setzt der Katechismus den Bildungsstandard voraus, den „ein heute Erwachsener im Religionsunterricht, in Predigt und Verkündigung erworben hat" (8). Da scheinen aber die amerikanischen Verhältnisse wesentlich besser zu sein als die unseren! Die an diesem Buch Beteiligten sehen es als gegeben an, daß jeder Leser ohne weiteres und ohne Erklärung den Unterschied zwischen formaler und materialer Häresie kennt (39), ein perfekter Häresiologe ist (mit subtilen Kenntnissen über Adoptianer, Subordinatianer, Patripassianer, Monarchianer; 57) und die scholastische Philosophie in der Ursprache kennt (weshalb er weiß, was „agere sequitur esse" heißt und bedeutet; 225). Der Rezensent hat da seine Bedenken ...

Methodologisch am auffälligsten ist die Rückkehr zur Frage-Antwort-Schematik, wie sie einst traditionell für Katechismen war. Man könnte dies für einen Fortschritt insofern halten, als damit die präzise Herausarbeitung des status quaestionis ermöglicht wird: den konkreten Fragen des suchenden Zeitgenossen werden konkrete Antworten geboten. Dieser Vorteil, der durchaus anzuerkennen ist, wird aber doch erkauft durch eine manchmal unangenehme Apodiktik der Darstellung, durch einen doktrinärlehrhaften Ton und ab und an auch durch Leerlauf, der durch wenig geschickte Fragen provoziert wird (vgl. S. 84ff, Fragen 18, 20, 25; S. 115, Frage 28). Oft ist auch nicht ersichtlich, weshalb gerade diese Fragen, weshalb sie in diesem Kontext gestellt werden. Mangels einer Übersicht über die Fragen in Art eines Registers ist es nicht möglich, sich ohne weitere Umstände zu informieren, welche Probleme behandelt werden. Nicht ohne Grund ist man allgemein von diesem didaktischen Schema abgegangen – man sollte nicht gerade in der Katechetik restaurativen Tendenzen nachgeben. Die kohärente analytische oder synthetische Darstellung entspricht nicht nur unserem Empfinden eher, sie scheint auch sachdienlicher zu sein.

Das Werk ist in vier Hauptteile gegliedert. Der erste (15–127) behandelt etwa die in der Schultheologie von Fundamentaltheologie und Dogmatik traktierten Themen mit Ausnahme der Lehre von den Sakramenten, die in einem eigenen Hauptteil (II) behandelt werden. Mit 76 S. (131–207) beansprucht er über ein Fünftel des Buches und verursacht dadurch eine seltsame Ungleichgewichtigkeit: Hier wird einem Einzelthema der Glaubenslehre

ein unangemessen großer Raum zugemessen. Der Christologie werden dagegen nur 13, der Ekklesiologie nur 17 S. gewidmet (wobei in der letztgenannten Disziplin noch Fragen wie Katholische Aktion, Ökumenismus, Verhältnis Staat–Kirche behandelt werden). Die etwas verwunderliche Gewichtung ist vermutlich durch das Bestreben der Autoren zu erklären, die Glaubenslehre möglichst pragmatisch darzustellen. Dementsprechend sind auch die beiden letzten Hauptteile breit angelegt: der dritte befaßt sich mit den „Grundlagen der Moral" (211–256); Teil IV („Das christliche Leben" 259–338) enthält die am Dekalog ausgerichtete spezielle Moraltheologie, die christliche Gesellschaftslehre und eine Pädagogik.

Ein wesentlicher Mangel des „Katechismus" besteht darin, daß offensichtlich eine Bearbeitung oder gemeinschaftliche Redaktion unterlassen worden ist. Die Beiträge wurden so übernommen wie sie abgeliefert wurden; sie haben daher einen höchst unterschiedlichen Charakter und Informationswert. Wiederholungen sind nicht vermieden worden.

In der Gnadenlehre findet sich ein Abschnitt über die Sakramente, die dann doch in einem eigenen Hauptteil behandelt werden; die Unauflöslichkeit der Ehe wird 190–193 und 293–295 behandelt; zum Thema Krieg finden sich Bemerkungen 284–287 und 325: bei dem geringen Umfang des Buches und manchem offenbleibendem Wunsch (vgl. unten) ist das bedauerlich. Widersprüche sind nicht vermieden (vgl. die Stellungnahmen zum Abortus 274 mit 296). Lebendig geschriebenen Kapiteln schließen sich solche an, die scholastisch-abstrakt gehalten sind (vgl. die Sakramenten- mit der Gnadenlehre).

Im Rahmen einer Rezension kann nicht auf alle Detailfragen eingegangen werden, die sich bei der Lektüre stellen. Die folgenden Bemerkungen sind darum eher als Illustrationen zu verstehen, die einen Eindruck vermitteln wollen über die einzelnen Kapitel. Ohne daß es ausdrücklich vermerkt wird, haben die Übersetzerinnen gelegentlich Adaptionen an die deutschen Verhältnisse vorgenommen (z. B. 47). Es wäre zu fragen, ob dies nicht noch öfter hätte geschehen sollen.

In dem Abschnitt über die Offenbarung (A. Dulles) fällt das positive Urteil über die anderen Religionen auf. Die Sicht der Kirche (R. P. McBrien) ist noch stark triumphalistisch und fast ganz fundamentaltheologisch bestimmt. Organologisch wird sie als „verkörperte Anwesenheit Christi für die Menschheit" bestimmt (31). Historisch unrichtig ist die Feststellung, das Vatikanum I habe unter „Kirche" als Maßstab für die päpstliche Unfehlbarkeit die Gesamtkirche verstanden; gemeint waren nur die Bischöfe (38). Im übrigen wird darunter nur die Bekenntnisgemeinde im engeren Sinn verstanden, das offenere Verständnis von „Lumen gentium" ist nicht eingebracht (46). Wesentliche Teile einer modernen Ekklesiologie fehlen: kein Wort über die vier Kirchenattribute des Credo, kein Wort über das Wirken des Hl. Geistes. Bei den Ämtern kommt der Presbyter nicht vor. Die Gotteslehre (J. H. Wright) zeichnet sich durch eine enge Orientierung an der Hl. Schrift aus; sie spielt sonst in diesem Buch keine sonderlich große Rolle. Um so unverständlicher ist freilich, daß die auf zwei Seiten ohnehin stiefmütterlich abgehandelte Trinitätslehre als belanglos für die christliche Frömmigkeit hingestellt wird (59): hier wird die pragmatische Linie zum Ärgernis. Man vergleiche damit, was zum Thema das Neue Glaubensbuch (258) oder der Evangelische Erwachsenenkatechismus (410–412) zu sagen wissen. Ob man in einem so praxisbezogen sich gebenden Werk die Theodizee mit 23 Zeilen abspeisen kann, ist äußerst fraglich. Glücklicher ist das Kapitel über die Protologie (G. J. Dyer), dem es gelingt, die kirchlichen Intentionen aus den dogmatischen Formeln herauszuarbeiten. Die Gnade (Ch. R. Meyer) wird als Erweis der Liebe Gottes gedeutet. Kategorisch wird erklärt, daß sie „Wohl und Gesundheit" verleiht (86): Man wünschte sich eine nähere Erklärung darüber. Als ungenügend nach dem Stand der heutigen Theologie muß die Christologie (M. K. Hellwig) angesehen werden, die sich in einer Kommentierung der kirchlichen Dogmen erschöpft. Man liest nichts über die Botschaft vom Reich Gottes oder von der Praxis Jesu. Das zentrale Basileia-Thema wird nur in der Eschatologie berührt. Der mariologische Beitrag (E. R. Carroll) ist zurückhaltend. Maria wird ekklesiotypisch gesehen; die Frage der Jungfrauenempfängnis wird nicht klar beantwortet. Kaum haltbar ist die Ansicht, ihr theologischer Sinn sei die Herausstellung der wahren Menschheit des Herrn. Die Schwächen der Frage-Antwort-Mechanik zeigen sich besonders deutlich S. 115, Frage 28. Sachlich ist die Eschatologie (G. Baum) entwickelt, die eine mittlere Position zwischen Spiritualismus und Individualismus einzuhalten sucht. Wertvoll ist die Sakramententheologie (J. Wicks), der es historisch-genetisch gelingt, die Eigenart der sieben Heilszeichen herauszustellen ohne sie aus dem Heilskosmos herauszulösen. Die gerade hier virulenten ökumenischen Probleme werden angemessen referiert. Eine exaktere Darlegung der Transsubstantiationslehre wäre wünschenswert. Die Begründung des Sonntagsgebotes vermag nicht zu überzeugen (205–207).

Die allgemeine Moraltheologie wird durch eine Betrachtung über das Sittengesetz (J. F. Dedek) eingeleitet, in der die Christozentrik der Ethik herausgestellt wird. Die Fachterminologie macht sich gerade in diesem Abschnitt ziemlich breit. Eine illustrativere Sprache wäre angemessen (vgl. die Ausführungen über die Epikie 224f). Der Abschnitt über das Gewissen (R. A. McCormick) leidet an unklaren Formulierungen. Wie soll man etwa den Satz verstehen: „Bei der Todsünde handelt es sich ... um eine fundamentale freie Entscheidung, in der ein Mensch die Liebe Christi zurückweist – unabhängig davon, ob er Christus als solchen kennt oder nicht" (236)? Die Stellungnahme zur Verbindlichkeit des Lehramtes ist verwirrend: erst wird, ganz traditionell, die innere religiöse Zustimmung gefordert, dann aber gesagt, man dürfe auch ganz anderer Meinung sein und diese öffentlich vertreten (230–234). Die theologische Tugendlehre (N. Rigali) ist stark an K. Rahner ausgerichtet.

Die spezielle Moraltheologie beginnt mit einer umständlichen und (für das vorliegende Buch) überflüssigen Diskussion, ob die ersten vier Gebote des Dekalogs eine Einheit bilden oder nicht. C. Van der Poel schreibt über das Gottesverhältnis. Der Zölibat wird als Beispiel für ein Gelübde hingestellt, „obwohl dieses Versprechen gewöhnlich nicht als Gelübde bezeichnet wird" (262): es ist tatsächlich keines! Zu den besten Passagen des Werkes gehört die Darstellung des fünften (Ch. Curran) und sechsten Gebots (B. Häring), wobei dieses die jüngste vatikanische Erklärung zu Fragen der Sexualmoral noch nicht berücksichtigt. Sehr aktuell das Kapitel über Gerechtigkeit und Wahrheit (J. J. Farraher), das auf die Fragen Privateigentum und Geschäftsmoral sachlich eingeht. J. B. Hehir vermittelt eine knappe Übersicht über die Christliche Gesellschaftslehre. Das Werk schließt mit einem Kapitel „Sittliche und religiöse Erziehung" (Th. F. Sullivan), das sich weitgehend in Wiederholungen andernorts schon behandelter Themen erschöpft.

Sucht man nach einer einheitlichen Linie der Autoren, so wird man feststellen können, daß sie alle sich zu den Beschlüssen des Vatikanum II bekennen. Sie zeigen sich aufgeschlossen für die komplexe Situation des heutigen Christen. Behutsam und offen suchen sie ihm einen Weg in den Schwierigkeiten zu weisen. Dabei wird dem Leser die Pluralität theologischen Denkens nicht nur demonstriert, sondern auch begründet. Besondere Anerkennung verdient die immer sehr faire Darstellung der verschiedenen Positionen innerkirchlicher Gruppen, der Kirchen der Ökumene und der Nichtchristen. Trotz der erheblichen und bedauerlichen formalen wie sachlichen Mängel kann der amerikanische Katechismus durch seine Aufgeschlossenheit für die heutige Situation dem einen oder anderen nützlich sein. Allerdings bedürfte er dringend einer grundlegenden Bearbeitung, um seinen Zweck voll zu erfüllen. K. Rahner hat zum Vorwort des Verlags ein Nachwort geschrieben (10f), indem er dem Leser eine wohlwollende und kritische Lektüre empfiehlt. Dann könne er viel lernen. Man kann es so sagen.

Bochum Wolfgang Beinert

Kaufmann, Gordon D.: **La Question de Dieu aujourd'hui.** Tradui de l'anglais par Marcell Jossua. – Paris: Du Cerf 1975. 327 S. (Collection Cogitatio Fidei Nr. 84) br. FF 53.–

Ins Französische übersetzt liegt Marcelle Jossua Kaufmann's 1972 in Harvard erschienenes Buch „God the Problem" vor. Seit Jahren denkt Kaufmann über das Problem Gott nach und analysiert die damit aufgegebenen Fragestellungen. Die sich ergebenden Essays werden gesammelt in diesem Band vorgelegt.

Es geht K. darum, Strukturen und Zielsetzungen theologischer Modelle kulturhistorisch zu orten. Im Abendland, sagt K., wurde die Anerkenntnis Gottes weithin gewonnen im Bewußtsein vom Ziel, bzw. im Bewußtsein der Grenze des menschlichen Ich. Bis hin zum Personalismus ist „Gott" der spekulativ gewonnene, transzendentale Topos, der die Grenzen des Menschseins erträglich macht: Im Mythos war Gott hinter der Grenze der Lebenserfahrung (63ff); im Transzendenzmodell war er der andere zu uns (99ff); im Symbol war Gott der fundamentale Legitimationsgrund für die Kultur (111ff, 185ff); Gott steuerte eschatologisch dem Risiko des freigewählten Bösen (211ff). Kaufmann weiß, daß dies auch heute noch nicht nur im Sprechen von Gott (Teil 1–3), sondern auch in der säkularen, religiösen und theistischen Weltanschauung verantwortet und gelebt wird (Teil 4, Kap. 9 u. ö.). Dieses Wissen prägt äußerst angenehm, d. h. ohne disqualifizierende Agitation, den Stil von K.s theologie- und kulturgeschichtlichen Beschreibungen und Analysen.

Und doch, d. h. gegen diese Tradition, sagt K. betont: Gott ist im Abendland die letzte Auskunft einer Spekulation, die um der Selbst-

findung willen hinter das Geschehen in der Welt ausgreift. Solche Spekulation wird ungeschichtliche, mythologisch oder szientistisch (22, 63ff, 111ff, 247ff). Sie unterschlägt die reellen Bedingungen des Glaubens (273ff). Der Glaube glaubt an einen Gott, der in Schöpfung und Rechtfertigung Entscheidendes „tut". Für dieses Tun Gottes muß die Theologie ein Denkmodell erstellen. Ein Modell, das Konstituenten hat: Gott tut für uns Entscheidendes, und dies in unserer Welt – Gott bespielt uns dabei nicht wie ein Klavier, sondern will, daß auch wir Entscheidendes tun – Glaubende setzen darauf, daß Gott zusammen mit den Menschen handelt, d. h. sie interpretieren Gott in ihren eigenen partikularen Erfahrungen (35ff, 281, 285ff). Also ist der Glaube der Glaubenden ein „praktisches Postulat" (288), kein „Postulat der spekulativen Vernunft". Modell für dieses Postulat der praktischen Glaubensvernunft in dieser Welt ist das voreinander und vor der Öffentlichkeit verantwortlich vollzogene „interpersonelle" Verhalten (35ff, 99ff, 140ff, 271f) im „Kontext" von Kultur (278ff) von politischen und zwischenmenschlichen Erfahrungen (282ff).

Im Vorwort sagt K., er wolle essaystische Beobachtungen, keine Systematik vorlegen. Im Rückgriff auf die Kapitel „Schöpfer" und „Schöpfung" in K.s „Systematic Theology" (New York 1968, chap. 9,20) kann der Leser die theologische Systematik des hier vorgelegten Modells um einige Daten bereichern. Was indessen auch dann noch fehlt, sind empirische und soziokulturelle Daten, die, systematisch zusammengestellt, das Modell „interpersonelles Verhalten" griffiger machen. Ohne diese Details gerät das Modell für Gott, wie der Duktus der vorgelegten Beiträge K.s zeigt, zu schnell in den Trend eines bloß ausgedachten Gegenmodells, das traditionelle Modelle ablösen, aber noch keine Grunderfahrung mit dem neuen Modell beibringen kann.

Regensburg Norbert Schiffers

Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um Ludwig Feuerbach. Hrsg. von Hermann Lübbe und Hans-Martin Saß. – (München/Mainz): Kaiser/Grünewald (1975). 280 S. (Gesellschaft und Theologie, Abt. Systematische Beiträge. Nr. 17) kart. DM 39.–

Das Buch ist die vorbildliche Dokumentation einer vorbildlichen Tagung über Ludwig Feuerbach, die vom 5.–8. September 1973 im Zentrum für Interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld stattfand. Bemerkenswert sind: 1. der Teilnehmerkreis, 2. die Arbeitsformen, 3. die Vielschichtigkeit der Thematik.

1. An dem durch das Buch dokumentierten Symposion nahmen Forscher aus aller Welt teil. Stark vertreten war die Feuerbachforschung der DDR (durch Klenner, Ley, Richter, Schuffenhauer). Es kam zu spannend zu lesenden Diskussionen – etwa, wenn Klenner und Maihofer (Bonn) um die Bedeutung Feuerbachs für eine Philosophie des Rechts oder Richter und Alfred Schmidt (Frankfurt/M.) um die Frage stritten, ob Marx durch Feuerbach im Sinne einer „emanzipatorischen Sinnlichkeit" (Schmidt) korrigiert werden könnte. Der Austausch pauschaler Urteile und alter Klischees unterblieb fast ganz; es kam zu differenzierter Argumentation, die, fast durchweg, von solider und sublimer Text- und Sachkenntnis getragen war.

2. Zu jeder Arbeitseinheit wurden jeweils zwei, z. T. (Klenner-Maihofer) aufeinander bezogene, Referate schriftlich vorgelegt bzw. in Kurzfassung vorgetragen, die durch ihre Kürze und Prägnanz bestechen. Sie wollten eine sinnvolle Diskussion möglich machen, die dann auch dank der Qualität der Referate und der Sachkenntnis und geistigen Beweglichkeit der Gesprächsteilnehmer gelang und nun dem Leser des Buches zugänglich ist, von ihm (mit Spannung!) verfolgt und aufgenommen werden kann. Diese höchst anregenden und zu eigener Urteilsbildung herausfordernden Diskussionen der Öffentlichkeit zugänglich gemacht zu haben, ist nicht das kleinste Verdienst der Publikation.

3. Die Fruchtbarkeit der Tagung und ihrer Dokumentation gründet aber nicht allein in der internationalen Zusammensetzung des Teilnehmerkreises und in der gewählten Arbeitsform, sondern, nicht zuletzt, in der Vielschichtigkeit der zur Diskussion gestellten Thematik.

Entsprechend dem allgemeinen Stand der Beschäftigung mit dem Werk Feuerbachs beschränkt sich die Thematik keineswegs auf den Aspekt der Religionskritik und auf die Frage nach der Bedeutung Feuerbachs für die Entwicklung des jungen Marx, sondern gilt, vor allem, der eigenständigen Bedeutung Feuerbachs und dem, was er positiv will: seiner Anthropologie.

Welche Gestalt hat sie? In welchem Sinne ist Feuerbachs Humanismus materialistisch? Bzw.: Was genau meint die „Sinnlichkeit", auf der Feuerbach so sehr insistiert? Was bedeutet sie in einer Zeit, in der die Frage nach dem Subjekt gesellschaftlicher Befreiung eine andere Antwort verlangt, als sie von Marx gegeben wurde? Was hat Feuerbach unter „Natur" verstanden? Welches Verhältnis hat er zu ihr gehabt? Nur ein „kontemplatives"? Vermag Feuerbachs Naturbegriff in der gegenwärtigen ökologischen Krise hilfreich zu sein? Was besagt die nach Feuerbach für die Menschlichkeit des Menschen konstitutive Ich-Du-Beziehung für die Theorie und Fortbildung des Rechts (Klenner, Maihofer)? Welche aktuelle Bedeutung hat Feuerbachs Kritik am Idealismus und sein Versuch einer neuen Erkenntnistheorie (Wartofsky, Cesa)?

Ein Kabinettstück historisch-kritischer Arbeit stellte Arvon zur Diskussion: „Engels' Feuerbach [Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie] kritisch beleuchtet" (109–119).

Die Relevanz der verhandelten Probleme für die theologische Arbeit liegt auf der Hand. Sie betreffen nicht nur, wenn auch direkt, die theologische Anthropologie und Ethik, sondern die Theologie in der Besinnung auf ihre Basis, haben mithin fundamentaltheologische Bedeutung.

Es ist freilich die Frage, ob man als Theologe mit Feuerbach so umgehen kann, wie dies Xhaufflaire mit seinem Referat „L'Evangile de la Sinnlichkeit et la théologie politique" (36–56) und seinen Diskussionsbeiträgen (bes. 65–67) tut, so sehr man ihm darin zustimmen muß, daß die vom marxistischen Theorie-Praxis-Schema geblendeten Theologen bei Feuerbach lernen können, daß sowohl die Theorie wie die Praxis ihrerseits fundiert sind, nämlich in der „Sinnlichkeit", die „das nicht-kognitive Fundament des richtigen Wissens und das nicht-praktische Fundament des guten Lebens" ist (66). Nur: Wie ist der Begriff der „Sinnlichkeit" theologisch zu fassen? Was bedeutet es, im Glauben an Jesus Christus die „Logik der Leidenschaft und des Todes, des désir und des Leidens, der Angst und des Glückes intensiv zu erleben" (66f)? Es macht stutzig, daß Xhaufflaire dazu völlig schweigt und bei ihm nur einmal – eine letzte theologische Spur – das Stichwort der „Sache Jesu" begegnet (67), ohne daß gesagt würde, was dieses Stichwort bedeutet. Es zeigt sich nirgends, worin Xhaufflaire Theologe ist. Der Theologe aber wird von Feuerbach gewiß viel zu lernen, ihn von seiner Sache her aber auch scharf zu kritisieren haben – besonders im Blick auf die Abstraktheit seines Gattungsbegriffs und die mit ihr zusammenhängende inkonsequente, weil letztlich die Identitätsphilosophie nicht überwindende Ich-Du-Anthropologie sowie im Blick auf seine Verharmlosung des Bösen.

Als ganzes ist das Buch ein Arbeitsmittel, das für die weitere Feuerbachforschung und jede ernsthafte Beschäftigung mit Feuerbach unentbehrlich ist – nicht zuletzt wegen Schuffenhauers höchst instruktivem „Bericht über die Ausgabe der gesammelten Werke L. Feuerbachs" (246–257) und des von Saß in verdienstvoller Weise erstellten Verzeichnisses der Gesamtausgaben der Werke Feuerbachs sowie der 1960–1973 erschienenen Literatur zu Feuerbach (263–280).

Bochum Oswald Bayer

Nordlander, Agne: **Die Gottebenbildlichkeit in der Theologie Helmut Thielickes.** Untersuchung eines Beispiels der personalistisch-existentiellen Konzeption der theologischen Anthropologie. – Uppsala: Universitätsdruckerei 1973. 239 S. (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia 11) kart.

Die vorliegende an der theol. Fak. der Univ. Uppsala gefertigte Diss. greift die einst von E. Brunner als „Schicksalsfrage" jeder Theologie bezeichnete Imago-Dei-Lehre auf. Obgleich die Bedeutung dieser Frage wie überhaupt die personalistisch-existentielle Anthropologie mit ihrer starken biblischen Rückbindung heute in der Theologie zurückzutreten beginnt und dem Einfluß einer „humanwissenschaftlichen" Richtung weicht, darf die vorliegende Studie (gerade deswegen) besondere und nicht nur theologiegeschichtliche Beachtung beanspruchen. Die Wahl des Werkes von H. Thielicke als Sujet der Fragestellung ist wegen der Wirkung und repräsentativen Stellung dieses Autors in der evangelischen Theologie als durchaus angemessen zu betrachten, zumal Thielicke (wie auch die gegenwärtig erscheinende „Dogmatik" unter Beweis stellt) immer um Vermeidung der Extreme bemüht war und einen zwar selbständigen, aber doch mittleren Kurs (ursprünglich vor allem zwischen den Antithesen von K. Barth und E. Brunner) zu steuern versuchte. Entsprechendes gilt auch von dem Formalobjekt, unter dessen Rücksicht Vf. das reich fließende Material des Werkes Th.s zu diesem Problem betrachtet: es ist die Verhältnisbestimmung zwischen personalistischer Grundstruktur und ontischem Befund (bzw. ontologischer Auslegung) der Gottebenbildlichkeit.

Die in übersichtlicher, gut gegliederter Ordnung vorangehende Untersuchung zeigt zunächst die Voraussetzungen jeder modernen Neuinterpretation der Imago-Lehre auf, die auch für das Verständnis der Position Th.s wesentlich sind: nämlich das nicht-historische

Verständnis der biblischen Schöpfungsgeschichte, die Ablehnung des idealistischen Evolutionismus, der aus dem Schöpfungsgedanken die Idee eines universalen Geistesprozesses herausliest, und die starke Einheitserfassung des menschlichen Seins, innerhalb deren auch die Differenzierung von „Natur" und „Übernatur" aufgehoben erscheint. Die letztgenannte Voraussetzung ist freilich nur für das moderne evangelisch-theologische Denken charakteristisch, während die katholische Theologie, die in dem Werk weniger berücksichtigt wird, hier anders (und doch wohl problembewußter) orientiert ist, wie etwa die durch de Lubac angeregte moderne Diskussion zeigt.

Da Th.s theologische Anthropologie, wie überzeugend nachgewiesen wird, im Gegensatz zu Barth und in einer gewissen formalen Entsprechung zum katholischen Denken nicht von der Christologie ausgeht, sondern vom ersten Glaubensartikel, wird zunächst die Schöpfungsauffassung mit Urstands- und Sündenlehre des Autors herausgearbeitet, und zwar auf dem Hintergrund der klassischen Theoreme und ihrer Weiterentwicklung in der Theologie der Neuzeit. Auf solchem Hintergrund kann dann in einer Art von Kontrastwirkung die personalistische Neuinterpretation der Schöpfung, zumal der Menschenschöpfung und ihres entscheidenden Prärogativs, der Gottebenbildlichkeit, recht deutlich herausgestellt werden, nachdem sie durch eine Analyse der personalistischen Denkstruktur im allgemeinen und der Th.s im besondern vorbereitet wurde.

Daher wird im interpretatorischen Nachvollzug dieses Personalismus sein Verständnis vertieft, wenn in ihm als hintergründiger Impuls das evangelische Anliegen einer Überwindung der natürlichen Theologie entdeckt wird. Das Aufdecken dieser Problematik provoziert beim Vf. aber mit Recht die kritische Frage, ob nicht eine radikale Ablehnung der natürlichen Theologie durch das personalistische Denken zuletzt zu einer andersgearteten „theologia naturalis" führt, die nur unter Kantischem Vorzeichen steht, so daß alle „natürlichen" Schöpfungswahrheiten aus der Welt der Phänomene verbannt und in die Welt der Nooumena transponiert werden. Für das Zentralproblem der Gottebenbildlichkeit muß das bei Th., wie im analytischen Teil der Arbeit eingehend erörtert wird, die Folge haben, daß der imago Dei zwar gerade noch ein „ontisches Substrat" im Menschen zugebilligt werden könne, daß sie aber theologisch nicht thematisch werden solle und keine ontologische Ausarbeitung erfahren dürfe. So ist sie weder eine dem Menschen zukommende Eigenschaft noch eine Qualität oder ein habitus, sondern wesentlich ein „alienum, in Gottes Herzen verborgen", „die Gerechtigkeit, die nur bei Gott gilt" oder das Denken Gottes an den Menschen, das als (positives, aber in der Sünde auch negatives) Vorzeichen vor der menschlichen Existenz steht (95). Vf., der durchaus nicht einseitig zu Werke geht, der vielmehr um die Herausstellung des Für und Wider dieser Auffassung bemüht ist und die positiven Aspekte dieses Denkansatzes zu würdigen weiß, hebt in diesem Zusammenhang u. a. auch hervor, daß ein solcher Personalismus weder mit den Daten der modernen Naturwissenschaft noch speziell mit den von der neuzeitlichen Anthropologie erstellten Fakten in Konflikt geraten könne. So könnte (in weiterer Interpretation) für den Glauben jene sturmfreie Zone geschaffen werden, in der er allen Angriffen der modernen Wissenschaft unzugänglich ist. Katholisches Denken wird hier freilich die Gegenfrage stellen, ob es sich hier nicht um eine verborgene Immunisierungstendenz handele, die der Vermittlung des Schöpfungsglaubens wie besonders auch der Imago-Dei-Wahrheit an die moderne Welt hinderlich sei. Etwas von einer solchen Kritik deutet sich an anderer Stelle an, wo die Frage gestellt wird, ob die rein personalistische Anthropologie nicht besser in der Psychologie und Soziologie unterzubringen sei (170). Noch zupackender werden die Fragen, wenn es um die Konsequenzen des reinen Personalismus bezüglich der Realität von Urstand und Fall, aber auch von Christusgeschehen und Erlösung geht. Der Nachweis, daß in diesem Denkrahmen kein rechter Ausgleich und keine Balance zwischen Anthropologie und Soteriologie gewonnen ist, wirkt überzeugend (179). Zuletzt vermag Vf. aufzuzeigen, daß Th. bei der Deutung der Heilsereignisse von Schöpfung, Erlösung und Vollendung ontologische Elemente doch einbezieht und voraussetzt. So weitet sich die Arbeit am Ende zu einem bemerkenswerten Plädoyer für die Einbeziehung der Ontologie in die moderne Theologie aus. Allerdings sind die entsprechenden Forderungen nur indirekt vorgetragen und in der Kritik am Personalismus eingeschlossen. Es konnte nicht die Aufgabe dieser beachtlichen Arbeit sein, auch das positive Programm auszuführen. Das wäre ein Desiderat für die Zukunft.

München Leo Scheffczyk

de Lubac, Henri: **Quellen kirchlicher Einheit.** – Einsiedeln: Johannes (1974). 204 S. (Theologia Romanica III) kart. ca. sfr/DM 18.–

Der von H. U. von Balthasar übersetzte Band trug in dem 1971 erschienenen Original den Titel „Les églises particulières dans l'Eglise universelle". Damit ist der Inhalt des ersten der beiden Kapitel dieses Buches genau bezeichnet. Der Vf. arbeitet darin den oft verdrängten Inhalt des Begriffs „katholisch", den er durch die Sichtbarkeit charakterisiert sieht, heraus; er befaßt sich mit der Unterscheidung von Einzelkirche und Ortskirche, in dem Bestreben, vor einer Atomisierung der Gesamtkirche zu warnen, mit einem Plädoyer für Pluralität in der Abwehr des dogmatischen Pluralismus; er geht auf die Kollegialität der Bischöfe ein in der Absicht, den spirituellen Gehalt der Kollegialität herauszuheben. In dem Abschnitt über die Bischofskonferenzen sieht er deren primäre Aufgabe im geistlichen Austausch. Dem Nachfolger Petri als dem Mittelpunkt der kirchlichen Einheit und seinem Dienst, mit einer energischen Abwehr einer Institutionalisierung des Konzils, ist der Schluß dieses Kapitels gewidmet. Das zweite Kapitel versucht, die Mutterschaft der Kirche darzustellen. Ausgehend von der geistlichen Vaterschaft bei Paulus wird vor allem durch zahlreiche patristische Belege das „Gebären" und „Erziehen" des Christen durch die Mutter Kirche beschrieben, doch stets mit dem Aspekt der Väterlichkeit verschränkt. Eingehend verweilt der Verfasser bei der Väterlichkeit der Amtsträger mit der Tendenz, einer Bürokratisierung der Kirche entgegenzuwirken.

Es handelt sich um ein „typisches" de Lubac-Buch. Es will und sollte in erster Linie als erbaulicher Text gelesen und meditiert werden. Dabei ist die Findigkeit des greisen Vf.s vor allem in der Väterliteratur nach wie vor erstaunlich. Der tendentielle Charakter ist offensichtlich: unerfreulichen „nachkonziliaren" Phänomenen soll durch Besinnung auf authentische Traditionswerte begegnet werden. Dabei treten stärkere Bezüge zur deutschsprachigen Theologie zutage als in früheren Werken de Lubacs: ein hervorragender Gewährsmann in Dogmatik ist nun K. Barth; die meist herangezogenen Exegeten sind H. Schlier und H. Schürmann. In den eigentlich biblischen Partien geht der Vf. historisch unbeschwert vor, gestützt auf die Macht des faktisch Gewordenen (was z. B. die Intention Jesu zu einer Kirche, die Echtheit von Mt 16, 18f, die Berufung der Zwölf, die Nachfolgeschaft des Apostelkollegiums angeht), ja es findet sich eine schroffe Polemik gegen Historiker (15), die angesichts der historischen Sammeltätigkeit des Vf.s eher verwundert. Allerdings ist auch in den patristischen Partien die Methode nicht einfach historisch; so werden unbedenklich Zitate Claudels mit solchen Isidors von Sevilla, Péguys mit solchen aus Irenäus vermischt. Vf. beeinträchtigt leider seine konstruktive Tendenz durch peinliche Beschimpfungen „nachkonziliarer" Theologen oder, wie er lieber sagt, Ideologen (21f, 183f), wobei er jedoch weder Namen noch Publikationen nennt, so daß die Richtigkeit nicht nachkontrolliert werden kann, manche sich nicht betroffen, manche sich diffamiert fühlen werden und – niemand die Ermahnungen an seine Adresse gerichtet finden wird.

Münster Herbert Vorgrimler

Rahner, Karl: **Schriften zur Theologie XII.** Theologie aus Erfahrung des Geistes. Bearb. von Karl H. Neufeld. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger (1975), 622 S. geb. DM 49.–

Trotz des recht unterschiedlichen Charakters der hier gesammelten theologischen Arbeiten, Zeitschriftenbeiträge und Vorträge kann der Leser ohne Mühe eine Konstante feststellen, die auch in anderen Bänden von Rahners Schriften zur Theologie auffindbar ist. Hier wie in anderen Bänden der Schriften könnte ein Leser leicht dem Trugschluß verfallen, R. wiederhole sich ständig, würden die verschiedenen, gegenüber früher gewandelten Situationen, welche die Abfassung der Beiträge provozierten, nicht tatsächlich zu teilweise vertieften (was z. B. das Verhältnis Jesu Christi zur nichtchristlichen Welt angeht – 251ff, 370ff), teilweise veränderten Aussagen (z. B. bei der Vorstellung von der Auferstehung des Leibes der Einzelmenschen – 460ff; Ergänzung der herkömmlichen individuellen Entscheidungsstruktur der ignatianischen Exerzitien durch eine mögliche Gruppenentscheidung – 184ff) geführt haben. R. als erklärter Dogmatiker der röm.-kath. Kirche mit ihren verschieden qualifizierten theologischen Aussagen versucht immer wieder, ausgehend von den Anfragen und Problemen bestimmter Kreise und der kirchlich-theologischen Überlieferung möglichst

nachvollziehbare und daher momentan hilfreiche Verständigungen über Christentum anzubieten. (Vgl. seine einfache Klarstellung zum eigenen Werk – 599ff.)

Die Situation, welche die Sammlung um den Titel Theologie aus Erfahrung des Geistes veranlaßt hat, ist gekennzeichnet durch das bislang noch in begrenzten Kreisen um sich greifende Interesse an einem emotional gestimmten, in spontanen (charismatischen) Bewegungen sich niederschlagenden Glaubensleben, das Gott (Gottes Geist) möglichst unmittelbar zu erleben behauptet und sich in eine Erneuerung christlichen Gemeinschaftslebens sowie in neue Formen von Gemeinden übersetzen will (vgl. das Vorwort 7ff).

In einer ersten eigens abgesetzten Gruppe von Beiträgen der letzten drei Jahre (17–107) erarbeitet R., was der religiöse Trend zur Geisteserfahrung für die einem Theologen immer wieder entgegengebrachten Bedürfnisse religiös interessierter Kreise bedeutet: so etwa für die Frage nach der Glaubensbegründung „heute", nach einer mitteilbaren Erfahrung des Glaubens (der kirchlich oder außerkirchlich sein kann), nach Glaube als existentieller Entscheidung, d. h. als rationalem (systemgebundenem) und emotionalem (freiem) Akt zugleich.

Eine zweite Gruppe von Beiträgen liefert zunächst zwei über vierzig Jahre alte Arbeiten aus R.s theologischer Grundausbildungszeit, worin er in Anschluß an Patristik (Origenes) und Mittelalter (Bonaventura) die Gebundenheit der mystischen Gotteserfahrung an die sinnenhafte Erfahrung (an sinnliche Vergleiche für die unmittelbare, aber dunkle Berührung Gottes) und ihren Unterschied zur endgültigen Gemeinschaft mit Gott betont.

In den systematischen Überlegungen zur mystischen Erfahrung und mystischen Theologie (428ff) sieht man die aktuellen Konsequenzen aus der vorangegangenen historischen Orientierung: Die mystische Erfahrung bleibt eine durchaus in psychologischen Kategorien beschreibbare Erfahrung, und was darin bei aller möglichen tieferen existentiellen Verankerung und allem möglichen intensiveren Erleben erfahren wird, kann nicht mehr sein, als was im Glauben erfahren wird, wie ihn jeder wirklich Gläubige vollzieht.

Solchen Glauben sieht R. vor dem Hintergrund christlicher Tradition und Kultur als Vertrauen auf eine gelingende Existenz (Hoffnung) auf dem Grund der vergebenden und versöhnenden Liebe, die aus Jesus Christus kommt. Solcher Glaube und die entsprechende mystische Erfahrung sind nach R. jedoch auch vor dem Hintergrund nichtchristlicher Traditionen und Kulturen möglich (433ff). Als kath. Dogmatiker muß R. das auf der Grundlage kirchlich und theologisch verbindlicher Aussagen behaupten, wonach vor Gott alle Menschen ohne Ansehen der Person (also ohne Verabsolutierung bestimmter kultureller Werte) zur Gemeinschaft mit ihm kommen sollen und können. Ebenfalls als kath. Dogmatiker fühlt R. sich jedoch auch verpflichtet, daran festzuhalten, daß diese Gemeinschaft mit Gott immer auch in einer Verbindung mit Jesus Christus stattfindet. Diese doppelte und spannungsreiche Aussage durchzieht viele der hier besprochenen Beiträge unter wechselnden Bezeichnungen: Anonymer (atheistischer) und expliziter (religiöser) (christlicher) Glaube (76ff), Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heiles (251ff), Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen (370ff), Kirchliche und außerkirchliche Religiosität (582ff). Diese mehr innerdogmatische Spannung zwischen scheinbar widersprüchlichen Aussagen versucht R. als Gegebenheit jedes menschlichen Lebens verständlich zu machen: Herkommend von der christlichen Gnadenlehre beschreibt er Gott als die in allen Menschen wirkende Kraft, welche die Menschen ihre Grenzen (Versagen, Schuld, aber auch jeden vorläufigen, durchaus positiven, jedoch zugleich Gemeinschaft behindernden Wert) zu überschreiten bewegt und dadurch Leiden (Kreuz) schafft. Von dieser Bewegung (Transzendenz) muß nach R. der Christ glauben, sie sei dieselbe, die das Leben, Leiden und die Vollendung (Kreuz und Auferstehung) Jesu Christi bestimmt habe. Ihre motivierende Kraft heißt bei R. ihrer absoluten Unumgreifbarkeit wegen das „gnadenhafte Geheimnis Gottes" (vgl. dazu: Über die Verborgenheit Gottes – 285ff, Fragen zur Unbegreiflichkeit Gottes nach Thomas von Aquin – 306ff, Um das Geheimnis der Dreifaltigkeit – 300ff).

Dieser Ansatz R.s prägt u. a. seine vielumstrittene Auffassung vom „anonymen Christentum". Mögen seine und vor allem seiner Schüler Kritiker mit einigem Recht auf die Gefahr hinweisen, seine Auffassung könne in ihrer Wirkung auf Selbstverständnis und Selbstverwirklichung des Christentums zu einem liberalistisch verflachten und harmlosen „Christentum ohne Kreuz" führen (so etwa H. U. von Balthasar, J. Ratzinger, H. Schlier, H. Küng und andere); die entschiedenen Verfechter eines Christentums, das sich vor allem um das „unterscheidend Christliche" sorgen solle, haben noch nicht überzeugend gezeigt, wie sie sich tatsächlich der Gefahr erwehren wollen, in einer Welt, die wahrlich an verbissen genug gegeneinander ausgespielten Gegensätzen nicht arm ist, als Isolationisten, Ethno- (konkret: Euro-)zentristen, kulturell-ideologische Expansionisten und im internationalen Kontext als Betreiber eines (christlichen?) kulturellen Klassenkampfes mißverstanden zu werden. Gerade R. hat stets, auch in diesem Band, spezifisch christliche Themen behandelt, von denen er überzeugend darlegt, daß sie für ein christliches Leben unentbehrlich sind (Weihnacht im Licht der Exerzitien – 329ff, Über die Spiritualität des Osterglaubens – 335ff, Jesu Auferstehung – 344ff, Christologie heute? – 353ff, u.a.m.). Er unterstreicht, darin bestimmt in völligem Einverständnis mit seinen Kritikern, daß der Christ auf die Schrift hören muß (Glaubende Annahme der Wahrheit Gottes – 215ff, Altes Testament und die christliche Dogmatik – 224ff). Nicht zuletzt aber durch das Hören auf die Schrift fühlt R. sich dazu angehalten, wegen des Todes Jesu Christi für alle Menschen Ernst damit zu machen, daß jeder Mensch von Gottes Geist heimgesucht (d. h. Sohn Gottes) ist. Der religiös-politische Nationalismus des Alten Bundes wird ihm daher zu einem bleibenden Problem, das immer neu die Versuchung aller religiösen und politischen Gruppierungen ist und immer neu erkannt und überwunden werden muß (vgl. 228f).

Eine Theologie aus Erfahrung des Geistes, wie R. sie im hier besprochenen Band vorlegt, will eine Gemeinde schaffen, die christlich heißen darf, wenn sie offen bleibt: die Katholiken auf die Nichtkatholiken hin, (531ff, 547ff), die Christen auf die Nichtchristen hin (370ff), die religiös Glaubenden auf die nicht religiös Glaubenden hin (76ff) – und natürlich (wenn auch nie erzwungen, sondern höchstens erbeten) umgekehrt genauso! Offene und deswegen christliche Gemeinschaft baut Engstirnigkeit gegenüber anderen ab und darf Gleichgültigkeit nicht Platz greifen lassen. Der Aufbau einer solchen Gemeinschaft ist Kreuz genug, aber gleichzeitig Vorgeschmack des uns zugesagten seligen Lebens.

Dar-Es-Salaam / Paderborn Filipe J. Couto

Gründel, Johannes: **Die zehn Gebote in der Erziehung.** Für Eltern und Erzieher. – München, Luzern: Rex-Verlag (1975). 134 S. (Familienseminar) kart. DM 15.80

„Die folgenden Ausführungen sind ‚für Eltern und Erzieher' gedacht. Das Anliegen des Büchleins aber wäre mißverstanden, wollte man hier nur Hilfe für die Erziehung junger Menschen suchen ... ‚Die Zehn Gebote in der Erziehung' wollen darum auch Eltern und Erziehern dazu dienen, ihr eigenes Verhalten besser kennenzulernen" (25/26). Angesichts der Verwilderung der sittlichen Anschauungen und Verhaltensweisen, nicht zuletzt verursacht durch ein aus vielen Quellen gespeistes Nichtwissen, ist dieses verkündigungsmoralische Büchlein von G. sehr zu begrüßen. Auch für den Katecheten auf der Kanzel, im Beichtstuhl und im Unterricht bietet G. eine solide Unterweisung. Nach einer „Einleitung" (9/20) behandelt G. „Die Bedeutung des Dekalogs gestern und heute" (11–27), sodann die einzelnen Gebote. An jedes einzelne Gebot schließen sich an „Impulse für die Gewissensbildung", die besonders zu begrüßen sind.

Leider hat G. die gewohnte Reihenfolge der zehn Gebote mit einer anderen exegetisch zwar gut begründbaren, aber doch für die Verkündigung in etwa Verwirrung stiftenden Abfolge vertauscht.

Im ganzen eine gute und brauchbare Leistung einer zeitnotwendigen Verkündigungsmoral.

Bochum Gustav Ermecke

Reiner, Hans: **Die Grundlage der Sittlichkeit,** 2. durchgesehene und stark erweiterte Auflage von „Pflicht und Neigung". – Meisenheim: Hain 1974. XXII. u. 498 S. (Monographien zur philosophischen Forschung, Bd 5) br. DM 59.50

Reiner, einer der großen Ethiker unserer Zeit, hat schon 1950 mit seinem Werk „Pflicht und Neigung" Aufsehen erregt. Dieses wurde durch zahlreiche andere wissenschaftliche Veröffentlichungen vertieft. Dankbar nimmt man mit dem vorliegenden Buch die um Beiträge und Nachträge erweiterte Neuauflage jenes Buches entgegen. Wenn Ethik normative Anthropologie ist, wenn in ihr untersucht wird, wie der Mensch sich selbst als Mensch in seiner freien Lebensgestaltung nicht bloß tatsächlich vorgegeben, sondern im letzten auf Gedeih und Verderb aufgegeben ist, versteht man, wie die verschiedenen Ethiken in einem Fundament und dessen Interpretation wurzeln: in der Lehre vom Menschen. Sie unterscheiden sich untereinander durch die verschiedenen Auffassungen vom Menschen und damit vom ethisch normierten Gebrauch seiner Freiheit. Und dieser Unterschied hängt letztlich ab von der Interpretation des esse humanum, das sich agendo mit seiner Potentialität auf sein Seinsziel, auf die volle Seinsentfaltung in Freiheit hinbewegen soll. So setzt jede Ethik eine Metaphysik des esse voraus, denn es gilt absolut das Axiom: agere sequitur esse! Es gilt nicht, wie manche heute meinen, agere sequitur actio-

nem. Ein agere ohne ein agens gibt es nicht, ebensowenig wie ein agens ohne ein darin sich auswirkendes ens.

Wo aufgrund einer richtigen Anthropologie, die sich vor jeder einseitigen Interpretation des Menschen hütet, eine richtige Ethik aufgebaut wird, eben als normative Anthropologie, da gibt es vielfältige Möglichkeiten des Einstiegs in diese Wirklichkeit. Und das muß auch so sein. Wenn nämlich Philosophie, und die Ethik gehört zu ihr als krönender Abschluß, die Interpretation der Wirklichkeit vom Menschen her auf den Menschen hin ist, und eben dieser Mensch von verschiedensten Seiten her interpretierbar ist, dann muß es immer verschiedene Philosophien und also auch Ethiken geben. Und diesen Einstieg mit Hilfe der von seinem Lehrer Husserl übernommenen phänomenologischen Methode meisterhaft in allen seinen Schriften und besonders systematisch zusammenfassend im vorliegenden Werk durchgeführt zu haben, ist das große Verdienst von R.

Er baut seine Ethik auf von der durch Kant entwickelten Alternative: zwischen dem sittlichen Handeln aus Pflicht, aus Achtung vor dem moralischen Gesetz, und dem Handeln aus Neigung. Unter Berücksichtigung der Auseinandersetzung zwischen Schiller und Kant tritt R. in eine kritische Diskussion über den „kantischen Formalismus in der Ethik" ein. Die bekannte Auseinandersetzung von Max Scheler wird bei R. an Gründlichkeit und Tiefe weit übertroffen.

Besonders bedeutsam ist nach dem Teil „A. Ethik geschichtlich – kritischer Teil" (15–88), in dem die Kontroverse Schiller – Kant eingehend dargestellt wird, der Teil „B. Systematischer Teil" (89–310). Hier behandelt R. „die in der Ethik erforderliche Methode" (89–112), wobei besonders die Phänomene des Gewissens, des Wollens, des sittlichen Sollens behandelt werden. Immer geht es R. darum, vom Bewußtsein der Werte und des Sollens auszugehen. Die Vertiefung von beiden im esse humanum, also in der Metaphysik, näherhin in der Ontologie, tritt bei R. jedoch zurück.

Die letzten Kap. des Buches (311–488), zum Teil schon früher an anderen Orten veröffentlicht, erhöhen die Bedeutung des Buches, zeigen aber auch seine Grenzen auf. Eine einzige Methode kann wie in der Philosophie so auch in der Ethik nie die ganze Wahrheit nach allen Seiten hin erfassen. Erst alle zusammen ergeben die philosophia (et ethica) perennis!

Unter anderem wird die heute oft diskutierte „goldene Regel" in ihrer „Bedeutung (als) einer Grundformel der Menschheit" behandelt (348–379). R. gehört mit D. v. Hildebrand in Überwindung genialer Einseitigkeiten bei Max Scheler und Nicolai Hartmann zu den Erneuern der „Wertethik", die vor Jahren in aller Munde war, heute leider fast in Vergessenheit geraten ist, wenngleich man sich vom zur Stunde viel zitierten „Wertvorzugsgesetz" heute leider falsche Vorstellungen macht. Bei aller Bedeutung der Auseinanderfaltung des Wertphänomens durch R. kommt bei ihm, wie heute manchmal auch im christlich-philosophischen Raum das ontologische Fundament doch wohl zu kurz. Man denke u. a. z. B. an die Lehren von Aloys Müller und Joh. Hessen, zu deren Wertphilosophie der Rezensent in seiner Arbeit „Die natürlichen Seinsgrundlagen der christlichen Ethik" (1941) eingehend kritisch Stellung genommen hat. Die große Bedeutung dieser Ethik von R. ist ihr Ausgang von der unmittelbaren, jedem zugänglichen Erfahrung und darin der Aufweis der sittlichen Werte und ihrer Bedeutung. R. tut das in einer Klarheit der Gedankenform und Sprache, die Bewunderung erregen muß, auch dort, wo man von einem anderen Boden aus die Ethik aufbaut. Es gibt kaum ein Buch über Ethik, das mehr Beachtung verdient als das von R.

Bochum Gustav Ermecke

Die Grenzen des menschlichen Ethos. Hrsg. von Fritz Rauh und Charlotte Hörgl. Mit Beiträgen von Franz Furger, Peter Härlin, Charlotte Hörgl, Werner Hörmann, Fritz Rauh und Peter Stockmeier. Düsseldorf: Patmos 1975. 133 S. (Patmos-Paperback). kart., DM 14.80

Zunächst fällt es ein wenig schwer, den Leitgedanken auszumachen, dem sich die sechs Beiträge des Bandes zuordnen. Außer einem sind alle Autoren Theologen, allerdings kommen sie aus verschiedenen Disziplinen; Peter Härlin ist Psychologe und – der Art seines Beitrages nach – Philosoph. Die Beiträge sind insgesamt nicht spezifisch moraltheologischer Natur, sondern spiegeln ein breites Spektrum heutiger Beschäftigung mit ethischen Problemen und Fragestellungen in unserer Gesellschaft wider. Dabei soll der Titel sicherlich nicht besagen, die Erörterungen stießen auf je verschiedene Weise zu den Grenzen des menschlichen Ethos vor. Dies mag bei den von Fritz Rauh und Peter Härlin behandelten Problemen wie Schwangerschaftsabbruch, Euthanasie, Organtransplantation und Suizid in gewisser Weise der Fall sein; insgesamt aber werden doch eher Fragen an der Grenze zwischen der ethischen und anderen Wissenschaften behandelt. Und gerade hierin liegt deutlich der Leitgedanke des Buches. Sein Vorzug besteht dabei von vornherein darin, daß von den so verstandenen Grenzen ethischer Denkbemühung her Ethik und Ethos in ihrer umfassenden menschlichen Bedeutung in den Blick kommen und nicht als abstrakte Denkschemata, noch weniger als bloße Machtpositionen von Instanzen und Institutionen wie Gruppen, z. B. der Kirchen. Das Interesse an einem spezifisch menschlichen, an einem konkreten Ethos bestimmt alle Beiträge des Bandes.

So verdeutlicht P. Stockmeier in seinem Beitrag „Geschichtliche Implikationen des christlichen Ethos", daß der Prozeß der Ethos-Gestaltung im frühen Christentum bestimmt war von der Spannung zwischen der Entscheidung für die in Jesus Christus gründende Glaubensexistenz und den Vorgegebenheiten und Problemen eines Alltags, in dem eine komplexe Umwelt das praktische Denken und Normieren der Christen bestimmte. Die Auslegung des Glaubens mit Hilfe der praktischen Vernunft konnte dabei nicht sicher sein vor Irrwegen und Unsicherheiten. Diese waren einerseits vom gängigen ethischen Denken bestimmt (z. B. der Stoa oder der Vulgärmoral), andererseits aber vom humanisierenden Impetus der Jesus-Botschaft. Die Darlegungen St.s weisen die geschichtliche Bedingtheit auch des Ethos von Christen auf: eine Grundbefindlichkeit jeden Ethos', auch der aktuellen Bemühung heutiger Kirche, heutiger Christen: Denn es „obliegt jeder Generation die Aufgabe, die Grundlagen sittlichen Verhaltens zu bedenken und aus dem Glauben die Kriterien neu zu formulieren. Das bedeutet aber nicht eine Relativierung, sondern ein Ernstnehmen der Geschichte und des Menschen in ihr" (27).

Damit ist der Anschluß zum Beitrag von F. Rauh hergestellt: „Schutz des Lebens als theologisch-naturwissenschaftliches Grenzproblem". Denn Schwangerschaftsabbruch, Euthanasie und Organtransplantation sind höchst aktuelle Probleme ethischer Normfindung, deren Behandlung durch die Diskussion der letzten Jahre zwar vorangetrieben wurde (wenn auch verschieden weit), wobei aber nach wie vor wichtige Fragen offen und diskutabel bleiben. Rauh zeigt sehr übersichtlich den Diskussionsstand, zeigt aber auch, daß unter biologisch-verhaltenswissenschaftlichem Aspekt die Frage des Beginns spezifisch menschlichen Lebens nicht als endgültig geklärt gelten kann und daß das Problem der Grenzen ärztlicher Behandlungspflicht gegenüber Sterbenden angesichts der enormen medizinischen Lebensverlängerungs-Möglichkeiten erst noch richtig angegangen werden muß. Keinerlei Zweifel lassen Rauhs Überlegungen an der totalen Schutzverpflichtung gegenüber dem menschlichen Leben. Zu bedenken sind aber all die Probleme, die aus der wissenschaftlich-technischen Manipulierbarkeit entstehen.

Gerade bei solchen Themen ethischer Bemühung steht die Frage nach dem verbindlich tragenden, nach dem absoluten Gegenüber des Menschen auf. Ch. Hörgl („Absolute Grenze intramundanen Ethos an der Transzendenz") zeigt mit Hinweis auf Feststellungen der Archäologie, daß seit der Vor- und Frühgeschichte der Mensch sich der Transzendenz konfrontiert wußte und daß er sein Ethos als nicht nach absolut freiem Gutdünken machbar ansah, es vielmehr in Verantwortung vor der Transzendenz gestaltete.

Der sehr interessante und bewegende Beitrag W. Hörmanns über „Jesus und das Tragische", über den in exegetischer, literaturgeschichtlicher, philosophischer und theologisch-systematischer Hinsicht sehr viel reflektiert und gesagt werden müßte, sieht Jesus einmal nicht als Gestalt abstrakter Dogmatik, sondern als den Menschen, der unter der Last des Menschlichen bis zur Grenze der Transzendenz vordringt. Gerade darin, daß der Schuldlose die Schuldenlast gleichwohl trägt, ist er eine ähnlich tragische Existenz wie Ödipus. Totale Preisgegebenheit des Schuldlosen kann aber im Glauben der Christen begriffen werden als ebenso totale Selbstauslieferung an den tragenden Gott. – Darin wird sichtbar, daß die Tatsache, daß ernsthafte sittliche Bemühung dem Menschen wegen des Schuldverhängnisses ja immer wieder tragisch mißlingt, nicht zur Hoffnungslosigkeit Anlaß geben muß, sondern paradoxerweise zur Hoffnung geradezu herausfordert.

In seiner sehr eindringlichen moralphilosophischen Untersuchung „Selbstmord und aktive Sterbehilfe" untersucht P. Härlin vor allem die Frage, wieweit die Todeswahl bei Selbstmord und Euthanasie nicht ein Akt der Identitätsfindung durch bewußte Verfügung über das eigene Leben sein könne. Das Problem wird soweit vorgetrieben, daß die Möglichkeit einer sittlichen Zulässigkeit unter bestimmten Voraussetzungen ernsthaft diskutiert zu werden verdient. So schreibt H. zum Abschluß seiner Überlegungen z. B.: „Es ist hier nur das moralische Recht auf Sterbehilfe behauptet worden, das ein Mensch hat, für den eine Todeswahl eine legitime Identitätsentscheidung ist. Die Frage, ob einem solchen Recht auch juristisch und institutionell zu entsprechen, ob es z. B. nicht inkonsequent sei, den Selbstmord straffrei zu lassen, eine Tötung auf Verlangen aber strafrechtlich zu verfolgen, muß hier offen bleiben. Hier sind etwa psychologische

Fragen zu diskutieren, z. B. die Frage, inwieweit der Freigabe der Tötung auf Verlangen zwar nicht in sachlicher, aber in psychologischer Konsequenz die Freigabe der Tötung ohne Verlangen folgen müsse, aber die andere, ob die Gesellschaft, käme sie dem Selbstmord institutionell entgegen, damit nicht unberechtigte Todestriebe bekräftigen und die Gefahr in Kauf nehmen würde, daß auf Menschen individueller und kollektiver Druck ausgeübt wird, sich zu töten" (112).

Der letzte, von F. Furger verfaßte Beitrag des Bandes gilt den „Möglichkeiten und Grenzen ethischer Rede". Aus sprachanalytischer Sicht zeigt Vf., daß auch im Bereich christlicher Moralverkündigung und gelebten Ethos' eine Vielfalt ethischer Sprachspiele vorhanden war und ist; eine Beobachtung, die die Vorstellung etwa von traditioneller katholischer Moraltheologie als eines erratischen Blockes korrigiert und ergänzt. – Folgerichtig gelangt Furger zur Frage, ob die Vielfalt ethischer Sprachspiele einen Relativismus bedeute oder eben eine vielfältige Einheit darstelle. Die Antwort liegt in der Richtung der Feststellung, es erweise sich hier nicht ein „Relativismus der Prinzipien, sondern des Ausdrucks sowie der methodischen Erfassung und Aufarbeitung von stets auch soziokulturell bedingter menschlicher Erfahrung". Prinzipien einer echten Humanität beruhten allerdings „stets auf einer existentiellen Grundoption"; dadurch seien sie auch „stets Richtschnur und Kriterium des konkretisierend vermittelnden Sprachspiels". „Aufgabe ethischer Rede wird es daher ... sein müssen, nicht nur in einem System von Sprachspielen reflex beheimatet zu sein, sondern sich zugleich über dessen je eigene Möglichkeiten und Grenzen Rechenschaft zu geben" (130/131).

Wie schon gesagt, zeigt dieser interessante Band die Breite heutiger ethischer Diskussion und dokumentiert zugleich, wie tief die Aspekte ethischen Denkens in das Zeitbewußtsein eindringen. Natürlich kann das Buch nur Beispiele der aktuellen Diskussion in Wissenschaft und Praxis vorführen; eine Auswahl läßt sich dabei kaum umgehen, auch nicht um den Preis einer gewissen Zusammenhanglosigkeit. Daß die zwar nach wie vor äußerst wichtigen Themen Wertsetzung und Normbildung nicht direkt, sondern mittelbar behandelt werden, ist angesichts der Fülle von Literatur zu diesen Themen eher ein Vorzug. Als Ergänzung zum Spektrum des Buches wäre aber ein Beitrag aus sozialwissenschaftlicher Sicht sicher vorteilhaft gewesen. Doch besagt diese Bemerkung nichts gegen die sehr anregenden und sachlich weiterführenden Beiträge des Buches. Die interdisziplinäre Diskussion ist heute gerade für alle die, die sich mit ethischen Fragen reflex beschäftigen, unumgänglich notwendig.

Bamberg Volker Eid

Christen für den Sozialismus: I: Analysen. Hrsg. von Dorothee Sölle und Klaus Schmidt. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer (1975). 188 S. (Urban Taschenbuch, T-Reihe, Bd 613) kart. DM 12.– II: Dokumente (1945–1959). Hrsg. von Walter Dirks, Klaus Schmidt, Martin Stankoski. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer (1975). 160 S. (Urban Taschenbuch, T-Reihe, Bd 614) kart. DM 12.–

Etwas verspätet hat sich die im April 1971 in Chile entstandene Bewegung „Christen für den Sozialismus" nunmehr auch in der Bundesrepublik zu Wort gemeldet. In diesem Zusammenhang sind nun zwei allerdings sehr unterschiedliche Taschenbücher erschienen.

Um bei den „Dokumenten" zu beginnen: Hier handelt es sich um eine mehr punktuelle Zusammenstellung von Äußerungen von Linkskatholiken und Linksprotestanten, die nach 1945 an das Erbe der religiösen Sozialisten der Weimarer Zeit anknüpfen und eine antikapitalistische Gesellschafts- und Staatsordnung herbeiführen wollten.

Der „Vorschlag zu einer sozialistischen Einheitspartei (1945)" von Walter Dirks ist ebenso berücksichtigt wie die „Politischen Leitsätze" der CDU Frankfurt (1945), die Kontroverse zwischen Theo Pirker und Ernst Schumacher über Staat und Gesellschaft (1948/49), die frühen Überlegungen zu einem Dialog zwischen Christen und Marxisten bei Walter Dirks, Arthur Rackwitz und Hans Lutz oder der Brief katholischer Intellektueller an die Bischöfe zur Bundestagswahl (1957) mit dem Ziel, die SPD auch für Katholiken wählbar zu machen. Man hegte die Überzeugung, daß zwischen Christentum und Sozialismus kein Gegensatz bestehe, ja diesen beiden Kräften „der entscheidende, der zukunftsweisende Beitrag bei der Neuordnung der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse" zufalle (7). Dabei blieb freilich das, was unter „Sozialismus" verstanden wurde, weithin in der Schwebe bzw. reduzierte sich auf den Kampf gegen die „bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft". In diesem Licht kann natürlich auch die Entwicklung, die die Bundesrepublik genommen hat, nicht anders als „restaurativ" und „reaktionär" erscheinen. Diese ideologische Fixiertheit spricht aus der heute geschriebenen „Nachbemerkung" von Dirks: „Die sozialistischen Elemente des demokratischen Lebens werden wie die demokratischen zurückgestutzt, zum Teil – aus sogenannten oder wirklichen Sachzwängen – sogar von sozialdemokratischen, ja sich sozialistisch verstehenden Politikern, erst recht aber unter dem Druck kapitalistischer und ideologisch reaktionärer Interessen und Einflüsse" (160).

Demgegenüber lassen die fünfzehn Beiträge in der „Analyse" keinen Zweifel: Sozialismus ist revolutionärer Marxismus. Dabei wird unterschieden zwischen „Vorstößen im Katholizismus": „kritischer Katholizismus", „Werkhefte", „Entwicklung in der KDSE", und „Fortschritten im Protestantismus": Die Gemeinden der Christen im Klassenkampf, das sogenannte DKP-Pfarrer-Problem, Parteinahme für den „Kommunistischen Bund Westdeutschland" (KBW). In der Einleitung schreibt die Initiatorin der „politischen Nachtgebete": Wir sind Christen und zugleich Sozialisten, es ist uns unmöglich geworden, uns selber mit der einfachen Bezeichnung ‚ich bin Christ' zu definieren, weil dieser Ausdruck zu viele Mißverständnisse erlaubt und das ‚für das Reich Gottes'-Christsein eher verdunkelt" (7f). Es geht darum, „die unbewußte Verschmelzung von Christentum und bürgerlicher Ideologie zu entlarven und die weitergehende, schwerere Aufgabe, die angeblichen Unvereinbarkeiten zwischen Christentum und Sozialismus zu widerlegen bzw. Bündnismöglichkeit und -notwendigkeit darzustellen" (8). Der Weg dazu führt von der Caritas zum Antikapitalismus, von diesem zum Bündnis mit sozialistischen Gruppen und schließlich zur „neuen christlich-sozialistischen Identität" (13). Diese hat die radikale Demontage des bisherigen Christentums zur Voraussetzung: „Glauben ist einfach eine bestimmte Art, das Leben zu vollziehen – nämlich im Miteinander und im Entwurf einer Hoffnung, die uns übersteigt" (9). Insofern ist auch „eine nicht-theistische Theologie Vorbereitung einer sozialistischen" (15). „Gott geschieht, indem wir einander annehmen und lieben ... Diese Auffassung von Gott nicht als Vater, sondern als Bruder, nicht als Macht, sondern als Solidarität, nimmt die Elemente der Religionskritik von Marx, Feuerbach und Freud in sich auf" (ebd.).

Wer diesen Aufguß aus aufgeklärter Emanzipatorik und revolutionärem Marxismus bedenkt, kann für das Urteil Pius XI. nur dankbar sein: Christentum und Sozialismus sind unvereinbar.

Augsburg Anton Rauscher

Hungs, Franz-Josef: **Theologische Erwachsenenbildung als Lernprozeß.** Didaktische Grundlegung. – Mainz: M. Grünewald (1976). 139 S. Sn. DM 19.50

Hungs macht mit Recht darauf aufmerksam, daß den didaktischen Problemen der theologischen Erwachsenenbildung nicht die erforderliche Aufmerksamkeit gewidmet wird. Die ersten Monographien erschienen vor einigen Jahren (B. Dreher/K. Lang; A. Exeler/D. Emeis; E. Feifel) und konnten gleichsam nur erste grobe Umrisse dieses Praxisfeldes zeichnen. In den vergangenen Jahren ist die Literatur zur Erwachsenenbildung sehr stark angewachsen, und es fehlt bisher ein systematischer Versuch, deren wichtigste Fragen und Ergebnisse mit den spezifischen Eigenarten der theologischen Erwachsenenbildung in ein Gespräch zu bringen. Nach einem ersten Einblick in das Inhaltsverzeichnis darf man erwarten, daß H. hier eine schon länger fällige Aufgabe angeht; denn es finden sich dort im eigentlichen Corpus der Arbeit die wichtigsten Stichworte der Literatur der Erwachsenenbildung: Lernfeld; Kriterien der Lernsituation (Erfahrungen, Spannungen, Erwartungen, Motivationen); Wirkfaktoren des Lernfeldes (der Lernende, der Lehrende, das zu Lernende). Dieser Aufbau erinnert vor allem an den bewährten Systematisierungsversuch von H. Tietgens/J. Weinberg: Erwachsene im Feld des Lehrens und Lernens (Braunschweig 1971).

Geht man die Kap. näher an, so darf man feststellen, daß der Vf. nicht einfach Informationen aus der allgemeinen Andragogik vermittelt, sondern mit Hilfe der meist vorgefundenen systematisch-theoretischen Kategorien die Spezifica des Lernfeldes in der theologischen Erwachsenenbildung selbständig ausleuchtet. Er greift dabei vor allem auf seine eigenen Erfahrungen und Beobachtungen zurück und ist eher sparsam im Verweis auf Literatur. Er zeigt eine kritische Aufmerksamkeit für die Defizite der Praxis. Er formuliert verständlich, ohne falsche wissenschaftliche Verfremdung, manchmal sogar in einer wie gesprochen, nicht geschrieben klingenden Sprache. Der Leser wird auf engem Raum in die wichtigsten Perspektiven eingeführt, die für eine didaktische Sensibilisierung erforderlich sind. Die vielen angesprochenen Fragen können allerdings nur selten geduldig entfaltet und in der Auseinandersetzung mit kontroversen Möglichkeiten erörtert werden.

Liegt die zentrale Bedeutung des Werkes in seinem einführenden Charakter, so führt es doch auch insofern weiter, als durch alle

Abschnitte hindurch herausgearbeitet wird, wie vielfältig die Konsequenzen sind, die sich aus dem von Exeler und Feifel allgemein formulierten Postulat ergeben, die Erwachsenen in ihrem Glaubenssinn zu aktivieren und in ihrer Mündigkeit zu ermutigen und zu stärken, um so etwas wie eine Lerngemeinschaft im Glauben zu realisieren.

Ein Sachregister mit verhältnismäßig wenigen Stichworten enthält für diese so viele Seitenangaben, daß oft 15 und mehr S. nachgesehen werden müssen. Das Literaturverzeichnis enthält in einfacher alphabetischer Reihenfolge Titel aus der philosophischen, theologischen, pädagogischen und andragogischen Literatur. Nicht alle Titel werden in dem Buch auch beansprucht. Die Kriterien der Literaturauswahl sind nicht erkennbar.

Osnabrück Dieter Emeis

Krahl, Helfried: **Der sozialerzieherische Aspekt franziskanischer Geistigkeit.** – Werl: Dietrich-Coelde-Verlag 1974. 115 S. (Franzisk, Forschungen 26. Heft) br. DM 32.–

Dem Vf. ist es gelungen, Geist und Leben des hl. Franz anschaulich erfahrbar zu machen über die sozialerzieherischen Tätigkeit des Heiligen selbst wie auch jener, die seine Tradition aufnahmen und weiterentfalteten. Es stehen da auch Namen unserer Zeit und Stunde. Männer wie Theodosius Florentini, der bereits in den Anfängen des industriellen Zeitalters mit dem wirtschaftlichen Fortschritt auch das Humanum als den mittragenden Faktor erkannte und besorgte. Da ist auch ein Mann wie Chrysostomus Schulte, der bereits in den dreißiger Jahren begriff, daß diese hektisch werdende Zeit den Menschen psychisch überfordert. Er hat dafür eigens nach Hilfen gesucht und wurde der Initiator der kommenden Pastoralpsychologie, die er nicht nur dozierte, sondern in der Praxis erprobte, wodurch er vielen Menschen half.

Kurz, aber treffend werden aus dem Leben und Wirken des hl. Franz die sozialerzieherischen Impulse herausgestellt und als Quelle der bis heute wirkenden Tradition sichtbar (32–42). Bedeutsam ist der Hinweis, daß diese Quelle nicht in einem Aktionsprogramm oder in einer Methode fruchtbar wird. Bei Franziskus wird es ausdrücklich, was allein Quellgrund sein kann: Das Leben lehrt zu leben und hilft Nöte zu lösen! Vf. hat dieses Leben umgriffen mit den beiden tragenden Säulen: Fraternitas und Minoritas (32f). Aus ihnen strömen geradezu die sozialerzieherischen Anstöße, die von Anfang an sich auswirkten und bis zur heutigen Stunde weiterwirken. Sehr anschaulich hat Vf. diese Tatsachen dargestellt (54–73).

Diese Studie ist geeignet, die heutigen sozialen wie erzieherischen Unsicherheiten abzuklären und auf soliden Boden hinzuführen.

Koblenz Alexander Senftle

Steinkamp, Hermann: **Gruppendynamik und Demokratisierung.** Ideologiekritische und sozialethische Studien zur empirischen und angewandten Kleingruppenforschung. – (München/Mainz): Kaiser/Grünewald (1973). 210 S. (Gesellschaft und Theologie. Sozialwissenschaftliche Analysen Nr. 10) Snolin DM 22.–

Mit dieser sozialethischen Diss. (Ref.: W. Dreier, Würzburg) beabsichtigt Vf., in den nach seiner Meinung bislang zu dürftig geführten aber notwendig zu führenden Dialog mit den Sozialwissenschaften einzutreten durch eine ideologiekritische und sozialethische Problemanalyse der Begriffe „Gruppendynamik" und „Demokratisierung", die in der Sozialpsychologie der Kleingruppe Zentralbegriffe sind und im übrigen von ihrer ethisch-emotionalen Spannung her erheblich weiterreichenden Sinn und Geltungskraft besitzen.

Dieser Dialog, der sich thematisch auf die empirisch-wissenschaftlich zu erstrebende „Demokratisierung der intersubjektiven Beziehungen", v. a. in Primärgruppen, bezieht, sieht sich vor ein kaum zu bewältigendes Gebiet von Forschungsarbeiten und Analysen gestellt. Vf. ist sich dieser seiner überaus anspruchsvollen Aufgabe bewußt und beschränkt somit notwendigerweise seine Arbeit auf eine exemplarische Analyse einiger Zentralthemen.

Im ersten Teil seiner Arbeit erhebt Vf. als (historische) Urheber vieler fundamentaler Aussagen heutiger Kleingruppenforschung zwei Pioniere der amerikanischen Sozialpsychologie, G. H. Mead und W. I. Thomas. Mittels einer ausführlichen Sichtung der Literatur zeigt Vf. ihrer beider erheblichen Einfluß auf die ideologischen Prämissen und die empirische Untersuchungsstrategie der heutigen Kleingruppenforschung, in dem sogenannten „human-relations-movement", dem Sensitivitytraining, den Gruppentherapien und dem „social-group-work".

In diesem Feld sozialwissenschaftlicher Forschungsarbeit, bei der eine Art „anthropologische Wende" in Richtung auf eine positivistische, eher behavioristisch ausgerichtete Sozialforschung nicht zu leugnen ist, werden die deutlich zu Tage tretenden Tendenzen sozialer Veränderungen in einem zweiten Teil der vorliegenden Arbeit anhand einer Analyse von Zentralthemen wie: Funktion und Bedeutung von Gruppennormen, des Sozialkomplexes „Führung-Macht-Autorität" und des Begriffes „Partizipation", auf ihre sozial-ethische Relevanz hin untersucht.

Sowohl bezüglich des Aufzeigens historischer Herleitungen als auch bezüglich der Analyse und der Reflektion auf Ergebnisse und gehandhabte Normen der Kleingruppenforschung leistet vorliegende Studie im Bereich der christlichen Sozialethik Pionierarbeit, die Nachfolge verdient und fortgeführt werden sollte, nicht zuletzt zum Nutzen der Ziele und Untersuchungsmethoden der Sozialwissenschaften selbst.

Das Thema der vorliegenden Arbeit hat klar erkennbar die Untersuchungsmethode mitbestimmt, die einen neuen „Theorie-Praxis-Bezug" in der Sozialethik erstreben will. Die Studie will weniger eine philosophisch-naturrechtlich orientierte bzw. biblisch-theologisch ausgerichtete sozialethische Reflektion darstellen, vielmehr wird „an Stelle mit der Philosophie in ihrem ehemaligen Denk- und Lehrsystem" in einen offenen Dialog mit den empirischen Sozialwissenschaften einzutreten beabsichtigt, unter Anwendung der Methoden nichttheologischer Wissenschaften, um einen sozial-ethischen Beitrag zu leisten zur gemeinsamen Würdigung „der politischen, ethischen, sozialreformerischen Zukunftsentwürfe der Menschen, wie z. B. im Ringen um die demokratische Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens" (17). Keine unmittelbare Anwendung abstrakter und spekulativ vorausgesetzter Ideen, sondern deren reel-konkrete „Verinhaltlichung", währenddessen sich die Ideen durch die empirisch gewonnenen Ergebnisse erst nachträglich als sozial-ethisch relevant zu erkennen geben. Infolgedessen wird dann die Norm der „Goldenen Regel" näherhin inhaltlich bestimmt von dem empirisch aufgezeigten und angestrebten Ideal der Reziprozität aus der Gruppendynamik. Relevant bezüglich der vom Vf. angewandten Methode ist, was er sagt über die Dialektik von Norm und Wert, wie auch über die „Wechselseitigkeit als Normativitätskriterium" (97–112). Im letzten Kap. „Gruppendynamik und Sozialethik" (183–201) schreibt Vf. dann konsequentermaßen: „Werte sind keine metaphysische Entitäten" und „ewig gültig", sondern „entwickeln sich sowohl hinsichtlich ihres Bewußtwerdens im kollektiven Bewußtsein als auch hinsichtlich unserer Kenntnisse von den Bedingungen ihrer Realisierung" (190). Diese Wertkonzeption, im Sinn eines auf Interaktion zwischen Subjekten und Gruppen angelegten und in ihr sich realisierenden Intersubjektivismusses, berührt unweigerlich die Problematik einer deduktiven oder induktiven Ethik, welcher Vf. leider gar sehr wenig Aufmerksamkeit widmet (190–192). Ein Gespräch über diese Problematik, von und mit Vertretern der christlichen Sozialethik geführt, wäre zur Erlangung profunderer Ergebnisse notwendig gewesen.

Vf. erhofft sich sehr viel vom Dialog mit den Sozialwissenschaften. G. Winter zustimmend, übernimmt er dessen Definition des sozial-ethischen Grundprinzips: „Prinzip der Liebe und Gegenseitigkeit als der normative Ausdruck des menschlichen Seins – in Beziehung". Diese Definition entspricht ganz dem gruppendynamischen Begriff der Reziprozität. Diese seine sehr positive Einstellung zu den Sozialwissenschaften hindert vielleicht Vf. daran, jene auch kritisch zu befragen. Lediglich im Vorübergehen merkt er an, daß „eine mögliche – in einer sehr subtilen, aber entscheidenden Nuance denkbare – Fehlinterpretation des Reziprozitätsprinzips im Sinne eines vordergründig-utilitaristischen ‚do-ut-des' zu denken" ist (195). Eine explikative Weiterführung dieser Kritik wie auch eine mehr entfaltete und innerhalb der Sozialwissenschaften auch empirisch aufzuweisende christliche Deutung eines „absichtslosen Seins für den anderen", bis hin zur Feindes-Liebe, zugleich unter Aufweis einer konkreten Verwirklichungsmöglichkeit, bleibt für den angestrebten Dialog eine fortwährende Aufgabe, die, wenn sie aufgegeben wird, den Identitätsverlust der christlichen Sozialethik zur Folge haben wird. Ob dieses zu realisieren ist ohne biblische Grundlegung und christliche Offenbarung, ist eine Frage, deren Beantwortung in diesem Dialog wir auch im Nachhinein gerne vernehmen würden.

Nuhem-Haden Gerard Wilkens

Grom, Bernhard: **Methoden für Religionsunterricht, Jugendarbeit und Erwachsenenbildung.** – Göttingen/Düsseldorf: Vandenhoeck & Ruprecht/Patmos (1976). 262 S. kart. DM 22.80

Grom nennt im Vorwort sein Werk eine Art „Stilwörterbuch". Auf 237 S. (ohne Vorwort und Verzeichnisse) werden insgesamt 92 verschiedene methodische Möglichkeiten vorgestellt und auf ihre Anwendung unter Rücksicht religionspädagogischer Ziele und Inhalte geprüft.

Gegliedert wird die Darstellung in 6 Kap. Nach einem sehr kurzen Kapitel mit Hilfen zur Abreaktion und Umstimmung folgt ein sehr umfangreicher Abschnitt, der der Verbesserung der Interaktion gewidmet ist. Das 3. Kap. beschäftigt sich mit der gemeinsamen Entdeckung von Themen, der Differenzierung und Wahl von Zielen und der Klärung von Erwartungshaltungen. Im 4. Kap. geht es um Methoden, die Veränderungsbereitschaft und Motivationen fördern. Das 5. Kap. behandelt Wege zur Neubildung und Erweiterung von Einsichten, Einstellungen und Verhaltensweisen. Das 6. Kap. beschreibt schließlich Möglichkeiten, Einsichten, Wertungen und Fragen kreativ auszudrücken und so neu zu erleben.

Die Zusammenstellung und Vorstellung der Methoden ist von dem Interesse geleitet, Wege eines ganzeinheitlichen Lernens zu zeigen durch eine möglichst dauernde Verbindung von Erleben, Reflexion und Verhalten. Die aufgezeigte Vielfalt macht deutlich, welches Repertoir an methodischen Möglichkeiten und ihren Kombinationen grundsätzlich zur Verfügung stehen. Wie diese Vielfalt unter der Frage der didaktischen Intentionen geordnet und so in einen Horizont der Reflexion gestellt wird, läßt zugleich den hohen Anspruch sichtbar werden, der an eine nicht nur spielerische oder gar technische Methodenvariabilität gestellt ist. Etwas auffällig ist, daß die Vermittlung von Informationen mit Hilfe von referierenden Elementen gar nicht im Spektrum der Intentionen und Methoden erscheint.

Für den Religionspädagogen ist das Buch von G. insofern eine über die bereits verfügbare Literatur hinausführende Hilfe, als – vor allem in den exemplarischen Veranschaulichungen – die spezifischen Erfordernisse religionspädagogischer Arbeit berücksichtigt werden. Der theoretische Anspruch im Sinne einer kritischen Rezeption, die möglicherweise auch verändernd auf die Methoden einwirkt, ist dabei eher zurückhaltend.

Die Auswahl von Methoden kann nicht unabhängig von der Bereitschaft der Lernenden erfolgen, sich auf zum Teil als recht neuartig und möglicherweise sogar fremd empfundene Methoden einzulassen. G. schreibt zuerst für die Praxis des Religionsunterrichtes, bei der man erwarten kann, daß Schüler verhältnismäßig wenig Hemmungen haben, auf neue Methoden zuzugehen. Auf die spezifischen Bedingungen der Arbeit mit Erwachsenen wird nur selten eigens eingegangen. Bei dieser Arbeit sind sicher zusätzliche Überlegungen notwendig, wie man Erwachsene zur Einlassung auf ungewohnte Methoden motivieren kann und wie die Teilnehmer an den methodischen Entscheidungen partizipieren können. Gerade in der Praxis der Erwachsenenbildung wird sich auch die weitere Frage der Ökonomie und in diesem Zusammenhang die Frage nach den räumlichen und zeitlichen Voraussetzungen stellen. Der Zugänglichkeit und praktischen Brauchbarkeit dient ein ausführliches Sachverzeichnis. In dem relativ umfangreichen Literaturverzeichnis kann der an speziellen Fragen interessierte Leser bei eigenständigem Suchen Titel finden, über die er weiterkommen kann.

Der Benutzer dieses Methodenseminars wird um so besseren Gebrauch von der übersichtlichen Sammlung machen können, als er bereits mit der Interdependenz von Zielen, Inhalten, Medien und Methoden und mit Grundkategorien der Lernpsychologie vertraut ist.

Osnabrück Dieter Emeis

J. A. Jungmann. Ein Leben für Liturgie und Kerygma. Hrsg. von B. Fischer und H. B. Meyer. – Innsbruck, Wien, München: Tyrolia (1975). 235 S. 1 Kunstdruck-Tafelbild. kart.-lam. DM 26.–

Wer sich mit der liturgischen Bewegung im deutschen Sprachgebiet und mit den liturgischen Reformschritten des Zweiten Vatikanums befaßt, findet in diesem Gedenkband für den bekannten Innsbrucker Liturgiewissenschaftler, der am 26. Januar 1975 gestorben ist, wertvolle Orientierungspunkte und Handreichungen. Er wird die Gesamtbibliographie (156–207) und das Sachregister zu den Schriften von Jungmann (208–233) dankbar zur Kenntnis nehmen, darüberhinaus das Curriculum vitae mit den wichtigsten Lebensdaten (8–11) und einen bisher wenig bekannten (nachgedruckten) Beitrag mit dem Titel „Um Liturgie und Kerygma" (12–18), den Jungmann nach Auskunft der Hg. (vgl. 7) selbst einmal scherzhaft als seine „literarische Lebensbeichte" bezeichnet hat.

39 Kollegen, Freunde und Schüler schrieben für diesen Band jeweils einen ganz kurzen Beitrag, oftmals ein Stück „Biographie aus persönlicher Sicht" und nicht selten so etwas wie ein Spiegel, in dem die Schwerpunkte der Lebensarbeit des Forschers und Lehrers Jungmann sowie sein weitreichender Einfluß zu erkennen sind.

Alverskirchen Theodor Maas-Ewerd

Schüttler, Günter: **Die Erleuchtung im Zen-Buddhismus.** Gespräche mit Zen-Meistern und psychopathologische Analyse. – Freiburg i. B., München: Karl Alber 1974. 152 S. Ln.

Der leider zu früh gestorbene Vf. ist ein vorzüglicher Berichterstatter. 1971 hatte er die Ergebnisse seiner Forschungsreise zu den letzten tibetischen Orakelpriestern veröffentlicht. Das vorliegende Werk befaßt sich mit den psychopathologischen Aspekten des Erleuchtungserlebnisses im Zen-Buddhismus. Es gibt in sorgfältigen Protokollen die Gespräche wieder, die der Autor mit bekannten Zen-Meistern geführt hat. Diese Gespräche bilden mit anderen Angaben der Religionsgeschichte die Grundlage der darauffolgenden Analysen, die auf den psychopathologischen Auffassungen und Theorien Kurt Schneiders und Hans Jörg Weitbrechts gründen. Im übrigen betont der Vf.: „Zu einer metaphysischen Auslegung des Satori-Erlebnisses nehmen wir damit nicht Stellung. Für die Religionspsychologie und Psychopathologie ist die Erleuchtung nur Forschungsgegenstand, insofern sie als Erlebnis den psychopathologischen Bedingungen unterworfen und psychologischer bzw. psychopathologischer Methodik zugänglich ist. Es ist selbstverständlich, daß dabei vieles unerforscht bleibt, weil es sich dem Zugriff wissenschaftlicher Methoden entzieht. Im Ringen mit den letzten relevantesten Fragen wird schmerzlich klar, wie sehr uns endgültige Ergebnisse versagt bleiben" (131; vgl. auch 140–141).

Wenn man sich diese Klarstellung des hier eingenommenen Standpunktes und der angewandten Methode vergegenwärtigt, kann man sich nicht mehr daran stoßen, daß die religiöse Relevanz, die für den Religionswissenschaftler das Wichtigste im Phänomen der Erleuchtung ist und bleibt, in diesem Buch zu kurz kommt.

Der erste Teil der vorliegenden Arbeit bietet einen Überblick über die verschiedenen Methoden und Aspekte der Zen-Meditation, wie man ihn auch in anderen religionswissenschaftlichen Büchern finden kann (17–37). Es folgt das ausführliche Protokoll der Begegnungen und Gespräche des Vf. mit den in Japan aufgesuchten Zen-Meistern, u. a. dem Jesuiten-Pater Enomiya Lassalle (39–79).

Der zweite Teil ist der Analyse der psychologisch-psychopathologischen Apskete der Erleuchtung gewidmet. Das Kernstück dieser Analyse bildet der aufschlußreiche und umsichtig geführte „Vergleich der Zen-Erlebnisse mit der Mystik des Abendlandes" in ärztlich-psychologischer Sicht (83–125). Der Vergleich berücksichtigt die Arten des Erlebnisses (Empfinden und Wahrnehmen; Vorstellen und Denken; Fühlen und Werten; Triebe, Streben, Wollen), die Grundeigenschaften des Erlebens (Ich-Erlebnis; Zeiterlebnis) und den Hintergrund des Erlebens (Aufmerksamkeit; Bewußtsein; Persönlichkeit). In einem gesonderten Kap. werden endlich die in Japan geführten elektroencephalographischen Untersuchungen in bezug auf die Zen-Meditation beschrieben (127–130). Die Arbeit schließt mit einer zusammenfassenden „Diskussion psychophysischer Korrelationen bei Zen-Erlebnissen" (131–141) und einem kurzen Literaturverzeichnis (149–152).

Auch wenn man der Ansicht ist, daß die protokollierten Gespräche quantitiativ keine voll ausreichende Grundlage für eine umfassende Analyse darstellen – was übrigens der Vf. zuzugeben scheint (84) – so muß man doch feststellen, daß die Analyse sachlich, gründlich, in vielen Abschnitten sehr aufschlußreich (empfehlenswerte Lektüre: 105–116) und durchwegs ausgewogen im Urteil ist (siehe 122–125). Außer den Psychopathologen und Religionspsychologen ist dieses Buch auch für Religionswissenschaftler ein willkommener Beitrag.

Münster Adel Theodor Khoury

Mancini, Italo: **Theologia ideologia utopia.** – Brescia: Queriniana (1974), 689 S. (Biblioteca di teologia contemporanea, Bd 18) kart. Lit 8.500

Vorliegende umfangreiche Arbeit ist die aufgezeichnete, beinahe tagebuchartige Bestandsaufnahme einer religionsphilosophischen Reflexion, die ihre Heimat in den von der Neoscholastik und dem italienischen 19. Jh. (Rosmini) inspirierten Hörsälen der Kath. Univ. Mailand – der heutige Ordinarius für Religionsphilosophie in Urbino hat seine jungen Jahre als Student, Assistent und Dozent in Mailand verbracht – und in der Suche nach Konfrontation mit der Öffentlichkeit beinahe jede Peripetie modernen Denkens durchgemacht hat. Mancini hat sich nicht bloß mit Publikationen über Fundamentalontologie (1958, 1967) Sprachphilosophie (1966) Religionsphilosophie (1968) hervorgetan, sondern die italienischen Übersetzungen der Hauptwerke Barths, Bultmanns, Bonhoeffers mit reichhaltigen Einleitungen versehen. Seine Monographie über Bonhoeffer (1969) hat das italienische Publikum mit der Problematik der Theologie der Säkularität vertraut gemacht.

In der jetzt vorgelegten Untersuchung geht es dem Autor 1. methodologisch um die großangelegte Verifikation seiner Vorstellung einer Religionsphilosophie, die von den Daten der geschehenen Offenbarung ausgeht und kritische Arbeit im Vorfeld der eigentlichen christlichen Theologie leistet (nicht jeder Leser wird allerdings im Stande sein, von der bloßen Zuschreibung eines jeweils verschiedenen Formalobjekts her Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie auseinanderzuhalten, soviel Sympathie man dem neuen, realistischen Unternehmen entgegenzubringen vermag); 2. um die Umsetzung der im Gefolge der Theologie von Kerygma vom Autor errungenen religionsphilosophischen Kategorien in die Dimension der eschatologisch motivierten Theologie der Praxis. Hierin geht es dem Autor sehr ernst um eine (sollten wir zugeben: nur phänomenologisch-religionsphilosophische?) Schichtung des biblischen Mysteriums, die den Mangel an Weltöffentlichkeit bei der alten Kerygmatheologie beheben hilft, die enttäuschenden Erfahrungen im Umgang mit dem Gottesbild Bonhoeffers und den Theologen von „Gott-Hoffnung" mit dem Rückgriff auf den persönlichen Gott der Bibel hinter sich läßt und die Aussöhnung zwischen griechischer und biblischer Denkart (nunmehr als Gegensatz zwischen retrospektiver theologischer Theorie-Haltung und prospektiver Praxeologie akut empfunden) anbahnt. Vorzug der langen, umsichtig ein- und ausholenden, Reprisen nicht meidenden Meditation ist es, daß der Vf. – Rez. wagt zu sagen: von einer privilegierten Warte aus – einerseits Einseitigkeiten euphorisch dahin veraktualisierender biblischer Theologie anzeigt und beseitigen hilft, andererseits aber das ganze Gebäude kirchlich-abendländischen Essenz-Denkens dem neuen praxeologischen Denken näherbringt und auf eine Bearbeitung und Aufnahme des Neuen hin flexibel macht: vor uns steht ein wahrhafter „Übersetzer", wie jeder Übersetzer mit zwei Seelen in seiner Brust ausgestattet, dem es sowohl um die Eigenständigkeit der beiden einander näherzubringenden Ufer als auch um deren Überbrückung und Integration sehr ernst ist. Das Ganze läuft auf eine Konstruktion des christlichen Mysteriums hinaus, die hauptsächlich nach sorgfältiger Erwägung der Defizienzen und Aporien sonstiger moderner Entwürfe gewonnen wird, worin, im Unterschied zu mancher Fassung heutiger eschatologischer Theologie, Kirche (und nicht bloß Christentum) zentral thematisiert wird.

In der Disposition des Buches spiegelt sich unmittelbar der Gang der Arbeitsweise wider: Vorwort und Einleitung sagen die angestrebte Systematik und Methode an. Unter den Rubriken Theologie, Ideologie und Utopie werden jeweils Themen umgruppiert, deren Behandlung Anregung liefert und doch zugleich Grenze und nicht zulässige Einschränkung der Perspektive anzuzeigen bemüht ist. Im Nachwort ist die Frucht der in den teilweise langwierigen Kurzuntersuchungen zutage getretenen Deutungen eingesammelt und die Systematisierung zu einer plausiblen Abrundung gebracht: „Prolepse: Raum für die Invokation". Im ersten Teil (Theologie) geht es um die Auseinandersetzung mit Barth, der existentialistischen Hermeneutik und der Sprachphilosophie Wittgensteins und des Strukturalismus. Unter der Rubrik „Ideologie" befaßt sich M. sehr ausführlich mit Marx; auch Nietzsche und Mannheim kommen zu Wort. Der dritte Teil behandelt die klassische und chiliastische Utopie; Blochs Denken wird von jeder seiner Positionen her gewürdigt. Jede der vorgelegten Einzeluntersuchungen ist eine abgerundete Arbeit, souverän im Umgang mit den Quellen und meisterlich in der Heranziehung der auf so verschiedenen Gebieten heute kaum überschaubaren Sekundärliteratur.

Einige der Kapitel tragen noch im Buch allzusehr die ursprüngliche Form des Vortrags oder der Diskussionsunterlage; man hätte sie für die jetzige Veröffentlichung straffen können, da sie in der behäbig auswuchernden Fassung den Blick auf das Ganze eher verdecken. In Bezug auf die Religionskritik Marxens werden wir um eine neue Interpretationsmöglichkeit von „Opium" und „Protestation" bereichert, die sicherlich nur den Anspruch erheben kann, geistreich und auf beinahe skandalöse Weise (vgl. S. 346–347) forciert, Marx tolerant und porös für das Phänomen der Religion gestimmt zu haben. Überdies lassen sich in diesem Abschnitt – peinliche oder beabsichtigte? – Lücken in der Bibliographie feststellen: Garaudy und Habermas fehlen; Popitz oder auch Löwith hätten die Linie von Hegel zu Marx und die spätere philosophisch-theologische Rezeption Marxens besser aufzeichnen helfen. Nachdenklich könnte uns übrigens auch bei dieser virtuos geschriebenen Arbeit die Tatsache stimmen, daß in der Suche nach Aussöhnung zwischen griechischer und biblischer Theologie, Theorie und Praxis, die christliche Eschatologie, die anerkannterweise Geschichtsdenken mobilisiert, aber auch Geschichte in Frage stellt, noch einmal dafür herhält, eine klassisch abgerundete Geschichtstheologie und -praxeologie umreißen zu helfen, die auf ihre Weise doch der alten Theodizee der Geschichte im Idealismus ähnelt. Müntzer wird seitenlang im Urtext zitiert, Chiliasmus und Apokalyptik sogar thematisiert; die „Abendländische Eschatologie" (1947) von Jakob Taubes allerdings nicht herangezogen. Man hätte nämlich gerne auch dabei die – freilich dissonante – Ansage des eschatologischen Gerichts über die Erscheinungen (Augustinus, aber auch der Kant der Philosophie „in praktischer Absicht") vernommen. Bahnt sich bei unseren kaum zum Tragen gekommenen theologischen Neuansätzen eine neue, subtilere Art von „Helleninisierung" von Christentum an?

Bamberg Ignacio Escribano-Alberca

Acham, Karl: **Analytische Geschichtsphilosophie.** Eine kritische Einführung. – Freiburg, München: Karl Alber (1974). 390 S. (Alber-Broschur Philosophie) kart. DM 38.–

Die Theorie der Geschichtswissenschaft hat in den letzten drei Jahrzehnten vor allem in den angelsächsischen Ländern eine intensive Bearbeitung erfahren. Dabei ist es vor allem eine philosophische Richtung, die sich intensiv mit diesen Fragen beschäftigt hat: die analytische Philosophie, die sich aus neopositivistischen Traditionen heraus entwickelt hat. In dieser philosophischen Richtung spielen Logik und Wissenschaftstheorie eine große Rolle; es werden sehr vielfältige Versuche gemacht, eine „Logik der Forschung" (vgl. das gleichnamige Buch von K. R. Popper aus dem Jahr 1934) zu erarbeiten. Die historische Forschung wird zu einem besonderen Anwendungsgebiet für derartige Methodologien.

Das nachhaltigste Modell einer analytischen Wissenschaftstheorie wurde von K. R. Popper (1934) und C. G. Hempel (1942) entwickelt: Es sieht in jeder wissenschaftlichen Erklärung eine logische Deduktion. Eine Erklärung kann als gelungen gelten, wenn es gelingt, das Explanandum (d. i. das, was erklärt werden soll) einwandfrei und korrekt aus dem Explanas (d. i. das, womit erklärt werden soll) abzuleiten. Für beide Bereiche gelten genaue logische Formregeln. Dieses Modell wird auch die hypothetisch-deduktive Methode, oder seit W. H. Dray die „covering law theory" genannt.

Dieses Modell wird nun teilweise auch von Historikern übernommen und auf den historischen Forschungsprozeß angewandt. Es erfuhr aber auch entscheidende Korrekturen und Ablehnung. Acham stellt hier die ganze Breite der Theoriediskussion um die historische Wissenschaft dar. Er unterscheidet in der Geschichtsphilosophie zunächst zwischen einer Theorie der historischen Entwicklung, und zwischen einer Theorie der Geschichtswissenschaft (19). Vor allem um die zweite geht es einer analytischen Geschichtsphilosophie. Nun lassen sich in dieser, grob betrachtet, drei Zielsetzungen der historischen Forschung angeben: a) sie ist in streng erklärender, nomothetischer Absicht konzipiert (Popper, Hempel, Cohen u. a.); b) sie will Deskription und erzählende Darstellung sein (Danto); und sie soll c) sowohl das eine, wie auch das andere sein (Dray, White u. a.).

Für die eine Gruppe von Forschern sind intentionale Erklärungen, wie sie in der historischen Forschung vorkommen, durchwegs in kausale Erklärungen transformierbar (Nagel, Hempel). Andere Forscher wie Gardiner, oder von Wright bestreiten dies strikt (27).

Im ersten Kap. des Buches wird die Diskussion über den Gegenstandsbereich historischer Interpretationen vorgestellt. Die erste Frage gilt dem Verhältnis von Theorien und Tatsachen in der Forschung, wobei deutlich gemacht wird, daß Tatsachen immer schon in einem theoretischen Kontext erhoben werden – wodurch ein positivistischer Standpunkt überwunden ist. Eine andere Frage sind die verschiedenen Interpretationsebenen in der historischen Forschung. Bereits hier macht A. klar, daß der seit langem beschworene Gegensatz von nomothetischen (erklärenden) und idiographischen (beschreibenden) Wissenschaften ein vermeintlicher ist. Historische Forschung bedarf beider Methoden (93).

Das 2. Kap. beschäftigt sich mit der Form historischer Erklärungen. Hier wird die „covering law theory" vorgestellt und es werden die wichtigsten Einwände dagegen referiert (von Wright, Scriven). Auch die Mißdeutungen dieser Theorie können sehr vielfältig sein. Dann werden die wichtigsten Erklärungstypen der historischen Forschung dargestellt; es sind dies vor allem kausale und funktionale, sowie dispositionelle, intentionale und teleologische Erklärungen. Dabei zeigt sich, daß auch die drei letzten keine genuin historischen sind, wie oft angenommen wird, sondern, daß sie auch in anderen Wissenschaften vorkommen können. Diese verschiedenen Aspekte in der historischen Erklärung führen zu einem theoretischen Pluralismus, der aber kein Indiffrentismus sein muß.

Das Schlußkapitel beschäftigt sich mit den wichtigsten praktischen Fragen dieser Disziplinen. So sind Wertungen teils als Basis, teils als Element historischer Darstellung zu kennzeichnen. Doch hat der Historiker aufgrund dieser Wertungen keinen Grund, sich in die Rolle des methodischen Irrationalisten drängen zu lassen (261). Historie muß vielmehr im Kontext gesellschaftswissenschaftlicher Fragestellungen angesiedelt werden. Nur so kann es gelingen, die Isolation dieser Disziplin zu überwinden.

Der Autor plädiert entschieden für eine Komplementarität von nomothetischen und idiographischen Forschungsintentionen. Auf keinen Fall können die ersten die zweiten vollständig ersetzen. Eine narrative Komponente bleibt, und die nomologischen Sozialwissenschaften können der historischen Fragestellung gleich wenig entraten, wie umgekehrt (344). Ein dogmatischer Empirismus aber liefe Gefahr, zur Metaphysik eines durchgehenden Konservativismus herabzusinken. Durch die Tilgung des historischen Bewußtseins würde uns die „Mythisierung bestehender Ordnungen" von hinten überfallen (22, 352).

Graz Anton Grabner-Haider

Kimmerle, Heinz: **Die Gottesfrage im konkreten Theorie-Praxis-Zusammenhang.** – Bonn: Bouvier Verlag H. Grundmann 1975. 134 S. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, Bd 102) kart DM 24.–

Kimmerle legt hier eine Reihe von z. T. bereits veröffentlichten Beiträgen aus den Jahren 1967–1974 vor. Wiederaufgenommen wurden der Aufsatz „Manifest der Weltlichkeit" (1969), die Rezension des Buches „Der Gott der Philosophen" von W. Weischedel (1974) und der kurze Beitrag „Meditation über den Tod" (1967); erstmals gedruckt die überarbeiteten Texte seiner Bochumer Antrittsvorlesung (1970) und einer ebendort im Wintersemester 1971/72 gehaltenen Vorlesung sowie sechs Rundfunkvorträge. In unserer Besprechung werden wir uns im wesentlichen auf die Vorlesung mit dem Titel „Grundlagen einer Philosophie der Religion" (54–88) beschränken, die Vf. mit Recht als das „systematische Kernstück" dieser Arbeiten bezeichnet (2).

Zur Grundlegung seiner Erörterungen macht K. die entscheidende These: „Der Begriff der Arbeit... bezeichnet das letzte von der vorgefundenen geschichtlichen Situation aus erreichbare Erklärungsprinzip. Darin liegt eine Selbstbeschränkung des Erklärungshorizonts..." (66). Diese Selbstbeschränkung eines mit der Hermeneutik vertrauten Philosophen (wir wollen einmal voraussetzen, daß auch nach der Meinung Vf.s nicht irgendein Horizont, sondern er selbst sich derart beschränkt) ist höchst verwunderlich, selbst wenn man zugesteht, daß tatsächlich das heutige Philosophieren weithin dieser Verengung unterliegt. Gerade hier müßte aber doch das eigentliche hermeneutische Fragen ansetzen, wieso es nämlich zu einer solchen Fixierung auf den ausschließlichen Bezugsrahmen Produktion kommen konnte. Diese Rückfrage – etwa am Leitfaden der dialektischen Begründung der Reduktion gesellschaftlichen Lebens auf den Maßstab des bloßen Nutzens in Hegels „Phänomenologie des Geistes" – könnte dabei auf höchst komplexe, gerade auch religionsgeschichtliche Faktoren stoßen, deren Erkenntnis den heutigen Erklärungshorizont entschieden erweiterte.

Nun sagt K. allerdings eine Seite weiter, er wolle mit seiner These nicht behaupten, „daß es keine eigenen Prinzipien des Rechts, der Ethik usw. gibt... Es gilt vielmehr, ihre eigene Bedeutung nicht unabhängig von ihrer Beziehung auf den Arbeitsprozeß zu formulieren" (67). Das ist nun in der Tat nicht nur eine Modifizierung der ersten, sondern eine ganz andere These, die logisch ein der Arbeit übergeordnetes Erklärungsprinzip oder Prinzipiengefüge impliziert, innerhalb dessen die verschiedenen Wertbereiche auf den Arbeitsprozeß bezogen werden können.

Diesen akzeptablen zweiten Ansatz nimmt K. aber schon bald wieder zurück. „Als die Sache der Religion hat sich die Interpretation der unverfügbaren Momente im Prozeß der gemeinsamen systematischen Bearbeitung der Natur durch den Menschen erwiesen... Da die unverfügbaren Momente des Arbeitsprozesses ausschließlich aus diesem Prozeß selbst hervorgehen, verbietet sich ihre Zurückführung auf einen Schöpfungsakt, der als ein Handeln Gottes außerhalb dieses Prozesses verstanden wird." (72) Vf. gibt zwar zu, daß die „Welt und das Leben der Menschen auf der Bearbeitung der Natur durch den Menschen (beruhen), in der diese als ermöglichende und den Möglichkeitsspielraum begrenzende Voraussetzung anerkannt werden muß" (73). Hier legte sich doch eigentlich nahe, philosophisch zu explizieren, worin denn nun das „ermöglichende" (und nicht verhindernde) Wesen der Natur als Voraussetzung des Arbeitsprozesses bestehe. Hält man an ihrem grundsätzlich positiv-gewährenden Charakter fest, so wird man um den Glauben an eine Schöpfung nicht herumkommen – wenn dieser sich auch nicht notwendig in den engen Schemata halten muß, in denen K. ihn zu fassen scheint, sondern etwa in der Weite, wie ihn das abendländische Denken von Augustin bis Teilhard kennt. K. kann sich hier offenbar nicht entscheiden. Einerseits weist er eine absurde Existenz bloßer Fraglichkeit (in seiner Weischedel-Rezension) zurück. Andererseits sagt er (gegen Bloch): „Ob die Identität des Menschen mit sich... in der Zukunft als reale Möglichkeit erwartet werden kann, bleibt in Engagements Rechenschaft gibt. In der Abstinenz vom christlichen Glauben an einen Herrn der Schöpfung und Geschichte (vgl. 72) und zugleich vom marxistischen „Prinzip Hoffnung" (von dem er nur, etwas verwässert, die formalen Kriterien ausleiht) unterläßt es K., eine überzeugende Alternative zum Existentialismus (bes. dem Camusscher Prägung) aufzuzeigen.

„Daß Gott ist, heißt nichts anders, als daß die Vergegenständlichung der menschlichen Wesenskräfte unabgeschlossen bleibt.." Man hätte eine solche Reduktion des Gottesbegriffs auf die schlechte Unendlichkeit des nie zum Ziele kommenden Strebens allenfalls in einer Akkumulationstheorie Humescher Prägung, nicht aber von einem Gelehrten erwartet, der sich bei Hegel auskennt. Nicht nur im deutschen Idealismus, sondern schon nach Anselm bezeichnet „id quo nihil maius cogitari potest" (also $\neq n + 1$) doch gerade jenes „x", das weder auf der Linie bloß potentieller Unendlichkeit ($n + 1$) vorkommt, noch mit ihr selbst identifizierbar wäre.

Den Ursprung des „sog. Bösen" sucht K. in der „Wirksamkeit der ungleichen Macht vitaler Bedingungen" (76). „Das Spannungsverhältnis von Vernunft und Offenbarung in der Geschichte beruht darauf, daß der Arbeitsprozeß in seiner grundlegenden Bedeutung für die Welt und Lebensgestaltung noch nicht in seiner Selbstdurchsichtigkeit erfaßt Wahrheit ungewiß." (115). Diese Aussage ist, vom Standpunkt der theoretischen Vernunft her gesehen, sicher berechtigt. Im Anschluß an (den vom Vf. häufig herangezogenen) Kant darf man aber erwarten, daß sich jeder auch über die letzten Implikationen seiner praktischen worden ist." (74). Diese Beispiele mögen hier genügen.

Das Ärgerliche an solchen Ausführungen beruht darin, daß sie „Grundlagen einer Philosophie der Religion" und im Hinblick auf das christliche Offenbarungsgut und seine Dokumente „die Aufsprengung ihres ursprünglichen sachlichen Kerns aus traditioneller Verkrustung" (vgl. 75) sein wollen. Das alles hat man seit Feuerbach schon oftmals (und besser) gehabt. Man ist versucht, mit K. Barth eine solche Anbiederung der „Philosophie" an die Theologie schlicht zurückzuweisen oder einfach auf sich beruhen zu lassen. Aber gerade hier liegt ja die eigentliche Gefahr solcher mißlungener religionsphilosophischer Produkte, daß sie dem Theologen den Mut zu dem so bitter notwendigen Hinhören auf wirklich philosophische Grundlagenreflexion nehmen. Der Glaube, dem derartige Mißgestalten als Interpretation seines eigentlichen

Inhalts vorgehalten werden, wendet sich – wie ebenfalls schon in Hegels „Phänomenologie des Geistes" nachzulesen ist – voll Abscheu auf sich selbst zurück und gerät damit nur noch tiefer in seine tatsächliche Entfremdung von der Säkularität hinein. Ärgerlich auch, daß sich der Westdeutsche Rundfunk parallele Gedanken K.s in einer populären Gestalt (hier als „Anhang" veröffentlicht), Ausführungen, die Vf. fundamentalen Dilettantismus in Bezug auf die zeitgenössische historisch-kritische Exegese beweisen, als „Christliche Gedanken zu unserer Zeit" verkaufen ließ.

Essen Hansjürgen Verweyen

Sachs, Hannelore; **Badstübner,** Ernst; **Neumann,** Helga: **Christliche Ikonographie in Stichworten.** – München: Kösel 1975 (Lizenz: Leipzig: Koehler & Amelang 1973). 372 S., 46 Abb. im Text, 40 Abb. auf Tafeln. Ln. DM 38.–

Was und wer ist überhaupt auf den Werken christlicher Kunst dargestellt? Darauf erleichtert dieses handliche Lexikon der christlichen Ikonographie eine Antwort zu geben. Gibt es andere Darstellungen des gleichen Gegenstandes, der gleichen Begebenheit? Gibt es ältere? Von wann ist die erste, die uns erhalten geblieben? Auch darüber wird man manche Auskunft finden.

Die drei Kunsthistoriker haben trotz kurzer Zeit (6), in der sie dieses Buch erarbeiteten, mit Sorgfalt ein verläßliches Nachschlagewerk erstellt, das Studierenden und kunstinteressierten, mit Kunst befaßten Laien der Kunstgeschichte, an die es sich wendet (5), als Information und tägliche Hilfe wohl dienen kann. Zu einem eigentlicheren Studium wird man die ikonographischen Standardlexika und Handbücher, denen es verpflichtet ist, einsehen und die dort wie auch im vorliegenden Buch reichlich zitierte Literatur benützen.

Der Gegenstandsbereich ist im Vorwort bezeichnet: Die biblischen Bildbereiche des AT und NT, die Darstellungsweisen Christi und Mariens, die Heiligen, nebst ihren Attributen und Legenden, sowie die Allegorien und Symbole der christlichen Kunst (die Sakramente sind entgegen der Ankündigung nicht aufgenommen).

Die Auswahl der Stichworte ist besonders den Lexika der christlichen Ikonographie, hrsg. von Engelbert Kirschbaum (LCI), Rom, Freiburg 1968ff, dem von Hans Aurenhammer, Wien 1959/67, dem Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte (RDK), Stuttgart 1937ff, dem Lexikon der Kunst, Leipzig 1968ff, verpflichtet (5). Die Auswahl ist besonnen, weniges wird man im Anfang vermissen, so wünschte der Rezensent bei einem Vergleich mit Aurenhammer I (A-Christus) und LCI I (1968, A-E) Adams Tod, Baldachin (Ciborium), Canontafeln, Durchzug durch den Jordan aufgenommen; mehreres gegen Ende, so bei einem Vergleich mit LCI IV (1972, S–Z), der den Autoren für die Originalausgabe ihres Buches wohl nicht rechtzeitig vorlag (vgl. S. 5), Sardanapal, Sapientia, besonders aber Seele, Segen, Traditio legis, Vita activa et contemplativa, Vanitas, Victorien. Bei Verweisen ist manchmal gespart: Anbetung des Kindes fehlt oder der Verweis auf Geburt Christi, Birgitta von Schweden; das Nebeneinander von Babel und Baylon (51) ist unnütz.

Die Auswahl der Werke, die aufgenommen, wird man nicht immer billigen: So vermißt man im Artikel Abendmahl die Darstellung des Castagno, die sehr bedeutenden des Veronese (sg. Gastmahl des Levi, wegen des Inquisitionsprozesses, den es hervorgerufen, auch für das Selbstverständnis ikonographisch relevanten Erfindens bedeutend), des Tintoretto, des Poussin – der sonst dankenswert häufig berücksichtigt ist –, des Rubens; ist das Motiv aufwartender Apostel eigens abgehoben, wäre auch Lorenzettis beigefügte Küchenszene zu nennen; bei der Apostelkommunion fehlt die bedeutendste Lösung der neueren Kunst von Signorelli.

Allgemeinere Artikel wie Allegorie, Symbol, Emblem, Typologie sind dankenswert und sorgfältig. Bei anderen Artikeln, wie Abendmahl, wären die einzelnen Motive klarer abzuheben, ruhig aufzuzählen, gegenüber größeren Lexiken nicht verunklärend, sondern straffer, distinkt, härter präzis, dominant unterscheidend. In Theologicis sind die Artikel häufig etwas salopp, man sehe die Einleitungspassagen zu Abendmahl; in anderen Dingen manchmal etwas simpel, so waren Adam und Eva Dürer nicht blanke Gelegenheit für Proportionsstudien, sondern solche Studien Mittel, des Schöpfers wohlgestaltes Werk zu finden und darzustellen; falsch endlich möchte z. B. Magdalenens Himmelfahrt gedeutet sein (Riemenschneider, Münnerstädter Altar), richtiger als deren Ekstase; falsch, daß Gott Adam Odem bei seiner Erschaffung einhauche, bei Quercia, Ghiberti, Michelangelo gleicherweise.

Bei der Anlage der Artikel und der Auswahl der angeführten Werke ist allgemeiner zu fragen, ob die Gelegenheit dieses knapperen Buches, gegenüber den umfangreicheren, historisch angelegten Werken für den innerwissenschaftlichen Gebrauch, eine eigene Aufgabe zu finden, Studierende und allgemein Kunstinteressierte informierend zu lehren, genügend bedacht ist. Ist es günstig, so häufig Handschriften zu nennen, die diejenigen, an die das Buch sich wendet, kaum je sehen werden? Hätte das Gewicht nicht entschiedenst auf Werke, die öffentlich zugänglich, verlegt gehört? Zugleich dann auf Werke der späteren mittleren und neueren Kunstgeschichte, wodurch der frühmittelalterliche und hochmittelalterliche Überhang in ikonographischen Untersuchungen aufgehoben worden wäre? Hätte die in erster Linie historisch orientierte Darbietung der großen Lexika usf. nicht in eine durchgängig Motive unterscheidende, ruhig aufzählende geändert werden sollen: solcherart ikonographisch sehen, durch Unterscheidung erkennen zu lehren.

Doch, wie so oft, sollten die kritischen Glossen das Urteil nützlicher Informationsfülle dieses handlichen Buches nicht verdunkeln.

München Rudolf Kuhn

Das Mysterium und die Mystik. Beiträge zur Theologie der christlichen Gotteserfahrung. Hrsg. und eingeleitet von Josef Sudbrack. – Würzburg: Echter/Kathol. Bibelwerk (1974). 154 S. (Geist und Leben. Studien zur Verwirklichung der christlichen Botschaft.) kart. DM 19.80

Das Anliegen dieses Buches ist, Maßstäbe zu finden zur Beurteilung und Einordnung geistlicher Erfahrung. Es geht dem Hrsg. näherhin darum, zu zeigen, daß christliche Meditation und christliche Mystik wesentlich auf das Gotteswort der Schrift, auf das Christusmysterium und die sakramentalen Mysterien bezogen bleiben und in der Tiefe der Seele in einem ständigen Dialog mit diesen stehen. Christliche Mystik verbindet hiernach Heilsgeheimnis und Heilserfahrung. Sudbrack widmet seine ausführlichen einleitenden Darlegungen dieser „Geist-Einheit von Heilsgeheimnis und Heilserfahrung". Er weist darauf hin, daß die Ostkirche die entsprechende „Einheit von Theologie und Mystik, von Heilsgeheimnis und Heilserfahrung", noch besitzt (35). Und er stellt fest, daß bei Thomas von Aquin, „bei dem wissenschaftliche Klarheit sich von den Werten des Gemütes löst", Theologie „zur theoretischen Wissenschaft" wird, die mittels sauberer aristotelischer Logik vom praktischen Vollzug zu trennen ist (38). Die Entwicklung der modernen Wissenschaft führt dann dazu, daß „die Glaubenserfahrung, die Spiritualität, ... die Fülle der Bilder, der Emotionalität", verliert, ihre eigenen Wege sucht und immer weniger schriftgemäß, immer weniger auf die Lehre bezogen wird, weil sie dort keine Nahrung mehr findet" (41). Mit der Wiederveröffentlichung einiger Aufsätze zu diesem Thema will der Hrsg. versuchen, aus dem entsprechenden Unbehagen herauszuführen durch eine Synthese der Tradition, aber unter ausdrücklichem Ausschluß einer „gefügten Systematisierung". Denn: „Die Letzt-Orientierung des Suchens geschieht weder an Verstandes-Einsichten noch an Erfahrungen; sie geschieht für den Christen am lebendigen Gegenüber zu Jesus Christus" (42). Da wir heute hier im Westen zu wenig wissen über die eigene spirituelle Tradition und auch über die Tradition der großen Mönchsväter und der Ostkirche, soll diese Lücke aufgefüllt werden bzw. zu ihrer Auffüllung angeregt werden. Dabei kann z. B. die Symbolerfahrung der alten Kirche „Brücke" sein „zwischen Wissenschaft und Erfahrung, zwischen Theologie und Frömmigkeit" (45).

Die neuveröffentlichten Beiträge zu diesem Thema sind:

1. Louis Bouyer, „Mystisch" – Zur Geschichte eines Wortes (überarbeiteter Neudruck der in „Liturgie und Mönchtum II, 7, 1950, 7–32 erschienenen Übersetzung des in „La Vie Spirituelle", Supplément 9, 1949, 3–23 erschienenen Aufsatzes).

2. Henri de Lubac, Christliche Mystik in Begegnung mit den Weltreligionen (= Einleitung zu dem Sammelwerk „Die Mystik und die Mystiker", 1965).

3. Joachim Seyppel, Mystik als Grenzphänomen und Existenzial (= die Wiedergabe eines in stark gekürzter Fassung gehaltenen Vortrags vom 23. 8. 1960 auf dem Internationalen Germanistenkongreß in Kopenhagen).

L. Bouyer geht es darum, zu zeigen, daß für die alte Kirche, speziell die Kirchenväter, „die gesamte Bibel und die ganze Geschichte des Gottesvolkes ihren letzten Sinn und sozusagen ihren Schlüssel einzig und allein in Christus finden" (62).

H. de Lubac versichert zwar, daß die Kirche „nicht privilegierter Ort für mystische Erfahrung" ist (82); denn „mystisches Streben ist der menschlichen Natur eingeboren ..., der Mensch ist auf diese Vereinigung hin angelegt" (80f). Aber: Ob sich der nichtchristliche Mystiker „in das Sein der Gottheit hineinverliert oder sich im Gegenteil in sich selbst versenkt, eines ist sicher: In jedem Fall sind wir hier von der christlichen Haltung weit entfernt" (ebd.); denn „die ganze (christliche)

Mystik besteht darin, Christi Leben in uns zu verwirklichen" (90), und zwar unter dem Einfluß des gläubig empfangenen „Mysteriums der Menschwerdung des Wortes Gottes, wie es die Schrift lehrt" (95). Wo außerhalb des christlichen Offenbarungsbereichs eine mystische Verinnerlichung erfolgt, „geschieht dies letztlich auf Kosten des religiösen Gegenüber; wird dieses Gegenüber zunächst als absoluter Wert angesehen, so hält man es später für mythisch ..." (100).

Beachtliche Aufschlüsse literaturwissenschaftlicher Art gibt J. Seyppel. Er zweifelt an der Zweckmäßigkeit der Verwendung von „Definitionen" auf dem Gebiete der „Mystik" und hält die mannigfachen, im einzelnen angedeuteten Versuche für Fehlansätze wegen der geschichtlichen Vielfalt der Phänomene. „Wir wissen heute so wenig wie früher, was ‚Mystik' im allgemeinen und ‚deutsche Mystik' im besonderen ist" (120). „Mystik" als Schrifttum zielt (nach einem Wort Günther Müllers) „sekundär auf etwas hin, was über ihre literarischen Grenzen hinaus liegt" (122). „Den absoluten Mystiker kennen wir gar nicht; denn dieser absolute Mystiker, der sich dem Mystischen nähert, redet nicht mehr vom Schweigen, er schweigt selbst ...; er inspiriert sich am Mystischen, wird Heiliger und verschwindet aus unserem Blickfeld ..." (123). Mystisches Schrifttum ist eine Grenzform zwischen den verschiedenen Möglichkeiten des Schrifttums. Andererseits „borgt" Dichtung und Philosophie im Bereich des Nichtsprechen-könnens von Mystik, wenn z. B. Wittgenstein oder Gottfried Benn das Schweigen anrufen (133). Auch das „Mittel des Schweigens", „das mystische Mittel per se und par exzellence, kann man vom Phänomen der Sprache aus nur als Grenzleistung bezeichnen. Mystik ‚borgt' von Symbolik, Allegorik usw. und steht so als Grenzdarstellungsweise zwischen ihnen". Sie ist infolgedessen auch „Grenzobjekt wissenschaftlicher Forschung, ein Objekt, das den Forscher mit in die Mystik einbezieht" und ihn „zum Grenzsubjekt, dessen Mystikforschung zur Grenzforschung macht ..." (142). Letztlich „zeigt sich Mystik als Grenze selbst unbegrenzt" (143). Darum die Konklusion: „Jenseits von ‚Definitionen' soll man an Mystik selbst herangehen" (144). Doch kann man „dem Unendlichen ... nur unendlich nahe kommen" (145).

Es ist erfreulich, daß nach den teilweise stürmischen Auseinandersetzungen vergangener Jahre zwischen Theoretikern und Praktikern der Mystik (vgl. etwa die in Artikeln der Zeitschriften „Geist und Leben", „Der Christ in der Gegenwart" und „Erbe und Auftrag" vorgetragenen Kontroversen von Sudbrack, Waldenfels, Dumoulin und Lassalle) nun die Wogen sich etwas geglättet haben im gemeinsamen Bemühen um Auffindung einer lebendigen „Synthese zwischen Heilserfahrung und Heilsgeheimnis, die unserer Zeit aufgetragen ist". So Sudbrack (46) angesichts des unverkennbaren Neuauflebens der Geisterfahrung und des zunehmenden Drangs nach solcher Erfahrung. Endgültig ausgetragen ist die Sache noch nicht. Das zeigen die Hinweise Sudbracks auf die nach seiner Auffassung zur Deutung christlicher Mystik nicht ausreichende Konzeption von Waldenfels (9 und 48 Anm. 5), Lassalle (43 und 54 Anm. 112) wie auch auf die literaturwissenschaftliche Methode von Wolfgang Richter (43 und 54 Anm. 113).

Herstelle Oda Hagemeyer

Tyciak, Julius: **Theologie der Anbetung**. Übers. von Doris Tyciak. Mit einem Beitrag von Manfred Blum und Wilhelm Nyssen. – Trier: Paulinus 1975. 465 S. (Sophia, Quellen östlicher Theologie, Bd 14) kart. DM 38.–

Die in diesem Nachlaßband des Verstorbenen enthaltenen Arbeiten wurden zum größten Teil noch nicht veröffentlicht. (Die bereits veröffentlichten erschienen in schwer zugänglichen Zeitschriften und sind eigens gekennzeichnet.) Es handelt sich hauptsächlich um Vorträge Vf.s auf Priesterkonferenzen. Die (bisher nicht veröffentlichten) Arbeiten wurden in den Jahren 1960–1970 niedergeschrieben, also in der Zeit vor und nach dem II. Vatikanischen Konzil.

Der große Vorzug dieser vielfältig aufgefächerten Schriften besteht nicht nur in der engen Bezogenheit zum Denken des christlichen Ostens, sondern auch in der unablässigen Herausstellung der engen Beziehungen zwischen dem Neuen und Alten Bund, die der Ostkirche ja immer mehr bewußt waren als uns Lateinern.

Wilhelm Nyssen, der nach Tyciaks Heimgang der allein verbliebene Hrsg. der Sophia-Sammlung, schickt dem Ganzen eine würdige Charakteristik seines Freundes voraus, der mit seiner ganzen Person ausgerichtet war auf das göttliche Mysterium, das verborgene und doch im Glauben gewußte Handeln Gottes in der Geschichte, in „äußerster Nähe" zu den Menschen. „Theologie und Mystik, Lehre und betender Vollzug waren für ihn wie für den ganzen Osten immer zwei Aspekte einer einzigen Wurzel" (5).

Manfred Blum schildert das ergreifend bescheidene und zurückgezogene Leben Tyciaks. Sein Wesen war offenbar geprägt durch seine Abstammung aus einer Familie des byzantinischen Ritus, obgleich er seit dem frühen Tod seines Vaters bereits als Fünfjähriger mit seiner Mutter (einer geborenen Schlesierin) und seinen Schwestern auf Lebenszeit in den Westen zog. „Er war Gesprächspartner einer Theologengeneration, die wie er den Glauben in seiner Verleiblichung östlichen Denkens und Sprechens dem oft so juristisch abgesichert erscheinenden Westen aufschließen wollte" (17).

Der Inhalt der hier gesammelten Schriften ist überaus vielseitig. Das I. Kap. „Weg des Glaubens" behandelt zunächst das Thema der Metanoia, der Umkehr; im anschließenden Abschnitt „Wachsein in Christus" werden wir gleich auf ein Hauptanliegen Vf.s hingelenkt, die „memoria": „Das ist der geheiligte Terminus für das Gedächtnis der göttlichen Heilstaten", da „wir im Gedächtnis der Eucharistie nicht nur eine Erinnerung begehen, sondern eine wahre Erneuerung des göttlichen Heilsgeschehens ..." (45). In weiteren Darlegungen über die Tradition weist Vf. darauf hin, daß die Ostkirche die Lehre von der Erbsünde nicht kennt und daher auch die Immaculata Conceptio ablehnt (51). Wegen der „Gegenwärtigstellung des Archi-hiereus (Hohenpriesters) Christus" im Kult befürwortet er den priesterlichen Zölibat. Auch ist er für die Beibehaltung der „heiligen" (lateinischen) Sprache (vielleicht angesichts so mancher mißglückter Reformversuche in den Gemeinden).

Besonders gut gelungen ist das Kap. über den Alten Bund. „Das Gottesbild des Alten Testaments ist sicher von herber Größe. Doch darf man die vielfachen Züge der Nähe und der beglückenden Gegenwart nicht vergessen. Alles ist auf die Vergegenwärtigung der Gottesführung ausgerichtet" (74). Die Psalmen „sind keine privaten Seelenergüsse, sondern kultische Formulare" (81); die Fluchpsalmen müssen wir als apokalyptische Psalmen ansprechen und demgemäß allegorisch deuten (82), zumal sie aus nachexilischer Zeit stammen. Die immer wiederkehrende „Übersteigung der historischen Tatsachen kann nur eschatologisch-messianisch verstanden werden" (83). Besonders im großen und kleinen Hallel der jüdischen Gemeinde sind die Psalmen bis heute „eine aktualisierende memoria der göttlichen Heilstaten" (92). Überhaupt alle in den heiligen Texten berichteten Heilstaten „wurden im Kult aktualisiert" (93). Die Theophanie des „Ich bin der Ich bin" in Ex 3,14 ist als Zusage der steten „Gegenwärtigkeit des persönlichen Gottes" zu verstehen (95). Wie ein roter Faden ziehen sich solche Feststellungen durch das ganze Buch. Sie können nicht alle zitiert werden. „Im Alten Testament ist" auch „die Schöpfung keine abgeschlossene Tat, sondern eine dynamische und offen für alles Heilshandeln Gottes" (107). „Das Neue Testament nimmt diese Bewegung auf, es steht in kontinuierlichem Bezug auf das Alte Testament" (126). „Mögen in der rein literarischen Gestalt viele Lieder und prophetische Texte auf den zeitgeschichtlichen König und zeitbestimmte Ereignisse gehen, immer hat das Alte Testament sich selbst transzendiert", „die gesamte alttestamentliche Literatur ist auf den ausgerichtet, ‚der da kommen soll'" (135). Mit Recht verweist Vf. öfters auf Odo Casel, der als erster die kultische Aktualisierung des Heilsgeschehens wiedererlebte und erkannte und dessen Erkenntnisse vom II. Vaticanum bestätigt wurden und jetzt Allgemeingut sind.

Wir können hier unmöglich die vielseitige Fülle des Behandelten wiedergeben: die Jungfrauengeburt (144ff), die „Epiphanie als Festmysterium" (151ff), die „Theophanie" (160ff), ein Schlüsselbegriff schon des Alten Bundes und der Heilsgeschichte überhaupt. Auch für Juden, die an der Lehre von der Realpräsenz Ärgernis nehmen, ist es wichtig zu hören: „Die eucharistische Begegnung erscheint ... nicht so sehr als eine Aufnahme des materiellen Leibes und Blutes", sondern als „die Besitzergreifung von der personalen Wirklichkeit des Messias" (176). In der ursprünglichen Tradition heißt es ja auch ausdrücklich: „Das ist der Neue Bund, die Diatheke in meinem Blut" (177), das heißt, „daß das ganze Heilswerk der Erlösung gegenwärtig wird im eucharistischen Mysterium" (181).

Dem Neuen Bund sind die Kapitel „Das Heil im Neuen Bund" (mit 10 Untertiteln), „Die Spanne der Kirche zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft" (ebenfalls mit 10 Untertiteln) und „Hoffnung auf Vollendung" (mit Abhandlungen über die einzelnen ntl Schriften) gewidmet.

Schließlich bringt Vf. noch 5 Abschnitte über „Die Sicht des Ostens", in denen er „Geist und Frömmigkeit des christlichen Ostens", die „Denkformen des Ostens", „Die Schöpfungs- und Erlösungssicht der russischen Pneumatologen" bespricht und schließlich „Scheeben und Solowjew" einander gegenüberstellt, um abschließend „Die religiöse Weltsicht Dostojewskis" darzustellen. Eine vielseitige Hinterlassenschaft.

Eine Bibliographie von Tyciaks reichem Schrifttum schließt das Ganze ab.

Sämtliche Texte spiegeln getreulich das lebendige gesprochene Wort des Vf.s „in seinem Ringen um Vergegenwärtigung des Glaubens ... an seine Mitbrüder" (464) wider.

Herstelle Oda Hagemeyer

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Theologie und Kirchenleitung. Martin **Fischer** zum 65. Geburtstag gewidmet. Hrsg. von Wolfgang Erk und Yorick Spiegel. – (Mchn:) Kaiser 1976. 310 S.; Lw. DM 39,–.

Our common history as Christians. Essays in honor of Albert C. **Outler.** Ed. by John Deschner, Leroy T. Howe and Klaus Penzel. – NY: Oxford Univ. Pr. 1975. XXI, 298 p.; $ 9,50; p. 293–298: A select bibliography of Albert C. Outler.

Mélanges E. **Schillebeeckx.** L'expérience de l'esprit. – P: Beauchesne (1976). 253 p. = Le point théologique XVIII; F 36,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee. Atti del Simposio per il XXV dell'Associazione Biblica Italiana. Scritti di Luigi Alfonsi [e.a.]. – Brescia: Ed. Paideia (1975). 254 p.; Lire 6000; [cont.:] p. 9–26: Cagni, Luigi: Creazione e destinazione dell'uomo secondo i Sumeri e gli Assiro-Babilonesi; p. 27–34: Giavini, Giovanni: L'uomo nell'Antico Oriente: semantica di un modo di esistere; p. 35–50: Rocco, Benedetto: Iconografia isiaca e letteratura biblico-sapienziale; p. 51–67: Diano, Carlo: L'uomo. L'evento e gli dei nella Grecia del V secolo a.C.; p. 69–74: Alfonsi, Luigi: Il concetto dell'uomo nella cultura romano-arcaica; p. 75–77: Soggin, J. Alberto: «Ad immagine e somiglianza di Dio»; p. 79–145: Segre, Augusto: Il sabato nella storia e nella tradizione ebraica; p. 147–153: Bernini, Giuseppe: Alcuni aspetti dell'antropologia nel Salterio; p. 155–161: Cavalletti, Sofia: Considerazioni sull'antropologia rabbinica; p. 163–170: Corsani, Bruno: L'uomo nelle parabole di Gesù; p. 171–180: Montagnini, Felice: Aspetti originali dell'antropologia paolina; p. 181–208: Penna, Romano: Cristologia adamica e ottimismo antropologico in I Cor. 15,45–49; p. 209–223: Bianchi, Ugo: Adamo e la storia della salvezza ‹Paolo e i 'libri di Adamo'›; p. 225–233: Giavini, Giovanni: Chi è l'uomo? La risposta di A. J. Heschel.

Surburg, R. F.: Introduction to the intertestamental period. – St. Louis: Concordia 1975. 197 p.; $ 8,95.

Leith, John H.: The Bible and theology. – Interpr XXX, 1976, 227–241; p. 242–261: Ogden, Schubert M.: The authority of scripture for theology.

Ritt, Hubert: Biblische «Übersetzungskritik». Linguistische Perspektiven zur deutschen Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. – BZ, N.F. XX, 1976, 161–179.

2. Altes Testament

Lack, Rémi: Le sacrifice d'Isaac. Analyse structurale de la couche élohiste dans **Gn 22.** – Bibl LVI, 1975, 1–12.

Peckham, Brian: The composition of **Deuteronomy 9:1 – 10:11.** – Word in Spirit. Essays in honor of David Michael Stanley ..., (Willowdale/Ontario 1975), 3–59.

Freedman, David Noel: The Aaronic benediction ‹**Numbers 6:24-26**›. – No famine in the land. Studies in honor of John L. McKenzie, Missoula 1975, 35–48; p. 49–61: Bellefontaine, Elizabeth: The curses of **Deuteronomy 27**: Their relationship to the prohibitives; p. 63–74: Mendenhall, George E.: Samuel's "Broken Rîb": Deuteronomy **32**; p. 75–99: Blenkinsopp, Joseph: The quest of the historical Saul; p. 101–116: Flanagan, James W.: Judah in all Israel; p. 117–126: Murphy, Roland E.: Wisdom and Yahwism; p. 127–139: Vawter, Bruce: Prophecy and the redactional question.

Porter, J. R.: **Leviticus.** – Cambr, Lo [e.a.:] Cambridge Univ. Pr. (1976). X, 231 p. = The Cambridge Bible commentary. New English Bible; paper £ 2,95.

Foresti, Fabrizio: «Morte» e «Risurrezione» in contesto di Alleanza. Interpretazione di **Os. 6,2.** – ECarm XXVII, 1976, 3–51.

Coggins, R. J.: Books of **Ezra** and **Nehemiah.** Commentary. – Cambr, Lo [e.a.:] Cambridge Univ. Pr. (1976). XI, 149 p.; paper £ 2.75.

Rose, Martin: «Entmilitarisierung des Krieges»? ‹Erwägungen zu den Patriarchen-Erzählungen der Genesis›. – BZ, N.F. XX, 1976, 197–211.

Otto, Eckart: Jakob in Bethel. Ein Beitrag zur Geschichte der **Jakob**überlieferung. – ZAW LXXXVIII, 1976, 165–190.

Haag, Ernst: Gott als Schöpfer und Erlöser in der Prophetie des **Deuterojesaja.** – TThZ LXXXV, 1976, 193–213.

Grelot, Pierre: **Hénoch** et ses écritures. – RB LXXXII, 1975, 481–500.

Koch, K.: **Saddaj.** – VT XXVI, 1976, 299–332; p. 333–337: Milgrom, J.: Two kinds of ḥaṭṭā't; p. 338–350: Müller, H. P.: Märchen, Legende und Enderwartung.

Ackerman, James S.: Prophecy and warfare in early Israel. A study of the Deborah-Barak story. – Bulletin of the American School of Oriental Research nb. 220, 1975, 5–13; p. 15–21: Bennett, Robert A.: Wisdom motifs in **Psalm 14–53** – *nābāl* and *'ēṣāh*; p. 23–26: Clifford, Richard J.: History and myth in **Daniel 10–12**; p. 27–36: Collins, John J.: Jewish apocalyptic against its hellenistic Near Eastern environment; p. 47–50: Coote, Robert B.: The Kition bowl; p. 51–53: Forshey, Harold O.: The construct chain *naḥ^{a}lat YHWH/^{e}lōhîm*; p. 63–66: Graesser, Carl: The seal of Elijah; p. 67–71: Harrington, Daniel J.: Biblical geography in Pseudo-Philo's *Liber Antiquitatum Biblicarum*; p. 77–81: Kselman, John S.: **Psalm 72**: Some observations on structure.

Fitzmyer, Joseph A.: The Dead Sea Scrolls. Major publications and tools for study. – (Missoula, Montana:) Soc. of Bibl. Literature-Scholars' Pr. (1975). XIV, 171 p. = Sources for biblical study VIII.

Pouilly, Jean, OCSO: L'évolution de la législation pénale dans la communauté de **Qumrân.** – RB LXXXII, 1975, 522–551.

Muszyński, Hendryk: Fundament, Bild und Metapher in den Handschriften aus Qumran. Studie zur Vorgeschichte des ntl. Begriffs **Themelios.** – R: Biblical Institute Pr. 1975. XXIV, 266 S. = Analecta biblica LXI; Lire 9500 [Diss., Rom/Pont. Inst. Biblicum]

Zuber, Beat: Vier Studien zu den Ursprüngen Israels. Die Sinaifrage und Probleme der Volks- und Traditionsbildung. – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1976. 152 S., 10 Abb. im Text = Orbis biblicus et orientalis IX; kart. DM 26,–.

Studies in Ancient Israelite wisdom. Ed. by James L. Crenshaw. – NY: KTAV 1976. XVII, 494 p. = Library of biblical studies; $ 25,–.

Hirth, Volkmar: Gottes Boten im Alten Testament. Die alttestamentliche **Mal'ak**-Vorstellung unter bes. Berücks. des Mal'ak-Jahwe-Problems. – B: Evang. Verlagsanstalt (1975). 168 S. = Theologische Arbeiten XXXII; kart. DM 12,80 [Diss., Leipzig]

Kellermann, Ulrich: Überwindung des **Todesgeschicks** in alttestamentlicher Frömmigkeit vor und neben dem Auferstehungsglauben. – ZThK LXXXII, 1976, 259–282.

Buck, Fidelis: **Prayer** in the Old Testament. – Word in Spirit. Essays in honor of David Michael Stanley ..., Willowdale/Ontario 1975, 61–110.

Del Verme, Marcello: La comunione dei beni nella comunità primitiva di Gerusalemme. – RBibl XXIII, 1975, 353–382.

Brueggemann, Walter and Hans Walter Wolff: The vitality of Old Testament traditions. – Atlanta: John Knox Pr. (1975). 115 p.

Collon, Dominique: The seal impressions from Tell Atchana/Alalakh. – Kev: Butzon & Bercker; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. (d. Erziehungsvereins) 1975. XXII, 217 p., with fig., 75 tabl. 4° = Alter Orient und Altes Testament XXVII; Lw. DM 130,–.

The Synagogue. Studies in origins, archaeology and architecture. Selected with a prolegomenon by Joseph Gutmann. – NY: KTAV Publ. House (1975). XXXI, 359 p. = The Library of biblical studies.

Neusner, Jacob: Talmudic Judaism in Sasanian Babylonia. Essays and studies. – Lei: Brill 1976. XII, 187 p. = Studies in Judaism in Late Antiquity XIV; hfl 80,–.

3. Neues Testament

Studies in New Testament language and text. Essays in honour of George D. **Kilpatrick** on the occasion of his sixty-fifth birthday. Ed. by J. K. Elliott. – Lei: Brill 1976. X, 400 p. = Supplements to Novum Testamentum XLIV; hfl 150,–; [cont.:] p. 4–13: Bibliography of the writings of George Kilpatrick, 1939–1974; p. 14–38: Aland, Kurt: Über die Möglichkeit der Identifikation kleiner Fragmente neutestamentlicher Handschriften mit Hilfe des Computers; p. 39–51: Birdsall, Neville: Rational eclecticism and the oldest manuscripts: A comparative study of the Bodmer and Chester Beatty Papyri of the Gospel of Luke; p. 52–79: Bonsack, Bernhard: Syntaktische Überlegungen zu Joh. 1:9–10; p. 80–86: Brock, Sebastian: The treatment of Greek particles in the Old Syriac Gospels, with special reference to Luke; p. 87–99: Burrows, Edward: The use of textual theories to explain agreements of Matthew and Luke against Mark; p. 100–105: Clark, Kenneth W.: The meaning of [κατα]κυριεύειν; p. 106–121: Davies, David: The position of adverbs in Luke; p. 122–136: Duplacy, Jean: Les divisions du texte de l'Épître de Jacques dans B ‹03› du Nouveau Testament ‹Vatic. gr. 1209›; p. 137–143: Elliott, W. J.: The need for an accurate and comprehensive collation of all known Greek NT manuscripts with their individual variants noted in pleno; p. 144–152: Elliott, J. Keith: Moeris and the textual tradition of the Greek New Testament; p. 153–173: Epp, Eldon J.: Toward the clarification of the term "textual variant"; p. 174–197: Fee, Gordon D.: Rigorous or reasoned eclecticism – Which?; p. 198–208: Frede, Hermann: Beobachtungen zur Überlieferung der Paulus-Ausgabe des Peregrinus; p. 209–234: Geerlings, Jacob: Codex 1386 and the Iota Phi^{r} group; p. 235–238: Greenlee, J. Harold: Codex 0269 – a palimpsest fragment of Mark; p. 239–245: Hahn, Ferdinand: Beobachtungen zu Joh 1:18,34; p. 246–261: Higgins, Angus: Tatian's Diatessaron and the Arabic and Persian harmonies; p. 262–275: Junack, Klaus: Eine Fragmentensammlung mit Teilen aus 1 Tim ‹0241›; p. 276–282: Kubo, Sakae: Textual relationships in Jude; p. 283–300: Leaney, A. R. C.: Greek manuscripts from the Judaean Desert; p. 301–312: Metzger, Bruce: An early Coptic manuscript of the Gospel according to Matthew p. 313–318: Moir, I. A.: The text of Ephesians exhibited by minuscule manuscripts housed in Great Britain – Some preliminary comments; p. 319–329: Reicke, Bo: The synoptic reports of the healing of the paralytic. Matt. 9:1–8 with parallels; p. 330–337: Reim, Günter: Johannes 21 – Ein Anhang?; p. 338–344: Ross, J. M.: The ending of the Apocalypse; p. 345–356: Schnackenburg, R.: Johannes 14:7; p. 357–365: Smit Sibinga, J.: Text and literary art in Mark 3:1–6; p. 366–372: Thrall, Margaret E.: 2 Corinthians 1:12: ἁγιότητι or ἁπλότητι?; p. 373–386: Treu, Kurt: Papyri und Majuskeln; p. 387–400: Turner, Nigel: The quality of the Greek of Luke-Acts.

Olsthoorn, M. F.: The Jewish background and the synoptic setting of **Mt 6,25–33** and **Lk 12,22–31.** – (Jer: Franciscan Printing Pr. 1975). 88 p. = Studium biblicum Franciscanum. Analecta X; Lire 1900.

Deidun, Thomas: The parable of the unmerciful servant ‹**Mt 18:23–35**›. – Biblical theology bulletin VI, 1976, 203–224.

Feuillet, A.: Le récit lucanien de l'agonie de Gethsémani ‹Lc XXII, 39–46›. – NTSt XXII, 4, 1976, 397–417.

Adinolfi, Marco: La santità del matrimonio in **I Thess. 4,1–8**. – RBibl XXIV, 1976, 165–184.

Glöckner, Richard, OP: Die Verkündigung des Heils beim Evangelisten **Lukas**. – Mz: Grünewald-Verl. 1976. XXII, 246 S. = Walberberger Studien der Albertus Magnus-Akademie. Theol. Reihe IX; Lw. DM 39,–. [Diss., Bonn]

Gewalt, Dietfried: Das „Petrusbild" der lukanischen Schriften als Problem einer ganzheitlichen Exegese. – Linguistica biblica XXXIV, 1975, 1–22.

Raurell, Frederic: El evangelio de **Juan**. Fuentes, redacción y teología. – EF LXXVII, 1976, 203–243.

Belle, Gilbert Van: De Semeia-Bron in het vierde evangelie. Ontstaan en groei van een hypothese. – Lv: Univ. Pers (1975). 156 blz. = Studiorum Novi Testamenti auxilia X; BF 200,–.

Wilckens, Ulrich: Christologie und Anthropologie im Zusammenhang der paulinischen Rechtfertigungslehre. – ZNW LXVII, 1976, 64–82; S. 83–89: Hammer, Paul L.: Canon und theological variety: A study in the Pauline tradition; S. 90–110: Donfried, Karl Paul: Justification and last judgment in Paul.

Baumgarten, Jörg: Paulus und die Apokalyptik. Die Auslegung apokalyptischer Überlieferungen in den echten Paulusbriefen. – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verlag (d. Erziehungsvereins) 1975. IX, 269 S. = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament XLIV; Lw. DM 45,– [Diss., Bochum]

Marconcini, Benito: L'utilizzazione del T. M. nelle citazioni isaiane dell'**Apocalisse**. – RBibl XXIV, 1976, 113–136.

Hauge, Martin R.: The struggles of the blessed in estrangement. – StTh XXIX, 1975, 1–30. 113–146.

Scranson, Reuben J.: The horizontal line synopsis of the Gospels. – Dillsboro: Western North Carolina Pr. 1975. XX, 597 p.; $ 23,95.

Baumbach, Günther: Das Verständnis von *eirēnē* im Neuen Testament. – Theologische Versuche V, B (1975), 33–52.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Gollwitzer, Helmut: Die Kirchengeschichte als Frage nach der Kirche. – Theologie und Kirchenleitung. Martin Fischer zum 60. Geburtstag . . ., Mchn 1976, 119–134.

Miscellanea historiae ecclesiasticae. T. V: Colloque de Varsovie 27–29 oct. 1971 sur la cartographie et l'histoire socio-religieuse de l'Europe jusqu'à la fin du XVIIe s. – Lv: Bureau de la RHE 1974. VII, 458 p. = Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique LXI.

Meyendorff, John: Byzantine theology. Historical trends and doctrinal themes. – Lo, Oxf: Mowbrays (1975). 243 p.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Church, society, and politics. Papers read at the thirteenth summer meeting and the fourteenth winter meeting of the Ecclesiastical History Society. Ed. by Derek Baker. – Oxford: Blackwell 1975. XV, 440 p. = Studies in church history XII; £ 10,–; [cont.:] p. 1–38: Geoffrey de Ste Croix: Early christian attitudes to property and slavery; p. 39–43: Hill, Rosalind M. T.: Holy kings – the bane of seventh-century society; p. 45–58: Meehan, B.: Outsiders, insiders, and property in Durham around 1100; p. 59–82: Baker, D.: Legend and reality: The case of Waldef of Melrose; p. 83–93: Bolton, Brenda: Fulk of Toulouse: The escape that failed; p. 95–111: Morris, Colin: Judicium Dei: The social and political significance of the ordeal in the eleventh century; p. 113–131: Smalley, Beryl: Ecclesiastical attitudes to novelty c. 1100 – c. 1250; p. 133–141: McHardy, A. K.: The alien priories and the expulsion of aliens from England in 1378; p. 143–157: Haines, R. M.: Church, society, and politics in the early fifteenth century as viewed from an English pulpit; p. 159–202: Cargill Thompson, W. D. J.: Luther and the right of resistance to the emperor; p. 203–222: Kingdon, R. M.: Was the Protestant reformation a revolution? The case of Geneva; p. 223–244: Patterson, W. B.: Jean de Serres and the politics of religious pacification 1594–8; p. 245–252: Buckroyd, Julia: The resolutioners and the Scottish nobility in the early months of 1660; p. 253–273: McManners, J.: Jansenism and politics in the eighteenth century; p. 275–291: Rack, H. D.: "Christ's kingdom not of this world": The case of Benjamin Hoadly versus William Law reconsidered; p. 293–302: Walls, A. F.: A colonial concordat: Two views of Christianity and civilisation; p. 303–356: Hall, B.: Alessandro Gavazzi: A Barnabite friar and the risorgimento; p. 357–368: Taylor, B.: Church and State in Borneo: The anglican bishopric; p. 369–382: Bebbington, D. W.: Gladstone and the nonconformists: a religious affinity in politics; p. 383–392: Thompson, D. M.: The politics of the Enabling Act ‹1919›; p. 393–403: Barkley, J. M.: The Presbyterian Church in Ireland and the Government of Ireland Act ‹1920›; p. 405–417: Rees, O. G.: The Barmen Declaration ‹May 1934›; p. 419–433: Robbins, K.: Church and politics: Dorothy Buxton and the German church struggle.

3. Alte Kirchengeschichte

Sevenster, J[an] N[icolaas]: The roots of pagan anti-Semitism in the ancient world. – Lei: Brill 1975. 235 p. = Supplements to Novum Testamentum XLI; hfl 84,–.

Schwartz, Hillel: The end of the beginning: **Millenarian** studies 1965–1975. – Religious Studies Review II, 1976, 1–15.

Myre, André: La loi de la nature et la loi mosaïque selon **Philon d'Alexandrie**. – ScE XXVIII, 1976, 163–181.

Nash, Ernest: Convenerunt in domum Faustae in Laterano S. Optati Milevitani I, 23. – RömQu LXXI, 1976, 1–21.

Rey Marcos, Jesús: Jesús de Nazaret y su glorificación. Estudio de la exégesis patrística de la fórmula "Sentado a la diestra de Dios" hasta el Concilio de Nicea. – Salamanca, Madr: Instituto Superior de Pastoral 1974. 311 p. = Colección de Estudios del Instituto Superior de Pastoral, Universidad Pontifícia de Salamanca VIII; pes 400.

Zovatto, Pietro: Le origini del Cristianesimo a Concordia. – Udine: Arti Grafiche Friulane 1975. 111 p. = Centro Studi storico – christiani del Friuli – Venezia Giulia II.

Pelland, Gilles: Dans l'attente de la résurrection. Un thème central de l'evangélisation dans l'Église ancienne. – ScE XXVIII, 1976, 125–146.

Offermanns, Helga: Der christologische und trinitarische **Personbegriff** der frühen Kirche. Ein Beitrag zum Verständnis der Dogmenentwicklung und Dogmengeschichte. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1976. 148 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 58; kart. sfr 33,– [Diss., Frankfurt]

Eno, Robert B.: **Pope** and council: The patristic origins. – ScE XXVIII, 1976, 183–211.

Standaert, Benoît: "Evangelium veritatis" et "Veritatis evangelium". La question du titre et les témoins patristiques. – VigChr XXX, 1976, 138–150.

Roberts, Louis: The unutterable symbols of (Γῆ)-Θέμις. – HThR LXVIII, 1975, 73–82.

Mortley, Raoul: The mirror and 1 Cor 13,12 in the epistemology of **Clement** of **Alexandria**. – VigChr XXX, 1976, 109–120.

Rambaux, Claude: La composition et l'exégèse dans les deux lettres *Ad uxorem*, le *De exhortatione castitatis* et le *De monogamia*, ou la construction de la pensée dans les traités de Tertullien sur le remariage. – RevÉtAug XXII, 1976, 3–28.

Studia Patristica XIV. Papers presented to the Sixth international conference on patristic studies held in Oxford 1971. Part III: Tertullian, Origenism, Gnostica, Cappadocian Fathers, Augustiniana. Edited by Elizabeth A. Livingstone. With a cumulative index of contributors to Studia Patristica Vols. I–XIV. – B: Akademie-Verl. 1976. 502 p. = TU CXVII; M 96,–; [cont.:] p. 3–20: Barnes, T. D.: **Tertullian** the Antiquarian; p. 21–36: Evans, R. F.: On the problem of Church and Empire in Tertullian's *Apologeticum*; p. 37–40: Greenslade, S. L.: Erasmus and Tertullian; p. 41–47: Groh, D. E.: Upper-class Christians in Tertullian's Africa: Some observations; p. 48–61: Mahé, J. P.: Eléments de doctrine hérétiques dans le *De carne Christi* de Tertullien; p. 62–76: Vokes, F. E.: Penitential discipline in Montanism; p. 79–109: Blanc, Cécile: L'angélologie d'**Origène**; p. 110–116: Boyd, W. J. P.: Origen's concept of the love of God; p. 117–121: De Lange, N. R. M.: Origen and the Rabbis on the Hebrew Bible; p. 122–144: Früchtel, E.: Ἀρχή und das erste Buch des Johanneskommentars des Origenes; p. 145–147: Hall, S. G.: Praxeas and **Irenaeus**; p. 148–159: Linton, O.: Origen and the interpretation of the Baptist's call to repentance; p. 160–166: Patterson, L. G.: *De libero arbitrio* and **Methodius'** attack on Origen; p. 167–179: Camps-Rius, J.: La suerte final de la naturaleza corpórea según el *Peri Archon* de Orígenes. Formulación fluctuante entre el dato revelado y los presupuestos filosóficos de un sistema; p. 180–188: Ullmann, W.: Die Bedeutung der Gotteserkenntnis für die Gesamtkonzeption von **Celsus'** *Logos alethes*; p. 191–202: Booth, K. N.: "Deficiency": A Gnostic technical term; p. 203–208: Logan, A. H. B.: The meaning of the term, "the All", in Gnostic thought; p. 209–228: Ménard, J.-E.: Les problèmes de l'Evangile selon Thomas; p. 229–242: Nold, Madeline: A consideration of Alexandrian Christianity as a possible aid towards further understanding of Nag Hammadi religion: A case-in-point for a joint methodology; p. 243–250: McL Wilson, R.: The Gospel of the Egyptians; p. 253–274: Amand De Mendieta, E.: La plus ancienne tradition manuscrite ‹IXe et Xe siècles› des homélies de **Basile** de **Césarée** sur l'Hexaéméron; p. 275–281: Balás, D. L.: The unity of human nature in Basil's and **Gregory** of **Nyssa**'s polemics against Eunomius; p. 282–289: Bernardi, J.: Grégoire de Nazianze critique de Julien; p. 290–301: Coman, J.: Hellénisme et christianisme dans le 25e discours de Saint Grégoire de Nazianze; p. 302–306: Davids, A. J. M.: On Ps.-Basil, *De baptismo*, I; p. 307–314: Ferguson, E.: Progress in perfection: Gregory of Nyssa's *Vita Moysis*; p. 315–319: Meredith, A.: Traditional apologetic in the *Contra Eunomium* of Gregory of Nyssa; p. 320–326: Murphy, F. X.: Moral and ascetical doctrine in St. **Basil**; p. 327–357: Otis, B.: Gregory of Nyssa and the Cappadocian conception of time; p. 358–364: Špidlík, T.: La theoria et la praxis chez **Grégoire** de **Nazianze**; p. 365–370: Wickham, L. R. and F. J. Williams: Some notes on the text of Gregory Nazianzen's First theological oration; p. 371–374: Winslow, D. F.: Orthodox baptism – A problem for Gregory of Nazianzus; p. 377–388: Allard, G.-H.: L'articulation du sens et du signe dans le *De doctrina christiana* de s. **Augustin**; p. 389–392: Crouse, R. D.: Recurrens in te unum: The pattern of St. Augustine's Confessions; p. 393–401: De Letter, P.: Gratia generalis in the *De vocatione omnium gentium* and in St. Augustine; p. 402–409: Divjak, J.: Zur Textüberlieferung der augustinischen *Expositio in epistolam ad Galatas*; p. 410–416: Eborowicz, W.: La misère des enfants d'après les Confessions de St. Augustin et ses écrits anti-pélagiens; p. 417–421: Eno, R. B.: Some nuances in the ecclesiology of the **Donatists**; p. 422–427: Etchegaray Cruz, A.: Le *De catechizandis rudibus* de Saint Augustin et le renouveau catéchétique français du XVIIe siècle; p. 428–442: Grossi, V.: La formula *credo (in) remissionem peccatorum* agli inizi della polemica pelagiana; p. 443–445: Hockey, F.: St Augustine and John I, 3–4; p. 446–460: Kevane, E.: Translatio imperii: Augustine's *De doctrina christiana* and the

classical paideia; p. 461–469: O'Daly, G. J. P.: Memory in **Plotinus** and two early texts of St. Augustine; p. 470–483: Oroz Reta, J.: Experiencias eclesiales en la conversión de san Agustín; p. 484–486: Piesczoch, S.: L'actualité des idées fondamentales sur l'exégèse contenues dans le *De doctrina christiana* de S. Augustin; p. 487–495: Römer, F.: Notes on the composition of some Pseudo-Augustinian letters; p. 497–502: Cumulative index of contributors to Studia Patristica. Vols. I–XIV.

Meijering, E. P.: Bemerkungen zu Tertullians Polemik gegen Marcion ‹Adversus Marcionem 1, 1–25›. – VigChr XXX, 1976, 81–108.

Church, Forrester F.: Sex and salvation in Tertullian. – HThR LXVIII, 1975, 83–101.

Ash, James L.: The decline of **ecstatic prophecy** in the Early Church. – ThSt XXXVII, 1976, 227–252.

Campenhausen, Hans Freiherr von: Das Bekenntnis **Eusebs** von **Caesarea** ‹Nicaea 325›. – ZNW LXVII, 1976, 123–139.

Linder, Ammon: The myth of **Constantine** the **Great** in the West: Sources and hagiographic commemoration. – StMed, Ser. III, A. XVI, 1975, 43–95.

Quecke, Hans: Die Briefe **Pachoms**. Griechischer Text der Handschrift W. 145 der Chester Beatty Library eingel. und hrsg. Anhang: Die koptischen Fragmente und Zitate der Pachombriefe. – Rgb: Pustet 1975. 118 S. = Textus patristici et liturgici XI.

Halleux, André de: La définition christologique à Chalcédoine. – RTL VII, 1976, 3–23. 155–170.

Peñamaría de Llano, Antonio: **Hilario** de **Poitiers**: una fe episcopal en el siglo IV. – EE LI, 1976, 223–240.

Heine, Ronald: Perfection in the virtuous life. A study in the relationship between edification and polemical theology in **Gregory** of **Nyssa's** *De Vita Moysis*. – Cambr: The Philadelphia Patristic Foundation 1975. 247 p. = Patristic monograph series II.

Waelkens, Robert: L'économie, thème apologétique et principe herméneutique dans l'Apocriticos de **Macarios Magnès**. – Lv: Université de Louvain 1974. 322 p. = Recueil de travaux d'histoire et de philologie VI, 4; FB 480,–.

Hadot, Pierre: Une source de l'*Apologia David* d'Ambroise: Les commentaires de Didyme et d'Origène sur le psaume 50. – RSPhTh LX, 1976, 205–225.

Étaix, Raymond: Sermon inédit de Saint Augustin sur l'amour des parents. – RBén LXXXVI, 1976, 38–48; p. 49–74: Villegas, Fernando: Les sentences pour les moines de Novat le Catholique.

Nouailhat, R.: Le spiritualisme chrétien dans sa constitution. Approche matérialiste des discours d'Augustin. ‹Théorème›. – Tourn: Descleé 1976. 184 p.; BF 450,–.

Vooght, Paul de: S. Augustin à l'honneur. – RHE LXXI, 1976, 31–45.

Geertman, Herman Antoon Alphons Paul: More veterum. Il liber pontificalis e gli edifici ecclesiastici di Roma nella tarda antichità e nell'alto medioevo. – Gron: Tjeenk Willink 1975. XX, 251 p.

Kuhn, K. H.: Three further fragments of a panegyric on John the Baptist attributed to **Theodosius,** archbishop of Alexandria. – Muséon LXXXVIII, 1975, 103–112; p. 253–296: Halleux, A. de: Un chapitre rétrouvé du *Livre de la perfection* de Martyrius; p. 375–385: Kasser, R.: Rèflexions sur l'histoire de la littérature copte.

Garrigues, Juan-Miguel: Le sens de la primauté romaine chez saint **Maxime** le **Confesseur**. – Istina XXI, 1976, 6–24.

4. Mittelalter und Neuzeit

Alberigo, Giuseppe: La juridiction. Remarques sur un terme ambigu. – Irénikon XLIX, 1976, 167–180.

Aldea, Quintín: La economía de las iglesias locales en la Edad Media y Moderna. – HS XXVI/VII, 1973/4, Barc-Madr (1975/76), 27–68; p. 69–121: Velasco, B.: Gómez González, cortesano de Benedicto XIII y Martín V. Sus fundaciones en Cuéllar; p. 123–136: Garcías Palou, S.: Ramón Llull y la abolición de los Templarios; p. 137–164: Llompart, Gabriel: Blasfemias y juramentos cristológicos en la Baja Edad Media catalana; p. 165–208: Andrés-Gallego, José: El Convenio concordatario de 1904 entre la Santa Sede y el Estado español; p. 209–237: Mora Ontalva, José M.ª de: Nuevo boletín de liturgia hispánica antigua; p. 239–246: Varona, Antonia M.ª: Fragmento de un salterio visigótico en el Archivo de la Real Chancillería de Valladolid; p. 247–269: Vives, José: El santoral de los calendarios de "Sant Cugat" del Vallés; p. 271–280: Gros, M. S.: Citas litúrgicas del "Liber Apologeticus" del abad Sansón de Córdoba; p. 281–324: Fernández, Luis: Colección diplomática del monasterio de San Pelayo de Cerrato; p. 325–336: Madurell Marimón, José María: Tres títulos de maestros en teología; p. 337–353: Estal, Juan Manuel del: Relación inédita de fray José de Sigüenza en torno a la fundación del monasterio del Escorial; p. 355–359: Prats Batlle, Luis: Unas cartas inéditas de fray Gregorio Parcero, obispo de Gerona; p. 361–372: Goñi Gaztámbide, José: El cumplimiento pascual en la diócesis de Pamplona en 1801; p. 373–386: Bertrán Roigé, Primo: Notas en torno al cuerpo religioso-militar fundado por el canónigo D. Juan Pablo Constans; p. 387–400: Cuenca Toribio, José Manuel: Proceso de curas liberales en el Medina-Sidonia ‹Cádiz› de 1823. II: p. 55–113: Benito y Durán, Angel: Reforma de los Basilios españoles del papa **Pío VI** por influjo de Carlos III de España; p. 115–150: Castillón Cortada, Francisco: Presencia benedictina en el valle del Cinca ‹Huesca›; p. 151–199: Cárcel Ortí, Vicente: Notas sobre la formación sacerdotal en Valencia, desde el siglo XIII al XIX; p. 201–235: Christian, Hermann: L'Église selon les Cortes de Castille: 1476–1598 Leandro Higueruela del Pino. Los concursos a parroquias en la diócesis de Toledo durante el pontificado del cardenal Borbón ‹1800–1823›; p. 237–283: Núñez Muñoz, María F.: El episcopado español en los primeros años de la Restauración (1875–1880); p. 365–371: West, Geoffrey: La "Traslación del cuerpo de san Isidoro" como fuente de la historia llamada Silense; p. 373–377: Fernández Serrano, Francisco: Dos rectificaciones cronológicas del siglo XIII en el episcopologio de Plasencia; p. 379–387: Solá, Francisco de: Fecha de la muerte y libros del cardenal Fernando Pérez Calvillo ‹† 1404›.

5. Mittelalter

Boer, S. de: De ikonenstrijd van **726–843**. – Lei: Brill 1975. 40 p.

Eckenrode, T. R.: The growth of a scientific mind: **Bede's** early and late scientific writings. – DR XCIV, 1976, 197–212.

Gouillard, Jean: L'Eglise d'Orient et la primauté romaine au temps de l'iconoclasme. – Istina XXI, 1976, 25–54.

Johannis Scoti Eriugenae Expositiones in Jerarchiam Coelestem. Edidit J. Barbet. – Turnhout: Brepols 1975. LIV, 368 p. = Corpus christianorum. Continuatio medievalis XXXI.

Ruggieri, Ruggero M.: Romanità e Cristianesimo nell'Europa Medievale. Aspetti e problemi. – R: Ed. Studium (1975). XV, 279 p. = La Cultura VI; Lire 5800.

Manselli, Raoul: La religion populaire au moyen âge. Problèmes de méthode et d'histoire. – P: Vrin 1975. 234 p. = Conférence Albert-le-Grand 1973; F 60,–.

Russel, Frederick H.: The just war in the Middle Ages. – NY: Cambridge Univ. Pr. 1975. 332 p. = Cambridge studies in medieval life and thought VIII; $ 32,50.

Sergi, Giuseppe: Movimento signorile e affermazione ecclesiastica nel contesto distrettuale di Pombia e Novara fra **X** e **XI** secolo. – StMed, Ser. III, A. XVI, 1975, 153–206.

Primov, B.: Les Bougres. Histoire du pope **Bogomile** et de ses adeptes. Traduit du bulgare par M. Ribeyrol. – P: Payot 1975. 325 p. = Bibliothèque historique.

Capitani, Ovidio: L' "affaire bérengarienne" ovvero dell'utilità delle monografie. – StMed Ser. III, A. XVI, 1975, 353–378.

Fornasari, Giuseppe: Il sinodo guibertista del **1089** e il problema del celibato ecclesiastico. – StMed, Ser. III, A. XVI, 1975, 259–292.

Pierre Abélard – **Pierre** le **Vénérable.** Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XIIe s. Abbaye de Cluny, 2–9 juillet 1972. – P: C.N.R.S. 1975. 782 p. = Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique DXLVI; F 230; [cont. e. a.:] Bredero, Adriaan: Pierre le Vénérable: les commencements de son abbatiat à Cluny ‹1122–1132›; p. 119–138: Constable, Giles: The monastic policy of Peter the Venerable; p. 143–161: Folz, Robert: Pierre le Vénérable et la liturgie; p. 165–176: Châtillon, Jean: Pierre le Vénérable et les Pétrobrusiens; p. 181–187: Valéry-Patin, J. P. et Jacques Le Goff: A propos de la typologie des miracles dans le Liber de miraculis de Pierre le Vénérable; p. 191–203: Lohrmann, Dietrich: Pierre le Vénérable et Henri Ier, roi d'Angleterre; p. 205–212: Kritzeck, James: De l'influence de Pierre Abélard sur Pierre le Vénérable dans ses œuvres sur l'Islam; p. 215–232: Zerbi, Piero: Remarques sur l'Epistola 98 de Pierre le Vénérable; p. 235–249: Little, Lester K.: Intellectual training and attitudes toward reform, 1075–1150; p. 255–269: Thomas, Rudolf: Die Persönlichkeit Peter Abaelards im Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum und in den Epistulae des Petrus Venerabilis: Widerspruch oder Übereinstimmung?; p. 271–276: Luscombe, David E.: Pierre Abélard et le monachisme; p. 279–284: Grodecki, Louis: Abélard et Suger; p. 287–333: Mc Laughlin, Mary M.: Peter Abelard and the dignity of women: Twelfth century «feminism» in theory and practice; p. 335–340: Vanuxem, Jacques: La mort et la sépulture d'Abélard à Saint-Marcel-lez-Châlon; p. 341–403: Häring, Nikolaus M.: Abelard yesterday and today; p. 405–406: Vernet, Jacques: La tradition manuscrite et la diffusion des ouvrages d'Abélard ‹résumé›; p. 409–424: Monfrin, Jacques: Le problème de l'authenticité de la correspondance d'Abélard et d'Héloïse; p. 425–468: Moos, Peter von: Le silence d'Héloïse et les idéologies modernes; p. 469–506: Benton, John F.: Fraud, fiction, and borrowing in the correspondence of Abelard and Héloïse; p. 513–520: Payen, Jean Charles: La pensée d'Abélard et les textes romans du XIIe siècle; p. 523–527: Vignaux, Paul: Note sur le nominalisme d'Abélard; p. 531–543: Jolivet, Jean: Notes de lexicographie abélardienne; p. 547–555: De Rijk, Lambert-Marie: La signification de la proposition ‹dictum propositionis› chez Abélard; p. 557–567: Peppermüller, Rolf: Zum Fortwirken von Abaelards Römerbriefkommentar in der mittelalterlichen Exegese; p. 569–581: Gregory, Tullio: Considérations sur ratio et natura chez Abélard; p. 585–608: Gandillac, Maurice de: Intention et loi dans l'éthique d'Abélard; p. 611–628: D'Alverny, Marie-Thérèse: Abélard et l'astrologie; p. 631–638: Fumagalli Beonio Brocchieri, Maria-Teresa: Ratio, sensus e auctoritas nelle opere di Abelardo di Bath; p. 641–652: Graboïs, Aryeh: Un chapitre de tolérance intellectuelle dans la société occidentale au XIIe siècle: le Dialogus de Pierre Abélard et le Kuzari d'Yehudah Halevi; p. 655–667: Dimier, Anselme: Outrances et roueries de saint Bernard; p. 671–684: Leclercq, Jean: Le thème de la jonglerie dans les relations entre saint Bernard, Abélard et Pierre le Vénérable; p. 689–701: Riché, Pierre: L'enfant dans la société monastique au XIIe siècle; p. 703–725: Jeauneau, Édouard: La bibliothèque de Cluny et les œuvres de l'Érigène; p. 727–729: Conant, Kenneth J.: Édifices marquants dans l'ambiance de Pierre le Vénérable et Pierre Abélard (6 fig.); p. 733–743: Thérel, Marie-Louise: Pierre le Vénérable et la création iconographique au XIIe siècle (5 fig.); p. 745–760: Vieillard-Troiekouroff, May: L'église Sainte-Geneviève de Paris du temps d'Abélard (13 fig.).

Torrell, J. P.: La notion de prophétie et la méthode apologétique dans le *Contra Saracenos* de Pierre le Vénérable. – StMon XVIII, 1975, 257–282.

Suydam, Mary: Origins of the **Savignac Order.** Savigny's role within twelfth-century monastic reform. – RBén LXXXVI, 1976, 94–108.

Brett, M[artin]: The English Church under **Henry I.** – (Lo:) Oxford Univ. Pr. 1975. XII, 282 p. = Oxford historical monographs; £ 7,50.

Tillmann, Helene: Ricerche sull'origine dei membri del collegio cardinalizio nel **XII** secolo. – RSCI XXIX, 1975, 363–402.

Jacqueline, Bernard: Episcopat et papauté chez Saint **Bernard** de **Clairvaux.** – Lille: Atelier Repr. des Thèses, Univ. Lille III; P: Champion 1975. 567 p.; F 60,–

Bouhot, Jean-Paul: L'homéliaire des Sancti catholici Patres. Tradition manuscrite. – RevEtAug XXII, 1976, 143–185.

Picó, Fernando: Changements dans la composition du chapitre cathédral de **Laon, 1155–1318.** – RHE LXXI, 1976, 78–91.

Ochsenbein, Peter: Studien zum *Anticlaudianus* des **Alanus** ab **Insulis.** – Bern: Lang; Ffm: Lang 1975. 203 S. = Europäische Hochschulschriften I, 14; sfr 39,– [Diss., Basel]

Les Actes Pontificaux originaux des Archives Nationales de Paris. (Edités) par Bernard Barbiche. Tome I: 1198–1261. – CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1975. CXXII, 518 p. = Index Actorum Romanorum Pontificum ab Innocentio III ad Martinum V electum I.

Thomson, Williell R.: Friars in the cathedral. The first **Franciscan bishops 1226–1261.** – Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1975. 305 p. = Studies and texts XXXIII.

Linehan, Peter: La **Iglesia española** y el **Papado** en el siglo **XIII.** – Salm: Universidad Pontificia 1975. LVIII, 319 p.

Williman, D.: Memoranda and sermons of Étienne Aubert ‹**Innocent VI**› as Bishop ‹1338–1341›. – MS XXXVII, 1975, 7–41; p. 85–121: Jolliffe, P.S.: Two middle English tracts on the contemplative life; p. 122–129: Colledge, E.: Fifteenth- and sixteenth-century English versions of "The Golden Epistle of St. Bernard"; p. 130–189: Coleman, J.: **Jean** de **Ripa** O.F.M. and the Oxford calculators; p. 235–251: Sweeney, J.R.: The problem of inalienability in **Innocent's III** correspondence with Hungary: A contribution to the study of the historical genesis of *Intellecto*; p. 252–286: McGinn, B.: Apocalypticism in the Middle Ages: An historiographical sketch; p. 287–315: Engelhardt, G.J.: The ecclesiastical pilgrims of the *Canterbury tales*: A study in ethology; p. 407–418: Yartz, F.J.: Order and right reason in Aquinas' Ethics; p. 445–458: Thomson, J.A.F.: Papalism and conciliarism in Antonio **Roselli's** *monarchia.*

Rigon, Antonio: Ricerche sull'**Ordo Benedicti** di **Padua** nell **XIII** secolo. – RSCI XXIX, 1975, 511–535.

Favreau, M.-L.: Studien zur Frühgeschichte des **Deutschen Ordens.** – Stu: Klett 1975. 186 S. = Kieler historische Studien XXI.

Blanchette, Oliva: Philosophy and theology in Aquinas: On being a disciple in our day. – ScE XXVIII, 1976, 23–53.

Robles, Laureano: En torno a una vieja polémica: el "Pugio fidei" y Tomás de Aquino. – RET XXXIV, 1974, 321–350.

Dykmans, Marc: **Jacques Stefaneschi,** élève de Gille de Rome et cardinal de Saint-Georges ‹vers 1261–1341›. – RSCI XXIX, 1975, 536–554.

Alvarez, C. M.: Doctrina inmaculista de **Tomás** de **Strasbourg.** – Valladolid: Univ. Pontificia de Salamanca 1975. 90 p.

Morrin, Margaret J.: John **Waldeby,** O. S. A., c. **1315–1372.** English Augustinian preacher and writer. With a critical edition of his tract on the "Ave Maria". – R: Ed. "Analecta Augustiniana" 1975. 219 p. = Institutum Historicum Ord. S. Augustini, Romae = Studia Augustiniana historica II; Lire 6000.

Baraut, C.: Entorn de la vinguda de monjos de Montecassino a Montserrat ‹**1443–1455**›. – StMon XVIII, 1975, 295–330.

Howie, David J.: Benedictine monks, manuscript copying and the Renaissance: Johannes **Trithemius'** "De laude scriptorum". – RBén LXXXVI, 1976, 129–154.

Huerga Teruelo, Alvaro: **Diego** de **Deza,** "defensor" de santo Tomás ‹1491–1517›. – RET XXXIV, 1974, 351–372.

6. Gesamte Neuzeit

Pawley, B. and M.: **Rome** and **Canterbury** through four centuries. – Lo: Mowbrays 1975. 395 p.; £ 7,50.

Denzler, Georg: Das Papsttum und der Amtszölibat. Teil II: Von der Reformation bis in die Gegenwart. – Stu: Hiersemann 1976. S. 181–482 = Päpste und Papsttum V, 2; Lw. DM 116,–.

Vinay, Valdo: Le confessioni di fede dei **Valdesi** riformati. Con i documenti del dialogo fra la "prima" e la "seconda" riforma. 8 ill. fuori testo. – To: Ed. Claudiana (1975). 209 p. = Collana della Facoltà Valdese di Teologia XII; Lire 6500.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Loades, David Michael: The bibliography of the Reform, 1450–1648 relating to the United Kingdom and Ireland for the years 1955–70. Ed. by Derek Baker. – Oxf: Blackwell (1975). 242 p.; £ 7,50.

Latran V et **Trente**, par Olivier de La Brosse [e. a.]. Vol. I. – [P:] Ed. de l'Orante (1975). 510 p. = Histoire des Conciles œcuméniques X; F 89,50.

Hillerbrand, Hans Joachim: A bibliography of **Anabaptism, 1520–1630.** A sequel: 1962–1974. – St. Louis: Center for Reformation Research 1975. 56 p. = Sixteenth century bibliography I.

Flugschriften der **Bauernkriegs**zeit. Unter der Leitung von Adolf Laube u. Hans Werner Seiffert bearb. von Christel Laufer. – B: Akademie-Verl. 1975. 661 S., 16 Taf.; DM 58,–.

Claus, Helmut: Der deutsche Bauernkrieg im Druckschaffen der Jahre 1524–1526. Verzeichnis der Flugschriften und Dichtungen. – Gotha: Forschungsbibliothek Gotha 1975. 105 S. = Veröffentlichungen der Forschungsbibliothek Gotha XVI; DM 11,–.

Weier, Reinhold: Das Theologieverständnis Martin **Luthers.** – Pad: Verl. Bonifacius-Dr. (1976). 317 S. = KKSt XXXVI; Lw. DM 40,– [Habil.-Schrift, Mainz. Überarb.]

Edwards, Mark U., Jr.: Luther and the False Brethren. – Stanford: Stanford Univ. Pr. 1975. XII, 242 p.; $ 10,–.

Leaver, Robin A.: Luther on justification. – St. Louis: Concordia Publ. House 1975. 84 p.; $ 3,95.

Jansen, Reiner: Studien zu Luthers Trinitätslehre. – Bern, Ffm, Mchn: Lang 1976. 232 S. = Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie XXVI; sfr 44,– [Diss., Basel]

Honée, Eugène: Accentverschuivingen in de historiografie van de Augsburgse Rijksdag **1530.** – NAKG LVI, 1976, 396–412.

Keller-Huschemenger, Max: Eine lutherische-anglikanische Konkordie: Die Wittenberger Artikel von **1536.** – KuD XXII, 1976, 149–161.

Sabisch, Alfred: Die Bischöfe von Breslau und die Reformation in Schlesien. **Jakob** von **Salza** ‹† 1539› und **Balthasar** von **Promnitz** ‹† 1562› in ihrer glaubensmäßigen und kirchenpolitischen Auseinandersetzung mit den Anhängern der Reformation. – Mstr: Aschendorff (1975). 104 S. = KathLebKpf XXXV; kart. DM 18,–.

Kaczerowsky, Klaus: Sebastian **Franck.** Bibliographie. Verzeichnis von Francks Werken, der von ihm gedruckten Bücher sowie der Sekundär-Literatur. Mit e. Anhang: Nachweise von Francks Briefwechsel und der Archivalien zu seinem Leben. – Wiesb: Pressler 1976. 180 S.; DM 198,–.

Parker, T. H. L.: John **Calvin**: A biography. – Lo: Dent 1975. XVIII, 190 p.; £ 5,95.

Bray, John S.: Theodore **Beza's** doctrine of predestination. – Nieuwkoop: de Graaf 1975. 153 p. = Bibliotheca humanistica et reformatorica XII; hfl 70,–.

Locher, Gottfried: **Zwinglis** Einfluß in England und Schottland – Daten und Probleme. – Zwing XIV, 1975, 165–209.

Linker, R. W.: The English Roman Catholics and emancipation. The politics of persuasion. – JEH XXVII, 1976, 151–180.

Byrne, Andrew: El ministerio de la palabra en el Concilio de Trento. – Pamplona: Ed. Univ. de Navarra 1975. 201 p. = Facultad de Teología, Universidad de Navarra = Colección teológica X; pes 650.

Llinares, J. A.: Evangelización liberadora según Bartolomé de **Las Casas.** – CTom CII, 1975, 185–208; p. 209–247: Hernández, R.: Las Casas y Sepúlveda frente a frente; p. 249–278: Gutiérrez, A.: El "confesionario" de Bartolomé de Las Casas; p. 279–323: Merino, J.: Fundamentos de la teoría política del P. Las Casas; p. 325–378: Osuna, A.: El tratado de "Las doce dudas" como testamento doctrinal de Bartolomé de Las Casas; p. 379–457: Pérez Fernández, I.: Fray Bartolomé de las Casas en torno a las "leyes nuevas de Indias".

Martina, Giacomo: Rilievi circa l'osservanza della Bolla di **Pio V** sui medici nella diocesi di Pisa intorno alla metà dell'Ottocento. – Gr LVII, 1976, 357–364.

Wittstadt, Klaus: Die Instruktion für Coriolano **Garzadoros** Sondermission nach Köln im Jahre 1593. – RömQu LXXI, 1976, 56–77.

8. Neuere Zeit

Blet, Pierre: Die Idee der Christianitas im **Frankreich** des **17.** Jahrhunderts. Vorstellung und Wirklichkeit. – Gr LVII, 1976, 285–305.

Spiertz, M. G.: L'Église catholique des Provinces-Unies et le St-Siège pendant la deuxième moitié du XVIIe s. – Lv: Bureau de la RHE 1975. 189 p. = Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique LXXII; FB 240,–.

Caraman, Philip: The Lost Paradise. An account of the **Jesuits** in **Paraguay 1607–1768.** – Lo: Sidgwick and Jackson 1975. VII, 341 p.

Shibano, Marguerite-Marie: Gabriel de **Ciron** ‹1619–1675›. Esquisse biographique. – Revue d'histoire de la spiritualité LII, 1976, 89–124.

Ceyssens, Lucien, OFM: **Jansenistica** minora. ‹Extraits d'articles, fasc. nos. 101–110›. Tome XII. – Amst: Benjamins 1975. 439 p.

Chevallier, Marjolaine: La réponse de Poiret à Fénelon. – Revue d'histoire de la spiritualité LII, 1976, 19–47.

Civilisation chrétienne. Approche historique d'une idéologie **XVIIIe–XXe** siècles, sous la direction de J.-R. Derré, J. Gadille, H. de Montclos, B. Plongeron. – P: Beauchesne 1975. 374 p.; F 60,–.

Centlivres, Robert: Histoire de l'Eglise réformée **vaudoise** sous le régime helvétique, **1798–1803.** – Laus: (Bibliothèque historique vaudoise) 1975. 150 p., 2 pl. = Bibliothèque historique vaudoise LV; sfr 25,–.

Schmid, Hermann: Säkularisation und Schicksal der Klöster in Bayern, Württemberg und Baden 1802–1815 unter bes. Berücks. von Industrieansiedlungen in ehem. Konventen. – Überlingen: Schober 1975. XVII, 61 S.; kart. DM 12,–.

Urdánoz, Teófilo: Los inicios del **neotomismo** en **España.** – RET XXXIV, 1974, 403–425.

Fabbri, Giulio: L'**eremitismo** irregolare in **Garfagnana** nel secolo **XVIII.** – RSCI XXIX, 1975, 12–49. 403–437.

Bosworth, Timothy W.: **Anti-Catholicism** as a political tool in mid-eighteenth-century **Maryland.** – CHR LXI, 1975, 539–563.

Kirchen und **Liberalismus** im **19.** Jahrhundert. Hrsg. v. Martin Schmidt und Georg Schwaiger. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1976. 214 S. = Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts XIX; kart. DM 46,–; [enth.:] S. 9–32: Schmidt, Martin: Der Liberalismus als Problem für Kirche und Kirchengeschichte im 19. Jahrhundert, insbesondere seine Stellung zum evangelischen Christentum; S. 33–42: Birkner, Hans-Joachim: „Liberale Theologie"; S. 43–83: Wiegand, Hanns-Jürgen: Friedrich Julius **Stahls** Bild des Liberalismus; S. 84–125: ∼: Der Kampf der protestantischen Landeskirche Bayern gegen die Unterdrückungsmaßnahmen des Minister v. Abel ‹1838–1846› und dessen Bedeutung für die kirchen- und staatsrechtliche Doktrin Friedrich Julius Stahls; S. 126–142: Brandl, Manfred: Theologie im österreichischen Vormärz; S. 143–154: Schwaiger, Georg: Liberaler französischer Katholizismus im Vormärz ‹1830–1848›; S. 155–163: Birke, Adolf M.:

Bischof **Kettelers** Kritik am Liberalismus; S. 164–172: Fink, Karl August: Kardinal **Hohenlohe** und das römische Milieu in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts; S. 173–196: Conzemius Victor: Liberaler Katholizismus in England; S. 197–214: Loome, Thomas Michael: „Die Trümmer des liberalen Katholizismus" in Großbritannien und Deutschland am Ende des 19. Jahrhunderts ‹1893–1903›: Die kirchenpolitische Grundlage der Modernismuskontroverse ‹1903–1914›.

Plöchl, Willibald M.: **St. Barbara** zu **Wien.** Die Geschichte der griechisch-katholischen Kirche und Zentralpfarre St. Barbara. Band I–II. – Wien: Herder 1975. 262 S.; 219 S. = Kirche und Recht XIII/XIV.

L'histoire religieuse de la **France, 19e–20e** siècle. Problèmes et méthodes. Par J(ean) Bauberot [e.a.]. – P: Beauchesne (1975). 290 p. = Bibliothèque Beauchesne. Religions, société, politique I; F 48,–.

Dolan, Jay P.: The immigrant church: New York's Irish and German Catholics, 1815–1865. Foreword by Martin E. Marty. – Balt: John Hopkins University Pr. 1975. XIV, 221 p.

Beumer, Johannes, SJ: Josef **Feßler,** Bischof von St. Pölten, und seine Verdienste um das Erste Vatikanum. – ZkTh XCVIII, 1976, 316–327.

Gatz, Erwin: Zur Neubesetzung der Bistümer **Limburg** und **Fulda** 1885–1887. – RömQu LXXI, 1976, 78–112.

Misner, Paul: Papacy and development. **Newman** and the primacy of the Pope. – Lei: Brill 1976. 204 p. = Studies in the history of christian thought XV; hfl 60,–.

Altholz, Josef L., Damian McElraths and James C. Holland [Ed.]: The correspondence of Lord **Acton** and Richard **Simpson,** Vol. III. – NY: Cambridge Univ. Pr. 1975. VIII, 369 p.; $ 39,50.

Andrés Gallego, José: La política religiosa en **España, 1889–1913.** – Madr: Ed. Nacional (1975). 519 p. = España en tiempos; pes 470.

Wiegand, Brigitte: Krieg und Frieden im Spiegel führender protestantischer Presseorgane Deutschlands und der Schweiz in den Jahren 1890–1914. – Bern-Ffm: Lang 1976. 431 S. = Moderne Geschichte und Politik IV. [Diss., Göttingen]

Stigler, Norbert A.: Wilhelm Anton **Neumann** 1837–1919. – Wien: Wiener Dom-Verlag 1975. 225 S. = Wiener Beiträge zur Theologie XLVI; kart. DM 32,50.

9. Neueste Zeit

Laberthonnière et ses amis. Dossiers de correspondance ‹**1905–1916**› présentés par Marie-Thérèse Perrin. Préface de Paul Poupard. – P: Beauchesne (1975). 320 p. = Théologie historique XXXII; F 48,–.

Knapp, Thomas: The Red and the Black: Catholic socialists in the Weimar Republic. – CHR LXI, 1975, 386–408.

Gertz, Kurt-Peter: Joseph **Turmel** ‹1859–1943›. Ein theologiegeschichtlicher Beitrag zum Problem der Geschichtlichkeit der Dogmen. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1975. II, 365 S. = Disputationes theologicae II; sfr 46,20 [Diss., Bonn]

Greene, Thomas R.: The English Catholic Press and the Second Spanish Republic 1931–1936. – ChH XLV, 1976, 70–84.

Meer Lecha-Marzo, Fernando de: La cuestión religiosa en las Cortes Constituyentes de la II República Española. – Pamplona: Ed. Univ. de Navarra 1975. 212 p. = Instituto de Historia de la Iglesia, Universidad de Navarra = Colección historia de la Iglesia VII; pes 550.

Geschichte der Bekennenden Kirche in **Ostpreußen 1933–1945**: Allein das Wort hat es getan. Hrsg. v. Manfred Koschorke. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1976. 536 S., 12 Ill.; DM 48,–.

Beste, Niklot: Der Kirchenkampf in **Mecklenburg** von **1933–1945.** Geschichte, Dokumente, Erinnerungen. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1975. 376 S. = Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes. Erg.-Reihe IX; kart. DM 58,–.

Almén, Edgar: Glaube und geschichtliche Verantwortlichkeit. Die Geschichtlichkeit des menschlichen Denkens als theologisches Problem von den Positionen Karl **Barths** und Paul **Tillichs** her beleuchtet. – Lund: CWK Gleerup 1976. 482 S. = Studia Theologica Ludensia XXXV.

Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches. Band II: 1934/35. Vom Beginn des Jahres 1934 bis zur Errichtung des Reichsministeriums für kirchliche Angelegenheiten am 16. Juli 1935. Bearb. von Carsten Nicolaisen. Hrsg. ... von Georg Kretschmar. – Mchn: Kaiser 1975. XXVIII, 368 S.; kart. DM 55,–.

Le Saint-Siège et les victimes de la guerre. Janvier–Décembre 1943. – (CdV:) Libr. Ed. Vaticana 1975. XXVIII, 686 p. = Actes et documents du Saint-Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale IX.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Bibliografia generale delle Missioni **Salesiane.** Vol. I: "Bolletino Salesiano" e altre fonti Salesiane. A cura di Eugenio Valentini. Vol. III: "Notiziario delle Figlie di Maria Ausiliatrice". A cura di Assunta Maraldi. – R: LAS (Libr. Ateneo Salesiano) (1975). X, 497 p.; 86 p.

Bibliografia missionaria XXXIX, 1975. Compilata dal Giovanni Rommerskirchen O.M.I. – R: Pont. Univ. Urbaniana 1976. 303 p.; $ 8,–.

Literaturschau zu Fragen der Weltmission. Nr. 4 (1974 und 1975). Hrsg. v. Hugald Grafe. – Beiheft der Zeitschrift für Mission (Korntal b. Stu) 1976. 79 S.

Lagerwerf, L.: Bibliografie van in Nederland en België verschenen missiologische literatuur in het jaar 1975. – Wereld en zending V, 1976, 219–230.

Bargellesi Severi, Angelo: Nuovi documenti su fr. **Lodovico** da **Bologna,** al secolo Lodovico Severi, Nunzio Apostolico in Oriente ‹1455–1457›. – AFrH LXIX, 1976, 3–22.

Berninger, Dieter: Immigration and religious toleration: a **Mexican** dilemma, **1821–1860.** – The Americas XXXII, 1975/76, 549–565.

Documenta **Indica.** XIII: 1583–1585. Edidit Joseph Wicki, S.J. – R: Inst. Hist. S.J. 1976. XXI, 25*, 921 p.; Lire 19 500.

Melida y González-Monteagudo, Mónico: El P. Bartolomé de **Las Casas** y Valladolid. – Valladolid: Casa-Museo Colón 1975. 23 p.; $ 2,50.

Hertlein, Siegfried: Wege christlicher Verkündigung. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung aus dem Bereich der katholischen Kirche **Tansanias.** Teil 1: Christliche Verkündigung im Dienste der Grundlegung der Kirche ‹1860–1920›. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1976. XIX, 296 S. = Münsterschwarzacher Studien XXVII; kart. DM 52,– [Habil.-Schrift, Würzburg]

Esquerda Bifet, Juan: Lineas básicas de la espiritualidad misionera y aplicaciones actuales. – ED XXIX, 1976, 97–110.

Din, Khin-Maung: The problem of **Burmese** Christian theology today. – IRM LXV, 1976, 151–163.

Fjärstedt, Biörn: Från Tambaram till Nairobi. I vänten på en Indisk teologi. – Svensk Missionstidskrift LXIV, 1976, 106–125.

Scannone, Juna Carlos, SJ: Teología de la liberación y praxis popular. – Sal: Sígueme 1976. 258 p. = Agora. Crítica religión sociedad.

Conferencia Latinoamericana de Provinciales Lasallistas: Educación, catequesis, formación hoy. Reflexiones de una congregación docente en América Latina. – Bogotá: Indo-American Press 1975. 101 p. = Colección Iglesia Nueva XXIV; $ 2,10.

Hoornaert, Eduardo: O catolicismo popular numa perspectiva de libertação. Presupostos. – REBras XXXVI, 1976, 189–201.

Vida religiosa e compromisso sócio-político. Documento da Conferência Latino-Americana dos Religiosos. – SEDOC. Serviço de Documentação (Petrópolis, Brasilien) VIII, 1975/76, 851–880.

Lee, Ting Pong Ignatius, CMF: Facultates missionariae disciplinae vigenti accommodatae. – R: ComRel 1976. XV, 423 p. = Excerptum e ComRel 1971–1976; Lire 8500.

Corée du Sud. – Vivant Univers. Revue de la promotion humaine et chrétienne, n. 304, mai–juin 1976, 1–35.

Fontaine, Pablo – Ronaldo Muñoz, SSCC.: Nuestra Iglesia Latinoamericana: tensiones y quehacer de los cristianos. – Bogotá: Indo-American Press 1975. 68 p. = Colección Iglesia Nueva XVI; $ 1,35.

Fritz, Gerhard: Kirche und Staat in **Südkorea.** – Ev. Mission. Jahrbuch VIII, 1976, 77–93.

Parada, Hernán: Crónica de **Medellín.** – Bogotá: Indo-American Pr. 1975. 280 p. = Colección Iglesia Nueva XVII; $ 4,30.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

New religions. Based on papers read at the Symposium on New Religions held at Åbo on the 1st–3rd of September 1974. Ed. by Haralds Biezais. – Sto: Almqvist & Wiksell (1975). 223 p. = Scripta Instituto Donneriani Aboensis VIII; [cont.:] p. 7–30: Biezais, Haralds: Zur Problematik der neuen Religionen; p. 31–42: Edholm, Erik Af: The problem of Millenarism in India; p. 43–54: Haglund, Åke: Maoism – a new religious formation in the people's republic of China; p. 55–69: Sharpe, Eric: Avatāra and Śakti: Traditional symbols in the Hindu renaissance; p. 70–83: Hultkrantz, Åke: Conditions for the spread of the Peyote cult in North America; p. 84–91: Ljungdahl, Axel: What we can learn from non-biblical prophet movements; p. 92–122: Pentikäinen, Juha: Revivalist movements and religious contracultures in Finland; p. 123–133: Lindén, Ingemar: Millerism – An historical enigma?; p. 134–140: Björkstrand, Gustav: Formative factors of the Maria Åkerblom movement; p. 141–153: Ström, Åke: Jehovah's witnesses' three periods; p. 154–174: Kvideland, Karin: Children of God in Bergen; p. 175–188: Sundén, Hjalmar: Tong-il. Some observations on a central problem in the psychology of religion; p. 189–201: Gothóni, René – Kirsti Suolinna: The religious message in action – a case study; p. 204–214: Ejerfeldt, Lennart: Sociology of religion and the occult revival; p. 215–217: Sundkler, Bengt: The new in the new religious movements among Zulu and Swazi. Summary; p. 218–223: Ståhle, Lennart: Deutsche Glaubensbewegung 1933–1936. Zusammenfassung.

Hymnes et prières aux dieux de **Babylone** et d'**Assyrie.** Introduction, traduction et notes de Marie-Joseph Seux. – P: Ed. du Cerf 1976. 558 p. = Littératures anciennes du Proche-Orient VIII; F 144,–.

Pareja, Félix M.: La religiosidad **Musulmana.** – Madr: Ed. Católica 1975. XVI, 487 p. = Semina Verbi = Biblioteca de autores cristianos CCCLXXIV.

Bodewitz, H. W.: The daily evening and morning offering ‹Agnihotra› according to the **Brāhmaṇas.** – Lei: Brill 1976. XII, 211 p. = Orientalia Rheno-Traiectina XXI; hfl 52,–.

Chen, Chi-Yan: Hsün Yüeh ‹a.d. 148–209›. The life and reflections of an early mediaeval Confucian. – Cambr: Cambr.Univ.Pr. (1975). X, 242 p. = Cambridge Studies in Chinese history, literature and institutions.

Morioka, Kiyomi: Religion in changing **Japanese** society. – Tokyo: Univ. of Tokyo Pr. (1975). XIII, 231 p.; £ 7,70.

Leacock, Seth and Ruth Leacock: Spirits of the deep. A study of an **Afro-Brazilian** cult. – Garden City, NY: Anchor Pr. / Doubleday 1975. X, 404 p. = Anchor books LXXVI.

Parrinder, Geoffrey: African traditional religion. – NY: Harper & Row 1976. 156 p.; $ 3,95.

VI. Religionsphilosophie

Imbach, Ruedi: Deus est intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei **Thomas** von **Aquin** und in den Pariser Quaestionen Meister **Eckharts.** – Frb/S: Universitätsverl. 1976. 321 S. = Studia Friburgensia. N.F. LIII.

Ross, Robert R. M.: The non-existence of God: **Tillich, Aquinas,** and the **Pseudo-Dionysius.** – HThR LXVIII, 1975, 141–166.

Williams, Daniel D.: Philosophy and faith. A study in **Hegel** and **Whitehead.** – Our common history as Christians. Essays in honor of Albert C. Outler, NY 1975, 157–175.

Sorrentino, Sergio: La critica della religione in Dietrich **Bonhoeffer**. – Sapienza XXIX, 1976, 129–177.

Tenzler, Johannes: Selbstfindung und Gotteserfahrung. Die Persönlichkeit C. G. **Jungs** und ihr zentraler Niederschlag in seiner „Komplexen Psychologie". – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1975. 400 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik. N.F. XXXI; kart. DM 38,–.

Küry, Urs: Existenzphilosophie und christlicher Glaube. Zur Einführung in die transzendentale Existenzphilosophie Heinrich **Barths**. – IKZ LXV, 1976, 246–273.

Lucier, Pierre: Empirisme logique et langage religieux. Trois approches anglo-saxonnes contemporaines: R. B. **Braithwaite**, R. M. **Hare**, I. T. **Ramsey**. – Tourn: Desclée; Montr: Bellarmin 1976. 461 p. = Recherches XVII. Philosophie; $ 15,–.

Gregorio, Eva: Il problema di Dio in Xavier **Zubiri**. – RFN LXVIII, 1976, 269–305.

Williamson, William B.: Decisions in philosophy of religion. – Columbus, Ohio: Merrill Publ. 1976. VII, 407 p.; $ 11,95.

Hall, James: Knowledge, belief and transcendence. Philosophical problems in religion. – Boston [e.a.:] Houghton Mifflin Comp. (1975). XIII, 237 p.; $ 5,95.

Bråkenhielm, C. R.: How philosophy shapes theories of religion. – Lund: Liber Läromedel 1975. 191 p.; scr 35,–.

Thévenaz, Pierre: God of the philosophers and God of the Christians. – Studies in religion V, 1975/76, 338–349.

Weischedl, Wilhelm: Die Frage nach Gott im skeptischen Denken. Hrsg. von W. Müller-Lauter. – B: de Gruyter 1976. 39 S.; kart. DM 9,80.

Kelly, Charles J.: Some arguments concerning the principle of sufficient reason and cosmological proofs. – Thomist XL, 1976, 258–293.

VII. Fundamentaltheologie

Peukert, Helmut: Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung. – Düs: Patmos-Verl. 1976. 367 S. = Patmos-Paperbacks; Pb. DM 28,80.

Religion as story. Ed. by James B. Wiggins. – NY [e.a.:] Harper & Row (1975). XI, 203 p.; $ 4,50.

Ulanov, Ann – Berry Ulanov: Religion and the unconscious. – Phil: Westminster Pr. (1975). 287 p.; $ 12,–.

Robertson, John C., Jr.: **Tillich**'s "two types" and the transcendental method. – JR LV, 1975, 199–219.

Gelwick, Richard: Discovery and theology. – SJTh XXVIII, 1976, 301–321.

Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche. Hrsg. von Elmar Klinger. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1976). 294 S. = Quaestiones disputatae LXXIII; kart. DM 30,–; [enth. u.a.:] S. 9–24: Klinger, Elmar: Perspektiven des Christlichen im Begriff der anonymen Christlichkeit; S. 25–41: Fries, Heinrich: Der anonyme Christ – Das anonyme Christentum als Kategorien christlichen Denkens; S. 42–64: Heinrichs, Johannes, SJ: Das ideologiekritische Gewicht der Lehre vom anonymen Christen; S. 65–85: Schlette, Heinz Robert: Freund-Feind-Denken im Christentum und die anonyme Christlichkeit. Als Beitrag zur Friedensforschung; S. 86–99: Ott, Heinrich: Als protestantischer Theologe unterwegs mit dem Theologumenon von den „anonymen Christen"; S. 100–121: Thüsing, Wilhelm: Strukturen des Christlichen beim Jesus der Geschichte. Zur Frage eines neutestamentlich-christologischen Ansatzpunktes der These vom anonymen Christentum; S. 122–138: Jüngel, Eberhard: Extra Christum nulla salus – als Grundsatz natürlicher Theologie? Evangelische Erwägungen zur „Anonymität" des Christenmenschen; S. 139–144: Machovec, Milan: Anonymität – christlich und anders; S. 145–161: Splett, Jörg: Transzendentale Erfahrung und geschichtliche Begegnung; S. 162–176: Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Distanzierte Kirchlichkeit. Überlegungen zu einer Fragestellung in Analogie zur These vom „anonymen Christentum"; S. 177–189: Muschalek, Georg: Die Erfahrung Gottes in neu erfahrener Kirche; S. 190–211: Mieth, Dietmar: Zum Thema Objektbereich und Tiefendimension. Probleme einer weltlichen Basis der kirchlichen Verkündigung; S. 212–231: Wiederkehr, Dietrich: Der menschliche Glaubensvollzug als Legitimation und Kritik der institutionellen Sakramente; S. 275–294: Raffelt, Albert: Karl Rahner im Gespräch. Eine bibliographische Übersicht.

The logic of God. Theology and verification. Ed. by Malcolm L. Diamond and Thomas V. Litzenburg, Jr. – Indianapolis: The Bobbs-Merrill Comp. (1975). X, 552 p.; $ 12,50.

Citrini, Tullio: La singolarità di Cristo come chiave di volta della teologia fondamentale. – SC CIII, 1975, 699–724.

Powell, Jouett Lynn: Three uses of Christian discourse in John Henry **Newman**: an example of non-reductive reflection on the Christian faith. – Missoula (Montana): Scholars Pr. (1975). 232 p. = Dissertation series X; $ 4,20.

Illanes Maestre, José Luis: Pluralismo teológico y verdad de la **fe**. – Scripta theologica VII, 1975, 619–684.

Borhek, James T. and Richard F. Curtis: A sociology of belief. – NY [e.a.:] Wiley (1975). XIV, 201 p. = A Wiley-Interscience-Publication; $ 8,95.

Berger, Klaus: Volksversammlung und Gemeinde Gottes. Zu den Anfängen der christlichen Verwendung von »**ekklesia**«. – ZThK LXXIII, 1976, 167–207.

Glässer, Alfred: Kirche kontra Gesellschaft. Beitr. zur Theologie und Soziologie der Kirche. – Kev: Butzon u. Bercker (1976). XIV, 320 S. = Eichstätter Studien. N.F. XI; brosch. DM 48,–.

VIII. Dogmatik

Vergés, Salvador: El hombre creado en Cristo. **Trinidad** y **creación**. – Salm: Secretariado Trinitario (1975). XIV, 214 p. = Koinonia IV.

Congar, Yves: Le blasphème contre le Saint-Esprit ‹Mt 9,32–34; 12,22–32; Mc 3,20–30; Lc 11,14–23; 12,8–10›. – Mélanges E. Schillebeeckx. L'expérience de l'Esprit, P (1976), 12–29; p. 31–46: Bavel, Tarcisius Jan van: La Pentecôte et le passage du Jésus terrestre au Christ de la prédication; p. 47–69: Kasper, Walter: Esprit, Christ, Eglise; p. 71–96: Schoonenberg, Piet: Le baptême d'Esprit-Saint; p. 97–114: Siman, Emmanuel-Pataq: La dimension pneumatique de l'eucharistie d'après la tradition syrienne d'Antioche; p. 115–150: Küng, Hans: La confirmation comme parachèvement du baptême; p. 152–166: Lonergan, Bernard: La mission et l'Esprit; p. 167–171: Chenu, Marie-Dominique: Réveil évangélique et présence de l'Esprit aux XIIe–XIIIe siècles; p. 173–186: Rahner, Karl: Expérience de l'Esprit et choix existentiel; p. 187–207: Berkhof, Hendrikus: Les arrhes de l'Esprit. Les vicissitudes de la pneumatologie au XXe siècle; p. 209–223: Vergote, Antoine: L'Esprit, puissance de salut et de santé spirituelle; p. 225–240: Gilkey, Langdon: L'Esprit et la découverte de la vérité dans le dialogue; p. 241–252: Jossua, Jean-Pierre: La théologie, charisme de l'Esprit?

Heiliger Geist – wer ist das? Tagung vom 16. bis 19. 5. 1975. Leitung und verantw. f. d. Inhalt: Udo Titgemeyer. – Loccum: Evangel. Akademie 1975. IV, 136 S. = Loccumer Protokolle IX/1975.

González Gill, Manuel M.: Cristo, el misterio de Dios. **Cristología** y **soteriología**. Vol. I. II. – Madr: (La Ed. Católica) 1976. XXIV, 476 p.; XI, 673 p. = Historia salutis = Biblioteca de autores cristianos CCCLXXX/CCCLXXXI; pes 1240.

Aldwinckle, Russel F.: More than man. A study in christology. – (GrR, Mich.:) Eerdmans (1976). 311 p.; $ 8,95.

Gratsch, Edward J.: Where Peter is: A survey of ecclesiology. – NY: Alba 1975. 283 p.; $ 4,95.

Moioli, Giovanni: Per l'introduzione del tema della singolarità di Gesù nella trattazione cristologica. – SC CIII, 1975, 725–777; p. 778–796: Locatelli, Aldo: Singolarità di Cristo e cristologie evoluzioniste.

Bailleux, Emile: A l'image du Fils premier-né. – RThom, A. LXXXIV = T. LXXVI 1976, 181–207.

Ladgería, Luis F.: Humanidad de Cristo y don del Espíritu. – EE LI, 1976, 321–345.

Wiederkehr, Dietrich, OFMCap: Glaube an Erlösung. Konzepte der **Soteriologie** vom Neuen Testament bis heute. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1976. 141 S. = Theologisches Seminar; kart. DM 16,80.

Descamps, A. L.: Théologie et **magistère**. – EThL LII, 1976, 82–133.

Rodríguez, Pedro: La eucaristía y la unidad de la Iglesia. – Scripta theologica VII, 1975, 563–617.

Zimmermann, Marie: Transsubstantiation: Herméneutique de l'expression tridentine. – RDC XXVI, 1976, 451–465.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

McSorley, Harry: **Thomas Aquinas**, John **Pupper** von **Goch**, and Martin **Luther**: an essay in ecumenical theology. – Our common history as Christians. Essays in honor of Albert C. Outler, NY 1975, 97–129.

Bender, Gottfried: Die Irenik Martin **Bucers** in ihren Anfängen ‹1523–1528›. – Hild: Gerstenberg 1975. 270 S. = Studia irenica V; kart. DM 32,– [Diss., Marburg]

Pradervand, Marcel: A century of service. A history of the World Alliance of Reformed Churches, 1875–1975. – GrR, Mich.: Eerdmans (1975). XV, 369 p.; $ 8,95.

Leuenberg, Konkordie oder Diskordie? Ökumenische Kritik zur Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa. Hrsg. von Ulrich Asendorf u. Friedrich Wilhelm Künneth. – B, Schleswig: Verl. Die Spur 1974. 367 S.; kart. DM 25,–.

Von Vorurteilen zum Verständnis. Dokumente zum jüdisch-christlichen Dialog. Hrsg. von Franz von Hammerstein. – Ffm: Lembeck 1976. 164 S.; kart. DM 15,–.

Hahn, Ferdinand: Kirchliches **Amt** und ökumenische Verständigung. Zwei Vorträge. – Wiesb: Steiner 1975. 92 S. = Institut für europäische Geschichte Mainz. Vorträge LXI; kart. DM 14,80.

Ruhbach, Gerhard: Das ordinierte Amt in ökumenischer Perspektive. Überlegungen zum Accra-Dokument und seiner Rezeption. – OekRu XXV, 1976, 349–370.

Lods, Marc: Le ministère d'unité. Centre œcuménique-unité chrétienne. Préface de Jean Roche. – P: Beauchesne (1976). 86 p. = Le point théologique XIX; F 15,–.

Roux, Hébert: Le ministère d'unité dans l'église locale et l'épiscopat en perspective réformée. – ETR LI, 1976, 39–57.

Galeota, Gustavo, SJ: La ricerca dell'unità della chiesa. Da Nuova Delhi ‹1961› a Nairobi ‹1975›. – CivCatt CXXVII, 1, 1976, 561–578.

Torrance, Thomas F[orsyth]: Theology in reconciliation. Essays toward Evangelical and Catholic unity in East and West. – (Lo:) Geoffrey Chapman 1975. 302 p.; £ 5,50.

McAfee Brown, Robert: Who is this Jesus Christ who frees and unites? – EcumRev XXVIII, 1976, 6–21; p. 22–27: Deschner, John: Visible unity as conciliar fellowship; p. 28–34: Argenti, Cyrille: Christian unity.

Schultze, Bernhard, SJ: Zur Frage der Einheit des Lehr- und Hirtenamtes katholischer und orthodoxer Bischöfe gestern und heute. – ZkTh XCVIII, 1976, 293–315.

Thurian, Max: Requisiti teologici e spirituali dell'unità dei cristiani. – Oikoumenikon XVI, 1976, 265–286.

X. Moraltheologie

Roberts, Robert: Rudolf **Bultman**'s view of Christian ethics. – SJTh XXIX, 1976, 115–135.

Modica, Giuseppe: Dialettica interna e fondazione del valore morale in Joseph de **Finance**. – RFN LXVIII, 1976, 306–318.

Mayer, Rainer: Moral und christliche Ethik. – Stu: Calwer Verl. (1976). 71 S. = Calwer paperback; kart. DM 9,80.

McDonagh, Enda: Gift and call. Towards a christian theology of morality. – St. Meinrad/Ind.: Abbey 1975. 182 p.; $ 3,95.

López, Teodoro y Gonzalo Aranda: Lo específico de la moral cristiana. ‹Valoración de la literatura sobre el tema›. – Scripta theologica VII, 1975, 687–767.

Angelini, Giuseppe: Singolarità di Cristo e universalità della norma morale. – SC CIII, 1975, 797–833.

May, William E.: What makes a human being to be a being of moral worth? – Thomist XL, 1976, 416–443.

Nelson, Larry K.: The independence of moral from religious discourse in the believer's use of language. – HThR LXVIII, 1975, 167–195.

Schweitzer, Wolfgang: Das Reich des Gekreuzigten in exegetischer und sozialethischer Sicht. – ZevE XX, 1976, 167–190.

Kennedy, Eugene: A sense of life, a sense of sin. Personal morality today. – Garden City, NY: Doubleday 1975. 191 p.; $ 6,95.

Lahidalga, J. M. de: La **pena** de **muerte** y su calificación moral, hoy. – ScriptVict XXIII, 1976, 27–53.

Häring, Bernard: Ethics of manipulation. Issues in medicine, behavior control and genetics. – NY: Seabury 1975. 218 p.; $ 8,95.

War and Christian ethics. Ed. by Arthur F. Holmes. – GrR, Mich.: Baker Book House (1975). 356 p. = A Canon press book; paper $ 7,95.

Johnson, James T.: Natural law as a language for the ethics of war. – Journal of religious ethics III, 1975, 217–242.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Vauchez, André: La spiritualité du moyen âge occidental. VIIIe–XIIe siècles. – (P:) Pr. Univ. de France (1975). 176 p. = Collection SUP. Section l'historien XIX; F 30,–.

Micó, Julio: Los hermanos laicos en la evolución de la primitiva fraternidad franciscana. – EF LXXVII, 1976, 19–64.

Lourdaux, J. W.: De Sint-**Maartensschool** te **Leuven**. Moderne devoten en onderwijs, een omstreden probleem. – Bijdr XXXVII, 1976, 172–211.

Huerga, Alvaro: El "Examen de ingenios" y los fenómenos místicos. – Angelicum LIII, 1976, 149–184.

Nobis, Anton, OSFS: Geistliche Übungen im Geist und nach der Methode des hl. **Franz** von **Sales**. – Jahrbuch für salesianische Studien 1974, 73–128.

Gibert, Jordi: Un intento de reforma monástica en el siglo XVIII. – StMon XVIII, 1976, 131–155.

Nemeck, Francis Kelly: **Teilhard** de **Chardin** et **Jean** de la **Croix**. Les "passivités" dans la mystique teilhardienne comparées à certaines aspects de la "nuit obscure" de saint Jean de la Croix. – P, Tourn: Desclée; Montr: Bellarmin 1975. 146 p. = Hier-aujourd'hui XX. Théologie; $ 4,50.

García Suárez, Germán: La vida religiosa según el magisterio de la Iglesia. Teología fundamental de la vida religiosa. Vol II. – Madr: Ed. Studium 1975. 272 p.; pes 375.

Faricy, Robert, SJ: Spirituality for religious life. – NY: Paulist 1976. 112 p.; $ 1,65.

Hueck Doherty, Catherine de: Poustinia. Christian spirituality of the East for Western Man. – Notre Dame, Indiana: Ave Maria Pr. (1975). 216 p.; $ 3,50.

Arrupe, Pedro: Tensión dialéctica ignaciana. – Manresa XLVIII, 1976, 195–218; p. 219–230: Remmert, Günter: El diálogo como marco de los Ejercicios.

Meditation in Christianity and other religions – Méditation dans le Christianisme et les autres religions. – R: Gregorian Univ. Pr. 1976. 304 p. = Studia missionalia XXVI; Lire 12 000; [cont.:] p. 1–28: Wayman, Alex: Aspects of meditation in the Theravāda and Mahīśāsaka; p. 29–41: Enomiya-Lassale, Hugo M.: Zen-Meditation; p. 43–64: Johnston, William: Pure Land Buddhism and Nembutzu. The meditation of faith; p. 65–90: Zezet, Edmond: Voies de contemplation dans le Bouddhisme Theravāda; p. 91–113: Raguin, Yves: Les voies spirituelles du Taoïsme; p. 115–165: Dhavamony, M.: Hindu meditation; p. 167–199: Eidlitz, Walter: Krishna im Sinne der Caitanya-Tradition; p. 201–215: Jomier, Jacques: La méditation dans la tradition musulmane; p. 217–253: Leloir, Louis: Que nous dit la Bible de la prière?; p. 255–277: Bernard, Ch.-A.: L'oraison méthodique en Occident; p. 279–304: Adnès, Pierre: La méthode hésychaste.

Gaitán, José Damián: La **oración** cristiana. – REspir CXXXVIII, 1976, 7–31; p. 33–61: Guerra, Augusto: Lucha y contemplación en tres tiempos: Liberación, Bonhoeffer, petición; p. 63–99: Pablo Maroto, Daniel de: Vivencia de la oración en grupos y movimientos apostólicos; p. 101–123: Cordobés, José Manuel: Ritmos personales de oración; p. 125–150: Guerra, Santiago: Yoga, Zen y oración; p. 151–157: Skrbé, Ana Federica: Espiritualidad de la meditación oriental y oración.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart. ‹Originaltexte mit Übersetzung›. Im Auftr. der Intern. Stiftung Humanum hrsg. von Arthur Utz und Brigitta Gräfin von Galen, m. e. Einf. v. Arthur Utz. Band I. – Aachen: Scientia Humana Institut (1976). XXXII, 1019 S.

Gerard, Pedro, OP: Antología de textos sobre la cuestión social. – Communio VIII, 1975, 217–263.

Joosten, Theo: Das sozial-caritative Wirken der Kirche im Spiegel der Katholikentage 1848–1900. – JbChrSozWiss XVII, 1976, 163–182.

Klein, Wolfgang: **Teilhard** de **Chardin** und das Zweite Vatikanische Konzil. Ein Vergleich der Pastoral-Konstitution über die Kirche in der Welt von heute mit Aspekten der Weltschau Pierre Teilhard de Chardin. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1975. 327 S. = Abhandlungen zur Sozialethik VIII; kart. DM 32,– [Diss., Münster]

Gollwitzer, Helmut: Forderungen der Umkehr. Beiträge zur Theologie der Gesellschaft. – (Mchn:) Kaiser (1976). 237 S.; DM 22,50.

Johnstone, Ronald L.: Religion and society in interaction. The sociology of religion. – Englewood-Cliffs, N. J.: Prentice-Hall (1975). X, 344 p.; $ 10,95.

Pizzorni, R.: Il **diritto naturale** nelle prime scuole teologiche dei secoli **XI** e **XII**. – Apollinaris XLIX, 1976, 51–78; p. 79–105: Composta, Dario: Il magistero di fronte al diritto naturale.

Gesché, Adolphe: Dieu et société. – RTL VII, 1976, 274–295.

Milanesi, Giancarlo: Religionssoziologie (Sociologia della religione, dt.) Wandlungsprozesse im religiösen Verhalten. – Zü, Eins, Köln: Benziger (1976). 202 S. = Religionspädagogik XXXI; kart. DM 24,80.

Ousset, Jean: Die Aktion (L'action, dt.). Die Praxis in der christl. Gesellschaftslehre. Hrsg. von Christoph Thienen. – Sa, Mchn: Pustet 1976. 271 S.; kart. DM 21,–.

Camus, Pierre: Le mythe de la **femme** chez saint **Thomas** d'**Aquin**. – RThom, A. LXXXIV = T. LXXVI, 1976, 243–265.

Sayer, Joseph: Sozialer Wandel in der Kirche. Eine empirische Untersuchung zur **Sozialisation** beim **Priester**beruf. – Düs: Patmos-Verl. (1976). 313 S. = Patmos Paperback; kart. DM 29,80. [Diss., Konstanz]

Meier-Reutti, Gerhard: Politik des Unpolitischen. **Kirchl. Presse** zwischen Theologie und Gemeinde. – Biel: Luther-Verl. 1976. 447 S. = Evangelische Presseforschung III; kart. DM 42,–.

Rock, Martin: **Anarchismus** und **Terror**. Sozialethische Aspekte. – TThZ LXXXV, 1976, 214–229. 297–309.

La nuova frontiera della teologia in **America Latina**. A cura di Rosino Gibellini. Di Gustavo Gutiérrez [e. a.]. Bibliografia di testi di teologia della liberazione a cura di Raúl Vidales. – (Brescia:) Queriniana (1975). 451 p. = Giornale di teologia XCI; Lire 7000.

XIII. Kirchenrecht

Liber amicorum Monseigneur **Onclin**. Actuele thema's van kerkelijk en burgerlijk recht. [Ed.] J. Lindemans - H. Demeester. – Gembl: Duculot (1976). XXII, 398 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XLII; FB 900; p. XV–XXII: Bibliografie van Mgr. Onclin; [cont. e. a.:] p. 1–12: Metz, René: Le cadre territorial ou personnel de la paroisse d'après les schémas du concile de Trente; p. 13–21: Quinn, John S.: Monsignor Onclin and the Second Vatican Council; p. 23–35: Ciprotti, Pio: L'interruzione e il ripristino delle relazioni diplomatiche tra la Santa Sede e il Belgio in alcuni scritti inediti del card. **Ferrata**; p. 37–49: Mörsdorf, Klaus: Der **Kirchenbann** im Lichte der Unterscheidung zwischen äußerem und innerem Bereich; 51–75: Dordett, Alexander: Beispruchsrecht oder kollegiale Leitung; p. 77–85: D'Avack, A.: Rilievi preliminari su di una **Lex fundamentalis Ecclesiae**; p. 87–98: Gaudemet, Jean: Note sur la transmission des c. **12** et **13** au concile de **Laodicée** relatifs à la désignation des évêques; p. 99–119: Ayala, F. Xavier de: O direito a uma espiritualidade propria; p. 121–132: Baccari, Renato: La **continuità** del diritto canonico nel rinnovamento legislativo; p. 133–149: Del Portillo, Alvaro: Le associazioni sacerdotali; p. 151–157: Herranz, Julián: Parroquias universitarias y asociaciones de fieles; p. 159–168: Fedele, Pio: Considerazioni sul can. **20 C.I.C.** ius vetus e ius condendum; p. 169–197: Fransen, Gérard: Collections canoniques dans le manuscrit 4283 de la Bibliothèque Nationale de Paris (I); p. 199–209: Kuttner, Stephan: Reflections on gospel and law in the history of the church; p. 211–233: Hervada, Javier: La sacramentalité du **mariage**; p. 235–250: Leclerc, Gustave: Théologie, personnalisme chrétien et droit sacramentel; p. 251–257: Moeller, C.: Jésus-Christ libère et unit; p. 259–280: Lombardia, Pedro: Estatuto jurídico de los ministros sagrados en la actual legislación canónica; p. 293–299: Van Hecke, G.: Les idées d'Eugenio **Pacelli** sur la personnalité et la territorialité du droit; p. 301–316: Petroncelli, Mario: Polemiche sulla nozione di ufficio ecclesiastico e gli insegnamenti del concilio Vaticano II; p. 317–331: Spinelli, Lorenzo: Nuove prospettive nei rapporti tra stato e chiesa.

Persona e **ordinamento** nella Chiesa. Atti del II Congresso Internazionale di Diritto Canonico, Milano 10–16 settembre 1973. – Mil: Vita e Pensiero 1975. XI, 594 p. = Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore. Scienze giuridiche III; Lire 16 000.

Panizo Orallo, Santiago: Persona jurídica y ficción. Estudio de la obra de **Sinibaldo** de **Fieschi** ‹**Innocenzio IV**›. – Pamplona: Ed. Univ. de Navarra 1975. 468 p.; p. 449–468 tav. = Colección canónica de la Universidad de Navarra; pes 1200.

Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland. Band II. – B: Duncker & Humblot (1975). XXXI, 898 S.; Lw. DM 56,–.

Aymans, Winfried: Mitverantwortung in der Kirche. – Köln: Wienand-Verl. (1975). 26 S. = Kölner Beiträge XIX.

Kagithapu, M.: International unions of Superiors. – Apollinaris XLIX, 1976, 133–162; p. 163–181: Lobina, G.: Il controllo giurisdizionale sugli atti di governo delle Sacre Congregazioni.

Lefebvre, Charles: De peritorum iudicumque habitudine in causis matrimonialibus ex capite amentiae. – EIC XXXI, 1975, 218–231.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Handbuch der praktischen Theologie. Bd. I: Die Praktische Theologie ‹Einführung›. Gestaltung, Aufbau und Ordnung der Kirche. Zur Person des kirchlichen Amtsträgers. – B: Evang. Verlagsanstalt (1975). 335 S.; M 20,–; [enth.:] S. 11–56: Henkys, Jürgen: Die Praktische Theologie ‹Einführung›; S. 57–131: Kretzschmar, Gottfried: Die Kirche in ihrer sozialen Gestalt; S. 133–227: Winkler, Eberhard und Gottfried Kretzschmar: Der Aufbau der Kirche zum Dienst; S. 229–297: Ammer, Heinrich: Die Ordnung der Kirche; S. 299–335: Holtz, Gottfried: Zur Person des kirchlichen Amtsträgers.

Jernigan, Homer L.: Bringing together psychology and theology: Reflections on ministry to the bereaved. – Journal of pastoral care XXX, 1976, 88–102.

Lowell, O. Erdahl: Preaching for the people. – Nashv, Tenn.: Abingdon Pr. 1976. 127 p.; $ 5,95.

Illanes Maestre, José Luis: Eluralismo teológico y verdad de la delle, Leitlinien. Österreich. Pastoraltagung 29.–31. Dez. 1975. Im Auftr. des Österr. Pastoralinstituts hrsg. von Josef Wiener und Helmut Erharter. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1976). 143 S.; kart. DM 18,–.

Kirchliche Jugendarbeit – Angebot oder Anbiederung? Hrsg. von Roman Bleistein. Mit Beitr. von Paul Hastenteufel [u. a.] – Düs: Patmos-Verl. (1976). 112 S. = Patmos-Paperback = Schriften der Katholischen Akademie in Bayern; kart. DM 12,80.

Zulehner, Paul Michael: **Heirat, Geburt, Tod.** Eine Pastoral zu den Lebenswenden. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1976). 279 S.; DM 32,–.

Goetschi, René: Der Mensch und seine **Schuld.** Das Schuldverständnis der Psychotherapie in seiner Bedeutung für Theologie und Seelsorge. – Zü, Eins, Köln: Benziger 1976. 383 S.; kart. DM 34,80. [Diss., Freiburg/S]

Beck, Irene: Das Problem des **Bösen** und seiner Bewältigung. Eine Auseinandersetzung mit der Tiefenpsychologie von C. G. Jung vom Standpunkt der Theologie und Religionspädagogik. – Mchn, Bas: Reinhardt Verl. 1976. 206 S.; Ppb. DM 38,50.

Frör, Kurt: Grundriß der **Religionspädagogik** im Umfeld der modernen Erziehungswissenschaft. – Kstz: Bahn 1975. 240 S.; Pp. DM 19,80.

Thesaurus Religionspädagogik. Verzeichnis zur Literaturdokumentation für Religionsunterricht und kirchl. Bildungsarbeit. Als Manuskript zur Erprobung gedruckt. – Mstr: Comenius-Institut; Mchn: Institut für Katechetik und Homiletik 1976. XL, 574 S.; DM 28,–.

Unterrichtsplanung als didaktische Analyse. Arbeitsbuch für die Praxis des Religionsunterrichtes. Hrsg. von Horst Klaus Berg und Folkert Doedens. – (Stu:) Calwer-Verl.; (Mchn:) Kösel-Verl. (1976). 125 S. = Religionspädagogische Praxis XVIII; kart. DM 16,80.

Herrmann, Botho: Sozialverhalten und Theologie. Sozialethische Grundlagen der Unterrichtsplanung. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1976. 176 S.; kart. DM 36,–.

Modelle für den Religionsunterricht in der Grundschule. Hrsg. von Günther Staudigl, Fritz Weidmann. – Dnwth: Auer 1975. 192 S., Ill., graph. Darst., Noten.

Failing, W[olf] E[ckart] – H. May: Mit audiovisuellen Medien arbeiten. Ein Werkbuch für den Einsatz von **AV-Medien** in Religionsunterricht, Gottesdienst und Gemeindearbeit. – (Zü:) Benziger; (Ffm:) Diesterweg (1975). 384 S., zahlreiche Abb. im Text.

Höffe, Dietmar: Problemorientierter Religionsunterricht und Systematik. Überlegungen zur Sinn- und Gottesfrage mit Unterrichtsskizzen für die Primarstufe und Sekundarstufe I. – Ratingen, Kastellaun: Henn (1975). 168 S.

XV. Liturgiewissenschaft

(einschl. Kirchenmusik u. kirchl. Kunst)

Gamber, Klaus: Liturgie und Kirchenbau. Studien zur Geschichte der Meßfeier und des Gotteshauses in der Frühzeit. – Rgb: Pustet 1976. 158 S., 27 Ill. u. graph. Darst. = Studia patristica et liturgica VI.

Husmann, Heinrich: Eine alte orientalische christliche Liturgie: **altsyrisch-melkitisch.** – OChP XLII, 1976, 156–196.

Molin, Jean-Baptiste, FMC: Les manuscrits de la «Deprecatio Gelasii». Usage privé des psaumes et dévotion aux litanies. – EL XC, 1976, 113–148.

Hollerweger, Hans: Die Reform des **Gottesdienstes** zur Zeit des **Josephenismus** in Österreich. – Rgb: Pustet (1976). 573 S. = Studium zur Pastoraltheologie I; kart. DM 68,–; [Habil.-Schrift, Graz]

Vinek, Honoré, MSC: Un essai de centralisation de la législation liturgique à Vatican I. Le «Schema decreti: De observantia ritualis». – QL LVII, 1976, 99–117.

Dalmais, Irénée-Henri, OP: Bible vivante dans l'Eglise. Proclamation liturgique, prédication et imaginaire biblique. – MD CXXVI, 1976, 7–23; p. 24–41: Perrot, Charles: La lecture de la Bible dans les synagogues au premier siècle de notre ère; p. 42–70: Dewailly, Louis-Marie: Réalisme du salut et des langages de la foi; p. 71–82: Hameline, Jean-Yves: Passage d'Ecriture; p. 83–107: Traullé, Claude: Propos de questions sur la prédication; p. 108–116: Béguerie, Philippe: La Bible née de la liturgie.

Schmemann, Alexander: Of water and the Spirit. A liturgical study of **baptism.** – Lo: SPCK (1976). 170 p.; £ 2,75.

Senger, Basilius: Sonntagsmesse am Vorabend. – BiLi XLIX, 1976, 185–194; S. 195–205: Rose, André: Die Sonntagspräfationen im neuen Missale Romanum; S. 206–215: Reifenberg, Hermann: Zeichenliturgie: Grundsätzl. Gedanken und ein Beispiel zu den Sakramentalien; S. 216–229: Pacik, Rudolf: Liturgiereform und Kirchenmusik; S. 232–239: Muck, Herbert: Bauen der Kirche in einer Zeit der Raumnot.

Kindergottesdienst und Kindergruppen. Kooperationsmodelle. – Mstr: Comenius-Institut 1976. VIII, 142 S. = Reihe: Kindergottesdienst heute IX.

Kugler, Georg – Herbert Lindner: Neue Familiengottesdienste. Bd. II. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1976. 191 S.; DM 16,80.

Wainwright, Geoffray: The **Eucharist** as an ecumenical sacrament of reconciliation and renewal. – Studia liturgica XI, 1976, 1–18.

Straniero, Giorgio: L'analisi antropologica del rapporto tra natura e cultura nell'istituto matrimoniale e l'istanza della ritualità. – RLit N. S. LXIII, 1976, 435–442; p. 443–466: Grasso, Giacomo, OP: Il matrimonio come sacramento; p. 467–499: Cardinali, Bruno: Il rito del matrimonio nel processo delle culture; p. 500–528: Brovelli, Franco: La celebrazione del matrimonio. Analisi del nuovo rituale; p. 529–551: Boggio, Giovanni, CSJ: Temi biblici nel lezionario del matrimonio.

Thust, Karl Christian: Das **Kirchen-Lied** der Gegenwart. Kritische Bestandsaufnahme, Würdigung und Situationsbestimmung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). IX, 902 S. = Veröffentlichungen der evangelischen Gesellschaft für Liturgieforschung XXI; kart. DM 39,– [Diss., Mainz]

Martin, Kurt: Die ottonischen Wandbilder der St. Georgskirche Reichenau-Oberzell. – Sigmaringen: Thorbecke 1975. 128 S., 52 Abb.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Owald Bayer, Ruhruniversität Bochum, Abt. für Ev. Theologie, Universitätsstr. 150, 4630 Bochum-Querenburg; Prof. DDr. Wolfgang Beinert, Drohnenweg 5, 4630 Bochum-Weitmar; Doz. Dr. Per Beskow, Husmansvägen 40, 22238 Lund (Schweden); Dr. Armin Boyens, Gintemstraße, 6238 Hofheim (Taunus); Doz. Dr. Hans C. Cavallin, Östanbäcks Kloster, 73300 Sala (Schweden); Dr. Filipe José Couto IMC, z. Zt. Busdorfwall 28, 4790 Paderborn; Prof. DDr. Oscar Cullmann, 10a, Birmannsgasse, CH-4055 Basel oder 20, Rue Ravignan, F-75018 Paris; Prof. Dr. Volker Eid, Hainstr. 2, 8600 Bamberg; Prof. DDr. Dieter Emeis, Gut Leye, 4500 Osnabrück-Atter; Prof. Dr. Dr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten; Prof. Dr. Ignacio Escribano-Alberca, Gesamthochschule Bamberg, Feldkirchenstr. 21, 8600 Bamberg; Prof. Dr. Dr. Manfred Görg, Schönbornstr. 10, 8600 Bamberg; Dr. Anton Grabner-Haider, Obere Teichstr. 15 B/7, A-8010 Graz; Lic. theol. Reimund Haas, Ruhruniversität Bochum, Abt. für Kath. Theologie, Universitätsstr. 150, 4630 Bochum; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei vom Hl. Kreuz, Herstelle, Postfach 5127, 3472 Beverungen; Prof. Dr. Ulrich Horst OP, St. Albert, 5303 Bornheim-Walberberg; Dr. Werner Hülsbusch, Stiftsherrenstr. 10, 4400 Münster; Prof. Dr. Bernd Jaspert, Pfarrhaus, 3551 Treisbach; Prof. Dr. Adel-Theodor Khoury, Buchenallee 35, 4401 Altenberge; Prof. Dr. Bruno Kleinheyer, Universität Regensburg, Seminar für Liturgiewissenschaft, Universitätsstr. 31, 8400 Regensburg; Priv. Doz. Dr. Rudolf Kuhn, Stuntzstr. 32, 8000 München 80; Priv. Doz. Dr. Theodor Maas-Ewerd, St.-Agatha-Platz 2, 4401 Alverskirchen; Priv. Doz. Dr. Hansgeorg Molitor, Hausserstr. 142, 7400 Tübingen; Dr. Helmut Moll, Klettenberggürtel 65, 5000 Köln 41; Prof. Dr. Gerhard Müller, Sperlingstr. 59, 8520 Erlangen; Prof. Dr. Franz Mußner, Schützenheimweg 27, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Karl Löning, Jupiterweg 22, 4401 Amelsbüren; Akad. ORat Dr. Vinzenz Pfnür, Sudhoff 38, 4401 Amelsbüren; Prof. Dr. Anton Rauscher SJ, Wilhelm-Hauff-Str. 28, 8900 Augsburg; Doz. Dr. Martin Rese, Häger 98, 4400 Münster-Nienberge; Prof. Dr. Leo Scheffczyk, Dall'Armistr. 3a, 8000 München 19; Prof. Dr. Dr. Eduard Schweizer, Pilgerweg 8, CH-8044 Zürich 7/44; Dr. Harald Schweizer, Charlottenstr. 46, 7980 Ravensburg; Prof. Dr. Norbert Schiffers, Carl-Thiel-Str. 6, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Alexander Senftle OFMC, Kapuzinerplatz 134, 5400 Koblenz-Ehrenbreitstein; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Tiergarten 16/II, 4300 Essen-Werden; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Hauptstr. 130, 4401 Handorf; Prof. Dr. Bardo Weiß, Augustinerstr. 34, 6500 Mainz; Pater Gerard Wilkens SJ, Elisabethsdreef 1, NL-5435 Numhem-Haden.

Diesem Heft liegen Prospekte der Verlage Matthias Grünewald (Mainz) und Herder (Freiburg) bei. – Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5% USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1976 – 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.

Ein 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.

Franz Joseph Dölger
Antike und Christentum
6 Bände als Reprints

Den Themenreichtum des Werkes zeigt schon diese kleine Auswahl aus den einzelnen Bänden

Auswahl aus Band 1

Nihil innovetur nisi quod traditum est. Ein Grundsatz der Kulttradition in der römischen Kirche

Die Kreuz-Tätowierung im christlichen Altertum

375 Seiten, 19 Abbildungen auf Tafeln, Leinen 78,– DM

Auswahl aus Band 2

Die Heiligkeit des Altares und ihre Begründung im christlichen Altertum

Der Altarkuß

379 Seiten, 23 Abbildungen auf Tafeln, Leinen 78,– DM

Auswahl aus Band 3

Die Münze im Taufbecken und die Münzenfunde in Heilquellen der Antike

Zur antiken und frühchristlichen Auffassung der Herrschergewalt von Gottes Gnaden

„Teufels Großmutter". Magna Mater Deum und Magna Daemonum

328 Seiten, 17 Abbildungen auf Tafeln, Leinen 68,– DM

Auswahl aus Band 4

Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes und die Fruchtabtreibung in der Bewertung der heidnischen und christlichen Antike

328 Seiten, 18 Abbildungen auf Tafeln, Leinen 68,– DM

Auswahl aus Band 5

Lumen Christi. Untersuchungen zum abendlichen Licht-Segen

Nilwasser und Taufwasser. Eine religionsgeschichtliche Auseinandersetzung zwischen einem Isiverehrer und einem Christen des vierten Jahrhunderts nach Firmicus Maternus

„Unser tägliches Brot". Das eine Brot als Tagesbedarf und das halbe Brot des Einsiedlers Paulus

Die erste Nahrungsaufnahme des Kleinkindes als Begründung seines Lebensrechtes nach Brauch und Satzung der alten Germanen und der Volksmeinung der Antike

334 Seiten, 16 Abbildungen auf Tafeln, Leinen 68,– DM

Auswahl aus Band 6

Ite, missa est in kultur- und sprachgeschichtlicher Beleuchtung

„Kirche" als Name für den christlichen Kultbau

Die Planetenwoche der griechisch-römischen Antike und der christliche Sonntag

Christliche Grundbesitzer und heidnische Landarbeiter

368 Seiten, 8 Abbildungen auf Tafeln, Leinen 78,– DM

Aschendorff Münster

Neuerscheinungen

Zur Theologie des Gottesdienstes

Fuldaer Heft 23 — Schriften des Theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses

Gottfried Klapper Hsg.

ca. 192 Seiten, Br., ca. 19,90 DM
Best.-Nr. 33723-7

Das Fuldaer Heft 23 faßt die drei Jahrestagungen des TKAB, die unter den Themen Seelsorge und Gottesdienst zwei für das kirchliche Leben wesentliche und aktuelle Probleme behandeln, zusammen.

Es wird deutlich, daß es heute selbst im Kreis von lutherischen Theologen sehr schwer ist, ein eindeutiges gemeinsames Votum abzugeben. Das soll nicht nur beklagt, sondern vielmehr positiv als ein Hinweis darauf gewertet werden, daß die beiden Themen Mensch und Gottesdienst von einer solchen aktuellen Bedeutung sind, daß sie von allen Seiten her angefaßt werden und man miteinander nach neuen Erkenntnissen, Klärungen und Erfahrungen sucht.

In diesem Band werden sehr verschiedene Meinungen geäußert und sehr unterschiedliche Standpunkte vertreten. Das Heft gibt Anstöße zur Beantwortung der der Kirche heute in der Gemeinde und in der Ökumene gestellten Zentralfragen.

Eugene L. Brand

Kirche als Familie

Eine neue Konzeption für Taufe und Amtshandlungen in den amerikanischen lutherischen Kirchen

reihe gottesdienst — heft 6

ca. 46 Seiten, Br., ca. 6,80 DM
Best.-Nr. 33206-9

Die „reihe gottesdienst" wird fortgesetzt. Die Lutherische Liturgische Konferenz wird die von Christhard Mahrenholz begründete Heftreihe fortführen. Herwarth von Schade und Frieder Schulz haben die Herausgabe übernommen.

Zum ersten Mal in Deutschland und aus erster Hand wird man sich über die außerdeutsche evangelische Reform der Taufe und der kirchlichen Amtshandlungen in den USA unterrichten können. „reihe gottesdienst" veröffentlicht den richtungsweisenden Vortrag, den Dr. E.L. Brand vor dem Plenum der Lutherischen Liturgischen Konferenz gehalten hat. Das Referat wird hiermit einer breiten Öffentlichkeit vorgelegt. Eine Zusammenfassung des Gesprächs, das die Mitarbeiter der LLK mit Dr. Brand über seinen Vortrag geführt haben, wurde von Herwarth von Schade verfaßt und als Anstoß für weitere Diskussionen beigefügt.

Modelle gelebten Glaubens

Gespräche der Lutherischen Bischofskonferenz über Kommunitäten und charismatische Bewegungen

Lutz Mohaupt Hsg.

Heft 10 der Schriftenreihe ZUR SACHE — Kirchliche Aspekte heute
ca. 146 Seiten, Br., ca. 9,80 DM
Best.-Nr. 33410-8

Glaube will heute gelebt werden. Er kann sich nicht begnügen mit historischer Erinnerung, theoretischer Diskussion oder intellektueller Zustimmung. Er will hier und jetzt den ganzen Menschen ergreifen und sein Leben in allen Dimensionen durchdringen. Das Thema „Gelebter Glaube" ist stets hochaktuell.

Dieser Band ist keine theoretische Schreibtischarbeit über wünschenswerte und mögliche Formen gelebten Glaubens heute. Er protokolliert vielmehr persönliche Begegnungen und Erfahrungen; er versucht, sie zu reflektieren und fruchtbar zu machen.

Das Heft ist eine Hilfe für Kirche, Gemeinden, kommunitäre, bruderschaftliche oder charismatische Gruppen.

LUTHERISCHES VERLAGSHAUS HAMBURG
Mittelweg 111 · 2000 Hamburg 13

V&R informiert

Hans Krömler (Hrsg.)
Horizonte des Lebens

Ein Arbeits- und Lesebuch zur Frage nach dem Sinn des Lebens
Etwa 288 Seiten, kart. DM 19,50
(Gemeinsam mit dem Benziger Verlag)

Dieses Buch bietet im ersten Teil 200 Texte von heute lebenden Menschen, von Dichtern, Schriftstellern und Wissenschaftlern — Texte aus dem Leben, Erfahrungen, Erlebnisse, Berichte, Gedanken zur Frage nach dem Sinn unseres Lebens.
Im zweiten Teil wird die Sinnfrage unter den folgenden Gesichtspunkten näher durchleuchtet: Grundsätzliches, Lebenssinn in der Erziehung, in Philosophie und Marxismus, in den Weltreligionen, im christlichen Glauben, im Film.
Das Buch ist eine Fundgrube für Unterrichtende, ein Arbeits- und Lesebuch für den Unterricht in Religion, Lebenskunde, Philosophie und Deutsch der oberen Klassen (Sekundarstufe I und II, berufsbildende Schulen) und eignet sich als Geschenkband für alle jene, die auf der Suche nach einem Sinn für ihr Leben sind. Ein lebendiges Lesebuch aus dem Leben für das Leben.

Helmut Angermeyer
Taschentutor Religionspädagogik

122 Karten, geheftet DM 17,50

Nach einem einführenden Kapitel, das der Förderung des Problembewußtseins dient, werden folgende Bereiche behandelt:
Der thematisch-problemorientierte RU / Der Bibelunterricht / Curriculum und RU / Konfessioneller RU? / Unterricht in Religion / Die Gruppe im RU / Religiöse Sozialisation des Kleinkindes / Kirchliche Katechumenatsformen / Phasen der Religionspädagogik im 20. Jhdt. / Didaktische und methodische Hilfen zur Erarbeitung eines Unterrichtsentwurfs.
Die Literaturkarten enthalten zu den einzelnen Themen weiterführende neueste Literatur bis 1975. Die große Nähe und teilweise Kooperation der evangelischen und katholischen Religionspädagogik grundsätzlichen wie in praktischen Fragen ist berücksichtigt. Die Materialkarten enthalten wichtige Texte in Auszügen.

Rudolf Hermann
Theologische Fragen nach der Kirche

Gesammelte und nachgelassene Werke, Band VI
Mit einem Vorwort von Gerhard Krause
Etwa 340 Seiten, Leinen etwa DM 58,—

Aus dem Inhalt:
Vorwort / Zur Idee und zum Begriff der christlichen Kirche / Zur Verständigung und Besinnung über Glaube und Kirche / Zur Lage der evangelischen Kirche im Sommer 1933 / Luthers Ruf an die Kirche unserer Zeit / Die Bedeutung der Kirche bei Schleiermacher / Kirche und Staat / Theologische Anliegen zur kirchlichen Krisis / Theologieprofessor und Staatsbeamter. An Reichsminister Rust / Stellungnahme zur Augsburger Hochschulentschließung über Vorbildung und Prüfung der Pfarrer. An Präses D. Koch / Der Auftrag der Kirche an das Volk. Antwort an G. Kittel / Christlicher Glaube und politisches Handeln / Zur Frage der Theologischen Fakultäten / Vom Wesen echter Volkskirche / Kirchenleitung 1936.

Koloman Micskey
Die Axiomsyntax des evang.-dogmatischen Denkens

Strukturanalysen des Denkprozesses und des Wahrheitsbegriffs in den Wissenschaftstheorien
162 Seiten, kart. DM 30,—
(Forschungen zur system. und ökum. Theol., Band 35)

Die Arbeit will zeigen, wie in der Vielfalt protestantisch systematisch-theologischer Wissenschaftstheorien unseres Jahrhunderts auf der Ebene der theorieerzeugenden fachspezifischen Denk- und Sprachkompetenz die strukturale Einheit der evangelischen Religion und der diese Religion an das neuzeitliche Wirklichkeitsbewußtsein vermittelnden systematischen Theologie wirksam ist. Zugleich zeigt die Arbeit die strukturale Einheit der lutherischen und der reformierten Varianten der protestantischen systematischen Theologie und sieht die Struktur der fachspezifischen generativen Denkkompetenz analog zu der den Satzbau erzeugenden Dimension der allgemeinen Sprachkompetenz.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht

Herrlichkeit und Einheit

Eine Auslegung des Hohepriesterlichen Gebetes Jesu (Joh. 17)

Von Wilhelm Thüsing

Grundlegende Sachverhalte für das Selbstverständnis der Kirche, für ihren „missionarischen" Dienst und für die Bemühungen um die Einheit der Christen.

2., verbesserte Auflage
117 Seiten, kart. 9,80 DM,
ISBN 3-402-03756-4



Auf zweifache Weise will diese Auslegung den theologisch gewichtigen Text Johannes 17 dem Verständnis nahebringen: Erstens sucht sie es ganz aus der Gedankenwelt des vierten Evangeliums heraus zu verstehen. Aus dieser umfassenderen Sicht kann – zweitens – als Leitgedanke des Gebetes der Begriff der „Verherrlichung" herausgearbeitet werden; so kann gezeigt werden, wie eng die Bitte um die Einheit der Jüngergemeinschaft Jesu (der „Kirche") mit der Bitte um die „Herrlichkeit" Jesu verknüpft ist. „Herrlichkeit" und „Einheit" sind so die beiden aufeinander hingeordneten Brennpunkte von Johannes 17. Es geht in ihnen um grundlegende Sachverhalte für das Selbstverständnis der Kirche, für ihren „missionarischen" Dienst und für die ökumenischen Bemühungen.

Die Erklärung bietet unter ihrer besonderen Themenstellung nahezu eine Art Grundriß johanneischer Theologie, kann also auch als Einführung in die johanneische Gedankenwelt dienen. Darüber hinaus möchte sie eine Hilfe sein zur meditativen Aneignung des Textes.

476 Bm V
7

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 6 **1976** **72. Jahrgang**

Eugen Biser: Theologischer Kategorienwechsel. Zum Eingangsband von Hans Urs von Balthasars ‚Theodramatik' Spalte 441

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 449
J. M. Cross Jr. / D. N. Freedman: Studies in Ancient Yahwistic Poetry (J. Scharbert)
S. Herrmann: Ursprung und Funktion der Prophetie im alten Israel (J. Scharbert)
W. Kuhnigk: Nordwestsemitische Studien zum Hoseabuch (O. Loretz)
X. Léon-Dufour: Dictionnaire du Nouveau Testament (J. B. Bauer)
R. Schnackenburg: Das Johannesevangelium (J. Gnilka)
R. Pesch / H. A. Zwergel: Kontinuität in Jesus (H. Frankemölle)
P. Lapide: Ist das nicht Josephs Sohn? (F. Mußner)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . Sp. 460
The mind of Eriugena. Hrsg. von J. O'Meara und L. Bieler (R. Kottje)
W. D. Hauschild: Gottes Geist und der Mensch (H. Crouzel)
E. Borchert: Die Trinitätslehre des Johannes de Ripa (J. Auer)
P. B. T. Bilaniuk: The Fifth Lateran Council (1512–1517) and the Eastern Churches (R. Bäumer)
M. A. Rodriges: A Cátedra de Sagrada Escritura na Univeridade de Coimbra (U. Horst)
K. Binder: Konzilsgedanken bei Kardinal Juan die Toruemada O.P. (R. Bäumer)
P. A. Weissenberger: Die Schottenabtei St. Jakob zu Würzburg und die Fürstabtei St. Gallen/Schweiz (P. Becker)
E. Hegel, Die katholische Kirche Deutschlands unter dem Einfluß der Aufklärung des 18. Jahrhunderts (M. Brandl)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 473
A. Ganoczy: Sprechen von Gott in heutiger Gesellschaft (N. Schiffers)
Theologie zwischen Anpassung und Isolation. Hrsg. und eingeleitet von H. Siemers (N. Schiffers)
L. Scheffczyk: Einführung in die Schöpfungslehre (J. Auer)
H. Röer: Heilige – profane Wirklichkeit bei Paul Tillich (J. W. Mödlhammer)
St. Wittschier: Paul Tillich (J. W. Mödlhammer)
A. Grün: Erlösung durch das Kreuz (A. Ganoczy)
H. Hübner: Politische Theologie und existantiale Interpretation (A. Ganoczy)

Moraltheologie, Sozialwissenschaften Sp. 483
L. Rossi: Morale Familiare (G. Ermecke)
W. Trillhaas: Ethik (G. Ermecke)
R. Veldhuis: Realism versus Utopianism? (B. Thum)
P. Hoffmann / V. Eid: Jesus von Nazareth und eine christliche Moral (G. Dautzenberg)
J. Piegsa: Freiheit und Gesetz bei Franz Xaver Linsenmann (G. Ermecke)
R. Ginters: Die Ausdruckshandlung (H. Kramer)
Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Hrsg. von J. Krautscheid und H. Marré (J. Dikow)
Umfrage unter Priesteramtskandidaten. Hrsg. von G. Schmidtchen (R. Weigand)

Religionswissenschaft, Philosophie . Sp. 497
F. Flückiger: Die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts.
W. Anz: Idealismus und Nachidealismus (H. Verweyen)
I. D'hert: Wittgenstein's Relevance for Theology (B. Thum)
R. Gläser: Die Frage nach Gott in der Philosophie S. L. Franks (W. Goerdt)
H. Holz: Personalität als Wesen und Geschichte (H. Treziak)

Spiritualität . . . . . Sp. 508
G. Scherer: Reflexion – Meditation – Gebet (O. Hagemeyer)

Personennachrichten . . . . . Sp. 509

Habilitationen und Promotionen im akademischen Jahr 1975/76 . . . . Sp. 509

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 515

Theologischer Kategorienwechsel

Zum Eingangsband von HANS URS VON BALTHASARS ‚Theodramatik'[1]

Von Eugen Biser, München

Zwar konnte man unüberhörbaren Andeutungen des Verfassers schon seit längerem entnehmen, daß die ‚Herrlichkeit' nicht plangemäß vollendet, sondern an der durch die Ökumenismusthematik bezeichneten ‚kritischen Stelle' vorzeitig abgebrochen wurde[2]. Was aber schwerlich vorauszusehen war und nur mit größter Bewunderung registriert werden kann, ist die Inangriffnahme der ‚Theodramatik', von welcher der als ‚Prolegomena' bezeichnete Eingangsband schon seit geraumer Zeit vorliegt und deren zweiter Band, der der Verlagsankündigung zufolge den Menschen auf die Bühne des ‚göttlichen Welttheaters' bringt, bereits im Erscheinen begriffen ist. Mit diesem Schritt auf die im Werktitel angegebene Bahn löst Balthasar ein Versprechen ein, das im Gesamtentwurf der Trilogie von theologischer Ästhetik, theologischer Dramatik und theologischer Logik zwar vorgesehen war, an dessen möglicher Verwirklichung der Autor jedoch im Blick auf den „schmalen Raum, der einem Sechzigjährigen verbleibt", noch in seinem Rechenschaftsbericht von 1965 zweifelte[3]. Um so größeres Interesse darf der Neuansatz für sich beanspruchen.

Legt sich Balthasar mit der ‚Ästhetik' in großartigem Nonkonformismus quer zu einem Denken, das sich in ausdrücklichem oder unausdrücklichem Ikonoklasmus dem Bildhaften versagt, um die platte, aber streng kalkulierbare Eindimensionalität einer positivistisch gedeuteten Begrifflichkeit zu gewinnen, so greift er mit der Dramatik einen signifikanten Zug des heutigen Bewußtseins, auch des religiösen, auf. Dabei handelt es sich freilich, wie kaum betont zu werden braucht, um keine Übereinkunft im breiten Mittelfeld, sondern lediglich in der vorwärtsdrängenden Spitze, also dort, wo die Denkbewegung insgesamt den Gewinn von Neuland betreibt. Das bringt die Theodramatik in eine gewisse Nähe zu jenem ‚Paradigmenwechsel', in welchem THOMAS S. KUHN den strukturellen Umschichtungsprozeß der wissenschaftlichen Revolutionen erblickt; doch unterscheidet sich Balthasar zugleich aufs nachdrücklichste von diesem Konzept, da es ihm in keiner Weise um etwas nach Art eines revolutionären Umbruchs zu tun ist. Der Konsens mit der Pfeilspitze der Denkbewegung läßt sich ange-

[1] **Balthasar, Theodramatik I:** Prolegomena, Einsiedeln (Johannes-Verlag) 1973, 622 S.

[2] Dazu meine Besprechung des Werkes in der Theologischen Revue 66 (1970) 287–290.

[3] **Rechenschaft 1965.** Mit einer Bibliographie der Veröffentlichungen Hans Urs von Balthasars zusammengestellt von Berthe Widmer, Einsiedeln 1965, 33.

UB TÜB
04. FEB. 1977

sichts dieser Sachlage wohl besser dahin bestimmen, daß er mit der Theodramatik auf einen ‚Kategorienwechsel' hinarbeitet. Was in der ‚Rechenschaft 1965' als die durch die Begriffe Tat, Ereignis, Drama ausgemessene neue Ebene gegenüber derjenigen von Licht, Bild und Schau erschien[4], und was die Ortsbestimmung zu Beginn der ‚Prolegomena' als die schon mitten in der Ästhetik beginnende ‚Aus- und Ineinandersetzung' kennzeichnet[5], reiht sich dem Bisherigen wohl doch nicht so linear an, wie es diesen Eigeninterpretationen zufolge den Anschein hat. Jedenfalls wird für den einfühlsamen Leser unter dem Spiegel des breit dahinfließenden Stroms eine raschere Strömung spürbar, die im Bild des ‚Triptychons' nicht genügend zur Geltung kommt. Das soll gewiß nicht heißen, daß Balthasars streng konservative Position neuerlich in Fluß gekommen sei und daß sich der Autor der ‚Theodramatik' am Ende gar wieder mit dem ‚Hornisten' begegne, der in den Jahren des Aufbruchs und der Hoffnung zur ‚Schleifung der Bastionen' aufrief. Wohl aber soll die Theodramatik damit als ein Werk der Überschreitung, auch eigener Positionen, gekennzeichnet werden, wie sie immer dann notwendig wird, wenn sich die komplexer gewordene Lebenswelt mit dem verfügbaren Kategorienmaterial nicht mehr zur Deckung bringen läßt.

I. Widerruf und Vorstoß

Auf ihre Weise bestätigt das die einleitende Charakteristik der ‚Tendenz der heutigen Theologie', die auf eine für Balthasars sonstige Reserve erstaunlich affirmative Weise jene Strömungen behandelt, die für den Autor der ‚Cordula' noch die ‚Suspension des Ernstfalls' zu betreiben schienen (23–46)[6]. Ohne auch nur einen Anklang von Polemik werden hier einige Fixpunkte heutiger Theologie beleuchtet, die vor kurzem noch Balthasars hellen Zorn erregt hatten: das Ereignishafte als Überwindung von Fundamentalismus und liberalem Rationalismus (24ff), das auf die ‚Zeit Jesu' hin gedeutete Geschichtliche (26ff), die als dramatisches Handlungsfeld verstandene Orthopraxie (29ff), das als einer „der fruchtbarsten Neuansätze christlichen Lebens und Denkens" gewürdigte dialogische Prinzip (31ff), das als ‚Vor-Wort' zur Theodramatik anerkannte Politische (34ff) und das einst als Losungswort für die „Flucht nach vorn" attackierte, jetzt aber als Sammlungsruf für die „gestaltungsfreudigen Kräfte der heutigen Theologie" rehabilitierte Futurische (37ff). Ob das als stillschweigender Widerruf gerade der härtesten Partien der ‚Cordula' verstanden werden darf, bleibe dahingestellt. Am Faktum der Neueinschätzung besteht jedenfalls kein Zweifel. Denn Balthasar stößt gerade hier, bei der Sichtung der Tendenzen, auf die Kategorie der Rolle (43f), die bei dem von ihm zumindest faktisch betriebenen Kategorienwechsel zentral zur Diskussion steht. Denn mit der Rolle ist die Situation des von Gott angerufenen Menschen nicht nur dynamischer – bis hinein in die Dynamik der durch die Identitätskrise bezeichneten Zerreißprobe – als bisher angesprochen; mit ihr wird vielmehr die Frage nach dem Menschen auch endlich in jener Weise präzisiert, die ihm in der Unvertretbarkeit seiner Personwürde allein gerecht wird. Denn gerade unter dem Funktionsdruck der Rolle lernt er, jenseits aller humanitären Modelle, erstmals radikal nach seinem ‚Wer' fragen. Im Zug der einleitenden Exposition klingt damit auch schon jenes Motiv an, auf welches die abschließende Reprise das Hauptgewicht legt. Unverkennbar zeichnet sich in alledem eine Neueinschätzung der heutigen Theologie und ihrer Tendenzen ab, die in dieser Sicht „konzentrisch aus den verschiedensten ... Denkregionen auf eine Theodramatik hinzuführen scheinen" (46). Von der einstigen Polemik bleibt dabei nur das Bedauern, daß auf der Landkarte der heutigen Theologie davon „nicht viel mehr als ein weißer Fleck" zu erblikken ist (ebd.). Und das will doch wohl zumindest als eine Zurücknahme der einstigen Frontlinie verstanden werden!

Im Kontext der einleitenden ‚Ortsbestimmungen' gibt Balthasar sodann den Bedenken Raum, die sich seinem Vorhaben entgegenstellen. Hauptsächliche Urheber dieser Bedenken sind KASSNER und HEGEL, jener durch seine lineare Auffassung vom Gottmenschen, der in keinem noch so kurzen Augenblick seines Lebens „sein Gesicht im Spiegel gesehen, zu sehen gesucht" habe (48); dieser durch seine seltsam verschränkte Auffassung vom Drama als dem Gipfel (50ff) und vom Christentum als dem Ende der Kunst (54ff). Auf höherer Ebene kehrt hier die kassnersche Linearkonzeption wieder. In Christus wird die Sache Gottes nicht etwa rollenhaft ausgetragen und abbildhaft präsent; nein, Gott selbst ist in ihm erschienen, gestorben, so daß der ‚fürchterlichste Gedanke' gefaßt werden muß, wonach „alles Ewige, alles Wahre nicht ist, die Negation selbst in Gott ist" (55). Darin erhebt sich nun zwar das Christentum zum absoluten Drama, dies jedoch so, daß davon jedes dramatische Spiel und, da das Drama den Gipfelpunkt der Kunst bildet, auch alle Kunst gegenstandslos und unmöglich wird (55f). Hier geht es also „um Sein oder Nichtsein der .. Theodramatik" (57). Indessen beruht Hegels Aufhebungskonzept, wie Balthasar in subtiler Beweisführung zu zeigen vermag, auf einer zweifachen Fehleinschätzung. Des Christentums zunächst, weil er die christologische Vermittlung dialektisch begreift und damit in ihrem innersten Kern zerstört (59); aber auch der Kunst und insbesondere des Dramas, weil er beide nur als Formen der anschauenden Vernunft gelten läßt und sie durch eben diesen Ansatz um ihre innere Identität und Möglichkeit bringt (57). Im Zug der Frage ‚Tod des Dramas?' fallen im Anschluß daran wichtige Bemerkungen über den ikonoklastischen Zug der Zeit (70ff) und zumal über die Umgewichtung des Gegenwartsbewußtseins zugunsten des positivistisch verstandenen Realen, die im Gefolge der von ihr heraufbeschworenen Eindimensionalität die Differenz von Realität und Idealität einzuebnen und damit das Drama als emanzipatorischen Vorgang, man könnte prinzipiell auch sagen: als Interpretation mit verteilten Rollen zu verunmöglichen droht (73ff). Doch dokumentiert sich gerade hier das Lebensrecht des Theaters dadurch, daß es sich, wie WILDER und BRECHT beweisen, in dieser Eindimensionalität behauptet und gegen ihre Nivellierungstendenzen durchsetzt. Indem beide mit Verfremdungseffekten arbeiten, brechen sie die Linearität der Denk- und Lebensverhältnisse um eben jene Spannweite wieder auf, die durch den Verlust des Bildhaften verlorengegangen war und dramatische Auseinandersetzung wieder möglich macht (112).

Auch die faktische Position, die die Kirche zum Theater bezog, ist, trotz weitgehender Revision des anfänglichen, vor allem durch den ‚Rigoristen Tertullian' (85f) und das ‚gebrannte Kind' Augustin (88) artikulierten Verdikts, nicht dazu angetan, die von Kassner und Hegel geltend gemachten Bedenken zu zerstreuen; brachte sie es doch bestenfalls zu einer ‚prekären Neutralität' (100ff). Klarheit bringt hier erst der Rückgriff auf das Zentraldogma von der Menschwerdung, von Gottes ‚Einsatz für die Welt', von dem her es dramatische Formen und Darstellungen gibt und geben muß (103). Eine abschließende Bestätigung erbringt, wie Balthasar mit einer der fragwürdigsten Propositionen seines Buches meint, das faktische Verhalten der Kirche, die immer dann, wenn sie die „Absolutheit ewiger göttlicher Entscheidung" gegen die Zeittendenzen geltend macht, die für echtes Drama unverzichtbaren Kontrapunkte setzt. Denn eine Tragödie kann sich, wie der Autor mit einem Wort REINHOLD SCHNEIDERs sagt, „nur dann ereignen, wenn unverrückbare, eherne Gesetze gelten" (109). Daß das freilich nur im Sinn des mittleren, nicht jedoch des späten Schneider gilt, der mit seinem ‚Winter in Wien' jeder, auch der subtilsten Form von religiöser Repression den Boden entzieht, wird nicht gesagt.

Erstmals sieht sich der Leser in diesen Passagen mit der ganzen Wucht des Bildungswissens konfrontiert, das Balthasar nicht nur zur Erhärtung, sondern auch zur Differenzierung und empirischen Auffüllung seines theoretisch-methodologischen Grundkonzepts aufbietet. Begreiflich, daß es manchem den Atem verschlägt, wenn er sich in den Sog eines Stroms gezogen sieht, der von TERTULLIAN bis zu den (nominell verschwiegenen) Vertretern des theologischen Futurismus (METZ, MOLTMANN), von PLATON bis BLOCH, von HOMER und HORAZ bis ANOUILH, BRECHT und WILDER reicht und der bei den Kirchenvätern (mit Einschluß der ‚unklassischen' wie NOVATIAN, ARNOBIUS und METHODIUS) ebenso reichlich fließt wie bei den Literaten der Shakespearezeit und den längst verschollenen Gesprächspartnern BOSSUETs und FENELONs. Verständlich auch, daß sich einzelne davon eher erdrückt als wirklich gefördert sehen. Dennoch wäre es kurzsichtig, daraus einen Einwand gegen die Darstellungsweise ableiten zu wollen. Denn selbst der überforderte Leser wird sich zu dem Eindruck bequemen müssen, daß hier – wie dann erst recht in den späteren Passagen des Werks – einer traditionsvergessenen Zeit der Spiegel eines Reichtums vorgehalten wird, den

[4] Rechenschaft 1965, 32.
[5] Theodramatik, 15.
[6] **Cordula oder der Ernstfall,** Einsiedeln 1967, 74–109.

sie allzu leicht verloren gibt oder gar abzuschreiben bereit ist. Nur wäre es wünschenswert gewesen, wenn die Gegenlinie ebenso deutlich durchgezogen worden wäre, wenn also der Gegenwartsbezug der Tradition nicht minder deutlich zu Wort käme wie die so nachdrücklich in Erinnerung gerufene Traditionsverhaftung der Gegenwart. Dann wäre möglicherweise die Kategorie des Theatralischen mit einem Schlag in einer verblüffenden Nähe zur heutigen Hermeneutik erschienen und die Praxis der spanischen Autos Sacramentales (105ff) in einem nicht weniger erstaunlichen Kontext mit dem Gedanken einer narrativen Fort- und Weiterbildung der biblischen Aussagen. Denn im Drama gäbe es nicht die von Balthasar angesprochene Befreiungstendenz, wenn es nicht seinem innersten Wesen zufolge eine ‚Interpretation mit verteilten Rollen' wäre. Und ebensowenig hätte die von CALDERON vollzogene „reductio mythologiae in theologiam" (106) Anspruch auf Legitimität erheben können, wenn das biblische Wort nicht seinerseits den Impuls in sich trüge, auf narrative Weise, und das heißt unter Einschluß spezifisch weltlicher Sprachfelder, forterzählt zu werden.

II. Topos Welttheater

In dem umfangreichen Hauptteil, sinfonisch gesprochen der ‚Durchführung' der exponierten Motive, geht es dem Autor um die Erarbeitung des ‚dramatischen Instrumentars' (119–449). Der Zwischentitel läßt Instrumentelles nach Art von operationalen Kategorien erwarten. Doch nähert sich die Explikation dem nur gelegentlich, fast in Form von Grenzüberschreitungen, an. Aufs Ganze gesehen bleibt sie, wohl auf Grund der nachwirkenden Ausgangskategorie des ‚Ästhetischen', der Ebene des Theoretischen verhaftet. Was geleistet wird, ist eine ebenso differenzierte wie großräumige, in ausladenden Durchgängen und Schichtenanalysen gewonnene Auslegung dessen, was Balthasar den ‚Topos Welttheater' nennt. Als ausgesprochen ‚abendländisches Produkt' (121) nimmt dieser der Antike entstammende Topos, obwohl von der christlichen Tradition anfänglich nur „mit Lässigkeit weiter verwendet" (139), am ganzen Spannungsreichtum abendländischer Geistesgeschichte teil, so daß er nicht nur in seine Krise gerät (185), sondern auch eine Wiederherstellung erfährt (196) und diese sogar auf zwei für die Dialektik des Geschichtsgangs durchaus typischen Wegen: Einmal durch seine Erneuerung in HOFMANNSTHALs ‚Endspiel' (197ff), sodann durch seine ausgesprochen analytische Rekonstruktion in PIRANDELLOs Drama ‚Sechs Personen suchen einen Autor', das „das Gefüge des Dramatischen auf die Bedingungen seiner Möglichkeit hin radikal reflektiert" (226ff). Dabei zeigt sich freilich, daß die reflektierende Analyse „theologisch fruchtbarer sein (kann) als das unmittelbare Operieren mit dem Welttheater-Gleichnis" (197). Und um die theologische Ergiebigkeit ist es der ganzen Ableitung letztlich zu tun. Denn der Topos wurde lediglich „als Einstieg in die Herstellung eines dramatischen Instrumentars zum Gebrauch der Theologie gewählt", einzig deswegen, „weil er in seiner Konzentration ... die Elemente enthält, die, aus dem dramatischen Vorgang selbst geschöpft, zu einer religiösen, schließlich theologischen Deutung der Existenz Anlaß geben" (230). Damit ist der formale Rahmen abgesteckt, den Balthasar nicht nur mit einem nachgerade erdrückenden Materialreichtum, sondern auch mit strukturellen Analysen füllt, in denen es, aufs Ganze gesehen, um die Reduzierung des Topos auf sein kategoriales Substrat, thematisch gesprochen, um die Gewinnung der mit dem Kategorienwechsel betriebenen Spiel- und Denkformen geht.

Den Auftakt bildet ein entstehungsgeschichtlicher Durchblick, der mit gleicher Einläßlichkeit auf die vorchristliche (121–136) wie auf die christliche (136–160) Antike eingeht. Dabei streift die subtile Ausleuchtung des griechischen Ursprungs die archaischen Anfänge, die mit der Institution des ‚heiligen Königtums' zusammenhängen dürften, nur am Rand. (Erst in einer Anmerkung zu ‚Der Widerspenstigen Zähmung' ist von dem in eine flüchtige Herrscherrolle eingesetzten ‚Jahreskönig' die Rede [157]). Von ganz unterschiedlichen – und letztlich doch gleichsinnigen – Voraussetzungen her, so wird hier deutlich, entsteht in dieser Grundlegung die Konzeption von dem ‚theatrum mundi': vom griechischen Mimesis-Gedanken aus, der das Seiende so weit von der Gottheit distanziert, daß es sich ihr, wie SENECA platonisierend sagt, als betrachtenswürdiges Schauspiel darstellt (122); und vom christlichen Menschwerdungs- und Gerichtsdogma aus, das, je nach Akzentuierung, das Ganze entweder zum „Theater für Welt, Engel und Menschen" (nach 1 Kor 4,9) werden ließ (139) oder aber, wie bei LUTHER, die Weltgeschichte unmittelbar zu Gottes ‚Mummerei' und ‚Maske' erklärt (143f).

Von der Antike springt Balthasar unvermittelt in die Moderne, wobei die durch CALDERON und HOFMANNSTHAL gebildete Achse zwischen den auseinanderklaffenden Zeiten vermittelt. Das spezifisch Neue liegt in der Formel ‚ludimus et ludimur' (161), also in der Doppelsinnigkeit von Spielen und Gespieltwerden, die den Menschen zum „Mitdichter des Ganzen und Selbsterfinder" der ihm zubestimmten Rolle aufrücken läßt (165). Kein Wunder, daß hier nicht nur die Gesetze des Dramatischen, zusammen mit den kategorialen Strukturen, offen zutage treten, sondern auch jene Momente, die – wie die Identitätskrise oder der Sozialbezug – die Übersetzung ins Theologische ebensosehr erfordern wie begünstigen. Erstmals fällt hier auch das Stichwort von der ‚Rolle als Sendung' (149), das dann im Schlußteil der Abhandlung bestimmend wird.

Bei der ungeheuren Materialfülle, die im Durchgang durch die neuzeitliche Theater- und Dramengeschichte aufgeschichtet – und verarbeitet – wird, kann es nicht verwundern, daß Form und Inhalt nicht voll zur Deckung kommen. Manches dehnt sich ganz titelwidrig – auch abgesehen von den zu selbständigen Essays gestalteten Exkursen – zu epischer Breite, anderes gerät nahezu zum theologischen Schauspielführer, gelegentlich befremdet der magistrale Ton. Auch kann man sich, wie bei HEBBELs ‚Gyges und sein Ring' (183) fragen, ob die Deutung des Werks diesem tatsächlich gerecht wird; und fraglos geschieht GERTRUD VON LE FORT in der abwertenden Gegenüberstellung mit den als ‚Höhepunkt' der Todesdramatik gerühmten ‚Dialogues des Carmélites' von BERNANOS Unrecht (373f). Doch wiegt das alles leicht, verglichen mit der immensen Fülle des Aufgearbeiteten. Konnte man THOMAS MANN als ‚ironischen Mythenbewahrer' rühmen, so verdient BALTHASAR den Ehrentitel eines beispielhaften ‚Traditionsbewahrers', der hier noch eindrucksvoller als im Eingang des Werks die Unverzichtbarkeit der Überlieferung und ihrer Reichtümer mit großer Geste beschwört. Keine Zeit, mit der er nicht gleichzeitig, kein Sprachraum, in dem er nicht zu Hause wäre. Nicht zu vergessen, daß ihm, wie im Falle CALDERONs und CLAUDELs, außer der Kompetenz des sachkundigen Interpreten auch die des feinfühligen Übersetzers, um nicht zu sagen des ‚Mitdichters', zu Gebote steht.

III. Mensch und Rolle

Die als ‚Übergang' deklarierte Reprise zieht unter dem Titel ‚Von der Rolle zur Sendung' schließlich die Summe aus den im vorangehenden Durchgang gewonnenen Einsichten (501–603). Auf diesem Schlußteil liegt unverkennbar der Hauptakzent des Ganzen. Kennzeichnend dafür ist der erregende Einsatz, der die Wasfrage der klassischen Anthropologie ins Dialogisch-Personale transportiert. Sah noch KANT alle Sinnlinien der auf ihren ‚Weltbegriff' gebrachten Philosophie in die Frage auslaufen: „Was ist der Mensch?", so lautet die einzig zulässige Frage nach dem Menschen nunmehr: „Wer bin ich?" (454) und das heißt, daß das anthropologische Problem angesichts der Nichtobjektivierbarkeit des Menschen nur im Stil einer Selbstbefragung angegangen werden kann. Das aber ist ein Fragemodus, der die auf Wesensverhalte hinblickende Wissenschaft hinter sich gelassen hat (455). Selbst die Hoffnung, durch ein ‚personales' Denken in dieser Frageweise gefördert zu werden, ist trügerisch (456). Um so mehr ist dies die Frageweise dessen, der sich als Rollenträger aus dem Ganzen der Wasverhalte ausgegliedert weiß, die Frage des im Maskenspiel der Rollen zum Ernst der Selbstergreifung Gelangenden. Zu diesem ‚Ernst' führt die mit der psychologisch und soziologisch definierten Rolle verbundene ‚Bescheidung', wie Balthasar in zwei Abschnitten darlegt, die sich eher wie Exkurse über Fragestellungen der analytischen Psychologie (474–499) und der kritischen Soziologie (499–511) ausnehmen. Der Eindruck von Exkursen entsteht auch deshalb, weil sein eigener Rollenbegriff trotz minutiöser Darstellung der Positionen – mit besonderer Einläßlichkeit werden JUNG (483–491) und BERGER (505ff) behandelt – davon unberührt bleibt. Freilich motiviert er unverzüglich diese Distanz mit dem Hinweis darauf, daß die letztlich doch typisierende Sehweise der psychologischen und soziologischen Rollendiskussion dem Ernst der Werfrage nicht gerecht wird (511). Das gilt aber auch für den umgekehrten Weg einer ‚Ausgliederung aus Gott', der die Rollenübernahme letztlich nur als menschliche Selbstentfremdung

begreiflich zu machen vermag, gleichviel, ob die Ausgliederung dabei scholastisch (513–524) oder idealistisch (524–553) interpretiert wird. Deshalb spitzt sich alles auf die Frage nach möglichen Vermittlungsversuchen zwischen diesen beiden Wegen zu. In den abschließenden Passagen seines Werks nennt Balthasar deren vier: die Idee der Repräsentation (554–560), die Geniustheorie (561–567), das Individualgesetz (nach der Konzeption GEORG SIMMELs [567–587]) und das dialogische Prinzip (587–603), wobei dem buberschen Dialogkonzept nicht zufällig das letzte Wort überlassen bleibt. Denn im Unterschied zu der ‚Einsamen Zwiesprache', die Balthasar vor nahezu zwanzig Jahren mit MARTIN BUBER geführt hatte[7], zieht Balthasar diesen hier nicht als theologischen Kontrahenten, sondern als den Protagonisten eines neuen, der Person und Personbeziehung zugewandten Denkens ins Gespräch.

Aus diesem abschließenden Dialog bricht sich dann das knappe, aber nachhaltig akzentuierte ‚Schlußwort' des Autors selber Bahn (604ff). Auch im buberschen Urwort des ‚Ich-Du' findet die Werfrage sowenig ihre definitive Beantwortung wie in ROSENZWEIGs Sinndeutung des ‚Namens' oder in EBNERs Begriff des ‚absoluten Einzelfalls' (604). Die vollgültige Antwort gibt vielmehr erst das Trinitätsdogma, das in einer für Balthasars Theozentrismus erstaunlichen Inversion als transzendentales Modell des personalen und zwischenmenschlichen Grundverhältnisses erscheint (605). Hier wird die spezielle Antwort auf die Werfrage aus dem „Aussich-Herausgehen Gottes zur Welt" erhoben, das „identisch ist mit der ‚missio', der Sendung des Sohnes zu den Menschen" (ebd.). Damit ist auch schon das Stichwort von der ‚Sendung' gefallen, in welches die ganze Ableitung ausmündet. Denn der Sinn dessen, was mit der Rolle letztlich erfragt wird, ist die Sendung.

Obwohl dieser Begriff titelgebend über dem Schlußteil der Abhandlung steht und, wie erwähnt, bereits im Hauptteil intoniert war, kommt die mit ihm gegebene Antwort, gemessen an der vorangehenden Argumentation, doch relativ abrupt. Das hängt sowohl mit dem Charakter der Ableitung als auch mit dem Terminus selbst zusammen. Mit diesem, weil sein ‚Boden' im Prophetismus, nicht jedoch im Feld des ‚theatrum mundi' zu suchen ist. Und mit jener, weil dem soziologischen Rollenbegriff, so klar er herausgearbeitet wurde, zuletzt doch kein sinnbestimmender Einfluß auf die Begriffsbildung zugestanden wurde.

Von daher mündet die Diskussion in – zumindest teilweise offene – Rückfragen an das Ganze und sein mit dem Sendungsbegriff umschriebenes Ergebnis aus. In beiden Hinsichten erscheint es seltsam von der allgemeinen und in dieser Allgemeinheit konsenstragenden Lebenswelt abgehoben, um nicht zu sagen elitär. Sein Horizont und Erfahrungsgrund ist, aufs Ganze wie auf einzelne Schwerpunkte hin besehen, die Welt der Bühne als das in unabsehbar vielen Varianten gespiegelte Modell des ‚Topos Welttheater', der dem Werk insgesamt zugrunde liegt. Aber wer steht heute, in der industriellen Arbeitswelt mit ihrem überhöhten Leistungsdruck, tatsächlich zu der Bühne noch in einem mehr als nur platonischen Verhältnis? Etwa die Arbeiter, denen die Freizeit, die ihnen mit der einen Hand, durch die Rationalisierung der Produktionsabläufe, geboten wird, mit der andern, durch die alles verplanende Vergnügungsindustrie, kaum daß ihnen das illusionäre Geschenk vollständig zu Bewußtsein kam, auch schon wieder entzogen wird? Oder die Intellektuellen, die schon längst nicht mehr über jenes Mindestmaß an Muße verfügen, die allein den kontinuierlichen Weg ins Theater ebnet? Nicht als erfreuten sich die Theater keines lebhaften Zustroms! Aber rekrutiert er sich nicht aus einem reinen Zufallspublikum, das im Grunde längst schon an die Stelle der einstigen Theatergemeinde trat, in der sich allein die den von Balthasar ausgemessenen Horizont erfüllende Erfahrung ausbilden konnte? Insofern ist Balthasar von der Kritik mitbetroffen, die RENÉ KÖNIG an DAHRENDORFS Rollenverständnis übte, als er diesem vorwarf, sich bei seiner Begriffsbildung zu eng an die Kategorie des Theaters angelehnt und dabei den Anschein erweckt zu haben, als sei eine Rolle etwas, das, disponibel wie eine ‚Maske', an- oder abgelegt werden könne[8]. Das bringt die Gedankenführung tatsächlich in eine elitäre Distanz zu dem Erfahrungshorizont, in der sich der heutige Mensch auf Funktionen und Rollen festgelegt sieht und in der demgemäß eine Rollentheorie angesetzt werden müßte, in der er sich unmittelbar mit seinen Lebensproblemen wieder erkennen könnte.

Auf ihre Weise bestätigt das die Verkoppelung von ‚Rolle' und ‚Sendung', da mit dem zweiten Begriff zweifellos etwas angesprochen ist, das zur Grundausstattung des Daseins hinzugewonnen wird, so daß von daher die Rolle tatsächlich im Kontext des ‚Disponiblen' erscheint. Gleichzeitig stellt sich hier der Eindruck des Elitären aufs Neue, jetzt nur auf höherer Ebene, ein. Denn ‚Sendung' ist eine theologische Charakteristik jener wenigen, aus der Alltagswelt Herausgerufenen, die der biblische Begriff des Prophetismus umschreibt. Ganz am Schluß, wo im Grunde nur noch das Ergebnis einzubringen und zu verbuchen ist, bricht hier unversehens die Frage nach der Quelle auf. Denn dafür kommt die Welt der Bühne nicht in Betracht. Zwar gibt es hier Aufträge, zumeist tödlicher Art, wie die an Hamlet oder Donna Proëza, aber keine Sendungen, wie sie den Gottesboten des Alten und Neuen Bundes zugeeignet werden. Wer vom Topos ‚Welttheater' in theologischer Absicht spricht, wie es bei Balthasar im Interesse der „Herstellung eines dramatischen Instrumentars zum Gebrauch der Theologie" ausdrücklich geschieht (230), und das gewonnene Ergebnis dabei in den Begriff der Sendung einbringt, hat die Sphäre des Einstiegs somit hinter sich gelassen und die davon völlig verschiedene der charismatischen Bestimmungen und Ämter (nach 1 Kor 12,4ff) betreten. Diese Feststellung ist keineswegs kritisch, wohl aber diakritisch, also unterscheidend, gemeint. Denn sie führt in letzter Konsequenz zu der – bei einem derartigen Opus mirandum keineswegs fernliegenden – Vermutung, daß der Autor gegen die ungeheure Fülle des aufgehäuften Stoffs schließlich nur dadurch aufkam, daß er sich selbst in sie einbrachte; man könnte im Blick auf seinen Begriff vom ‚Mitdichter' und ‚Selbsterfinder' (165) auch sagen: Daß er der Faszinations seines Stoffs schließlich in einer Weise erlag, daß er ihn unwillkürlich ‚mitzuspielen' begann. Das bringt sein Werk unverkennbar in die – ihm selbst sicher unliebsame – Nähe zu Entwürfen, die auf die Schöpfung einer ‚biographischen Theologie' abzielen. Unangenehm berührt dürfte er von dieser spontanen Annäherung freilich nur insofern sein, als greifbare Entwürfe zu diesem Neukonzept bisher nur in Gestalt meines Jesus-Buchs ‚Der Helfer' (von 1973) und einer Gedankenskizze von JOHANN BAPTIST METZ vorliegen[9]. Denn die ‚Sache' ist so alt wie die Theologie selbst. Vorgebildet in den ‚Konfessionen' des Jeremia-Buchs, gewinnt sie ihre ‚Urgestalt' in der Kreuzestheologie dessen, der den Gekreuzigten deshalb so wortgewaltig ‚vor Augen zu stellen' vermochte (Gal 3,1), weil er sich mit ihm zusammen ans Kreuz geschlagen wußte (1,19), um dann in der theologischen Dichtung DANTEs und in den theologischen Fragmenten PASCALs und KIERKEGAARDs ihre wegweisenden Höhepunkte zu erreichen. Daß Balthasar, zumindest der Autor des Schlußteils der ‚Prolegomena', in diesen Kontext gehört, wird durch seine jüngste Selbstdarstellung, die unter dem Titel seines Origenes-Buchs ‚Geist und Feuer' erschien, nachdrücklich erhärtet[10]. Hier wird dem Theologen nur insofern Kompetenz zugestanden, als er ‚Confessor' ist; das aber wird er, indem er sich für den Auftrag bereithält: „Ich werde gesendet, wenn ich mich senden lasse". So sehr hier nun aber die Pfahlwurzel der balthasarschen Theologie zu liegen scheint; greift dieser Ansatz, an seinem ursprünglichen Ziel, der Definition des Rollenbegriffs, gemessen, nicht viel zu hoch? Ist die Sendung die abschließende Antwort auf die mit der Rolle aufgeworfene Werfrage? Geht die mit dem Rollenbegriff verbundene Sinnerwartung nicht in eine andere, vergleichsweise bescheidenere Richtung? Wartet der menschliche Rollenträger nicht einfach darauf, ausgespannt, vom Joch der Funktionen entlastet zu werden, und wäre es auch nur dadurch, daß er sich schlicht unter das Joch dessen stellt, der ihn an sich nimmt und ihm dadurch erst zur vollen Annahme seiner selbst verhilft? Ist die Antwort auf die Frage der Rolle also nicht einfach jene Ruhe, die mit den Bedrückten und Bedrängten gerade auch den Funktionsbelasteten aller Zeiten zugesichert ist?

[7] **Einsame Zwiesprache.** Martin Buber und das Christentum, Köln und Olten 1958.

[8] **R. König, Freiheit und Selbstentfremdung in soziologischer Sicht,** in: Studien zur Soziologie, Frankfurt/M. und Hamburg 1971, 81.

[9] J. B. **Metz, Theologie als Biographie.** Eine These und ein Paradigma, in: Concilium 12 (1976) 311–315. Siehe dazu auch die Studie von James **WM. McClendon,** Jr. **‚Biography as Theology'** (Nashville: Abingdon 1974).

[10] **Geist und Feuer.** Ein Gespräch mit Hans Urs von Balthasar (mit Michael Albus als Interviewer), in: Herder-Korrespondenz 30 (1976) 72–82.

Im Rückblick auf das Ganze heißt dies, daß der beste Dienst, den man Balthasars Grundlegung der ‚Theodramatik' erweisen kann, am Ende wohl darin besteht, daß man das von ihm herausgestellte Ergebnis aus dem Himmel der Erwählungen und Sendungen auf den harten Boden der Lebenskonflikte herabholt, damit dann aber auch auf den bezieht, der anstelle der zweischneidigen Hilfe der Rolle – sich selbst als Helfer zur Selbstwerdung anbietet. Das ist keineswegs als Angriff auf die ganzheitliche Gestalt des Werks gemeint, an der dem Autor, der sich für den Ganzheitsdenker GOETHE entschied, so sehr gelegen ist. Wer es dennoch so verstände, müßte sich von dem Kronzeugen Goethe belehren lassen, der in einem wohl kaum zufällig mitgeteilten Gespräch mit ECKERMANN die Frage nach einer dem ‚Faust' zugrundeliegenden ‚Idee' mit dem Hinweis auf den ‚inkommensurablen' Gang der Handlung verneint; denn: „Je inkommensurabler.., desto besser!" (174)[11].

[11] Ein derart komplexes und wohl auch inkommensurables Werk wie die Prolegomena zur ‚Theodramatik' könnte spontan den Wunsch erwecken, seinerseits durch eine Art Prolegomena eingeführt zu werden. Diese Aufgabe könnte der kurze Essay ‚Christ und Theater' übernehmen, den Balthasar ‚statt einer Einleitung' dem von ihm zusammen mit Manfred Zyfle herausgegebenen Sammelband **‚Der Christ auf der Bühne'** (Einsiedeln 1967, 7–31) vorangestellt hat.

Cross Jr., Frank Moore / **Freedman,** David Noel: **Studies in Ancient Yahwistic Poetry.** – (Missoula/Montana): Scholars Press for the Society of Biblical Literature (1975). VIII, 191 S. (SBL Dissertation Series 21) kart. Series Price $ 4.20; $ 3.00 to Society Members

Nach dem Vorwort liegt hier eine Neuauflage einer gemeinsamen von den beiden genannten Autoren verfaßten Doktor-Dissertation an der Johns Hopkins University aus dem Jahr 1950 vor „without change – except for the correction of typographic errors and normalization of abbreviations and bibliographical references". Ein Postscriptum (181–187) und eine Recent Bibliography (189–191) bieten außer neueren Arbeiten von D. N. Freedman nur einen einzigen bibliographischen Hinweis auf neuere Literatur. Was an der Arbeit von jedem der beiden Autoren stammt, wird nicht angegeben.

Im 1. Kapitel „Introduction to the Studies" (3–42) legen die Vf. ihr Forschungsziel und ihre Methoden dar. Ausgehend von phönizischen und althebräischen Inschriften glauben sie, althebräische Orthographie, Grammatik, Stileigentümlichkeiten und Syntax soweit erschließen zu können, daß von daher ein Vergleich mit solchen atl Texten möglich ist, die als sehr alt angesehen werden können. In Betracht gezogen werden nur poetische Texte, weil sich bei ihnen der alte Wortlaut am besten erhalten hat und sie am wenigsten der Anpassung an späteren Sprachgebrauch unterliegen. Zum Vergleich von poetischen Texten eignen sich außerdem vorwiegend ugaritische Texte, bei denen Parallelismus, Strophenbau und Metrum einigermaßen erschlossen sind und die ganz ähnliche poetische Eigentümlichkeiten aufweisen wie althebräische Lieder.

Als gemeinsam der ugaritischen und der althebräischen Poesie werden herausgehoben die Einteilung der Verse in 2 Cola mit einem 3:3 oder 3:2 oder 2:2 Metrum von betonten Silben und wechselnder Zahl von unbetonten Silben, wobei aber die Gesamtsilbenzahl in beiden Cola gleich ist; das Vorkommen von überzähligen Cola und Akzenten, die eine Funktion in der Strophenbildung haben; ungleich gebaute Strophen; seltener, aber doch vorkommender Reim; Antiphonen und Refrain; klimaktischer Parallelismus.

Nach diesen theoretischen Ausführungen werden nun die Lieder, die die beiden Vf. als althebräisch betrachten, in unpunktiertem hebräischem Text, und zwar in der von den Vf. erschlossenen Orthographie, d. h. ohne Matres lectionis, und englischer Übersetzung abgedruckt. Dem Text geht voraus eine Einleitung, die die Argumente für die Frühdatierung – alle Texte werden in die Zeit der Richter oder in die Davidische Epoche angesetzt – anführt und allgemeine Ausführungen über die poetische Eigenart des betreffenden Liedes enthält. Dem Text folgen „Notes", auf die im hebräischen Text mit arabischen Ziffern verwiesen wird. Sie enthalten hauptsächlich textkritische Bemerkungen und die Begründung für den von den Vf. angenommenen Urtext bzw. für die Übersetzung, gelegentlich auch eine Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung. Am Schluß eines jeden Kapitels stehen Anmerkungen, auf die in der Einleitung oder im Text mit kleinen lateinischen Buchstaben verwiesen wird. Hier findet man weitere Literaturhinweise.

Warum das Debora-Lied Ri 5 und die Totenklage Davids über Saul und Jonatan 2 Sam 1,20–26 noch unter Kapitel 1 einbezogen sind, während das Schilfmeerlied Ex 15, der Jakobsegen Gen 49, der Mose-Segen Dtn 33 und der Dankpsalm Davids 2 Sam 22 = Ps 18 je eine eigene Kapitel-Überschrift erhalten, ist nicht zu verstehen. Dem Kapitel über 2 Sam 22 = Ps 18 ist eine Tabelle über den Gebrauch des *waw* am Beginn eines Colon und seine Wiedergabe in den alten Übersetzungen beigegeben, die beweisen soll, daß die althebräische Poesie äußerst sparsam mit *waw* war und ein *waw*-consecutivum nicht kannte, daß das *waw* also erst später durch Anpassung an neueren Sprachgebrauch in den Text eingedrungen ist. Eine Bibliographie bis zum Jahr 1949, das erwähnte Postscriptum, in dem die Vf. sagen, daß sie durch die Forschung der Jahre seit 1950 zu keinen wesentlichen Änderungen veranlaßt wurden, sondern nur klarer die Geschichte der hebräischen Orthographie überschauen, und die ebenfalls bereits erwähnte Literaturergänzung schließen den Band ab.

Man legt die Arbeit mit zwiespältigen Eindrücken aus der Hand. Einerseits ist man den Vf. dankbar für die reichen Anregungen, die sie der Arbeit am Text und an der poetischen Form der behandelten Lieder geben. Man wird im großen und ganzen auch die Argumente für die Frühdatierung akzeptieren, wenn man auch nicht gerade bis in die Richterzeit zurückgehen will. Andererseits ist man enttäuscht über die spärlichen sicheren Ergebnisse, wenn man überhaupt von Ergebnissen sprechen will. Denn das, was die Vf. in der Einleitung als Eigentümlichkeiten der hebräischen Poesie feststellen, ist nicht aus einer linguistischen und stilistischen Analyse der besprochenen Lieder gewonnen, sondern aus ugaritischen Texten und phönizisch-althebräischen Inschriften. Die Lieder werden diesen „Ergebnissen" gemäß gegliedert und sprachlich „korrigiert". Die angeblich althebräische Orthographie, in die die biblischen Texte gepreßt werden, ist so nirgends belegt. Die Vf. sind zwar sehr vorsichtig mit Eingriffen in den Konsonantenbestand, soweit es sich nicht um Konsonanten handelt, die als Matres lectionis gebraucht werden können, und sind auch in der Übersetzung im allgemeinen recht „konservativ"; sie streichen aber doch viele Einzelwörter und ganze Versteile, wenn sie nicht der angenommenen poetischen Struktur entsprechen. So werden in Ri 5 die Verse 4–16 einfach übergangen, weil sie nicht in das Schema passen; dann ist aber auch die erschlossene strophische Struktur des ganzen Liedes höchst fraglich. Im Jakobsegen ist gewiß der Schilo-Passus in 49,10 schwer zu verstehen, und es zeugt von großer Umsicht, wenn man sich nicht getraut, einen „ursprünglichen Text" zu rekonstruieren und eine fragliche Übersetzung zu geben; aber damit wird auch die Struktur des Juda-Spruchs im ganzen unsicher. Ob die Tabelle über den Gebrauch des *waw* das hergibt, was die Vf. aus ihr herauslesen, ist zweifelhaft.

Trotz solcher offenen Fragen sollte man den Band aber sorgfältig konsultieren, wenn man es mit den hier behandelten Texten zu tun hat. Besonders lehrreich ist das Kapitel über das Schilfmeerlied. Die Vf. haben zweifellos recht, wenn sie dieses Lied als eine Einheit betrachten und Ex 15,21, das sog. Mirjam-Lied, nicht als ein selbständiges, angeblich noch vor dem Schilfmeerlied entstandenes Lied anerkennen, sondern als Refrain oder Antiphon zum großen Lied ansehen. Sie werden auch darin im Recht sein, daß Ex 15 bereits J und E vorlag, daß das Lied keinen Durchzug der Israeliten durch das Meer kennt und daß P möglicherweise durch V. 8 angeregt wurde, von einem Durchzug durchs Meer zu erzählen. Ob freilich V. 17 Widerhall des kanaanäischen Glaubens vom Wohnen der Gottheit auf einem Berg und darum nicht auf Jerusalem zu deuten ist, darf man zumindest fragen. Daß sich die Vf. so wenig mit der neueren Literatur auseinandersetzen, ist auf jeden Fall zu bedauern, zumal sich auf dem Gebiet der hebräischen und ugaritischen Poesie viel getan hat.

München Josef Scharbert

Herrmann, Siegfried: **Ursprung und Funktion der Prophetie im alten Israel.** – (Opladen): Westdeutscher Verlag (1976). 63 S. (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Geisteswissenschaften Vorträge G 208) kart. DM 19.–

Vf. will „in einem ersten Teil versuchen, zu sammeln und zu resümieren, was vom augenblicklichen... Forschungsstand her über die Prophetie im alten Israel und deren Voraussetzungen ge-

sagt werden kann" und in einem zweiten Teil die Propheten in einen größeren Rahmen hineinstellen, „um Ursprung und Funktion ihres Wirkens von einem historischen Standort aus begreiflich zu machen" (9).

Im 1. Teil „Prophet und Prophetie in Israel und seiner Umwelt. Die Quellen und ihre Interpretation" (10–43) geht Vf. zunächst der griechischen Vorgeschichte des deutschen Ausdrucks „Prophet" nach und zeigt den Zusammenhang mit dem hebräischen *nābî* auf, der darin besteht, daß der Prophet „der Künder eines an ihn ergangenen Wortes, das ihn von außen her erreichte", ist (11). Er legt dann dar, was wir aus Mari und anderen außerbiblischen Texten über Propheten wissen. Dann gibt er einen Überblick über die Geschichte des Nabitums bis zu den Schriftpropheten in Israel. Dabei betont er besonders den Zusammenhang der israelitischen Prophetie mit dem Stammesdenken, aus dem sich das Beharren der Propheten auf der Tadition in religiöser und sozialer Hinsicht erklärt, ein Erbe, das auch die Schriftpropheten übernommen haben. Neu bei den Schriftpropheten ist die „Auseinandersetzung mit den das Staatsganze tragenden Institutionen und deren Fehlentwicklungen, vor allem aber die Kritik am Verhalten der Verantwortlichen in Sachen der Außenpolitik" (30). Nur sehr summarisch wird dann die Geschichte der Schriftprophetie behandelt, wobei besonders auf die komplizierte Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte der Prophetenbücher eingegangen wird. Schon bei der Redaktion der Prophetenbücher kommt neben dem noch treu überlieferten Wort der Propheten die „spekulativ-schriftstellerische Leistung begrenzter Gruppen" (39) zur Geltung, die dann in der Apokalyptik das prophetische Wort ganz verdrängt. Die staatliche Selbständigkeit war „die Voraussetzung und das herrschende Königtum einer der fruchtbarsten Reibungspunkte für die alttestamentliche Prophetie" (41); als nach dem Exil Königtum und eigener Staat nicht mehr gegeben sind, verschwindet allmählich die Prophetie.

Dem Zusammenhang mit den politischen und religionsgeschichtlichen Situationen geht der 2. Teil „Der historische und religionsgeschichtliche Kontext – Ursprung und Funktion der Prophetie in Israel" (44–61) nach. Hier wird der Unterschied zwischen Kultreligion in den altorientalischen Hochreligionen, in denen die Ethik nur eine untergeordnete Bedeutung hat, und der ethisch-personalen Nomadenreligion, die in Israel weiterlebt, aufgezeigt. Die Bundesvorstellung entspricht ganz dem aus der Nomadenzeit ererbten besonderen Verhältnis zwischen Israel und seinem Gott; sie hat bei anderen Völkern keine Parallele. Die Prophetie hat die Aufgabe, das Bundesverhältnis zwischen Jahwe und Israel gegen alle Versuche der Staatsführung, Jahwes Macht zu beschneiden, und gegen alle Fehlentwicklungen in sozialer Hinsicht zu verteidigen. Als auch die israelitische Religion zur Kultreligion wurde, verstummte die Prophetie; aber ihre kritische Funktion ging nicht verloren, weil nun das Wort der Propheten im heiligen Buch festgehalten und in der Synagoge verkündet wird. So übernimmt die Synagoge mit ihrem opferlosen Kult des Wortes, der durch das Deuteronomium angeregt wurde, die Funktionen der Prophetie und ermöglicht dem Jahweglauben das Überleben in Exil und Diaspora.

Dem Fachmann bietet dieses Bändchen zwar wenig Neues; aber auch er wird angeregt, die Zusammenhänge der Prophetie mit der historisch-religionsgeschichtlichen Situation Israels immer wieder zu überdenken. Vollauf zustimmen möchte der Rezensent Vf. in seinen Ausführungen über den „Bund". Dieser Begriff ist trotz der neueren Forderungen, ihn aufzugeben, nach wie vor unerläßlich zur Charakterisierung des besonderen Verhältnisses zwischen Israel und seinem Gott. Es ist zwar richtig, daß *bᵉrît* nicht ohne weiteres mit „Bund" wiederzugeben ist; ebenso richtig ist aber auch, daß durch *bᵉrît* ein Gemeinschafts- und Vertrauensverhältnis zwischen zwei Partnern zustandekommt, das durch den bibeltheologischen Begriff „Bund" am besten bezeichnet wird. Nicht ganz überzeugt ist man von der so eindeutigen Unterscheidung von Kultreligion bei den Nachbarvölkern und ethischer Religion des alten Israel, wie sie Vf. versucht. Da die Arbeit auf einen Vortrag an einer Akademie zurückgeht, also Nichtexegeten, aber Vertreter anderer weissenschaftlicher Disziplinen als Hörer voraussetzt, ist sie wohl auch in erster Linie für Historiker, Religionswissenschaftler und andere Geisteswissenschaftler gedacht. Gerade für sie dürfte sie auch wirklich von hohem Interesse sein.

München Josef Scharbert

Kuhnigk, Willibald: **Nordwestsemitische Studien zum Hoseabuch.** – Rom: Biblical Institute Press 1974. (Biblica et Orientalia 27) XXIV u. 177 S. Ppb.

Das neue Werk über das Hoseabuch von W. Kuhnigk aus der Schule der „nordwestsemitischen Philologie" (S. I) bereichert die Diskussion über das Verhältnis Ugaritistik – Bibelwissenschaft um einige Nuancen. Denn in diesem Buch wird nun nicht nur die eigene Schultradition kanonisiert, sondern es werden zugleich Ansätze der neuen Interpretationsrichtung zur vollen Entfaltung gebracht. Die Bindung an die Tradition der Albright-Dahood-Interpretationsmethode geht z. B. aus der Berufung auf RSP I[1] hervor. Vf. dürfte in RSP I ein Werk sehen, das als Grundlage für weitere Schlußfolgerungen geeignet sei[2]. Daß jedoch gerade gegenüber RSP I größte Reserve angebracht ist[3], bleibt ihm verborgen. Diese Unvorsichtigkeit hat Vf. zu einer gesteigerten Parallelisiererei geführt, so daß bei ihm bereits ein kaum noch auszukurierender Fall von nordwestsemitischer Parallelitis vorliegt. Die theoretisch-ideologischen Ansätze der von ihm akzeptierten Methode finden hier insoweit eine Überspitzung, als Fragen der Stichometrie und Textologie ignoriert werden und die Einheit des Textes als erwiesen gilt, weil sie angeblich von der „nordwestsemitischen Philologie" bewiesen werden könne.

Es war von Anfang an zu befürchten, daß sich die „nordwestsemitische Philologie" von Rom her eines Tages auch des Hosea-Textes bemächtigen werde, um dann endlich allen den richtigen Weg aufzuzeigen. W. Kuhnigk hat dies nun unternommen und mit Bravour zu Ende gebracht.

Vf. behandelt nur ausgewählte Einzelstellen (z. B. Hos 1,3b (6.8) (S. 1) und entläßt dann den Leser am Ende des Buches (S. 158) ohne die erwartete zusammenfassende Auswertung seiner Ergebnisse. Zu einigen Ausführungen Vf.s sei im Folgenden Stellung genommen.

1. Hos 1,6 = Kuhnigk, S. 4
   Die Bemerkung *kj nś' 'ś' lhm* verändert Vf. zu *kj nś' 'ś' lhm* „denn regelrecht getäuscht wurde ich von ihnen". Er setzt ein nś' II „täuschen" an und analysiert lhm als *l* (= *lamed auctoris*) + *hm*. Diese Argumentation leitet ihre Berechtigung von der Unfähigkeit der Kommentare ab, den Text philologisch und dem Kontext entsprechend erklären zu können (vgl. z. B. Rudolph, Hosea 37). Sehen wir vom Kontext vorerst ab, dann bietet das *kj nś' 'ś' lhm* einer Übersetzung keine Schwierigkeiten, und es ist mit „denn ich werde ihnen verzeihen" wiederzugeben (vgl. LHVT 534, s. v. *nś'* Qal 4). Dieser Satz widerspricht der unmittelbar vorhergehenden Aussage und kann deshalb nur mit der anschließenden Rede (V. 7) in Beziehung stehen. Der Kommentar und spätere Einschub V. 7 dürfte seinerseits durch einen Leser mit der erklärenden Glosse *kj nś' 'ś' lhm* versehen worden sein. Die jetzige Einordnung der Randbemerkung läßt ihre ursprüngliche Funktion kaum mehr erkennen. Es erübrigt sich somit, im Sinne Vf.s in Hos 1,6 einen nordwestsemitischen Text zu rekonstruieren.
2. Hos 1,9b = Kuhnigk, S. 4f.
   Die im Text vorgetragene Namenserklärung *l' ᶜmj kj 'tm l' ᶜmj*, die auf dem Spiel mit *ᶜm* „Volk" beruht, ändert Vf. in *l' ᶜmj* „mit mir" um und beruft sich hierbei auf das folgende *l* + *km*, das er zur Errichtung eines Parallelismus *ᶜm//l* benützt. Das auf *l' ᶜmj* folgende *w 'nkj l' 'hjh lkm* erläutert das *l' ᶜmj* noch einmal und ist deshalb als Glosse zu werten. Der Prosa-Text V. 9 verbietet es zudem, hier im Sinne der Poesie von einem Parallelismus zu sprechen.
3. Hos 2,2aα = Kuhnigk, S. 5–8
   Vf. nimmt an, daß Hos 2,2aα ursprünglich Poesie war und dann aus Mißverständnis prosaisiert wurde. Da jedoch in Hos 2,1–3 eine spätere Meditation in Prosa vorliegt, entbehrt die Konstruktion eines Parallelismus *nqbṣw//jḥdw* einer tragfähigen Grundlage.
4. Hos 2,2aβ = Kuhnigk, S. 8–10
   Vf. übersetzt *'rṣ* mit „Unterwelt" und *w ᶜlw mn h 'rṣ* mit „und sie werden aus der Unterwelt auferstehen". M. E. ergänzt V. 2 die vorausgehende Aussage in V. 1 und schildert, daß sich Nord- und Südreich wieder vereinen werden unter einem neuen König. Die Menschen werden aus dem ganzen Land zusammenkommen und zu dieser Versammlung streben.
   Die Bemerkung *w ᶜlw mn h 'rṣ* dürfte als Erklärung zu *nqbṣw* (siehe Hos 2,2aα) aufzufassen sein und dieses näher umschreiben als ein Hinaufkommen nach Jezreel. Eine Auferstehung aus der Unterwelt dürfte hier außerhalb jeder Betrachtung liegen. Vgl. hierzu ferner I. Willi-Plein, BZAW. 123. 1971, S. 117–120.
5. Hos 2,7b = Kuhnigk, S. 10–13
   Die Wortpaare *ṣmrj w pštj* und *šmnj w šqwjj*, die sicherlich nicht ohne literarische Tradition sind, glossieren das vorausgehende Bikolon *'lkh 'ḥrj m'hbj//ntnj lḥmj w mjmj*. Vf. konstruiert (10) ein Trikolon mit einem letzten Stichos, der die Überzahl von 21 Konsonanten aufweist.

[1] L. R. Fisher, Ras Shamra Parallels. I. Analecta Orientalia. 49. 1972 [= RSP I].
[2] Siehe Kuhnigk, z. B. S. 1 Anm. 2; S. 2; S. 5 + Anm. 18; S. 6 usw.
[3] Siehe z. B. die Kritik von J. C. de Moor – P. van der Lugt, The Spectre of Pan-Ugaritism, BiOr 31, 1974, 1–26.

6. Hos 2,8 = Kuhnigk, S. 14–18
Die zu Hos 2,8 angegebene Stichometrie wäre entschieden verändert worden, wenn Vf. bemerkt hätte, daß *w gdrtj 't gdrh* eine Glosse darstellt, die auf Thren 3,7.9 und Job 19,8 anspielt.

7. Hos 2,10 = Kuhnigk, S. 19–21
Die stichometrische Aufteilung des Prosatextes erweist sich bereits durch die Stichenlängen (22//17//23) als irrtümlich.

8. Hos 2,19 = Kuhnigk, S. 23–24
Auf die Differenzen Prosa (Hoseabuch)-Poesie (Ugarit – Texte) wird nicht geachtet und somit oberflächliche Parallelisiererei betrieben.

9. Hos 2,20a = Kuhnigk, S. 25
Siehe Nr. 8.

10. Hos 4,2 = Kuhnigk, S. 26–28
Vf. konstruiert ein Bikolon mit völlig unsymmetrischer Struktur (23//14) und übersieht dabei, daß die Glosse *w rṣḥ w gnb w n'p* auf Ex 20,13–16; Dt 5,17–20 und Jer 7,9 anspielt. Zu *dmjm* „Blutschuld" siehe HAL, S. 215f: *dm* 5b.

11. Hos 4,4a = Kuhnigk, S. 29–30
Da Hos 4,4a mit dem folgenden Text in Verbindung steht, ist die Vf. vorgenommene Analyse unwahrscheinlich.

12. Hos 4,4b–6 = Kuhnigk, S. 30–35
Der Abschnitt hat durch Verlust eines Stichos Schaden erlitten und durch Zusätze, die die Strafe behandeln, ehe die Anklage erfolgte, eine weitere Verdunkelung erfahren. Er kann deshalb nicht mit der Vf. gewählten Methode erklärt werden.

13. Hos 4,10b(f) = Kuhnigk, S. 47
Die Auflösung der prosaischen Glosse in ein Bikolon verlangt die Konstruktion eines neuen Namens (*znwt*) für Baal. Der Vorschlag ist somit aus zweifachem Grunde suspekt.

14. Hos 4,13a = Kuhnigk, S. 48f.
An den Parallelismus *cl//cl* schließt sich eine Glosse mit *tḥt* an, so daß die Beweisführung Vf.s sich als fehlgeleitet erweist.

15. Hos 4,16 = Kuhnigk, S. 50–53
Da in Hos 4,16a das Bikolon
kj k prh srrh
‹kn› srr jśr'l
vorauszusetzen ist, erweist sich das Vf. geforderte Bikolon mit den Überlängen 18//20 als Fehlkonstruktion und die Erwägungen zu *mrḥb* „Unterwelt" sind somit ohne Fundament hinsichtlich Hos 4,16. Zu Hos 4,16b als Glosse vgl. Willi-Plein, BZAW. 123. 1971, S. 136f.

16. Hos 5,1 = Kuhnigk, S. 57–59
Der Zusammenschluß der Glosse *w bjt h mlk h'zjnw kj lkm h mšpṭ* mit dem vorausgehenden Bikolon verleitet Vf. zu gefährlicher Parallelisiererei.

17. Hos 5,4a = Kuhnigk, S. 59–60
Vf. strukturiert eine Prosa-Glosse in ein Bikolon um.

18. Hos 5,5 = Kuhnigk, S. 66–67
Das Vf. geforderte Trikolon weist ungewöhnliche stichometrische Längen auf (18//22//13). Bei Hos 5,5 liegt glossierte Prosa vor, so daß sich das „auch schon im Ugaritischen" erübrigt.

19. Hos 5,6 = Kuhnigk, S. 67
Die Auflösung des Prosatextes in ein Trikolon hoseanischer Provenienz führt zu einer stichometrischen Kuriosität.

20. Hos 5,7 = Kuhnigk, S. 68–71
Vgl. das zu Nr. 19 Gesagte.

21. Hos 5,15(b) = Kuhnigk, S. 75
Zum sekundären Charakter von Hos 5,15b siehe z. B. Willi-Plein, BZAW. 123. 1971, S. 148. Das Vf. eruierte Trikolon dürfte höchstens als Kuriosität zu betrachten sein.

22. Hos 6,5 = Kuhnigk, S. 81
Durch Zusammenschau der Glosse Hos 6,5b mit dem vorhergehenden Bikolon erhält Vf. ein Trikolon.

23. Hos 6,7 = Kuhnigk, S. 82–85
Nachdem Vf. sich entschieden hat, *hm* mit „seht" und *šm* mit „siehe" zu übersetzen, steht für ihn der Weg offen für *k 'dm* „wie den Erdboden". Falls man nicht mit den meisten neueren Kommentatoren *b 'dm* „in Adam" liest, dürfte es besser sein, in *k 'dm* eine Glosse zu sehen.

24. Hos 6,8.9a = Kuhnigk, S. 86–87
Vf. findet in Hos 6,8.9a einen gewissen Parallelismus zwischen *qrjh* und *ḫbr*, der sich im Ugaritischen wiederfinde (Verweis auf Krt: 80–82//172–173). Gesetzt den unwahrscheinlichen Fall, in Hos 6,8.9a läge „der gewisse Parallelismus zwischen *qiryâ* und *ḫeber*" vor, wäre trotz HAL, S. 276, *ḫbr* I, noch nicht sicher, ob in Krt: 80–82//172–173 das he. *ḫbr* I entsprechende ug. *ḫbr* vorliegt. Denn *ḫbr* in ug. *bt ḫbr* ist vielleicht mit akk. *ḫubūru* I „Bierkrug" (AHw, S. 352) in Beziehung zu setzen. Die Beweisführung Vf.s ist hier ungenau und unvorsichtig.

25. Hos 7,1aβb = Kuhnigk, S. 87–88
Die Analyse von Hos 7,1aβb nimmt Vf. ohne Rücksicht auf die Stichometrie vor. Er hätte sehen müssen, daß *kj pᶜlw šqr* das vorausgehende Bikolon glossiert, *gnb jbw'* vielleicht durch *b bjt* zu ergänzen ist und für die Zerstückelung von *pšṭ* in *p šṭ* keine triftigen Gründe bestehen.

26. Hos 7,3 = Kuhnigk, S. 89–90
Vf. nimmt hier eine Verquickung von *kḥš* mit ug. *kḫt* „Thron, Stuhl" vor und zaubert für Hos 9,2f sogar ein Piel denominationum *kḥš* „thronen" hervor. Die Parallelisiererei des Hebräischen mit dem Ugaritischen langt hier beim Hokuspokus an. Vf. scheut sich nicht (113), das hurritische Fremdwort *kḫt* (*kaḫšu*, AHw, 420) *//kšḫ* = *kešḫi* (E. Laroche, Ugaritica. 5. 1968. 536) eine Wurzel des Ugaritischen zu nennen und mit dem Verbum *jtb* zu parallelisieren.

Vf. hat Freunde und Kritiker seiner Methode durch die vorgelegte Arbeit verpflichtet. Er hat ihnen ein Material in die Hand gegeben, an dem sie ihre Zustimmung und ihr Nein zu überprüfen haben. M. E. hat er den schlüssigen Beweis erbracht, daß wir keine nordwestsemitische Philologie im Sinne der Dahood-Schule benötigen und uns mehr gedient sein wird, wenn wir die ug. und he. Texte mit den bewährten Methoden der philologischen Wissenschaft studieren. Schaden, daß Vf. der Begriff Textgeschichte sowie die damit verbundene historische Denkweise unbekannt geblieben sind.

Münster Oswald Loretz

Léon-Dufour, Xavier: **Dictionnaire du Nouveau Testament.** – Paris: Éditions du Seuil (1975). 570 S. 4 Karten. (Parole de Dieu) Ln.

Eine Einleitung von 70 S. (Geschichte, Umwelt, Kultur, Politik, Recht, Alltagsleben, Familie, Religion, Kult, Moral) steht vor einem kurzgefaßten Nachschlagewerk, das am ehesten H. Haags Biblischem Wörterbuch (Herderbücherei 394) vergleichbar ist, dieses jedoch in der Behandlung theologischer Begriffe bei weitem übertrifft (z. B. Verlassen, Anbeten, Erfüllen, Lamm Gottes, Seele, Liebe, Engel, Angst, Antichrist, Erscheinungen des Auferstandenen, Auferstehung, Taufe, Segen, Fleisch, Himmel, Zorn, Gewissen, Leib, Leib Christi, Kirche u. a.). Auch das kleine „Konstanzer Bibellexikon" ist wie Haag so einseitig archäologisch ausgerichtet, während W. H. Schmidt/G. Delling, Wörterbuch zur Bibel (1971) wieder ausschließlich theologische Begriffe erörtert. Eine Verbindung von beidem wie bei L.-D. (und schon J. Dheilly, Dictionnaire biblique, Tournai 1964 oder G. Miegge, Dizionario Biblico, Mailand 1968) geht im deutschen Sprachraum noch ab.

Graz Johannes B. Bauer

Schnackenburg, Rudolf: **Das Johannesevangelium.** 3. Teil. Kommentar Kap. 13–21. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1975. XVI, 477 S. (Herders theologischer Kommentar zum NT, Bd IV, 3) geb. DM 87.– Subskr. DM 79.–

Das großangelegte Kommentarwerk zum Johannesevangelium ist mit diesem dritten Band, zehn Jahre nach Erscheinen des ersten, abgeschlossen. Die Bände 1 und 2 wurden bereits in dieser Zeitschrift vorgestellt (ThR 63, 1967, 145–149; 69, 1973, 1–7). In seiner Anlage ist der dritte Band den beiden ersten angeglichen. Ausführlichere Einleitungen führen in die einzelnen Abschnitte ein, Exkurse thematisieren zentrale Probleme. Die stärkere Berücksichtigung literarkritischer und strukturanalytischer Probleme fällt auf. Die Gliederung in sieben Abschnitte kennzeichnet die Interpretation. Fußwaschung und erste Abschiedsrede sind in gleicher Weise zusammengenommen wie die beiden folgenden Abschiedsreden. Dem hohepriesterlichen Gebet ist ein eigener Abschnitt gewidmet. Drei Abschnitte betreffen die Leidensgeschichte (Verhaftung Jesu und jüdisches Verhör, Pilatusprozeß, Passion), der letzte behandelt den Osterbericht.

Im einzelnen können nur ausgewählte Resultate der Kommentierung besprochen werden. Die Perikope von der Fußwaschung besitzt nach Sch. eine auf den Evangelisten zurückgehende Grundschicht (13,1. 4–10.12a.18b.19), die um die paradigmatische Deutung des Geschehens und auf einer dritten Stufe um kleinere redaktionelle Einfügungen bereichert worden sei. In der schwierigen Deutung des V. 10, für den der Kurztext bevorzugt wird, wird eine Bezugnahme auf die Taufe abgelehnt. Eine Tendenz gegen kultische Reinigungen des Judentums oder der Täufersekten wird gleichfalls zurückgewiesen. Das Bild vom Gebadeten ließe sich hinlänglich vom Kreuzesgeschehen her begreifen (24).

Dafür meint Sch., die Fußwaschung insgesamt mit der Eucharistiefeier in Verbindung bringen zu können, indem er sie zwar

nicht als Ersatz für diese, aber „in ihrem auf den Tod Jesu weisenden Symbolgehalt zu einer Verständnishilfe für die Teilnehmer am eucharistischen Mahl" begreifen möchte (52). Johannes habe auch sonst vieles übergangen oder stillschweigend vorausgesetzt. Diese interessante These kann sich auch darauf berufen, daß die Fußwaschung – entgegen jüdischer Tischsitte – nicht vor dem Mahl, sondern während des Mahles erfolgt. Es bleibt die Frage, warum der Redaktor, der 6,53–58 einbringt, in Kap. 13 nicht die Stiftungsworte einträgt, und wie sich dann ein für Kap. 13 vermutetes Eucharistieverständnis zu dem von 6,53ff verhält.

Für die Passionschronologie, in der Johannes von den Synoptikern abweicht, hält Sch. die gern gegebene Auskunft, nach Johannes sterbe Jesus zur gleichen Zeit, zu der im Tempel die Passalämmer geschlachtet wurden, für unbegründet. Vielmehr folge der vierte Evangelist einer eigenen Tradition, während die Passazüge in den synoptischen Evangelien mit einem umgestifteten christlichen Passa zusammenhängen würden. Letzteres bedürfte einer eingehenden Prüfung, die freilich nur im Kontext der Synoptiker geleistet werden könnte.

In der durch Strukturbeobachtungen gewonnenen Gliederung der ersten Abschiedsrede Kap. 14 in zwei durch die Zäsur zwischen VV 17 und 18 angezeigten Teile wird man Sch. gern folgen. Damit verlagert sich der thematische Schwerpunkt auf die beiden Anliegen Weggang (V 2) und Wiederkunft Jesu (V 18). Die „geistige" Wiederkunft Jesu im zweiten Teil steht in einem gewissen Gegensatz zur „eschatologischen" Perspektive der Wohnungen im Haus des Vaters (V 2), der in neuer Zeit (J. Becker) als Korrektur im Sinn einer extrem präsentischen Eschatologie benutzt wird. Nachdrücklich wird man Sch. unterstützen müssen, wenn er demgegenüber meint, daß das letzte Ziel erst dann erreicht sei, „wenn die Jünger dort sind, wo Jesus ist" (69). Hat Sch. im 2. Band die Einheit von präsentischer und futurischer Eschatologie im Johannesevangelium zwar kritischer beurteilt als vorher, so bleibt also der echte Ausblick auf eine Zukunft in der Christusgemeinschaft zu wahren. Das Verhältnis der zweiten und dritten Abschiedsrede – die bekanntlich später in das Evangelium hineinkamen – zur ersten beurteilt Sch. so, daß er 15,1–16,4a weniger als Fortsetzung von Kap. 14 ansieht, obwohl Querverbindungen bestehen, und 16,4b–33 eine relecture der ursprünglichen Abschiedsrede nennt (103). Letzteres sei einer Schülerredaktion zuzutrauen. In der zweiten Abschiedsrede könne mit der Verwertung von einigem Material des Evangelisten gerechnet werden.

Die Bildrede vom Weinstock hatte Bultmann vom mandäischen Lebensbaum her und damit mehr individualistisch gedeutet. Sch. versteht sie vom AT her und bezieht ausdrücklich analoge Aussagen aus der Weisheitsliteratur in die Interpretation mit ein (etwa Sir 24,17). Damit erhält die Bildrede ekklesiologische Relevanz und wird die Betonung des Fruchtbringens verständlicher. Die Bildrede könne auf einen Grundbestand zurückgehen, der insbesondere die VV 1 und 6 umfaßte, polemischer gehalten war und gegen konkurrierende Heilslehren gerichtet gewesen sein dürfte. Der polemische Ton trete in der vorliegenden Fassung zurück. Eine einseitige eucharistische Deutung empfehle sich nicht. Der „ekklesiologischen" Interpretation, die der Schnackenburg-Schüler R. Borig schon vorgetragen hatte, wird man unter allen Umständen zustimmen, vielleicht aber steht der für Johannes wichtige Lebensgedanke hier doch etwas stärker im Vordergrund.

Dem johanneischen Gemeindekonzept ist ein eigener, wichtiger Exkurs gewidmet (231ff). In der Auseinandersetzung mit Bultmann, für den erst eine sog. kirchliche Redaktion das eigengeprägte Werk des Evangelisten für die Gesamtkirche annehmbar gemacht hat, und in der Auseinandersetzung mit Käsemann, für den die johanneische Gemeinde ein esoterischer Kreis am Rand der Orthodoxie ist, versucht Sch. zu zeigen, daß einmal die johanneische Christologie ekklesiale Prägungen aufweist und zum anderen bei allem Erwählungsbewußtsein diese Gemeinde zur universalen Kirche und sogar zur Mission hin offen ist. Der Jüngerbegriff verliere im vierten Evangelium noch stärker seine historischen Konturen als bei dessen Vorgängern, die Jüngergemeinschaft repräsentiere alle Glaubenden in ihrer Angefochtenheit, Unzulänglichkeit und – dies ist ein konkreter Zug – Konfrontation mit den ungläubigen Juden. Für die ekklesiale Sicht sind neben der Bildrede vom Weinstock die Hirtenrede und einzelne Logien wie 12,20ff. 32f, aber auch das Nachtragskapitel von Belang. Der Spannungsbogen zwischen universaler Weite und esoterischer Verengung bei Johannes wird weiterhin Rätsel aufgeben, die durch traditionskritische Operationen nicht überzeugend gelöst werden können. Bemerkenswert ist die Beobachtung, daß sich im Evangelium eine zunehmende Konzentration auf die kleinere Gemeinde – etwa mit dem Begriff „die Seinigen" – als Ergebnis einer faktischen Entwicklung feststellen läßt. Sollte der Evangelist doch stärker von einer praktischen Gemeindeerfahrung aus konzipieren?

Die Passionsgeschichte sieht Sch. im Lichte des johanneischen Gedankens, daß im Leidensweg und Kreuzestod bereits unmittelbar die Herrlichkeit Jesu aufleuchtet, und bietet hier besonders eindrückliche Interpretationen. Das Zurücktreten des jüdischen Prozesses wird stärker von theologischen Intentionen und weniger von besseren Informationen abhängig gemacht. Johannes verfolge die Absicht, da ja die Juden im Pilatusprozeß eine nicht unwichtige Rolle spielen, die Feinde Jesu allesamt auf einer einzigen Bühne auftreten zu lassen. Gegenüber dem Bemühen, die vorjohanneische Passionsgeschichte herauszulösen, besteht Skepsis. Der Evangelist habe seine Überlieferungen zu stark überarbeitet. „Die Methoden kommen an Grenzfälle, wo die Unschärfe sprachlich-stilistischer Beobachtungen ein weiteres Vordringen verhindert" (248).

Präziser vermag Sch. zum Nachtragskapitel Stellung zu beziehen. Dieses Kapitel, das von seiner Anlage her einen anderen Autor als den Evangelisten vermuten lasse, habe zwei Erscheinungsgeschichten bzw. deren Elemente in sich aufgenommen: die Erscheinung am See, die mit ihrer Mahlsituation an die Emmaus-Perikope erinnere, und die Protophanie vor Simon Petrus, die sich in dem an den Jünger gerichteten Auftragswort mit Mt 16,18f berühre. Die erste sei um die Wundertradition vom reichen Fischfang vermehrt worden. Das habe zu einigen Unstimmigkeiten im Text geführt, diente dem Redaktor aber dazu, besonders im Symbol des nicht zerreißenden Netzes das missionarische Wirken der Jünger und die Einheit der Kirche zur Geltung zu bringen. Insgesamt passe sich Kap. 21 dem vorausgehenden Kapitel an, bemühe sich aber darum, unmittelbarer in die Gemeinde und ihre Belange hineinzusprechen. Dies bedeutet dann eine auffallende Übereinstimmung mit der 2. und 3. Abschiedsrede, wo gleichfalls das in Kap. 14 Gesagte auf das Leben der Gemeinde hin neu ausgesagt wird. Dies ist eine für den Entstehungsprozeß des gesamten Evangeliums nicht unwichtige Beobachtung. Für Joh. 21,1–14 käme älteres, auf den Evangelisten zurückgehendes Material nicht in Frage, wohl aber für die VV 15–17 und 18f.

Im letzten Exkurs (449ff) kommt Sch. nochmals auf ein Problem zu sprechen, das er früher schon wiederholt erörtert hatte, nunmehr aber einer anderen Lösung glaubt zuführen zu müssen, das Problem des Jüngers, den Jesus liebte.

Diese für das Johannesevangelium zentrale Frage hatte Sch. in Band 1 S. 60–88 dahingehend beantwortet, daß er diese Persönlichkeit, die ihm als der hinter dem Evangelisten stehende Traditionsträger gilt, mit dem Johannes des Zwölferkreises identifizierte. Zwischenzeitlich (1970) hatte er seine Meinung korrigiert, indem er hinter dieser Persönlichkeit einen anonymen Jerusalemer Herrenjünger sah, der mit dem Evangelisten gleichzusetzen sei. Die neue Lösung, die unter nochmaligem Abwägen aller wichtigen Argumente vorgetragen wird, unterscheidet zwischen jenem Jerusalemer Jünger und dem Evangelisten. Jener sei der Traditionsträger, dieser der Mann – aus der Schule jenes Jüngers stammend –, der für das Evangelium verantwortlich sei und von dem es stamme. Dieses beeindruckende und spannende Ringen in einer schwierigen und heiklen Frage darf als allgemeines Anzeichen für den Schwierigkeitsgrad des vielleicht undurchdringlichsten Problems des Johannesevangeliums gelten, in dessen Beantwortung alle jene nicht überzeugen können, die es sich zu leicht machen und eine handfeste Lösung parat haben. Manche Autoren erblicken in jenem Jünger eine Idealgestalt. Auch Sch. ist bereit, ihm zusätzlich idealisierende oder symbolische Züge zuzuschreiben (S. 457: Repräsentant aller, die vom Erhöhten das Heil erwarten und sein Wort annehmen wollen, Prototyp des Glaubenden). Es fragt sich, ob bei dieser deutlichen symbolischen Ausdruckskraft das historische Problem nicht auf den zweiten Platz verwiesen wird.

Ein schöner Ausblick „zur Gegenwartsbedeutung des Johannesevangeliums" (465ff) hebt in 5 Punkten ab auf das Geschichtsproblem, das Ineinander von irdischem Jesus und erhöhtem Christus, die Gottesfrage, die existentiale Blickweise und die Frage nach der Zukunft. „In allem zeigt sich die Größe und Begrenztheit des letzten kanonischen Evangeliums" (470). Sch. hat sein gigantisches johanneisches Werk (insgesamt 1545 Seiten) vollendet. Wir müssen ihm für diese Leistung danken und ihn beglückwünschen. Sein Werk wird für lange Zeit für den Seelsorger und Theologen eine reiche Fundgrube und für den Fachkollegen eine unverzichtbare Quelle der Anregung und Befruchtung sein.

München Joachim Gnilka

Pesch, Rudolf / **Zwergel,** Herbert A.: **Kontinuität in Jesus.** Zugänge zu Leben, Tod und Auferstehung. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1974). 144 S. kart.-lam. DM 17.80

Anzuzeigen ist kein neues Jesus-Buch – auch nicht in der verengten Perspektive des Untertitels. Worum es den Autoren geht,

zeigt ein Zitat des beteiligten Tiefenpsychologen: „Wenn Jesus nicht im Tod gescheitert ist, wenn sich seine Zuwendung bereits im Tod als gelungen erweist, bedarf es zum Vollzug des Auferstehungsglaubens nicht jenes zwanghaften, die Freiheit Jesu negierenden Mechanismus' der nachträglichen Rechtfertigung; die Kontinuität in Jesus und seiner Freiheit ist Grundlage für Auferstehung und Hoffnung, die Erfahrung des Geistes ist gebunden an Jesu Zuwendung bis in den Tod" (123). Damit wird eindrücklich die Grundthese des Exegeten unterstrichen, die er bereits in seinem – eine breite Diskussion auslösenden – Beitrag „Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu" (in: ThQ 153, 1973, 201–228) vertreten hatte: Gegen das Desinteresse der dialektischen Theologie und der Kerygma-Theologie am irdischen Jesus und gegen den damit implizierten „Ostergraben" – Einflüsse dieses Denkansatzes lassen sich auch bei katholischen Theologen wie H. Schlier, R. Schnackenburg und K. Rahner (vgl. S. 11–14) nachweisen – steht bei R. Pesch „der traditionsgeschichtliche Zusammenhang, der das Leben Jesu und seine Wirkung auf seine Jünger mit der pluralen nachösterlichen Entwicklung verbindet" (34), im Vordergrund. „Die Vermittlung des Glaubens von Jesus selbst her" (33) ist sein Programm. Ihm geht es mit H. Thyen darum, „die Geschichte der Kirche mit dem historischen Jesus selber zusammenzudenken und nicht an die Stelle des konkreten Jesus die Abstraktion eines ‚Osterereignisses' und eines allein diesem entsprungenen, ‚senkrecht von oben' kommenden ‚Kerygmas' treten zu lassen" (33, vgl. 73).

Bewußt wurde diese Grundthese der beiden Autoren expressis verbis vorangestellt, da sie in den großenteils einem gemeinsamen Seminar entwachsenen Beiträgen nicht direkt behandelt und entfaltet wird. Sie ist eher die gemeinsame Basis und der Denkhorizont, aus dem heraus einzelne Texte und Thesen diskutiert werden. Da die Aufsätze in sich eigenständig sind, seien sie einzeln gewürdigt.

1. Im ersten Beitrag von R. Pesch, „Christus dem Fleische nach kennen" (2 Kor 5,16)? Zur theologischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus, ebd. 9–34, wird die im Kontext des paulinischen Interesses am historischen Jesus seit R. Bultmann am meisten diskutierte Stelle in meisterhafter Kürze theologiegeschichtlich aufgearbeitet, wobei auf die systematische Behandlung dieser Frage (9–14) der Konsens der Ergebnisse von exegetischen Spezialuntersuchungen (16–21) erstaunlicherweise keinen Einfluß hatte. Deren These, daß κατὰ σάρκα nicht den irdischen Jesus meint, sondern die Erkenntnisweise „nach dem Fleisch" vor im Gegensatz zur Erkenntnisweise „nach dem Geist" nach der Konversion zum Christsein, wird vom Vf. mit guten Argumenten gestützt. „Der so oder so Beurteilte ist" in jedem Fall der irdische Jesus von Nazareth (26; vgl. 32), da die Identität von irdischem und erhöhtem Christus für Pl Voraussetzung aller Theologie ist. Pl kann im Handeln Jesu (als des Irdischen) als pneumatisch Erkennender nur das Handeln Gottes sehen.

Die hier wissenschaftlich-methodisch exakt entfaltete und pointiert vertretene These verdient es, im katholischen und evangelischen Bereich stärker bedacht zu werden, wenn dadurch auch die traditionelle Deutung von der Auferstehung Jesu als eines in der Regel isoliert vorgestellten geschichtlichen Ereignisses nicht tangiert werden muß.

2. Der zweite Beitrag von R. Pesch, Tod und Auferstehung. Ein neutestamentlicher Beitrag zur Theologie des Todes als einer Theologie nach dem Tode Gottes, ebd. 35–72, versteht sich nicht als kritisch-historische Interpretation, sondern als eine fundamentaltheologisch-existentiell-sprachphilosophische Meditation über Phil 1,18b–24. Ziel der Meditation ist es herauszustellen, was diese Verse „(an)sagen wollen, nicht etwa nur, was sie zur Zeit ihrer Entstehung sagen wollten" (39). Das leitende Verständnis bilden gegenwärtige Fragen, was zu einer merk-würdigen Ungeschichtlichkeit der Texte führt, wobei sich nicht nur eine „fundamentale Übereinstimmung zwischen Paulus und Johannes... leicht" erkennen läßt (133 Anm. 8). Der methodische Ansatz, „die paulinische Theologie... in eine Gestalt heutiger Theologie des Todes (zu) verwandeln,... sie als eine Theologie nach dem Tode Gottes ausdrücklich zu denken versuchen" (42), gibt Vf. Gelegenheit, in zeitgenössischen Denkmodellen ein Feuerwerk sprachlicher Formulierungskunst zu entzünden analog heideggerscher Sprachmuster (vgl. etwa 46,61) sowie in Anlehnung an neuere Veröffentlichungen von G. Schunack, J. Heise, E. Fuchs u. a. Inwieweit das hier dokumentierte (gekonnte) Spiel mit Sprache ein „Sprachgewinn" ist (50: „Die Sprache des Glaubens, das Kerygma, das Zeugnis ist bereits der Gewinn"), ob diese „Sprache des Glaubens... Zusage für den Menschen ist, der sich im zugesagten Wort... als einem Wort der Hoffnung behaupten darf und behaupten soll" (37), hängt nicht zuletzt vom sprachkompetenten elitären Hörer/Leser ab. Metaphorische Sprache geriet nicht nur bei Heidegger an die Grenze zum „Jargon der Uneigentlichkeit".

Exegetisch bleiben einige Fragen ungeklärt: Vertritt Pl – wie vorrangig Joh – eine präsentische Eschatologie, wie Vf. anzudeuten scheint (47)? – Ist der Tod erst jener Ort, der zum Mit-Christus-Sein führt (57)? Ist die hier und an anderen Stellen vorausgesetzte, vor allem von Heidegger initiierte sogenannte Endentscheidungshypothese, wonach der Mensch im Augenblick seines Todes sich in voller Verantwortung und Klarheit endgültig für oder gegen Gott entscheidet (aufgenommen u. a. von L. Boros, J. Pieper, K. Rahner), schriftgemäß? Wird damit nicht die Radikalität und Katastrophe – auch des Todes Jesu – eo ipso „theologisch" glorifiziert? – Kann für den Juden Pl der Tod Jesu und der „Tod Gottes" identifiziert werden, wie es durchgehend geschieht? Die genannten Fragen betreffen auch die dritte Studie von Pesch.

3. Auch die Lektüre des dritten Beitrags von R. Pesch, Zur Theologie des Todes Jesu. Ein Versuch, ebd. 73–94, könnte für sprachunkundige Leser durch den uneigentlichen Gebrauch von Begriffen erschwert werden, obwohl man dem Vf. keine „Gänsefüßchen-Mentalität" bzw. eine Vorliebe für leere Worthülsen wird nachweisen können. Dennoch dürfte diese sprachliche Eigentümlichkeit der theologischen Gewichtigkeit nicht gerade zum Vorteil gereichen.

Die Grundthese dieses „Versuchs": „Der christliche Glaube steht und fällt damit, daß der Tod dieses Menschen Jesus von Nazareth und Gott zusammengehören, daß Gottes Gottheit im Tod dieses Menschen offenbar ist... Jesus von Nazareth ist im Tode (als dem Tode Gottes) lebendig, ‚auferweckt'" (81f). Der Gedanke, daß die Auferweckung die bleibende, gerettete Endgültigkeit des einmaligen Lebens Jesu und damit auch seines Todes ist, ist – auch in der katholischen Literatur – nicht ganz so neu, wie es bei der Lektüre (wohl unbewußt) suggeriert wird (vgl. etwa das in Anm. 32 zitierte Gemeinschaftswerk von K. Rahner – W. Thüsing, Christologie – systematisch und exegetisch, Freiburg 1972, 36–50.123–132). Dennoch ist der Gedanke, daß Auferweckung Jesu nur in Konsequenz des Anspruchs des irdischen Jesus gedacht werden kann, wert, in immer neuem Anlauf und von verschiedenen Perspektiven her bedacht zu werden. Nur so erfährt der Glaubende in der Geschichte Jesu den Grund für ein eigenes sinnerfülltes Leben.

Zu fragen bleibt aber, ob das, was mit Auferweckung im NT gemeint ist, nicht durch die Bestimmung des bleibenden Gerettetseins „im Tode" nivelliert wird, da nach dem Kreuz keine weitere, neue Geschichte Gottes mit und an Jesus anscheinend gedacht und geglaubt werden kann. Diese Anfrage betrifft nicht nur die Christologie, sondern in erster Linie das Verständnis der Theo-logie, da jene ohne diese im NT nicht denkbar und glaubbar ist. Der Glaube an das Wirken Gottes – ob beim historischen Jesus, im Tode Jesu oder in seiner Auferweckung – ist das unaufgebbare Prae jeder Christologie. Dies leugnet Vf. keineswegs, doch kann die Konkretisierung des Verhältnisses von Christologie und Theologie nicht nur durch eine Vermittlung des Osterglaubens durch den irdischen Jesus geleistet werden. Dies ist eine Verlagerung, keine Lösung des theo-logischen Problems. (Auch in der neuesten Stellungnahme Vf.s: A. Vögtle / R. Pesch, Wie kam es zum Osterglauben?, Düsseldorf 1975, 132–184, bleibt dieses Problem ungeklärt; kritisch dazu J. Kremer: Theol Revue 72, 1976, 1–14).

4. Der abschließende Aufsatz von H. A. Zwergel, Die Bedeutung von Leben und Tod Jesu von Nazareth in tiefenpsychologischer Sicht, ebd. 95–124, ist eine exegetisch begründete Auseinandersetzung und Revision des Jesusbuches von K. Niederwimmer, Göttingen 1968. War N. nur an kollektiven Bewußtseinsprozessen interessiert und übertrug er in der Nachfolge Freuds den „nachträglichen Gehorsam" der Urhorde nach der Tötung des Urvaters auf die Abfolge von Tod Jesu – Auferwekkungsglauben der Jünger (Auferweckung als „nachträgliche Rechtfertigung"), so argumentiert Zwergel von einem individualpsychologischen Ansatz her. Er befragt – im exegetischen Ansatz von R. Pesch u. a. – Jesu Einstellung selbst, seine persönliche Psyche (103), sieht im Zurücktreten apokalyptischer Symbole bei Jesus für die Analyse eine „Schlüsselfunktion" (109; ähnlich 105), da Jesus in der Hinwendung zum Du den Anfang der Herrschaft Gottes sah. Die Praxis Jesu und ihre Bedeutung steht in Kontinuität mit Kreuz und Ostern als der neuen Sinngebung dieser Praxis. Anders gesagt: Der Sinn der Auferstehung beruht darin, daß Jesus im Tode gerade nicht gescheitert ist. Die Praxis Jesu bewahrheitet sich auch im Kreuz, was durch das Symbol der Auferstehung manifestiert wird (120–122).

Ohne die tiefenpsychologische Argumentationsweise beurteilen zu können, bleibt es dennoch erfreulich, daß die Analyse bei den Texten und bei den Ergebnissen der historisch-kritischen Exegese ansetzt (101). Allerdings bleibt zu vermuten, daß damit über die

Ergebnisse der Psychologie vorentschieden ist, auch wenn sie mit dem Anspruch auftritt, daß „Exegese ... zur Aufdeckung des Sinnes der überlieferten Texte der Tiefenpsychologie (bedarf)" (102).

Überblickt man die vier Beiträge, so ist als bleibende Perspektive die Rückbindung von Tod und Auferweckung Jesu an die Geschichte und den Glauben (vgl. 34) des irdischen Jesus auffällig, ebenso der durchgängige Versuch, Tod und Auferweckung in Identität mit Jesu Leben ganz aus und für Gott und ganz für die anderen glaubend zu verstehen. Dürfte das erstere auf breite Zustimmung stoßen, so das zweite – nicht nur in der exegetischen Sektion – die Diskussion anregen, wenn nicht auch Kritik und Widerspruch herausfordern. Dennoch ist der Versuch, für den Menschen unserer Zeit die Sinnhaftigkeit des Todes in Tod und Auferstehung Jesu bleibend zu begründen, not-wendig, weil anders existentielle Nöte nicht gewendet werden können.

Münster Hubert Frankemölle

Lapide, Pinchas: **Ist das nicht Josephs Sohn?** Jesus im heutigen Judentum. – (Stuttgart/München): Calwer/Kösel (1976). 167 S. kart. DM 19.80

Küng, Hans / **Lapide,** Pinchas: **Jesus im Widerstreit.** Ein jüdisch-christlicher Dialog. – (Stuttgart/München): Calwer/Kösel (1976). 51 S. kart. DM 6.80

Lapides Buch besteht aus drei Abhandlungen: Jesus in der hebräischen Literatur (13–45); Jesus in israelischen Schulbüchern (47–80); Rabbinen über Jesus (81–167). Das Buch will dem „sachlich geprägten Glaubensdialog" dienen. Das heißt im Hinblick auf Jesus: „Nachdem fast zwei Jahrtausende alles Trennende überbetont wurde, ist es an der Zeit, nun auch die gemeinsamen Wurzeln zur Sprache kommen zu lassen" (163). In solchem Glaubensdialog kann endlich der „Jude" Jesus für Christen sichtbar werden, etwa im Hinblick auf die Bergpredigt. In solchem Glaubensdialog wird aber auch für den Juden selbst das „profunde Judesein" (45) Jesu sichtbar.

L. berichtet in der ersten Abhandlung, wie Jesus von Nazareth in der hebräischen Literatur unseres Jahrhunderts gesehen wird. „Gemeinsam ist allen diesen Versuchen ein wachsendes Einfühlungsvermögen in das Leben und Sterben des Galiläers, ein Mitgefühl, das oft von Liebe kaum zu unterscheiden ist – und ein Bewußtsein brüderlicher Schicksalsgemeinschaft, das sogar in den Christus-feindlichen Werken noch durchschimmert" (18). – In der zweiten Abhandlung werden zehn israelische Geschichtsbücher auf ihr „Jesusbild" hin untersucht, näherhin auf ihre Aussagen über die Herkunft Jesu, Johannes den Täufer, die Botschaft Jesu, seinen Messiasanspruch, seine Verurteilung und Kreuzigung. Was in diesen Geschichtsbüchern über die Evangelien steht, wird kurz dargestellt (61), und besonders eingehend, welche Stellung das Frühchristentum im amtlichen Lehrplan des israelischen Unterrichtsministeriums spielt (61–73). L. bemerkt dazu abschließend (79): „Wenn diese Grundlinien mit dem ‚Judenbild' in den Schulbüchern des christlichen Abendlandes nach Auschwitz verglichen werden ... kann man schwer Wehmut unterdrücken." L. bringt hier auch eine Liste der Textanalysen des „Judentumsbildes" in christlichen Religionsbüchern, und sieht, daß seit 1945 in der Darstellung des Judentums „ein beträchtlicher Fortschritt" zu verzeichnen sei, aber es sich nicht leugnen läßt, „daß auch 30 Jahre nach Auschwitz noch vieles zu tun ist" (80). – In der dritten Abhandlung greift L. weit in die Geschichte zurück und bringt zahlreiche Stimmen jüdischer Rabbinen über Jesus und das Christentum bis herauf zu Abraham Isaak, dem ersten Oberrabbiner von Palästina (1865–1935).

L. hat ein wichtiges Buch geschrieben, das viele christliche Theologen und Religionslehrer studieren sollten in der Bereitschaft, mit den Juden in einen „sachlich geprägten Glaubensdialog" einzutreten. L. verschweigt nicht das bleibend Trennende zwischen Judentum und Christentum, das mit der Christologie zusammenhängt, besonders mit der christlichen Glaubensüberzeugung, Jesus von Nazareth sei der Sohn Gottes. Dafür muß der Christ Verständnis haben. Die christliche Theologie sieht allerdings immer mehr auch im Hinblick auf dieses für jüdische Ohren so skandalöse Dogma seine atl-jüdischen Wurzeln. Mit „Hellenismus" und „Paganisierung" hat das christologische Dogma nichts zu tun. Das ist meine wissenschaftliche Überzeugung (vgl. dazu F. Mußner, Ursprünge und Entfaltung der ntl Sohneschristologie, in: L. Scheffczyk [Hrsg.], Grundfragen der Christologie heute [QD 72], Freiburg/Basel/Wien 1975, 77–113). – Der Rezensent hat zu dem Buch L.s das Vorwort geschrieben.

Am 25. August 1975 wurde vom SWF unter dem Titel „Jesus im Widerstreit" ein jüdisch-christlicher Dialog ausgestrahlt, geführt von H. Küng und P. Lapide unter der Gesprächsleitung von W. Strolz. Es ging um Jesus. Küng fragte dabei seinen jüdischen Gesprächspartner Lapide auch: „Worin sehen Sie das Gemeinsame, das Jesus offenkundig mit dem Judentum seiner Zeit hatte, und worin sehen Sie zweitens den Unterschied?" Interessant ist die Antwort Lapides: „Jesus stand zum Judentum seiner Zeit in einer Kontrastharmonie, und beide Teile dieses Wortes machen ihn für mich ur-jüdisch, ich würde fast sagen, nur-jüdisch", unter Hinweis auf Mose, sozusagen den Ur-Juden, der nach dem Buch Exodus auch schon in einer „Kontrastharmonie" zu seinem Volk gestanden hat. Der Dialog mußte letztlich zu der Frage führen, warum Jesus von Nazareth „damals liquidiert worden" ist. Die Antwort auf diese Frage bleibt allerdings in der Schwebe. Lapide konzediert, daß für die „Sadduzäer der Tempelhierarchie" Jesus „zum mindesten ein Störenfried sein" mußte, und bemerkt schließlich: „Ich würde den Blickwinkel unserer Kontroverse, die jetzt fast 19 Jahrhunderte lang besteht, von 180 Grad, also von einem christlichen ‚Ja' in Konfrontation zu einem jüdischen ‚Nein', zu einem christlichen ‚Ja' und einem bescheidenen jüdischen ‚Ich weiß es nicht' ändern. Also, wenn Sie wollen, von 180 auf 90 Grad"; und zuletzt: „Wenn der Messias kommt und sich dann als Jesus von Nazareth entpuppen sollte, dann würde ich sagen, daß ich keinen Juden auf dieser Welt kenne, der etwas dagegen hätte". Das entspricht der eigenen Ansage Jesu in Mt 23,39. Leider zeigt Küng die Neigung, das vom NT eindeutig bezeugte Ereignis der Auferweckung Jesu von den Toten, das auch sein jüdischer Gesprächspartner nicht leugnet, runterzuspielen und sich mit der unverbindlichen und beliebig interpretierbaren Formel „Jesus lebt" zufriedenzugeben, obwohl zum Glauben des frommen Judentums damals wie heute die Überzeugung der endzeitlichen Auferweckung der Toten gehört.

Die Gespräche müssen weitergehen, nicht um die Juden zu „bekehren", sondern um der gegenseitigen Erkundung willen, um einander besser zu verstehen.

Regensburg Franz Mußner

The mind of Eriugena. Papers of a Colloquium – Dublin, 14–18 July 1970. Ed. by John J. O'Meara and Ludwig Bieler. – (Dublin): Irish University Press (1973). XIII, 199 S. Lw. Ir. £ 7.50

Das Werk des aufgrund seiner irischen Herkunft als Johannes Eriugena oder Scottus („Scottus Eriugena" sollte als Tautologie vermieden werden) in der Geistes- und Theologiegeschichte bekannten Gelehrten, der kurz nach 840 auf das Festland kam und bald eine einflußreiche Lehrtätigkeit im Zusammenhang mit dem Hofe Karls des Kahlen, vor allem in Laon, entfaltete, bildete den Gegenstand eines Colloquiums, das im Juli 1970 in Dublin unter den Auspizien der Royal Irish Academy stattgefunden hat. Es ist dankbar zu begrüßen, daß die Beiträge zu diesem Colloquium – die Referate sowie eine Zusammenfassung der Diskussion, die sich an jedes Referat anschloß – mit dem vorliegenden Band veröffentlicht worden sind, wird auf diese Weise doch besser als durch Einzelbeiträge, die in verschiedenen Publikationsorganen erscheinen, Einblick in die jüngste Forschung über Eriugena geboten. Dies ist um so begrüßenswerter, als die Beschäftigung mit Johannes Eriugena in verschiedenen Disziplinen ihren Platz hat, deren Forschungsergebnisse in der Regel an disparaten Orten bekanntgemacht werden.

Einige Beiträge der Veröffentlichung, die hier vorgestellt werden sollen, stammen von Autoren, die durch neuere Editionen von Schriften des Eriugena oder die Vorbereitung einer Edition als mit der Gedankenwelt dieses Mannes in besonderer Weise vertraut bekannt sind. So befaßt sich I.P. Sheldon-Williams, zusammen mit L. Bieler Herausgeber von „Periphyseon" (De divisione naturae) – bisher I. I u. II = Scriptores Latini Hiberniae VII u. IX (Dublin 1968 u. 1972) – mit den griechischen Quellen des E. („Eriugena's Greek Sources", S. 1–14). Sein Ergebnis: E. kannte die heidnischen griechischen Schriftsteller (Plato, Aristoteles, Platonisten und heidnische Neuplatoniker) nur minimal und indirekt, selbst Septuaginta-Zitate stammen aus patristischen Autoren; seine bevorzugte griechische Quelle waren die Schriften des Ps.-Dionysius Areopagites, die er ja selbst etwa ab 858 im Auftrag Karls d. Kahlen übersetzt hat.

L. Bieler, auf dem Gebiet der Eriugena-Forschung besonders durch seine Mitarbeit an der Periphyseon-Edition bekannt (s. o.), bietet erste Untersuchungsergebnisse der Latinität in den Original-Prosaschriften Eriugenas – also unter Ausschluß der Übersetzungen („Remarks on Eriugena's Original Latin Prose, S. 140–146). Schon jetzt kann B. zeigen, daß E. in einem an Augustin und Boethius geschulten Stil

schreibt und daß irische und griechische Einflüsse vor allem in der theologischen und philosophischen Terminologie erkennbar sind.

P. Meyvaert („Eriugena's Translation of the Ad Thalassium of Maximus: Preliminaries to an Edition of this Work", S. 78–88) behandelt einige Probleme, die sich im Zusammenhang mit der von M. in Angriff genommenen Edition der auch von ihm erst in 2 Hss. festgestellten Übersetzung von Maximus' Ad Thalassium ergaben. Diese Übersetzung hat Johannes Eriugena – wie M. wahrscheinlich machen kann – ebenso wie die Übersetzungen weiterer fünf griechischer Werke, u. a. Ps.-Dionys, zwischen 851 und dem Beginn seiner Arbeit an Periphyseon (866 terminus post quem non) abgefaßt. Mit Recht wendet sich M. gegen die u. a. von M. Cappuyns vertretene Meinung, daß die Ps.-Dionysios-Übersetzung des Eriugena erst nach 860 fertiggestellt worden sei, weil Hinkmar von Reims in seinem 859/860 verfaßten Traktat De praedestinatione noch die Übersetzung Hilduins zitiert hat – als ob die Fertigstellung eines Werkes und dessen Versendung an einen Adressaten sogleich zur Folge gehabt hätte, daß es allgemein bekannt war und benutzt wurde!

Daß Periphyseon vielleicht schon bald nach seiner Fertigstellung in Auxerre bekannt war, kann E. Jeauneau, dem wir die Editionen von E.'s „Homilie über den Prolog des Johannes-Evangeliums" (Sources Chrétiennes 151, 1969) und seines „Kommentars zum Johannes-Evangelium" (SC 180, 1972) verdanken, anhand eines bislang übersehenen Zeugnisses der Homelie I 11 des Heiric von Auxere nachweisen („Influences érigéniennes dans une homélie d'Héric d' Auxere", S. 114–123).

Für das Denken des E. ist eine stets enge Verbindung von sprachlich-philologischen Bemühungen und spekulativen Reflexionen charakteristisch, und zwar durch alle Entwicklungsstufen dieses Denkens hindurch, die H. Liebeschütz in einer eindringenden, auf handschriftliche Zeugnisse gestützten Untersuchung markiert („The Place of the Martianus Glossae in the Development of Eriugena's Thought", S. 49–58). Es gehört zu dieser Eigenart des E., daß er, wie L. betont (57), auch als Philosoph ein Text-Interpret blieb.

Die Frage nach dem Text war deshalb für E. wesentlich, sie ist aber auch für unser Verständnis des E. wichtig. Das Bemühen G. Schrimpfs, „ein methodisches Instrument zu entwickeln ..., mit dessen Hilfe uns philologische Untersuchungen vielleicht mehr Gewißheit über die Authentitzität der Texte ‹hier: der Annotationes in Martianum› verschaffen könnten" („Zur Frage der Authentizität unserer Texte von Johannes Scottus' Annotationes in Martianum", S. 125–138 – zu Anm. 7: die Edition von C. E. Lutz ist 1970 in 2. Auflage erschienen), ist daher im Ansatz richtig und wichtig und zwar über den hier untersuchten Text hinaus. Leider gelangt Sch. nicht über Hypothesen hinaus, die auch als solche noch ungenügend begründet sind (vgl. S. 128/30, wo lediglich drei Textstellen verglichen werden, um die Abhängigkeit des Remigius von Auxere von der Überlieferung in M [Metzer Hs.] oder C [Corbie-Hs.] zu prüfen, oder S. 132, wo mit nur einem Textvergleich begründet wird, daß „die in C und M überlieferten Texte weder authentisch noch authentische Abschriften des Originals sind").

Während weitere Beiträge den Quellen (R. Russell, „Some Augustinian Influences in Eriugena's De divisione naturae", S. 31–40), systematischen Problemen (J. Pépin, „Mysteria et Symbola dans le commentaire de Jean Scot sur l'évangile de Saint Jean", S. 16–29; M. Cristiani, „Le problème du lieu et du temps dans le livre Ier du Periphyseon", S. 41–47; J. Trouillard, „Érigène et la théophanie créatrice", S. 98–113; G.-H. Allard, „La structure littéraire de la composition du De divisione naturae", S. 147–157) und der Eigenart E.'s als Übersetzer nachgehen (R. Roques, „Traduction ou interprétation? Brèves remarques sur Jean Scot traducteur de Denys", S. 59–76), veranschaulichen einige Beiträge beispielhaft den vielseitigen und langdauernden Einfluß, den E. durch seine Werke ausgeübt hat, im Bereich von Theologie und Philosophie des Mittelalters (J. Barbet, „La tradition du texte latin de la Hiérarchie céleste dans les manuscrits des Expositiones in Hierarchiam caelestem", S. 89–97; N. M. Häring, „John Scottus in Twelfth Century Angelogy", S. 158–169, M.-Th. d'Alverny, „Une rencontre symbolique de Jean Scot Érigène et d'Avicenne. Notes sur le De causis primis et secundis et fluxu qui consequitur eas", S. 170–181) wie noch im Idealismus des 19. Jahrhunderts (W. Beierwaltes, „The Revaluation of John Scottus Eriugena in German Idealism", S. 190–196) und selbst auf ikonographische Gestaltungen des 12. Jahrhunderts in Frankreich (Y. Christe, „Quelques portails romans et l'idée de théophanie selon Jean Scot Érigène", S. 182–189).

Johannes Eriugena ist gewiß als Gelehrter, Lehrer und Übersetzer einer der vielseitigsten und originellsten Repräsentanten des karolingischen Geisteslebens gewesen. Er wie etwa seine westfränkischen Zeitgenossen Prudentius von Troyes († 861), Lupus von Ferrières († nach 862) und Hinkmar von Reims († 881) bezeugen je in ihrer Eigenart eine oft noch viel zu wenig gewürdigte Lebendigkeit geistigen Interesses und Ringens im westfränkischen Reich z. Z. Karls des Kahlen. Daß die Orthodoxie des Eriugena vom Beginn seiner literarischen Tätigkeit an immer wieder in Zweifel gezogen worden ist – bis hin zur kirchlichen Indizierung 1684 (vgl. Häring S. 158 u. 163f) und zum Vorwurf des Pantheismus im 19. Jahrhundert (vgl. Beierwaltes S. 192f) –, hat seinen Einfluß offenbar nicht beeinträchtigt.

Diesen Einfluß noch genauer zu untersuchen, u. a. durch die möglichst genaue und umfassende Feststellung der Überlieferung seiner Werke – der Hss., Drucke und der Zeugnisse alter Bibliothekskataloge (vgl. den für eine erste Orientierung noch immer wertvollen Versuch von I. P. Sheldon-Williams, A Bibliography of the Works of Johannes Scottus Eriugena: JEH 10, 1959, 198–221) – wäre eine wichtige Aufgabe der weiteren Eriugena-Forschung. Es ist zu hoffen und zu wünschen, daß die bei Gelegenheit des Dubliner Colloquiums gegründete „Society for the Promotion of Eriugenian Studies" (vgl. die Information am Ende des Bandes) diese Aufgabe nach Kräften fördern kann. Den Veranstaltern des Colloquiums wie den Herausgebern der „Papers" aber ist aufrichtig zu danken für die bunte Palette an Einblicken und Anregungen, die mit den im vorliegenden Band vereinigten Beiträgen geboten wird.

Augsburg Raymund Kottje

Hauschild, Wolf Dieter: **Gottes Geist und der Mensch.** Studien zur frühchristlichen Pneumatologie. – München: Kaiser 1972. 312 S. (Beiträge zur evangelischen Theologie, Theologische Abhandlungen, Bd 63) kart. DM 40.–

Der Gegenstand des Buches ist, wie der Titel andeutet, die Untersuchung des Zueinanders von Hl. Geist und Mensch bei mehreren Autoren des 2. und 3. Jhs: Clemens und Origenes; mehrere Gnostiker der Valentinischen Schule, Valentin selbst, Herakleon, Ptolemäus, Theodot, das Philippusevangelium und ein Exkurs über Basilides; Tatian und Irenäus und ein Anhang: Bemerkungen zur Pneumatologie der koptisch-gnostischen Schrift „Über das Wesen der Archonten"; schließlich das Apokryphon des Johannes, gefolgt von einem Exkurs über die philonische und gnostische Interpretation von Gn 2,7.

Ich beschäftige mich in der Rezension mit dem Teil, in dem ich eine gewisse Kompetenz besitze, nämlich mit den 64 Origenes betreffenden Seiten (86–150). Sie stellen einen nicht sonderlich zufrieden. Von Anfang an stützt sich der Autor auf das Konzept eines systematischen Origenes und begibt sich dabei in die Tradition von Harnack, De Faye, Hal Koch, Jonas und Kettler. Dies ist für H. ein Postulat a priori, und so findet er es nicht für nötig, sich gegenüber den Einwänden der „französischen Origenesforschung", der, wie wir anmerken möchten, eine stattliche Anzahl Deutscher hinzuzufügen ist, zu rechtfertigen. Sicherlich anerkennt er, daß es dem Denken Origenes nicht an Spannungen mangelt, daß es sehr komplex ist, aufgrund der Fülle des verschiedenartigsten von ihm aufgenommenen Materials. Aber allein das „System" zählt und alles übrige wird abqualifiziert als „Erbauungsliteratur". Dieser letzte Ausdruck stellt eine Karrikatur dar. Eine Studie von Peri Archon, die sich mehr mit dem literarischen Genus und der Struktur auseinandersetzt, hätte dem Autor gezeigt, wie unsystematisch dieses Buch ist, wenn man sich nicht darauf beschränkt, es nach den mißverständlichen und vereinfachenden Fragmenten des Hieronymus und Justinian vorzustellen: es ist vielmehr voll an Auseinandersetzung und Spannung zwischen zwei oder manchmal drei entgegengesetzten Meinungen, und oft entscheidet sich Origenes für keine einzige. Die Alternative, die nicht konform geht mit dem durch die Kritik zu Anfang dieses Jhs. entwickelten „System", kann nicht qualifiziert werden mit „Erbauungsliteratur", denn sie ist genau so gut Theologie wie die andere Meinung. Diese zu Beginn getroffene Wahl verzerrt die gesamte Studie H.s über Origenes.

Der Autor lehnt die Konzeption des menschlichen pneuma als Gnadengabe ab, die dargestellt worden ist von J. Dupuis (L'esprit de l'homme: Etude sur l'anthropologie religieuse d'Origène. Bruges/Paris 1967) und mehreren anderen vor ihm, so auch von mir (Théologie de l'Image de Dieu chez Origène, Paris 1956: „L'Anthropologie d'Origène dans la perspective du combat spirituel", in: Revue d'Ascétique et de Mystique 31, 1955, 364–385; „Geist", in: RAC IX [1974] Sp. 515–521). Er lehnt es konsequenterweise ab, das menschliche pneuma von nous zu unterscheiden, der gewöhnlich für Origenes als Bezeichnung für den höheren Teil der Seele angesehen wird, so daß also diese Unterscheidung der springende Punkt für die trichotome Anthropologie des Alexandriners ist. Aus diesem Grunde wird H. nicht die feine Dialektik klar, die diese beiden

Begriffe ausdrücken, einmal die Gnadengabe und zum anderen die Befähigung des Menschen, der die Gnade empfängt. Für eine eingehende Auseinandersetzung mit den Argumenten H.s vgl. H. Crouzel „Chronique origénienne" in: Bulletin de Littérature Ecclesiastique 1976, 128–146, 139ff.

Wir möchten sagen, daß die Bestreitung H.s keine große Vertrautheit mit dem Denken von Origenes verrät. Sicherlich, die Dialektik von pneuma und nous ist für einen Modernen abwegig, weil Origenes nur wenig in den Unterscheidungskategorien von Natur und Übernatur denkt: das Pneuma des Menschen, ohne deswegen nach der H.schen Konzeption, die sich angeblich an Dupuis anlehnt, „ein Stück göttlichen Wesens" zu sein, nimmt in einer unbestimmten Art und Weise an der Schöpfungs- und Erlösungsordnung teil. Hingegen unterscheidet Origenes ganz deutlich – und dies wird dem Autor nicht klar – die Partizipation im H. Geist von der Präsenz des Hl. Geistes. Diese Dialektik ist für H. noch weniger akzeptabel wegen seiner Gnadenkonzeption, die sich durch seine ganze Ausführung hindurchzieht. Er würde jedoch diese Dialektik durch eine Textanalyse, sine ira et studio, erkannt haben, denn sie ist einer der Ausdrücke des „Synergismus", den er konstant Origenes vorwirft, nämlich die Tatsache, daß der Mensch in der Gnade mitarbeiten muß, während er sie empfängt, was er durch ein moralischen Leben macht. Das Taufereignis hat keinen Sinn, wenn nicht ein ihm konformes Leben folgt und dieses Leben ist ebenso wie die Taufe selbst der Effekt und das Zeichen der Anwesenheit des Hl. Geistes. Zu diesem Punkt scheint die Kritik, die der Vf. an Origenes richtet, einmal zu erwachsen aus einem zu systematisierenden Geist – man stellt eine Tendenz des Argumentierens in einem „E n t w e d e r o d e r"-Schema fest; dabei ist Origenes par excellence einer, der konstant anscheinend kontradiktorische Affirmationen vereinigt – und ferner aus einer Theologie, der ich nicht zustimmen kann. Ein so wichtiges Thema, wie das Verhältnis Hl. Geist und Mensch gleichzeitig bei einem Dutzend Autoren zu studieren, dabei zu glauben, daß man es tief genug und entsprechend exakt darstellen kann, und sich in so fundamentalen Punkten polemisch auseinanderzusetzen, ist sicherlich ein Wagnis. Man muß feststellen, daß gewisse Geister allergisch gegenüber dem Denken Origenes sind und es nicht angemessen beurteilen können, wegen einer Geisteshaltung und einer Theologie, die zu unterschiedlich von der seinen ist. Ich kann nicht sagen, ob dieselben Gründe der Verzerrung auch bei dem Bild, das H. bezüglich der anderen Autoren zeichnet, bei seinen Zusammenfassungen und Vergleichen, die er anstellt, auftreten; aber seine Studie über Origenes macht mich diesbezüglich mißtrauisch.

T o u l o u s e — H e n r i C r o u z e l
(Übers.: R. Himmrich)

Borchert, Ernst: **Die Trinitätslehre des Johannes de Ripa.** – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1974. 1. Halbbd XVII 1–635; 2. Halbbd 637–944.
(Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, NF Bd 21/1 und 21/2); kart. DM 150.–

E. Borchert, der in der Erforschung der spätscholastischen Philosophie und Theologie durch seine Arbeiten über Nikolaus Oresme († 1382) seit 1934 sich schon einen Namen gemacht hat, legt hier das grundlegende Werk des späten Skotisten und Franziskaners Johannes de Ripa († nach 1368), seine Trinitätslehre vor.

Sie bildet neben den Grundfragen nach der Theologie (Distinctio 1–3: erstes Drittel des Gesamtwerkes) und der Visio beatifica (Dist. 27) den einzigen Gegenstand des ersten Buches seines Sentenzenkommentars (verfaßt 1354–56: zwei Drittel des ersten Buches). B. bietet diese Lehre in Gestalt einer einfachen Textanalyse der Distinktionen 4–34. Der Inhalt der Analyse wird nach jeder Distinktion kurz rekapituliert. Der Schluß (617–634) bietet schließlich einen zusammenfassenden Überblick über die wichtigsten Sonderlehren des Autors. Zugrundegelegt ist in der Hauptsache die Hs Vat. lat. 1082, eine aus 22 bisher bekannten Hss. Zwei weitere Hss werden nach Bedarf beigezogen. Zur Verdeutlichung der Lehren verweist der Autor auf die Quaestio de gradu supremo (1354) sowie die Determinationes zu den Sentenzen (1358–1359) sowie auf die Conclusiones, Werke, die wie die ersten drei Distinktionen und dist. 27 des ersten Sentenzenbuches von A. Combes in einer vorbildlichen kritischen Textedition vorliegen. Die bedeutsamen distinctiones 16 und 17 haben durch W. Dettloff 1963 (Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther [205–236]) bereits eine gründliche Bearbeitung gefunden. Die Frage nach dem göttlichen Vorherwissen hat H. Schwamm (1930 und 1934) untersucht. Die Trinitätslehre des Johannes von Ripa wird in dem Werk von M. Schmaus (Der liber propugnatorius des Thomas Anglicus) nur nebenbei erwähnt.

So stellt die Arbeit von B. eine grundlegende neue Untersuchung des wesentlichen Werkes der Theologie des Johannes de Ripa dar.

Es ist nicht möglich, die einzelnen Lehren dieses großen Werkes hier vorzustellen. Die zahlreichen differenzierten Fragen des Lombarden sind auf wenige Grundthemen reduziert, die sowohl das eigentliche Glaubensgeheimnis vom dreifaltigen Gott, wie insonderheit die Möglichkeit einer Erhellung dieses Geheimnisses durch eine auf eine bedeutende Höhe geführte skotistische Seinsmetaphysik behandeln. Dist. 4–7 (4–100) besprechen die Möglichkeit und Wirklichkeit der Zeugung des Sohnes; dist. 10–18 (132–367) untersuchen die Hauchung und Sendung des Geistes sowie die großen Probleme der Zeit, die mit der Frage nach dem Verhältnis von Einwohnung des Geistes, Gnade, Rechtfertigung, Verdienst und endgültiger Verherrlichung der Seele zusammenhängen. Dist. 19–26 (368–494) widmen sich den Fragen über die Gleichheit und Verschiedenheit und die zahlenmäßige Aussage über die Personen in dem einen personalen göttlichen Wesen. Die folgenden Untersuchungen greifen nochmals auf die vorangegangenen Grundprobleme zurück: dist. 27, auf die Frage nach dem Verbum Divinum (495–541), dist. 28 auf die Frage nach der Ursprunglosigkeit des Vaters (541–554), dist. 31 auf die Frage nach der Ähnlichkeit der Personen in Gott (555–565), dist. 32 auf die Frage nach dem Geist als Liebe zwischen Vater und Sohn (565–576) und schließlich dist. 33 und 34 noch auf die Probleme, die mit der Bestimmung der Personen durch Proprietäten in Gott verbunden sind (577–614). Dabei sind einige Distinktionen des Lombarden (Nr. 8, 21, 22, 29, 30) in den vorausgehenden oder nachfolgenden Fragen subsumiert. – Man muß wohl die große Zusammenfassung (617–634) und im Zusammenhang damit einzelne Passagen des Werkes selbst lesen, um die Gründlichkeit der Fragestellung und noch mehr der Antwortfindung hier zu erleben.

Aus den zahlreichen Sonderlehren, die immer wieder in Auseinandersetzung mit den anderslautenden Ansichten, vor allem der Ordensbrüder Johannes Duns Scotus (Ordinatio 1305–1308) und Petrus Aureoli (Sentenzenkommentar 1318–1320) sowie des Augustiners Gregor von Rimini (Sentenzenkommentar 1343–1344) herausgestellt werden, seien nur folgende genannt, weil sie tragend sind für das neue Trinitätsverständnis des Johannes von Ripa. Die wesentlichste Aussage ist wohl zunächst die, daß er den Hervorgang der Personen in Gott in einem Geschehen gründen läßt, das nicht productio, das vielmehr communicatio genannt werden muß. Diese communicatio selbst kann nicht im Wesen Gottes, soll aber auch nicht nur im Intellekt und Willen als solchen, soll vielmehr in der inneren immensitas des als aktiv verstandenen Intellektes und in der ebenfalls in ihrer immensitas zu verstehenden gegenseitigen Liebe zwischen Vater und Sohn, an der aber auch der Geist nicht nur passiv, sondern auch aktiv Anteil hat, gründen. Durch diese Bestimmung der formalen immensitas werden auch die Fragen nach dem Verhältnis von Ewigkeit (instans aeternitatis) zur Zeit aufgehoben, was sich vor allem in der Frage nach dem Verhältnis von Heiligem Geist und Gottesliebe in der Seele des Menschen dahin auswirkt, daß der Ripaner hier dem Lombarden beipflichtet, wenn er lehrt, daß der der Seele einwohnende Heilige Geist selbst die habituelle Liebe dieser Seele zu Gott sei. Das wichtigste Resultat aber ist, daß der Ripaner durch seine formale seinsmetaphysische Betrachtungsweise zu der Überzeugung kommt, daß die beiden ersten Personen, aber in gewisser Hinsicht auch der Heilige Geist in Gott als Personen absolut, nicht nur durch Produktion und nicht durch Relation bestimmt sind. „Das Sein der Person geht für Johannes de Ripa in jedem Fall ihrer Produktion wie auch der Relation zu einer anderen Person voraus" (633), so daß deshalb der Eindruck eines tritheistischen Gottesbildes entstehen würde, würde nicht durch die grundlegende Funktion der immensitas des Seins in Gott und durch die Möglichkeit einer entsprechenden Differenzierung in der Sprechweise aufgrund der wohl zu unterscheidenden rationes, formalitates und latitudines des Seins dies verhindert.

Vf. begnügt sich mit diesen Feststellungen über die Trinitätslehre des Johannes de Ripa. Mir scheint, es widerspricht nicht der Sauberkeit der Methode einer theologiegeschichtlichen Arbeit, ja es würde heute eher von ihr gefordert, daß wenigstens durch eine kurze Zusammenschau des Denkens des Ripaners mit unserem heutigen Denken die Eigenart dieser neuen Lehren und ihre Relevanz für unser gläubiges und religiöses Bild vom dreifaltigen Gott deutlich gemacht würden. Stellt man dem Entwurf des Ripaners etwa die Konzeption der Ostkirche, in der schließlich der Geist nur noch vom Vater (nicht auch vom Sohn) ausgeht, oder der geläufigen Konzeption auch unserer Westkirche gegenüber, wonach der Geist wohl von Vater und Sohn gehaucht, doch nur durch eine passive Hauchung in sich selbst bestimmt, die Dreifaltigkeit in dem einen Gott also gewissermaßen doch immer stufenförmig bei allem Festhalten an dem vollen Gottsein einer jeden

der drei Personen erscheint, gegenüber, so wird die Bedeutung dieser neuen Konzeption von einer absoluten Konstitutierung der drei Personen in Gott neben allem Festhalten an den inneren Produktionen und Relationen doch sehr bedeutsam. Es ist wohl zu überlegen, ob ein solcher Versuch wegen seines Formalismus oder sogenanntem Nominalismus im Seinsdenken zu den geschichtlichen Akten gelegt werden darf. Mir scheint, der diesem Versuch zugrundeliegende, leider nirgends explizit, sondern immer nur in Zusammenhang mit anderen Fragen angesprochene „Personbegriff" verdient eine ernste Untersuchung. Schließlich ist der Personbegriff, der für uns Menschen nur aus unserer Selbsterkenntnis zu erheben ist, bis heute noch sehr schlecht besorgt und die thomasischen Aussagen von den die Personen konstituierenden Relationen in Gott sind wohl ebensowenig ein letztes Urteil über den Personbegriff, wie auch die Bestimmungen der Person des Menschen bei Thomas gewiß nicht die letzten Formulierungen sind. Wäre es nicht denkbar, daß eben anhand der Darlegungen des Johannes de Ripa durch unser heutiges menschliches Selbstverständnis ein Personbegriff gefunden würde, der ernst macht mit der Tatsache, daß Person nicht primär eine Sache, sondern vielmehr nur ein Seinsmodus ist, der in seiner formalen Bestimmtheit nicht nur analog, sondern unabhängig von dem Sein, auf das er angewendet wird, Gültigkeit hätte. – Wenn dem untergeistigen Sein Notwendigkeit (in der Polarität von aktiv und passiv) eignet, wenn das geistige Sein allein durch die polare Gleichzeitigkeit von Notwendigkeit und Freiheit bestimmt ist, wäre es dann nicht in Übereinstimmung mit unserer menschlichen Selbsterfahrung denkbar, daß nun das personale Sein zu den beiden genannten Seinsmodi des Untergeistigen und Geistigen noch als drittes Element die Relation zu einem anderen Sein hinzufügt, eine Relation, die ihre Besonderheit in einer ganz neuen formalitas entis hat: in der Bestimmung nämlich, daß es sich selbst als Person in dem Maße findet und verwirklicht, in dem es sich in freier Selbstentscheidung (die ihre Subsistenz und Eksistenz ausmacht) schenkt. Unter Hereinnahme des Wesensunterschiedes zwischen göttlichem (notwendigem und unendlichem) und geschöpflichem (kontingentem und endlichem) Sein ließe sich dieser Personbegriff (der durch den Ternar: Subsistenz-Eksistenz-Communicatio strukturiert ist), sowohl auf das eine göttliche Wesen (der eine Gott ist ein personaler Gott) ebenso wie auf die für ihn konstitutiven drei Personen (Vater, Sohn und Geist) wie aber auch auf den Menschen anwenden. So würde auch die „Gottebenbildlichkeit" des Menschen neu verständlich zu machen sein. An anderer Stelle sei zu diesem Thema, das durch die Neuerschließung der Trinitätslehre des Johannes von Ripa durch B. neu aufgegeben ist, kurz behandelt.

Dieses zuletzt vorgetragene Desiderat der Verbindung der historischen Lehre des Johannes de Ripa mit theologischen Fragen unserer Zeit mag uns weiterführen zu den wenigen kritischen Anmerkungen, die der Rezensent zu diesem nicht leicht zu lesenden und doch so bedeutsamen Werk machen möchte. Sie wollen und können nicht die Bedeutung dieses Werkes herabsetzen, sie sollen nur der Sache, vor allem unserer theologischen Methode dienen.

Als erstes mehr sachliches Desiderat sei hier angefügt, daß die eigenwillige, weil neue Sprache des Johannes de Ripa, die in der Eigenart seiner Seinsmetaphysik ihren Grund hat, mit Hilfe etwa der Untersuchungen J. M. Bochenskis über die Logik und ihre Geschichte (Sammlung Orbis III. 2, Freiburg 1956) für unsere Zeit verständlicher gemacht werden sollten. Wie weit liegen hier semantische oder syntaktische Aussagen, wie weit kategorematische oder synkategorematische Aussagen vor, welchen Stellenwert nehmen bereits mathematische Betrachtungen hier ein? Ganz besonders wäre es wichtig gewesen, die Aussagen über die rationes, formalitates und latitudines entis in ihrer ontologischen, erkenntniskritischen oder logischen Valenz, soweit möglich, zu kennzeichnen. Auch die Untersuchung der großen scholastischen Theologie ist ja nicht Selbstzweck, sondern dient der sachlichen Erkenntnis, die aber nur in ihrer Geschichtlichkeit, in ihrem Werden und mit Angabe ihres geschichtlichen Ortes verständlich und fruchtbar gemacht werden kann. – Ein zweites, mehr formales Desiderat wird jedem, der mit mittelalterlichen Hss und Texten zu tun hat, immer begegnen: Die Frage nach der Sicherheit des Textes und nach der Richtigkeit der deutschen Wiedergabe. Es war ein guter Weg, daß Vf. seinen dem Text folgenden Ausführungen in einem eigenen Band in reicher Weise Belegstellen beigegeben hat. Doch ist für diesen Text die Basis einer einzigen von 22 Hss nicht vielfach zu schmal?

Wird diese Hs nicht manchen Schreibfehler aufweisen und wird nicht beim Lesen einer einzigen Hs auch leicht mancher Lesefehler unterlaufen? Muß es z. B. S. 642 Anm. 17 nicht ullam statt nullam heißen? Oder S. 644 Anm. 35 statt ipsam stat – ipsa potest? Oder S. 645 Anm. 45 statt colorate vielmehr corolarie? – Selbstverständlich kann bei einer Arbeit von diesem Umfang auch der Druckfehlerteufel nicht ganz ausgeschlossen werden: So steht S. 7 mitteilbare rationes, wo im Text (644 oben) incommunicabiles zu lesen ist.

Eine besondere Schwierigkeit, die mit dem schon eben erwähnten Desiderat der Anpassung an die Sprache unserer Zeit zusammenhängt, ist, besonders in den ersten Partien der Arbeit, natürlich auch die deutsche Wiedergabe des lateinischen Textes. Es wäre wohl gut gewesen, für die einzelnen tragenden Termini wie rationes, formalitates, latitudines usw. entis einen deutschen Terminus festzulegen, dessen sachlicher Inhalt und dessen Grenzen einführend aber auch vorgestellt würden. Gerade bei der Seinsmetaphysik dieser Zeit ist z. B. der Adverbialausdruck oder der Propositionalausdruck so wichtig, und es ist eine ernste Frage, wie weit ein solcher Ausdruck adjektivisch wiedergegeben werden kann: Z. B. productio ad intra als „innere Produktion" (S. 4 Anm. 10) oder supersimpliciter mit dem Ausdruck „in einfacher Weise" (S. 7 zu Anm. 36). Schwierigkeiten bereitet mir der Satz: Nulla intelligentia est activa alicuius intellectionis, quae sit res singularis producibilis, der wiedergegeben wird mit dem Satz: „Keine aktuelle Erkenntnis ist eine aktive Erkenntnis eines Erkenntnisvorganges, die als hervorbringbar anzusehen ist". Ist nicht das quae auf intellectio zu beziehen und zu übersetzen: der nur als Einzelwirklichkeit hervorbringbar ist (S. 12 Anm. 54)? – Um so dankbarer liest man wieder auf S. 647 Anm. 59 die reichen Verweise auf Literatur zum Begriff der notitia intuitiva.

Aufs Ganze gesehen verdient die Veröffentlichung als Beitrag zur Theologiegeschichte, insonderheit zur Trinitätslehre wie aber auch als Anregung zu notwendigen Neuansätzen im Verständnis des göttlichen Grundgeheimnisses unseres Glaubens gerade in der heutigen Zeit, die gerne ohne Orthodoxie eine Orthopraxie aufbauen möchte, hohe Beachtung und Anerkennung.

Regensburg Johann Auer

Bilaniuk, Petro B. T.: The Fifth Lateran Council (1512–1517) and the Eastern Churches. – Toronto: The Central Committee for the Defence of Rite, Tradition and Language of the Ukrainian Catholic Church in USA and Canada 1975. 255 Seiten. kart. US $ 8.–; Ln. US $ 10.–

Das 5. Laterankonzil hat in den letzten Jahren ein starkes Interesse der Forscher gefunden. So untersuchte 1967 F. Gilbert die Bulle „Apostolici regiminis" vom 19. Dez. 1513, John W. O'Malley behandelte 1968 den einflußreichen Theologen des 5. Laterankonzils Ägidius von Viterbo und seine Ansichten über Kirche und Reform. N. H. Minnich berichtete über Reformvorschläge auf dem 5. Laterankonzil (1969), Ch. B. Schmitt beschäftigte sich mit dem Verhältnis von Gianfrancesco Pico della Mirandola zum 5. Laterankonzil (1970). M. Monaco untersuchte die Frage der „Monti di Pietà" auf dem 5. Laterankonzil (1971). F. Oakley glaubte einen Konziliarismus auf dem 5. Laterankonzil feststellen zu können (1972). Die Stellung Luthers zum 5. Laterankonzil erörterte J. Headley (1973). N. H. Minnich zeigte, daß sich der Teilnehmerkreis des 5. Laterankonzils nicht nur auf Italien beschränkte, sondern daß das Konzil eine ökumenische Beschickung aufzuweisen hatte (1974). In einem weiteren Aufsatz behandelte er: The Orator of Jerusalem at the Lateran V: Orientalia Christiana Periodica 40 (1974). J. Goñi Gaztambide machte mit der Frage „Spanien und das 5. Laterankonzil" vertraut (1974). Eine Gesamtdarstellung des 5. Laterankonzils haben inzwischen O. de la Brosse – J. Lecler u. a.: Latran V et Trente (Paris 1975) veröffentlicht.

Neuestens legte P. B. T. Bilaniuk seine Dissertation „Das 5. Laterankonzil und die Ostkirchen" vor und erörterte damit eine Frage, die von der Forschung bisher nur am Rande berührt worden war. Zwar hatte bereits Hefele in seiner Konziliengeschichte über die Verhandlungen mit den orientalischen Christen auf dem 5. Laterankonzil berichtet. Pastor lieferte einige ergänzende Beiträge zu unserer Frage. Hubert Jedin legte sowohl in seinen Studien zur Schriftstellertätigkeit Albert Pigges als auch im ersten Band seiner Geschichte des Konzils von Trient neues Material über das 5. Laterankonzil und die Ostkirchen vor.

Unter Verwertung der bisherigen Forschung untersucht B. eingehend die Beziehungen des 5. Laterankonzils zu den Ostkirchen. Einlei-

tend gibt er einen Überblick über den historischen, politischen und theologischen Hintergrund des Konzils. Er skizziert die Beziehungen zwischen den Päpsten und den Ostkirchen vom Konzil von Florenz bis zum 5. Laterankonzil. Im Kapitel II erörtert er die Union mit den Ostkirchen im „Libellus ad Leonem X" des P. Giustiniani und V. Quirini. Das III. Kapitel beschäftigt sich mit dem Bericht des Erzbischofs Laski über die „Ruthenen und ihre Irrtümer", den dieser für das 5. Laterankonzil vorbereitet hatte. B. legt davon eine englische Übersetzung und eine kritische Würdigung vor. Das IV. Kapitel untersucht die Beziehungen zwischen den Maroniten und der römischen Kirche zur Zeit des 5. Laterankonzils. In Kapitel V behandelt er das Verhältnis des 5. Laterankonzils und Leos X. zu den äthiopischen Christen.

Papst Leo X. habe erst Ende seines Lebens seine Haltung zu den Ostkirchen geändert und ihre Rechte, ihre Autonomie und ihre Privilegien in der Bulle „Accepimus nuper" vom 18. 5. 1521 anerkannt. Es sei bedauerlich, daß Leo X. diese Verlautbarung nicht zu Beginn seines Pontifikates erlassen habe und sie nicht zu einem konziliaren Dokument erhoben worden sei. B. ist der Auffassung, daß dann wahrscheinlich die Geschichte der Kirche und die Beziehungen zwischen Ost- und Westkirche einen anderen Verlauf genommen hätten.

In seiner Arbeit spart Vf. nicht mit Vorwürfen, sowohl gegenüber Rom als auch gegenüber Luther und meint u. a.: Heute sei es klar, daß die lutherische Reformation und die nachfolgende protestantische Bewegung „failed miserably" (246), denn statt die Kirche zu reformieren, habe sie sie in viele unabhängige kirchliche Gemeinschaften aufgespalten.

Trotz einzelner strittiger Wertungen gibt die Arbeit einen guten Einblick in die Beziehungen zwischen dem 5. Laterankonzil und den damals sich stellenden Unionsproblemen mit den Ostkirchen. Mit Recht beklagt Vf., daß eine kritische Edition der Konzilsakten des 5. Laterankonzils nicht existiere. Seine Behauptung jedoch, daß relativ wenig über das 5. Laterankonzil geschrieben wurde, trifft, wie aus der oben angeführten Literaturauswahl zum 5. Laterankonzil hervorgeht, für die neuere Zeit nicht mehr zu.

Die Arbeit ist ein wichtiger Beitrag zur Geschichte des 5. Laterankonzils und zu den Unionsbemühungen zwischen Ost- und Westkirche.

Freiburg Remigius Bäumer

Rodrigues, Manuel Augusto: **A Cátedra de Sagrada Escritura na Universidade de Coimbra.** Primeiro século (1537–1640). – Coimbra 1974. XXI, 623 S. (Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Instituto de Estudos Históricos Dr. António Vasconcelos) kart. Esc. 400.–

Unsere Kenntnis der spanischen und portugiesischen Scholastik des „siglo de oro" ist trotz bedeutender Arbeiten – stellvertretend für andere seien die von F. Stegmüller in Deutschland und die von V. Beltrán de Heredia in Spanien genannt – immer noch lückenhaft. Das betrifft sowohl die literarhistorische Seite – Handschriftenverzeichnisse, biographische Angaben, Editionen – als auch die Darstellung einzelner Themen, obschon erfreulicherweise in letzter Zeit vorzügliche Monographien erschienen sind. Begrüßenswert ist vor allem, daß in diesen Ländern selbst das Interesse an der eigenen Theologiegeschichte wächst. Die genannten Desiderate gelten in besonderer Weise für Portugal. Hier sind z. B. wichtige Handschriftenbestände noch nicht katalogisiert, aber das hat zuweilen auch seine guten Seiten: Interessante Entdeckungen sind, wie eigene Erfahrungen zeigten, jederzeit möglich. Es ist deshalb sehr erfreulich, daß wir hier ein Werk rezensieren können, welches – das sei vorweg gesagt – eine Pionierleistung darstellt. R. hat sich, seiner exegetischen Ausbildung entsprechend, ein begrenztes Thema vorgenommen: Die Geschichte der Exegese in Coimbra in der Zeit von 1537 bis 1640. Da dieser Lehrstuhl jedoch z. T. mit exzellenten Leuten besetzt und der Tausch zwischen den systematischen und biblischen cathedrae nicht selten war, vermittelt das Buch ein ziemlich umfassendes Bild von der theologischen Fakultät Coimbras. Die großzügige Kulturpolitik des Königs Johannes' III. trug, wie einleitend gezeigt wird, bald ihre Früchte: Die vom Monarchen ins Ausland geschickten Stipendiaten kehrten zurück und brachten den europäischen Humanismus aus Löwen, Salamanca oder Paris nach Portugal. Die Hebräischstudien stehen um die Mitte des 16. Jahrhunderts in Blüte. Im Jahre 1537 wird als erstes greifbares Resultat einer gewandelten theologischen Situation ein Lehrstuhl für Exegese in Coimbra errichtet, 1545 erhalten das Alte und das Neue Testament je eine cathedra. Nach einer detaillierten Darstellung der theologischen Statuten und des Studienganges wird ein Überblick über die beachtlichen finanziellen Dotationen der Fakultät gegeben.

Auf die das Universitätsmilieu im allgemeinen schildernde Einleitung folgt der erste große Hauptteil über die „lentes catedráticos" (41–478). R. behandelt hierin chronologisch die einzelnen Professoren von João de Pedraza OP (1537–1539) bis Filipe Moreira OESA (1633–1641). Wegen der meist fehlenden oder dürftigen Vorarbeiten konzentriert er sich auf die biographischen und literarhistorischen Probleme, die oft von sehr verwickelter Art sind. Leben, akademische und kirchliche Tätigkeit sowie die Werke werden mit großer Sorgfalt beschrieben. In einer bewundernswerten Kleinarbeit wurde das Material aus den Archiven beschafft und, soweit das von allgemeinem Interesse ist, ganz oder auszugsweise publiziert. Auch hier sind die Angaben über die Professorengehälter aufschlußreich für die Förderung der Studien durch den Monarchen, dem das Land entscheidend den intellektuellen Aufschwung verdankt. Unter dem zweiten Lehrstuhlinhaber, Martin de Ledesma, wurde – auch dies geschah auf königliches Geheiß – eine folgenschwere Neuerung eingeführt: Die Summe des Aquinaten wird nach dem Vorbild Salamancas das Textbuch der systematischen Theologie.

Sehr zu begrüßen ist, daß R. typische Passagen aus den Schriftkommentaren abdruckt, so daß sich der Leser, dem die Texte nicht direkt zu Gebote stehen, selbst ein Bild von der philologischen und theologischen Exegese machen kann. (Erstaunlich sind die Hebräischstudien des kleinen Landes. Vgl. dazu M. A. Rodrigues, O estudo do hebráico em Portugal no século XVI, Coimbra 1973). Aber es sei eigens vermerkt: Es lag – wegen der Fülle des biographischen und historischen Materials – nicht in der Absicht des Vf.s, auf die theologischen Probleme ausführlich einzugehen. Er hat jedoch, soweit das der Raum zuließ, die Methode und die Quellen der Kommentare dargestellt, so daß man weiß, welche antiken und zeitgenössischen Autoren in Coimbra besonders geschätzt wurden. (In kontroverstheologischen Fragen erfreuen sich z. B. die Löwener Theologen einer außerordentlichen Autorität). Verständlicherweise untersucht R. mit besonderer Liebe und Sorgfalt die beiden größten Exegeten: Luis de Sotomaior und Heitor Pinto. Die Kommentare des Dominikaners zum Hohenlied und zu den Pastoralbriefen werden gründlich analysiert. Die theologische und methodologische Bedeutung des Hieronymiten Heitor Pinto (1575–1580) wird ausführlich dargestellt. Für viele Leser wird dieser Abschnitt über eine ungewöhnliche Persönlichkeit einer Entdeckung gleichkommen. (Im LThK fehlt sein Name!)

Ähnlich wie bei Luis de Sotomaior und Heitor Pinto empfindet man auch bei anderen Exegeten den Wunsch, Vf. oder jemand anders möge spezielle Probleme der großen Kommentare im einzelnen darstellen, um das erstaunliche Panorama der Conimbrizenserschule zu vervollständigen. Auch die beachtliche exegetische Produktion des Gabriel da Costa, die großenteils noch ungedruckt ist, verdiente eine eigene Studie. (Auch dieser Name fehlt im LThK).

Ursprünglich hatte R. vor, nur die ordentlichen Lehrstuhlinhaber zu behandeln, aber es zeigte sich bald, daß er die große Zahl der „lentes substitutos" nicht übergehen durfte. Auch hier werden wir mit einer Fülle von biographischen, akademischen und anderen Daten vertraut gemacht, die uns ein eindrucksvolles Bild von der literarischen und kirchenpolitischen Aktivität jener Exegeten vermitteln. Viele von ihnen wurden Bischöfe, Ordensobere und Kanoniker. Hinter den nüchternen Angaben steht der erstaunliche geistige und religiöse Aufbruch des kleinen Landes am Rande Europas, der zusammen mit anderen Phänomenen den „siglo de oro" charakterisierte. Freilich zeigt sich auch am Beispiel der Theologie, daß mit dem Ende des 16. Jahrhunderts die Zeit der großen portugiesischen Theologen vorbei war. Ähnliches läßt sich auch von Spanien sagen.

Wir schrieben eingangs, das Buch von R. sei eine Pionierleistung. Wir haben die gewaltige Detailarbeit, die hinter den Biographien liegt, nur andeutungsweise würdigen können. Eines ist sicher: Reichtum und Qualität der Exegese beeindrucken gleichermaßen, so daß ein Urteil über die katholische Theologie des Reformationszeitalters den hier meisterhaft dargestellten theologischen Frühling in Coimbra nicht mehr übersehen darf. Erwähnt seien ferner das ausführliche Literaturverzeichnis sowie die hervorragende typographische Ausstattung des Buches.

Walberberg Ulrich Horst

Binder, Karl: **Konzilsgedanken bei Kardinal Juan de Torquemada O. P.** – Wien: Wiener Dom-Verlag 1976. 264 S. (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd 49).

Der spanische Kardinal Torquemada O. P. gehört zu den einflußreichsten Theologen des späten Mittelalters. Er hat in der Zeit der Restauration nach den Reformkonzilien die kirchenpolitischen Entwicklungen geistig mitgeformt. Ein Höhepunkt seiner theologischen Wirksamkeit bildete das Jahr 1453, als er Papst Nikolaus V. seine „Summa de Ecclesia" überreichen durfte. In diesem Werk legte er nicht nur eine Gesamtlehre von der Kirche vor, sondern auch einen der ersten umfassenden Traktate über die Konzilien.

Karl Binder hatte bereits 1955 die Kirchenlehre Torquemadas in vorbildlicher Weise dargestellt. Seitdem hat er seine Torquemada-Forschungen fortgeführt und besonders die Konzilslehre des Kardinals untersucht. Die Ergebnisse dieser Studien faßt er in dem vorliegenden Band „Konzilsgedanken bei Juan de Torquemada O. P." zusammen.

Einleitend weist Vf. auf die Feststellung von Jedin aus dem Jahre 1942 hin, in der dieser bedauert, daß bisher nicht einmal die Koryphäen der Papaltheorie wie Torquemada, Jacobazzi und Cajetan untersucht seien. Er erinnert ferner an meine Bemerkung aus dem Jahre 1969, daß eine nähere Auseinandersetzung mit Torquemadas Konzilslehre immer noch ausstehe, bei der nicht nur seine theologischen, sondern auch seine kanonistischen Werke zu berücksichtigen wären.

B. behandelt nach einem Überblick über die Schriften und Stellungnahmen Torquemadas zur Konzilsfrage u. a. seine Konzilsreden in Basel, seine Redeentwürfe für die Reichstage von Nürnberg und Mainz, die Oratio Synodalis, sein Gutachten über ein „Drittes Konzil", seinen Apparatus zum Unionsdekret, nicht zuletzt seine kanonistischen Schriften. Das Baseler „Votum super avisamento" verlegt B. mit Hinweis auf neuere Forschungen von E. Candal in das Jahr 1433 und korrigiert damit seine frühere – in Übereinstimmung mit Valois und Candal vertretene – Ansicht, daß das Gutachten im März 1436 entstanden sei.

Die eigentliche Grundlage der Ausführungen B.s sind die Kapitel 1–37 des dritten Buches der „Summa de Ecclesia", in der Torquemada seine Konzilsvorstellungen in planmäßigem Aufbau zusammenfaßt. B. erörtert Begriff, Ursprung und Arten von Konzilien. Ausgeklammert hat er die Kapitel 38–69 des dritten Buches der Summa, weil sie einen stärkeren kanonistischen Charakter hätten.

Jedoch beschränkt sich B. nicht nur auf das Schrifttum Torquemadas, sondern zieht auch zeitgenössische Autoren in seine Untersuchung mit ein. So verwertet er Handschriften von Andreas von Escobar, Sánchez de Arévalo u. a. Die Zahl der verarbeiteten gedruckten Quellen ist groß. Er hat auch die wichtigste ältere und neuere Literatur verarbeitet.

Nach einem Forschungsbericht geht B. an sein eigentliches Thema. Er stellt nicht den Anspruch, eine umfassende Konzilslehre von Torquemada zu bieten, sondern beschränkt sich auf „Konzilsgedanken" bei dem Dominikanerkardinal.

Das erste Kapitel schildert den Entwicklungsgang von Torquemadas Konzilsvorstellungen. Er berichtet über seine Lehrjahre, seine Tätigkeit auf dem Baseler Konzil, seine Werke im Dienst der Kurie und der Kirchenunion bis zu seinem Hauptwerk der „Summa de Ecclesia". B. behandelt in diesem Zusammenhang auch die Interpretation des Konstanzer Dekretes „Frequens" durch Torquemada. Nach ihm kann der Papst nicht von einem Generalkonzil – wegen des Vorrangs der päpstlichen Gewalt – durch einen Eid an die Beobachtung von Konzilsdekreten disziplinärer Natur gebunden werden. B. erinnert daran, daß Torquemada sich selbst auf das Dekret „Frequens" beruft.

Im Kapitel zwei erörtert Binder Begriff, Ursprung und Arten der Konzilien. Aufschlußreich ist der Vergleich des Konzilsbegriffs Torquemadas mit den Konzilsdefinitionen seiner Zeitgenossen.

Kapitel drei befaßt sich mit der Einberufung der allgemeinen Konzilien, u. a. mit der Konzilsberufung durch den Kaiser. Hinsichtlich der Konzilsberufung ohne Papst macht Torquemada das Zugeständnis: Wenn der Papst im Falle der Gefährdung des Glaubens und der Lehre der Kirche, trotz des Ersuchens der Kardinäle oder Prälaten und weltlichen Fürsten, ein allgemeines Konzil zu versammeln, die Konzilsberufung verweigere, dann sei ein solcher Papst häresieverdächtig, und infolgedessen als ein nur zweifelhaft rechtmäßiger Inhaber der päpstlichen Würde zu betrachten. In einem solchen Fall sei es Sache der Kardinäle, alles Notwendige für den Zusammentritt einer allgemeinen Synode zu tun. Eine Absetzungsmöglichkeit des Papstes ist nach Torquemada nur bei Häresie des Papstes gegeben. Er könne aber nicht abgesetzt werden, wenn er „inutilis" für die Kirche geworden sei.

In Kapitel vier untersucht B. die Ursachen und den Nutzen allgemeiner Konzilien, wobei u. a. als Berufungsgrund die Reform der Kirche herausgestellt wird.

Kapitel fünf beschäftigt sich mit den Teilnehmern allgemeiner Konzilien: Papst, Bischöfe und Äbte, aber auch mit dem Vorsitz auf dem Konzil, mit der Konzilsordnung und dem Konzilszeremoniell. Ein weiterer Fragenkreis behandelt das Verhältnis von Papst und Konzil, wobei sich Torquemada mit den Einwänden der Konziliaristen auseinandersetzt.

Der starke Einfluß, den Torquemada ausgeübt hat, kommt in den Kapiteln über die Auswirkungen der Konzilsgedanken Torquemadas deutlich zum Ausdruck. Von Torquemada beeinflußt sind u. a. Felinus, Gozzadini, Ugonius, Jacobazzi, Eck, Prierias, Cajetan, Pighius, Cano, Bellarmin, Gregor von Valencia. Aber sein Einfluß geht noch weiter und reicht bis in unsere Tage. Die Bedeutung von Torquemada für die Konzilslehre faßt B. in der Feststellung zusammen, daß es Torquemada nicht nur gelungen sei, eine erschöpfende Gesamtlehre von der Kirche vorzulegen, sondern auch eine K o n z i l s t h e o l o g i e zu bieten.

Die Arbeit von B. legt zum erstenmal eine zusammenfassende Würdigung der Konzilsgedanken des Dominikanerkardinals vor und macht zugleich sein Nachwirken deutlich. Einzelne in diesem Zusammenhang interessante Fragen hat B. nicht erörtert. So wäre man z. B. dankbar gewesen, wenn B. auch die Ansichten Torquemadas über die Frage der Erlaubtheit der Konzilsappellation erörtert hätte. (Vgl. R. Bäumer: Nachwirkungen des konziliaren Gedankens in der Theologie und Kanonistik des frühen 16. Jahrhunderts. – Münster 1971. S. 121ff). Das Gleiche gilt von der Behandlung des Problems der Unfehlbarkeit der Konzilien, die nach Torquemada von sich aus keine Unfehlbarkeit besitzen, sondern sie durch ihre Verbindung mit dem Apostolischen Stuhl erhalten. Deshalb haben nach ihm allgemeine Konzilien ohne Papst geirrt. Torquemada begründet diese Ansicht mit dem Hinweis auf die Konzilien von Rimini und Ephesus. I r r t u m s f r e i ist nach Torquemada ein Konzil nur, wenn es vom Papst bestätigt wurde.

Der Grund dafür, daß B. Torquemadas Ansichten über die Konzilsappellation und die konziliare Unfehlbarkeit nicht behandelt hat, scheint darin zu liegen, weil Torquemada diese Probleme erst in den späteren Kapiteln des dritten Buches erörtert, die B. nicht mehr in seine Untersuchung mit einbezogen hat. Aber gerade mit diesen Thesen hat Torquemada starken Einfluß ausgeübt. Auch aus diesem Grunde wäre eine Behandlung wünschenswert gewesen.

Eingehend hat sich B. mit den Auffassungen von Paul de Vooght auseinandergesetzt, dessen Argumente er an verschiedenen Stellen überzeugend zurückweisen kann.

Die Arbeit von B. über Konzilsgedanken bei Torquemada nimmt man mit Dank entgegen. Die Arbeit hätte noch gewonnen, wenn die neuere Literatur stärker einbezogen worden wäre. Einige kleine Mängel fielen mir auf: S. 82: Der Herausgeber der Werke Ockhams heißt J. G. Sikes. S. 91: Der Verfasser von „De modis uniendi" ist Dietrich von Nieheim. S. 124: wird der Konstanzer Konzilspapst Johannes XXIII. als „Namenspapst" bezeichnet. S. 145: hätte die Arbeit von B. Schimmelpfennig „Zum Konzilszeremoniell in Konstanz und Basel" Anregungen bieten können. S. 159: die Tatsache, daß die Wurzeln der konziliaren Theorie in der Kanonistik des hohen Mittelalters liegen, hat nicht erst B. Tierney, sondern bereits vor mehr als 50 Jahren F. Bliemetzrieder festgestellt. Ich verweise hier auf meinen Forschungsbericht: Konziliarismus, Wege der Forschung 279 (Darmstadt 1976). S. 217: Bei Eck wäre nicht nur die Verwertung des „Enchiridion", sondern besonders der Hauptschrift „De primatu" aufschlußreich gewesen. Zu S. 217f: Über Jacobazzi wäre die Untersuchung von J. Klotzner: Kardinal Jacobazzi und sein Konzilswerk. – Rom 1948 zu ergänzen. Zu S. 218: Über Prierias vgl. R. Bäumer: Silvester Prierias und seine Ansichten über das ökumenische Konzil: Konzil und Papst. Festgabe für H. Tüchle. – Paderborn 1975. S. 277–301. Zu S. 220: Über Pigge vgl. H. Jedin: Studien über die Schriftstellertätigkeit Albert Pigges. – Münster 1931; R. Bäumer: Das Kirchenverständnis Albert Pigges: Volk Gottes. – Freiburg 1967. Zu S. 221: Über T. Campeggio vgl. H. Jedin: T. Campeggio. – Münster 1958. Zu S. 240: Cajetans „Tractatus" ist neu ediert von V. Pollet. Über das Nachwirken Torquemadas bei den katholischen Kontroverstheologen des 16. Jahrhunderts vgl. R. Bäumer: Die Konstanzer Dekrete „Haec sancta" und „Frequens" im Urteil katholischer Kontroverstheologen des 16. Jahrhunderts. In: Von Konstanz nach Trient. Festgabe für A. Franzen. – Paderborn 1972: S. 548–574.

Eine wertvolle Ergänzung von B.s Arbeit ist die soeben erschienene Wiener Habilitationsschrift von I. W. Frank: Der antikonziliaristische Dominikaner L. Huntpichler. – Wien 1976, die den theologischen Einfluß von Torquemadas Konzilslehre ein-

drucksvoll bestätigt. Zusammenfassend kann man sagen: B. hat mit viel Liebe und Verständnis die theologischen Positionen Torquemadas über das Konzil markiert. Sein Werk wird die Forschung anregen, Diskussionen auslösen und Grundlage für weitere Untersuchungen bilden.

Freiburg Remigius Bäumer

Weissenberger, Paulus Albert: **Die Schottenabtei St. Jakob zu Würzburg und die Fürstabtei St. Gallen/Schweiz.** Ein Reformversuch um die Mitte des 18. Jahrhunderts. – Würzburg: Schöningh (1975). VII, 120 S. (Quellen u. Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, Bd 28) kart. DM 32.50

An Hand einer außerordentlich gut beschriebenen Edition von bisher unbekannten Quellen (73–115; 33 Nummern und 2 Pläne) stellt Weissenberger den zeitlich sehr kurzen (Nov. 1758 – Febr. 1759) und gescheiterten Reformversuch des St. Gallener Mönches Iso Walser in der Schottenabtei zu Würzburg unter Abt Placidus Hamilton dar.

Der darstellende Teil, sehr gut belegt mit Verweisen auf Quellen und Sekundärliteratur, führt in einem Einleitungskapitel (1–3) in die Geschichte des 1134 gegründeten Klosters ein, das vom Ende des 15. Jahrhunderts bis 1595 von Schottenmönchen verlassen und zeitweise von anderen Benediktinern, so von 1506–16 unter Abt Joh. Trithemius, besiedelt war. Die Wiedereinführung von Schottenmönchen, die das Kloster auch als Basis für ihre Mission in der Heimat betrachteten, blieb in der Folge mit manchen Schwierigkeiten verbunden, die im 18. Jahrhundert zu etlichen Visitationen, Reformdekreten und Überlegungen um geeignete Reformleute führten. Die Kapitel III und IV (16–19) schildern, wie es zur Verbindung der Schottenmönche mit St. Gallen kam, an dem ja der Ruf „irischer" Gründung haftete, und wie der Reformversuch von 1758/59 entstand; entscheidend war die persönliche, aus der Studienzeit in St. Gallen herrührende Bekanntschaft des späteren Abtes Hamilton mit Abt Cölestin II. Gugger von Staudach in dem Schweizer Kloster. In den Kapiteln V–VII (20–72) wird das eigentliche Reformunternehmen P. Isos samt Hin- und Rückreise ausgebreitet.

Wenngleich der Erneuerungsversuch eine örtlich und zeitlich beschränkte Episode blieb, ist die Untersuchung von Bedeutung für die monastische Geschichte, aber auch durch aus dem Leben gegriffene Reise- und Aufenthaltsberichte für die Gesamtstimmung des kirchlichen Lebens im mainfränkischen Raum. Sie liefert einen wertvollen Beitrag zu dem, was allgemein, aber doch unbestimmt „Reform" im Mönchtum genannt wird. Ein zweifacher Aspekt sei dabei hervorgehoben: Was ist inhaltlich „Reform"? Wie ist die Methode einer Reform?

Offenbar ist „Reform" ein schillernder, relativer Begriff (vgl. Gorze-Cluny, Bernhard-Petrus Venerabilis, de Rancé-Mabillon) und findet seine positive Bestimmung wohl erst aus dem Zusammenhang von wesentlichen überlieferten Werten und ihrer Anwendung auf die jeweiligen zeitlichen und örtlichen Verhältnisse. Bei einem Ernerungsunternehmen müßte dieser Zusammenhang als Reformziel von Anfang an klar formuliert sein. Der Würzburger Schottenreform von 1758/59 dürfte hier schon ein Mangel anhaften, sowohl was die Anweisungen des St. Gallener Abtes Cölestin (20–23) angeht – der dazu auch aus den ganz anderen Verhältnissen der fernen, blühenden Fürstabtei kaum voll in der Lage war – wie auch von seiten des Schottenabtes Placidus, dessen Verhalten auf eine unsichere, schwankende Art schließen läßt (46, 51, 54, 105), von der fürstbischöflichen Autorität des Würzburger Ordinarius Adam Friedrich von Seinsheim ganz zu schweigen, den Jagd und Billardspiel mehr interessierten als klösterliches Leben (49). Zwar sahen Abt Placidus und P. Iso deutlich, daß der Mangel an wirklich geistlicher Beschäftigung eine der großen Gefährdungen des Reformversuches war, aber die Mittel, dem abzuhelfen, erscheinen, im ganzen gesehen, doch zu wenig positiv und geistlich auffüllend, eher einschränkend disziplinär und äußerlich regelnd (vgl. etwa 44, 52f, 107f). Sieht man dies auf dem Hintergrund der Mitte des 18. Jahrhunderts und seinem Zug zu rationalistischem Geist und Verständnislosigkeit für das Mönchtum, dann gewinnt die vorliegende Untersuchung besonderes Gewicht für die Frage einer „Reform" zu damaliger Zeit.

Der Erneuerungsversuch von P. Iso wirft auch ein Schlaglicht auf die Methodenfrage einer Reform. Der St. Gallener Mönch, von schwächlicher Gesundheit und in Würzburg noch mit Studien zur persönlichen Weiterbildung beauftragt, war der gestellten Aufgabe allein nicht gewachsen. Selbst bei dem geringen Personalbestand des Klosters genügten zwei ältere widerstrebende Mönche zu unüberwindlichen Schwierigkeiten. Aus der monastischen Geschichte gibt es genügend Beispiele dafür, daß im allgemeinen nur eine Reformgruppe zu einer solchen Aufgabe fähig war. Bewegend sind die Klagen, die der schließlich erkrankte Reformprior über die fehlende menschliche Atmosphäre niederschrieb, darunter auch über äußere und innere Einsamkeit. Man möchte fast – auch für die zu Reformierenden – von einer Reform im „luftleeren Raum" sprechen; Enge des Hauses, Mangel einer vernünftigen Kost, Fehlen menschlichen Kontaktes, Überforderung durch Arbeit waren als Hindernisse des Reformvorgangs nicht genügend beachtet (65f). Schließlich hatte auch einer der Widerparte, P. Benedikt Mackenzie, P. Iso gegenüber einen Einwurf ins Spiel gebracht, der schon andere Reformen erschwert hatte: „vi votorum" sei er nicht zu einer Observanz verpflichtet, die er bei seinem Ordenseintritt nicht gelobt habe (vgl. 60–64). Beispiele der monastischen Geschichte zeigen, daß man anderswo gewisse Mönche bei ihren alten Gewohnheiten beließ, falls diese nur der Durchführung der neuen Formung keinen Widerstand entgegensetzten.

Das Buch, das in seiner äußeren Gestalt schlicht, aber ansprechend und sorgfältig ausgeführt ist, ist dem um die Würzburger Bistumsgeschichte verdienten H. H. Prälaten und Domkapitular Dr. Th. Kramer zum Goldenen Priesterjubiläum gewidmet.

Trier Petrus Becker

Hegel, Eduard: **Die katholische Kirche Deutschlands unter dem Einfluß der Aufklärung des 18. Jahrhunderts.** – (Opladen): Westdeutscher Verlag (1975). 32 S. (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften, Vorträge G CCVI) kart. DM 10.–

Nach dem Erscheinen des 5. Bandes des Herder'schen Handbuchs der Kirchengeschichte (Die Kirche im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung) (1970) ist es wohl ein schwieriges Unterfangen, auf knappem Raum eine dennoch vieles beleuchtende Geschichte der katholischen Kirche des deutschen Kulturraums in der Aufklärungszeit zu versuchen. Daß der Versuch gelang, ist auf das langjährige Ringen Hegels um Erhellung dieser Epoche zurückzuführen. Er bleibt nicht in Vorüberlegungen stecken, sondern breitet gleich sein Material aus, das geeignet ist, eine ausgewogene Erstinformation zu bieten. Auf nur 32 Seiten findet man viele weiterführende Literaturhinweise und manches unbeachtete Detail.

Hegel skizziert das Staatskirchentum, das Verständnis von Primat und Bischofsamt, den Emser Kongreß, dann den Ordensstand (13–17), Pfarramt, Predigt, Liturgie, Seelsorge (17–20), die theologischen Studien und die Universitäten (21–30). Richtig die knappe, aber spitze Hervorhebung des Vorranges des Juridischen in der damaligen Kirche (7f). Kirchenrecht ist tatsächlich im katholischen Deutschland des ausgehenden 18. Jahrhunderts die wertvollste Disziplin, die man da und dort nur den besten Köpfen zumuten wollte. Richtig wird gesagt, daß der Staat sich gerade deshalb die Kirche derart zu unterwerfen suchte, weil sie von ihrem eigenen Selbstverständnis her „lediglich eine Gesellschaftsbildung unter anderen" war – das muß man allerdings den aufgeklärteren Kreisen vorwerfen, deren kirchenrechtliche Vorstellungen ein toter Ast waren.

Richtig findet Rezensent die doch der Aufklärung in vielen Einzelheiten kritisch gegenüberstehenden Urteile des Vf. Kein einseitiges Hochloben der Aufklärung bei aller Faszination an dieser Epoche. Man lese die mit Recht kritischen Einwände Hegels gegen aufklärerisches Liturgie- und Sakramentenverständnis (V. A. Winter wird erwähnt, S. 18). Richtig die Kritik daran, daß Moral allzusehr zum Hauptinhalt aufklärerischer Gesinnung wurde (19). „Die Dogmenscheu und die Präponderanz des moralischen Prinzips, überhaupt die Blickrichtung der Predigt von Gott weg auf den Menschen ist typisch" (19). Richtig die vergleichsweise günstigere Beurteilung der katechetischen Arbeit jener Zeit.

So fragt sich denn Hegel auch, ob aus seinen Ausführungen eine Bankrotterklärung der kirchlichen Bemühungen im Zeitalter der Aufklärung folgte (31), meint aber, dies sei nicht der Fall. Spätere Priesterbildung und Katechese seien damals grundgelegt worden. Mit Recht schließt er mit dem Satz: „Vielleicht war es eine der größten Schwächen, daß ihre Vorkämpfer von sich selbst zu sehr überzeugt waren und daß sie bei der Kritik, die sie reichlich übten, nur sich selber vergaßen." (31) Dies mag analog für jede Aufklärung, gleich zu welcher Zeit, gelten.

Kleinigkeiten: Dannenmayer brachte seine Instit. hist. eccl. NT nicht direkt 1783–88 heraus (S. 26 Anm. 73), sondern ein Bändchen 1783, die eigentliche lat. Auflage 1788, ²1806, deutsch 1790 (so Säger). Die Oberdeutsche allgemeine Literaturzeitung – noch immer für die katholische Aufklärung nicht genügend beachtet! – wurde Salzburg 1788–99 und dann in München herausgegeben, nicht Salzburg 1784–92 (so S. 30 Anm. 89).

Linz a. d. Donau Manfred Brandl

Ganoczy, Alexandre: **Sprechen von Gott in heutiger Gesellschaft.** Weiterentwicklung der „Politischen Theologie". – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1974). 168 S. (theologisches seminar) kart. DM 22.–

1. Der Hauptteil des Buches besteht aus einer leicht lesbaren Darstellung der „Politischen Theologie", wie sie J. B. Metz (19–69), J. Moltmann (70–95), W. Pannenberg (96–119) vertritt. Diesem Corpus wird eine Vorlesung über die „Theologie der Revolution" angefügt, der vor allem Hugo Assmann's Aufsatz im Band „Diskussion zur ›Theologie der Revolution‹", hg. von E. Feil – R. Weth, 1969, 218–248 – zugrundeliegt. Erstaunlich ist die Zuordnung Pannenberg's zur „Politischen Theologie". Mit der These, die Kirche habe als vorläufige Antizipation des Gottesreiches die Kraft eines kritischen und konstruktiven Zeugnisses für die Gesellschaft (105ff), wird Pannenbergs Beitrag zur „Politischen Theologie" belegt.

2. Doch beginnen mit dieser ekklesiologischen Engführung auch schon die Fragen:

– Im Vorwort korrigiert Metz: „Mein Entwurf zu einer ›politischen Theologie‹ hat nicht ... primär einen ekklesiologischen Bezugsrahmen; er setzt vielmehr an als Verantwortung des Glaubens in epochal gewandelten Verhältnissen und gesellschaftlichen Prozessen" (5).

– Dieser Bezug auf gesellschaftliche Prozesse in der Rede vom trinitarischen und gekreuzigten Gott bestimmt auch Moltmann's „dialektisches Begreifen", das Gott in Welt, das Universale im Konkreten, das Eschatologische in Geschichte aufsucht (J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott, 1972, Kapl VIII, 293–315).

– Der über E. Schillebeeckx (Glaubensinterpretation, 1971, 83–171) und D. Sölle (Politische Theologie, 1971, 7, 50, 82, 105–134) auf Paul Tillich (Syst. Theologie, I (1956) 73–83; II (^{3}1958) 19–22) zurückgeführte und von Ganoczy übernommene Begriff der „Korrelation" (8, 139–168) wird von Metz als privatistisches „Begründungsmuster einer existenzphilosophischen Anthropologie" (6) verworfen.

3. Offensichtlich übersieht Ganoczy, daß schon Platon's „alte politische Theologie" (14) und das Repräsentationsdenken der Römer (15f) Gott als „Begriff" dachten und vorstellten. Weil dieser „gedachte" Gott noch den „eschatologischen Vorbehalt" bei Metz, den „gekreuzigten Gott" bei Moltmann, das „unbedingt Notwendige" bei Tillich bestimmt, bleibt die Korrelation notwendig im Bereich der formalen Urteilslehre. „Kritik" und „Dialektik" bleiben, wie Moltmann richtig sieht, „Begriffe", bezeichnen eine „Struktur" des Denkens (15) und sind als solche noch längst nicht „Inhalte" des Glaubens. Ist dem so, dann ist Ganoczy's Vorschlag, die „politische Theologie" weiterzuentwickeln kraft einer „inhaltlichen Vertiefung" durch korrelatives Denken wissenschaftstheoretisch nicht haltbar (147ff). Inhalte und Begriffe sind zu unterscheiden, weil ohne diese Unterscheidung der Glaube „systemtheoretisch" funktionalisiert wird. Gott als Funktion des Denkens kann zwar kreativ auf das Denken wirken, nicht aber eschatologisch.

Regensburg Norbert Schiffers

Theologie zwischen Anpassung und Isolation. Argumente für eine kommunikative Wissenschaft. Hrsg. und eingeleitet von Helge **Siemers.** – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1975). 151 S. (Urbantaschenbücher, T-Reihe, Bd 611) kart. DM 12.–

Der Untertitel „Argumente für eine kommunikative Wissenschaft" zeigt die Zielvorstellung der Beiträge an. Die acht Aufsätze wurden verfaßt von Assistenten. Alle sind – mit Ausnahme des Philosophen Claus von Bormann – Theologen.

Von Bormann, der Philosoph, schrieb unter der Zielangabe „Die Wahrheit in der Kommunikation" (13–30) einen ontologisch orientierten Artikel. Mit Aristoteles, Løgstrup und Kierkegaard (25–30) sagt von Bormann: Partikulares Wissen des Menschen um sich selbst ist angewiesen auf Vernunft. In deren Verwiesenheit auf die Bewegung der Reue, auf die Unausweichlichkeit der ethischen Forderung und auf zufallendes Glück und Schicksal seien der Vernunft die gleichen Aufgaben gewiesen wie der Lebens-Klugheit: Beide richten sich auf das Letzte, die größere Freiheit und Verantwortung – von denen Theologie zu sprechen habe (27).

Manfred Baumotte („Das Subjekt der Kompetenz" 73–87) fragt unter dem Begriff „Erfahrung" ab, was Lebensklugheit sei. Erfahrung, so meint Baumotte, sei die direkte Beziehung auf individuelles Bewußtsein, auf Sinngebung. Also zeige sich im Subjekt der Erfahrung die Einheit von Erleben und Handeln, die Praxisfähigkeit also der Wahrheit (79). Rüdiger Lorenz hält dies für ein „Dogmatismus der Kritischen Theologie" (31–48; 34f). Mit Schleiermacher (32; 34f) und Kant (37) will Lorenz wissen, wirkliche Erfahrung sei die Selbsterfahrung des natürlich-vernünftigen Menschen, abgestützt allerdings durch methodisch-äußere Mittel, die mit Kant gegen verstellende Vorurteile bewahren.

Falk Wagner (49–72) ist mit alledem nicht zufrieden. Er sagt: Wenn Erfahrung Selbsterfahrung ist, dann ist sie Reflexion auf das Wahre. Reflexion aber ist Denkbestimmung, die von der Logik betrachtet wird. In der Logik folgt daraus als Sinn-Aufgabe für Wagner mit Hegel: Es gilt, das Denken des Gedachten zum Gegenstand des Denkens zu machen (69). – Inhaltlich mehr zu dieser Formalitude könnte Wagner bei Puntel finden.

Lorenz (38), Baumotte (81ff), Heinrich 107ff) halten aus prinzipiellen oder philosophiegeschichtlichen Erwägungen dafür, Wagner's Aufgabe, das Denken zu denken, sei eine Flucht in akademische Isolation, der nicht nur die Kommunikabilität (32) sondern die Kommunikation (32ff; 89ff) fehle. Theologie mit Wagners Philosophie gerate in die Isolation. – Man lese Bruaire, um sich vom Gegenteil zu überzeugen.

Passe sich aber die Theologie den Kommunikations-Philosophien (Popper, Kuhn 81f; Argyle 91; Habermas 114) an, dann stehe die Ersetzung des Subjekts durch die Gruppe (82), die Privatisierung der Selbsterfahrung (38) oder die Ontologisierung der Tradition (131) ins Haus. Klaus Händler zeigt solche Tendenzen auf im ökumenischen Dialog (124ff), Baumotte in der Kontroverse zwischen Popper und Kuhn (81ff). Die anderen – ausgenommen von Bormann – fürchten sich vor der Ontologisierung wie vor einem plötzlich auftauchenden, tollwütigen Hund, bei dessen Biß das kommunikative Denken sterben muß. Der Schluß scheint nahezuliegen: Entweder „kommunikabel" oder „ontologisch". Hier beißen einander die Hunde (41–47).

Hat man die Kontroverse über dieses Entweder-Oder in diesem Sammelband verfolgt, fragt man sich: warum bellen Assistenten den Mond (sprich: die „etablierte Schultheologie" 49 u. ä.) an? Wahrscheinlich, weil sie die „Lehrer" mehr auf Kommunikabilität verpflichten wollen. So weit so gut.

Fragt man nach dem Ernst, der sich zeigt, wenn diese Assistenten auch einander verkläffen, kommt die Verantwortung vor dem gemeinsamen Thema heraus: Die Verfasser wollen die Tätigkeit des Subjekts im Aufbau der Kommunikation erforschen (49). Und dies offensichtlich deshalb, weil sie Freiheit und Verantwortung des einzelnen achten (33f) und dabei nicht auf Ko-Orientierung verzichten wollen (91).

Fragt man schließlich, ob diese Ko-Orientierung methodisch so bissig werden muß, dann fällt dem Beobachter die These von Feyerabend ein: „Anything goes", wenn die Theorienbildung im Dienst eines subjektiven Interesses geschieht. Das Interesse in Ehren – erst recht bei der Erkenntnisbildung. Nur: sind Wege, die dem Disput ausgesetzt werden, schon aufgrund der Gesprächsbereitschaft kommunikabel? Auch, wenn es Wege zur Kommunikation, zum freien und argumentativ-verantworteten Verhalten sind? Oder ist Kommunikation nicht auch nur eine der wahren Erfahrungen, die den Anspruch auf Wahrheit offenhält, aber noch nicht das Letzte ist.

Rez. hält die These der letzten Frage für kommunikabel. Mit Stegmüller oder Løgstrup oder von Bormann würde er als Arbeitshypothese den Satz diskutieren wollen: Kommunikation ist ein partikulares Universale. Dies aber nur mit angemessenerem Aufwand.

Regensburg Norbert Schiffers

Scheffczyk, Leo: **Einführung in die Schöpfungslehre.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975. VIII, 131 S. (Die Theologie: Einführung in Gegenstand, Methoden und Ergebnisse ihrer Disziplinen und Nachbarwissenschaften), kart. Ladenpreis DM 24.50, Mitgliedspreis DM 14.–

Wo vieles in Fluß geraten ist, wie in der Theologie heute, ist ein Unternehmen wie diese Reihe von „Einführungen", die Gegenstand, Methoden und Ergebnisse der einzelnen Disziplinen und ihrer Nachbarwissenschaften vorstellen sollen, eine gute Tat. Für

den Band „Einführung in die Schöpfungslehre" konnte Leo Scheffczyk gewonnen werden, der in dem von ihm mit herausgegebenen Handbuch der Dogmengschichte bereits den Band über „Schöpfung und Vorsehung" veröffentlicht hat und die Bände über „Urstand und Einheit des Menschengeschlechtes" und über „Erbsünde" bearbeiten wird. Außerdem hat er in der Enzyklopädie „Der Christ in der Welt" bereits (V 3) „Die Welt als Schöpfung Gottes" (1968) erscheinen lassen sowie ein Werk über „Christliche Weltfrömmigkeit" (1964), den Sammelband „Der Mensch als Bild Gottes" (1969) und zahlreiche Artikel über Sünde und Erbsündenlehre. In souveräner Weise hat er so in dieser Einführung erst den theologischen Ort und Rang der Schöpfungswahrheit sowohl im Rahmen der neueren Theologiegeschichte wie gegenüber den Fragen und Einsprüchen der Naturwissenschaft und der neueren Philosophie festgelegt, um dann vor allem vom christlichen Gottesbild wie vom menschlichen Selbst- und Weltverständnis unserer Zeit aus die großen Probleme, die hier anstehen. darzustellen. Die Welt der Engel ebenso wie das Geheimnis des Bösen und der Erbsünde, die Frage nach dem Wirken der Engel wie nach dem Weltauftrag des Menschen und schließlich nach dem Geheimnis des Bösen in dieser Welt werden entsprechend der Kürze dieser Einführung deutlich gemacht. Die Antworten sind ebenso wissenschaftlich präzis wie sie fest im Glauben stehen. Die neuere evangelische Theologie findet eingehende Berücksichtigung. Vielleicht hätte ein Wort zum Geheimnis der Heilsgeschichte neben einem Blick auf die Menschheits- und Weltgeschichte die Aussagen über die Fragen nach Vorsehung und Entwicklung und die Theologie des Teilhard de Chardin noch etwas verständlicher gemacht. Im einzelnen werden eigene Einführungen in die Lehre von der Rechtfertigung und von der Eschatologie noch etwas zu sagen haben, was in der Schöpfungslehre nur zum Anklingen gebracht werden konnte. Wer immer eine sachlich und geschichtlich wohl fundierte und ausgewogene Hinführung zu den Problemen der Schöpfungslehre heute sucht, wird gerne zu diesem handlichen Bändchen greifen.

Regensburg Johann Auer

Röer, Hans: **Heilige – profane Wirklichkeit bei Paul Tillich.** Ein Beitrag zum Verständnis und zur Bewertung des Phänomens der Säkularisierung. – Paderborn: Bonifacius 1975. 316 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd 35), Lw. DM 36.–

Die Studie bietet – „kaum verändert" – den Text einer 1972 an der theologischen Fakultät der römischen Universität Gregoriana bei Professor Alszeghy abgeschlossenen Dissertation (9). Sie „will die Antworten verstehen und würdigen helfen, die Paul Tillich" vom theologiegeschichtlichen Ort eines radikalen und universalen Autonomie-Prozesses im neuzeitlichen Abendland aus auf zwei Fragen gibt, nämlich: „In welchem Zusammenhang steht die Religion selbst, insbesondere die christliche, mit diesem (Autonomie- bzw. Säkularisierungs-) Prozeß?", und: „Wie ist der Prozeß der Säkularisierung als ganzer vom Standpunkt der Theologie aus zu beurteilen?" (13). Methodisch versucht Vf. „das Verhältnis von heiliger und profaner Wirklichkeit in die Gesamtperspektive des Tillichschen Systems einzuordnen" (14).

In einem ersten Teil, überschrieben mit „Der Ausgangspunkt", geht es R. um die Erarbeitung des eigentümlichen Wesens des Heiligen bzw. „um das Verständnis des Gott-Welt-Verhältnisses" (42). Er folgt dem Bemühen Tillichs, die „Heiligkeit des Heiligen oder die Göttlichkeit des Göttlichen" sowohl gegen eine deistische als auch gegen eine pantheistische Tendenz zu verteidigen (66).

Im zweiten Teil spürt R. der eigentlichen Ursache der Säkularisierungstendenzen nach. Er tut dies auf der grundlegenden Ebene, um „der Universalität dieses Phänomens der Auflehnung des Menschen gegen den unbedingten Anspruch des Heiligen" gerecht zu werden (vgl. 68). Vf. zeigt, wie Tillich an Schelling anknüpft: Geschichte verdankt sich einer unableitbaren Freiheitstat des Menschen, die – das ist entscheidend! – „unter dem Zeichen des Widerspruchs und der Trennung von Gott" geschieht (vgl. 74) und so die „fundamentale Säkularisierungstendenz" – „den immer wieder vom Menschen unternommenen Versuch, sich aus seiner ursprünglichen Bindung an Gott zu lösen" – grundlegt (vgl. 81). In diesem Zusammenhang geht R. dann Tillichs Lehre vom Zusammenfall von Schöpfung und Sündenfall nach.

Leben und Geschichte haben nach Tillich aber nicht nur die Tendenz zu Säkularisierung und Profanisierung, sondern unausrottbar auch die der Selbst-Transzendierung. Beachtet man beides, erkennt man als Charakteristikum der Existenz die Zweideutigkeit. Von dieser handelt Vf. allgemein und konkret, im Bereich des Verhältnisses von Religion und Kultur und im Bereich der Religion selbst (die im Zustand der gefallenen Welt nicht nur von Profanisierung, sondern insbesonders von Dämonisierung – eine Verzerrung der Selbst-Transzendierung – bedroht ist und so die Profanisierung der Kultur noch mehr herausfordert).

Als Abschluß des zweiten Teils kommt R. auf Tillichs Christologie zu sprechen, denn in Jesus dem Christus geschieht die Überwindung der Entfremdung, sowohl der Selbstverschließung als auch der (dämonischen) Selbstvergötzung und somit die Überwindung der Trennung von heiliger und profaner Wirklichkeit (vgl. 180); das „Verhältnis von Endlichem und Unendlichem" erscheint in seiner Eigentlichkeit, „nämlich als totale Transparenz des Endlichen für das Unendliche" (vgl. 186). Wichtig ist dabei, daß Tillichs Christologie „Geist-Christologie" ist, denn letztlich ist es „das dynamische Wirken des göttlichen Geistes, von dem Jesus der Christus in einzigartiger Weise in seinem ganzen Sein bestimmt ist", durch den die Bewegung der „fundamentale(n) Säkularisierung" zur Umkehr kommt (vgl. 192).

Der dritte Teil der Arbeit trägt die Überschrift: „Die fragmentarische Vollendung der Heilsgeschichte – Die beginnende Rückkehr der gesamten endlichen Wirklichkeit zu Gott durch die Gegenwart des göttlichen Geistes". Hier ist die Rede von Tillichs (sehr formalem) Glaubensverständnis, von seinem Verständnis von Agape (wo die Versöhnung von Mensch zu Mensch und von Mensch und Natur zur Sprache kommt), von der Überwindung der Profanisierung und Dämonisierung im Bereich der institutionellen Religion, schließlich von Tillichs Gedanken über eine (neue) „theonome Geisteslage" 281ff), in der, wie R. schon früher sagt, „nichts genuin Menschliches unterdrückt" wird (vgl. 266). Solche Theonomie ist nicht Ergebnis menschlichen Widerspruchs gegen das verzerrte Heilige, sondern „Geschenk des göttlichen Geistes", „Befreiung von der ungerechtfertigten Heteronomie und die Bewahrung vor einer nur auf sich selbst gestellten, leeren Autonomie" (vgl. 288f).

Der vierte und letzte Teil – „Zusammenfassung und kritischer Rückblick" – gibt Antwort auf die einleitend gestellten Fragen (siehe oben). Den „Schlüssel zur Beantwortung" sieht der Verfasser in Tillichs „Unterscheidung zwischen einem engeren und einem weiteren Religionsbegriff" (293) und stellt dementsprechend fest: „Die Bewertung eines Säkularisierungsprozesses richtet sich danach, ob er gegen eine institutionelle Religion gerichtet ist, insofern diese profanisiert oder dämonisiert ist, oder aber gegen die Dimension des Religiösen überhaupt" (297). Tillichs Einschätzung der tatsächlichen Entwicklung der Neuzeit dürfte dabei sein, daß das Christentum selbst in gewissem Maß „seinem prophetischen Erbe untreu" wurde „und sich dann auch gegen berechtigte säkularisierende Tendenzen" wehrte, daß es „diese aber anzuerkennen vermag, wenn es sich auf sein prophetisches Erbe zurückbesinnt" (vgl. 298f).

Nach dem Gesamtverlauf der Studie etwas überraschend, jedoch sachlich begründet, erhebt Vf. schließlich im Sinne einer grundsätzlichen kritischen Anmerkung die Frage, ob Tillichs Theologie von ihren eigenen Voraussetzungen her die „Selbständigkeit des Endlichen", soweit es nicht Widerspruch gegen die Selbst-Transzendierung ist, hinreichend anzuerkennen vermag (vgl. 310f). Diesbezügliche Schwierigkeiten ergeben sich nämlich aus Tillichs „Verknüpfung von Schöpfung und Sündenfall und aus seiner Christologie" (vgl. 302) (weil die Freiheit der Schöpfungstat, die Freiheit Gottes von der Welt in Frage steht und damit wiederum die Freiheit des Weltprozesses von Gott). „Es ist jedoch nicht zu übersehen, daß Tillich selbst die Gefahren seines Systems gespürt hat. Wir haben gesehen, daß er z. B. in seiner Geistlehre ausdrücklich betont, die geistgewirkte Ekstase zerstöre im Unterschied zur dämonischen nicht die eigentlichen Strukturen der Vernunft, sondern ermögliche ihnen im Gegenteil ihre volle Erfüllung. ... Offenbar hat er das Übergewicht der allgemeinen Dynamik in seinem Denken, die alles Konkrete zu einem bloßen Durchgangsmoment zu nivellieren droht, selbst empfunden" (309f).

Die Studie entspringt einer soliden Kenntnis der Theologie Tillichs und ist geeignet, solche zu vermitteln, da sie die Thematik nicht in einem engen Sinn, sondern auf einer grundsätzlichen Ebene durchführt. Sie bietet im ganzen und in vielen Details eine sehr einfühlsame Interpretation des Ansatzes und der Denkweise Tillichs. Die Fragen, die das Thema Säkularisierung aufwirft, sind hier nicht modisch – allerdings auch nicht in allen Bezügen zeitgeschichtlicher Relevanz –, sondern in jener theologischen Tiefe und Komplexität angefaßt, die das Denken Tillichs selbst charakterisiert.

Vf. weist in der Einleitung darauf hin, „daß das Thema bei Tillich in dem Sinn, wie es hier erläutert wurde, noch nicht behandelt worden ist" (14). In einer Anmerkung dazu nennt er einige Studien, die thematisch oder in bezug auf Teilbereiche naheliegen, sich jedoch im Aspekt, im Akzent oder „in der Anlage und Durchführung nicht unerheblich" von der seinen unterscheiden (vgl. 14, Anm. 13). Dies mag stimmen. Aber es gibt dennoch mit einigen so weitgehende thematische und inhaltliche Überschneidungen, daß man schwerlich vertreten kann, ein solcher Hinweis genüge bezüglich der Arbeiten der meisten der Genannten. Keinesfalls genügt er bezüglich der Dissertation von

G. Hammer (ders., Profanisierung, Innsbruck 1973; R. führt die maschinenschriftliche Fassung 1971 an), wie immer man zu dieser stehen mag. Hier hätte es, um der Sache einen noch besseren Dienst zu leisten, der kritischen Abhebung oder Zuordnung der eigenen Position bedurft – oder eventuell des Eingeständnisses, daß dies zeitlich nicht mehr möglich war.

Was Vf. S. 292, Anm. 345, als eine Folgerung Bernhard Weltes zitiert, ließe sich wohl auch bei Tillich aufweisen. Daß die Religion auch als Sondersphäre, die ja nicht notwendig dämonisch, wenngleich immer zweideutig ist, in bezug auf das Aufsprengen der Selbstgenügsamkeit einer säkularisierten Welt auch von seiten Tillichs eine positive (freilich ambivalente) Bewertung erfährt (vgl. z. B. Gesammelte Werke X/216), fehlt in der Darstellung des Vf. zwar nicht ganz, kommt aber m. E. zu kurz.

Die Frage, ob die Arbeit des Vf. in der theologischen Forschung im Hinblick auf das Thema einen Fortschritt bringt, ist verschieden zu beantworten, je nachdem man damit inhaltlich neue Thesen oder eigenständige, auf originalen Wegen erreichte Konsolidierung, thematische Systematisierung und Verflechtung meint. Was R. am Schluß des Buches in Beantwortung der einleitend von ihm aufgeworfenen Fragen sagt, ist in bezug auf Aussagen in anderen Tillich-Studien nicht überraschend. Aber neu und bemerkenswert in der eigenständigen Originalität und in der mir so sonst nicht bekannten theologisch soliden Konsequenz der Thematik ist, wie er diese Antworten grundlegt und zu ihnen hinführt.

Die Bezugnahme auf Sekundärliteratur oder gar die (explizite) Auseinandersetzung mit dieser ist in den interpretierenden Teilen sehr gering – zu gering –, obwohl Vf. diese Literatur kennt. Andererseits sei darauf hingewiesen, daß er dem für die Interpretation des Denkens Tillichs wesentlichen Verhältnis Tillichs zu Schelling ungleich besser gerecht wird als manche andere Untersuchung (Vgl. 68ff, 81ff). Ähnliches gilt für den trefflichen Aufweis, inwiefern Tillich an Rudolf Otto anknüpft und inwiefern er über ihn hinausgeht (vgl. 22ff). Hervorzuheben sind weiters die interpretierenden Ausführungen über „das Problem des Personalismus" (51ff).

Formal ist die Arbeit gewissenhaft durchgeführt. Was fehlt, ist ein Register.

Salzburg Johann W. Mödlhammer

Wittschier, Sturm: **Paul Tillich.** Seine Pneuma-Theologie. Ein Beitrag zum Problem Gott und Mensch. – Nürnberg: Glock und Lutz (1975). 303 S. kart. DM 45.–

Die Arbeit ist die mit geringfügigen Änderungen versehene Dissertation des Vf., angenommen von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn im SS 1974 (Doktorvater Wilhelm Breuning, der auch ein Geleitwort schrieb). Sie bemüht sich um die „verlorene Dimension" des „göttlichen Geistes" (7). Diese sieht Vf. bei Tillich, besonders in dessen Spätschriften, dominant vorhanden; es gehe Tillich im Grunde „um die Vereinigung von Gott als Geist und Mensch als Geist" (Einleitung 10, vgl. 18). Das leitende Interesse des Vf. ist dabei „die Idee der ‚Korrelation', und zwar nicht nur die Idee der ‚Methode der Korrelation', sondern auch und vor allem die dahinterstehende Idee einer ‚realen Korrelation' zwischen Gott und Mensch" (10). Sein methodisches Vorgehen charakterisiert er als ein aufgrund der terminologischen Schwankungen Tillichs notwendiges „Springen" von der Systematischen Theologie zu anderen Schriften Tillichs (12).

In einem mit „Entstehung und Inhalt der Korrelationsidee" überschriebenen Einführungskapitel wird Tillichs Anliegen und die Entwicklung seines Denkens gezeichnet. Dann gliedert sich die Studie in zwei Teile: „Darstellung" (37–159) und „Synthese und Kritik" (161–206).

Die „mehr darstellende Interpretation" (163) umfaßt drei Kapitel. Im ersten geht es um die Wirklichkeit der Welt und des Menschen, im zweiten um die Wirklichkeit Gottes, im dritten um deren (pneumatologisch-christologische) Vereinigung. Schon in der Einleitung hat W. angegeben, daß er die Trias Sein – Leben – Geist als „das verborgene Gerüst in Tillichs Denken" ansieht (11). Dieser entsprechend gliedert er sowohl die Ausführungen über Tillichs Verständnis der Wirklichkeit der Welt und des Menschen als auch die über die Wirklichkeit Gottes. Den Schlüssel zu solcher Systematik, die die verborgene Systematik Tillichs aufdecken soll, liefert ihm ein Satz, der bei Tillich im ersten Band der Systematischen Theologie, S. 288, innerhalb der Überlegungen zu Gott als Lebendigem begegnet: „Sein verwirklicht sich als Leben und erfüllt sich als Geist" (39; W. zitiert den Satz öfter, vgl. 59, 76, 167 u. a.). Hinsichtlich jedes Gliedes der Trias Sein – Leben – Geist und für sie als ganze lautet die „Grundaussage der Philosophie Tillichs": „Der ‚Mensch ist die Frage'" (76, 102), die „Grundaussage seiner Gotteslehre" aber: „Gott ist die Antwort" (102), wobei – das ist zu beachten! – die „Dreierstruktur der Frage das Spiegelbild der dreifaltigen Wirklichkeit Gottes" ist (102). Dabei zeigt sich innerhalb dieses Dreischrittes als „ontologische Grundstruktur" der Welt/Mensch-Wirklichkeit die „Selbst-Welt-Polarität" (75). Diese hat gleichfalls eine Entsprechung in der Gotteswirklichkeit (wenn man nicht auch hier sagen müßte: sie ist deren Entsprechung), nämlich in der „Grund-Logos-Polarität" bzw. in der „‚innere(n) Spannung zwischen Unbedingheit und Konkretheit' in der Wirklichkeit Gottes" (vgl. 101).

Wenn der Mensch die Frage und Gott die Antwort ist, wie „teilt sich ... Gott als Antwort dem Menschen mit? Tillich antwortet darauf mit seiner Lehre von der ‚Gegenwart des göttlichen Geistes'. ... Die Gegenwart des göttlichen Geistes ist die Selbst-Mitteilung Gottes" (103). Vf. versteht diese Gegenwart als „Gott-Mensch-Vereinigung" (103). Davon handelt das dritte Kapitel, zunächst allgemein in der Untersuchung des pneumatoligischen „Materials" der Systematischen Theologie Tillichs (hier geht es um das Tillichsche Verständnis von „Symbol", „Wunder und Ekstase" und „Neues Sein"), während der zweite Abschnitt des dritten Kapitels die Gott-Mensch-Vereinigung in und über „Jesus den Christus" zum Thema hat. Ein wichtiges Ergebnis ist, „daß Tillich das Gott-Mensch-Verhältnis als eine äußerst dynamische Bewegung versteht" (159).

Im zweiten Teil unternimmt Vf. den Versuch „einer Synthese der wichtigsten Gedanken in Tillichs System, einer Synthese, die Tillich selbst nirgends als möglich andeutet" (Einleitung 12) und die deshalb „die Gefahr einer Fehlinterpretation" einschließt (vgl. 163). Diese Synthese wird im vierten Kapitel versucht, das (im Hinblick auf Tillichs Verständnis des Gott-Mensch-Verhältnisses) „die Hauptaussage der gesamten Arbeit" enthält (12). W. beginnt dabei mit der Klärung der Begriffe „Wechselbeziehung", „Korrelation", „Dialektik" und „(dialektische) Einheit" bei Tillich (164f). Verkürzt wiedergegeben lautet das Ergebnis: „‚Korrelation' ist ein polares Spannungsverhältnis ... ‚Dialektik' ist die Aktualisierung der Korrelation in einem dynamischen Prozeß von Ja über Nein zu einem neuen Ja. ... ‚Dialektische Einheit' ist die Dialektik in ihrer vollkommenen Form. ... ‚Wechselbeziehung' ist der Oberbegriff für alle drei genannten Begriffe; ... ohne Korrelation gibt es keine Dialektik und ohne Dialektik keine Korrelation" (166). Von daher vermag Vf. auch die „inhaltliche Seite" von Tillichs Verständnis vom Gott-Mensch-Verhältnis zu erhellen (vgl. 167). Er stellt „folgende These" auf: „Tillichs Verständnis vom Gott-Mensch-Verhältnis läßt sich in dem Satz zusammenfassen: Die Gott-Mensch-Korrelation verwirklicht sich als Gott-Mensch-Dialektik und erfüllt sich als Gott-Mensch-Einheit" (167). Denn in Tillichs Werk entsprechen einander „‚Sein' und ‚Korrelation', ebenso ‚Leben' und ‚Dialektik' und schließlich ‚Geist' und ‚Einheit'" (167). „Gemäß der aufgestellten These wäre bei Tillich die Gott-Mensch-Korrelation die Gott-Mensch-Wechselbeziehung in ihrem abstrakten Zustand, die Gott-Mensch-Dialektik deren reale Verwirklichung im Jetzt und die Gott-Mensch-Einheit deren Erfüllung im Eschaton" (167). Diese These versucht der Vf. dann in dreifacher Hinsicht zu „überprüfen" (167; es handelt sich mehr um ein Erproben ihrer Stimmigkeit im Hinblick auf Vielfalt und Einheit der Aussagen Tillichs). Weisen wir darauf hin, daß sich dabei als wohl wichtigste Frage diese stellt: „Ist für ihn (Tillich) die Dialektik des göttlichen Lebens identisch mit der Gott-Mensch-Dialektik?" (175f). W. antwortet darauf mit "‚Ja und Nein'". „Es handelt sich zwar um ein und dieselbe Dialektik, aber mit dem wichtigen Unterschied, daß die reale Gott-Mensch-Dialektik die gebrochene Gott-Mensch-Beziehung im Jetzt meint, während die innergöttliche Dialektik die erfüllte und ungebrochene dialektische Gott-Mensch-Einheit im Eschaton darstellt" (176).

Das die Untersuchung abschließende fünfte Kapitel trägt die Überschrift „Dialog oder Dialektik? Eine kritische Anfrage". Der kritische Vorbehalt, der bereits in den vorausgehenden Kapiteln anklang, wird jetzt thematisiert: Tillichs theologisch-philosophische Arbeit, die gewiß ehrlich bemüht war, einen Weg zwischen Naturalismus und Supranaturalismus aufzuzeigen, hat de facto eine „Tendenz zum Naturalismus (Idealismus)", und zwar als Tendenz „zum Pantheismus", „zur liberalen Christologie" und „zum Pansakramentalismus" (185–196). Schließlich fragt Vf. noch nach den möglichen Wurzeln dieser „Schwächen" (vgl. 206) in Tillichs Denken und nennt als deren wichtigste den „unkritische(n) Gebrauch des Dialektik-Denkens (auf formularer wie vor allem auf inhaltlicher Ebene)" (204). „Man kann m. E." – so Vf. – „einer dialektischen In-eins-Setzung von Gott und Welt nur dadurch entgehen, daß man Dialog und Dialektik ... trennt" (204). Die Gott-Mensch-Korrelation aktualisiere sich zwar als Gott-Mensch-Dialektik, aber sie erfülle sich (nicht als dialektische Gott-Mensch-Einheit, sondern) als „Gott-Mensch-Dialog" (vgl. 206).

W. s. Untersuchung ist eine sehr sorgfältige und selbständige Arbeit, gestaltet aus einem soliden Verständnis der Theologie Tillichs. Hinsichtlich deren Struktur sowie etlicher Einzelpunkte, z. B. Tillichs Symbolverständnis, vermittelt sie eine vorzügliche Einführung. Ihre eigentliche wissenschaftliche Aufgabe, in einer

Durchleuchtung vor allem der späteren Schriften Tillichs dem Gott-Welt/Mensch-Verhältnis nachzuspüren betreibt sie mit Akribie. Was ist hier ihr Ertrag?

Er liegt vor allem in einer Klärung der Terminologie der Korrelationstheologie Tillichs. Nicht als ob da bisher völliges Unverständnis geherrscht hätte; aber die Arbeit des Vf. ist diesbezüglich systematischer, hilft, die Zuordnung und das Ineinander der einzelnen Begriffe besser verstehen und leistet so auch einen Beitrag zur Erhellung der Struktur und des Rhythmus der Theologie Tillichs. Was die inhaltliche Seite, den Gehalt von W. s „These" (s. oben) betrifft, meine ich: sie wird auf wenig Widerspruch stoßen, nicht nur weil sie begründet ist, sondern weil sie ihrem Aussagegehalt nach nicht neu ist. Dementsprechend fördert auch die „kritische Anfrage" (Kapitel V) nicht eigentlich neue Aspekte zutage. Dem Rezensenten lag selbst daran, aufzuzeigen, warum Tillich nicht nichtkorrelativ von Gott sprechen kann, inwiefern die irrational-dynamische Linie in sein Gottesverständnis hineinreicht, wie er die trinitarische Symbolik ins Prozeßhaft-Apersonale verfremdet und welches Verständnis des göttlichen Lebens in seinem Begriff der Essentifikation zur Sprache kommt (vgl. ders., Kirche und Welt bei Paul Tillich, Wien 1971, 67ff, 75ff, 106). Der Wert der „kritischen Anfrage" W. s, überschrieben mit „Dialog oder Dialektik?", liegt wiederum vor allem in der systematischen Ordnung der Aspekte und darin, daß die Untersuchung als ganze in nobler und abgewogener Weise die Vorbehalte eigenständig legitimiert.

Von einem „unkritische(n) Gebrauch des Dialektik-Denkens" bei Tillich zu sprechen (vgl. 202ff), ist mißverständlich. Gemeint ist, daß Tillich Dialog und Dialektik nicht scharf genug scheidet. Doch sollte beim Leser nicht der Eindruck entstehen, Tillich tue dies aufgrund einer ihm selbst vielleicht verborgen gebliebenen diesbezüglichen Unschärfe seines Denkens. W. hätte da vielleicht doch – etwa bei der Deutung des Aus-sich-Herausgehens Gottes in den Logos als Schöpfung und Fall (vgl. 177ff). – näher auf die Problematik des Tillichschen Transzendenz- bzw. Freiheitsverständnisses eingehen sollen. Dieses enthält das Anliegen des Dialogischen, ist jedoch mehr von der Freiheit des Geschöpfes her aufgebaut, was die hegelianische Dialektik zwar aufsprengt und wie bei Schelling die „Beschreibung der Entstehung der Welt aus der Freiheit" (vgl. J. Möller, Die Chance des Menschen – Gott genannt, Einsiedeln 1975, S. 47) ermöglicht, aber eben nicht radikal genug, denn, wie D. J. O'Hanlon sagt, „we are left with the difficult notion of a d e p e n d e n t transcendence" (ders., The Influence of Schelling on the thought of Paul Tillich, Rom 1958, S. 26). Neuerdings hat zwar H. Röer mit gewissem Recht davor gewarnt, Gottes Transzendenz nach Tillich sozusagen als „das Produkt der endlichen Freiheit" aufzufassen (vgl. ders., Heilige – profane Wirklichkeit bei Paul Tillich, Paderborn 1975, S. 60ff). In der Tat, Tillichs Transzendenzverständnis ist differenzierter, als es eine solche Beschreibung zum Ausdruck brächte. Röer trifft auch gewiß Tillichs Intention, wenn er herausstellt, diesem ginge es darum, „zu zeigen, daß die ontologische Teilhabe bei genauerem Hinsehen vom biblischen Personalismus vorausgesetzt wird" (op. cit., S. 56), aber auch er gibt im Schlußkapitel zu erkennen, welchen Sprengstoff Tillichs Position enthält.

Interessant ist W. s „Vermutung", daß Tillichs „These, Schöpfung und Fall würden ‚koinzidieren', als eschatologische Aussage zu werten ist; ansonsten wäre sie unannehmbar" (178). Er fährt fort: „In einem solchen Lösungsvorschlag ist dann allerdings zugleich der Vorwurf enthalten, daß Tillich seine philosophischen Überlegungen zum ‚Fall' mit eschatologischen Aussagen vermischt. M. E. ist in dieser Vermischung von philosophischen und eschatologischen Aussagen der Grund dafür zu finden, daß Tillichs Lehre vom Fall unklar und gewagt erscheint" (178f). Wenn diese (leider nicht weiter erklärte) Vermutung dahingehend verstanden werden will, daß die eschatologische Aussage, die über eine erst im Eschaton (voll) verwirklichte Schöpfung wäre, dann ist dabei allerdings zu bedenken, daß für Tillich Geschichte nicht nur der Ort der Herstellung (oder der Wiederherstellung) des „schöpfungsgemäßen" Wesens der Dinge ist, sondern der Ort des unableitbar Neuen, das eine Anreicherung des Wesens bewirkt, welche nach Tillichs Begriff ohne Überwindung des Negativen nicht zustande kommen zu können scheint. Damit dürfte die Tillichsche Koinzidenz von Schöpfung und Fall neuerlich eine akute Schwierigkeit sein.

Ein schwer verständliches Manko der Arbeit ist es, daß Vf. weder im Literaturverzeichnis noch im kritischen Kapitel V den von Th. A. O'Meara und C. D. Weisser herausgegebenen Band „Paul Tillich in Catholic Thought" (Dubuque/Iowa 1964) ausweist. Denn dieser enthält nicht nur wichtige Beiträge, z. B. über Tillichs Analogieverständnis, sondern auch Tillichs (laut Index der Gesammelten Werke, Bd XIV/202, nicht in diese aufgenommene) Antwort darauf („An Afterword: Appreciation and Reply", 301–311), die vor allem eine Antwort auf den Vorwurf ist, seine Theologie habe Tendenz zu Naturalismus, Pantheismus und (christologisch) zum Adoptianismus – also gerade die Punkte der „Anfrage" W. s!

Hervorgehoben sei, daß Vf. die „fundamentale Bedeutung" der Trinitätslehre Tillichs (vgl. 84) herausarbeitet, die weit mehr ist als ein abgegrenztes Kapitel Theologie. Eine andere neue Tillich-Arbeit, im selben Jahr erschienen, stößt ebenfalls in diese Richtung: J. P. Dourley, Paul Tillich and Bonaventure, Leiden 1975 (vgl. z. B. S. 115). Hinsichtlich der Charakterisierung der Christologie Tillichs als Geist-Christologie (Kapitel III, B) trifft sich W. mit H. Röer (siehe Besprechung), der großen Wert auf diese Sicht und ihre Bedeutung für das Gott-Mensch-Verhältnis legt.

In der Art und Weise der Dokumentation der Aussagen erweckt die Arbeit den Eindruck großer Exaktheit. An zwei Stellen, wo der Rezensent dem Verweis mit Zweifel begegnete und nachschlug, war eine gewisse Sinnverschiebung vom Bezugstext zur Wiedergabe festzustellen: Daß Tillich in Ges. Werke VII/14 nicht von neureformatorischer – bei W. (18) übrigens ein Druckfehler: neuformierter – Theologie, sondern von neureformatorischen Theologen spricht, mag geringfügig sein, vielleicht ein Druckversehen. – Genau genommen unterscheidet Tillich in Ges. Werke V/218ff nicht, wie W. sagt (110), „zwischen ‚transzendenten' und ‚immanenten' Symbolen" (nur S. 220 ist von einem „immanenten religiösen Symbolismus" die Rede), sondern er spricht von einer transzendenten und einer immanenten „Schicht", „Schichten der Symbole". Doch die sachliche Ausdeutung W. s ist korrekt und instruktiv. Insgesamt: Präzision, sowohl formal als auch gedanklich. Ein Register vermißt man gerade bei diesem Buch sehr.

S a l z b u r g J o h a n n W. M ö d l h a m m e r

Grün, Anselm: **Erlösung durch das Kreuz.** Karl Rahners Beitrag zu einem heutigen Erlösungsverständnis. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1975. 271 S. br. DM 34.80

A. Grün hat sich zur Aufgabe gestellt, im Dialog mit K. Rahner ein Verständnis von Erlösung durch das Kreuz auszuarbeiten. Als zentral für diesen Versuch erweist sich die Korrelation zwischen heutiger Erfahrung einerseits, im Bezug auf Erlösungsstreben und -bedürfnis, und der christlichen Erlösungsbotschaft andererseits.

In einem ersten Schritt unternimmt Grün den Aufweis von Rahners eigener Auffassung über eine solche Korrelation, und ihre durchgängige Behandlung innerhalb des Ganzen seines theologischen Systems. (Erster Teil: 3. Kapitel) Ein zweiter Schritt dient dazu, Rahners Entwurf einer Konfrontation zu unterziehen, zunächst mit der herkömmlichen Soteriologie (Zweiter Teil: 4. Kapitel), dann mit mehreren zeitgenössischen Soteriologieentwürfen (5. Kapitel) und schließlich mit seinem eigenen Ansatz. (6. Kapitel)

Der e r s t e Teil beginnt mit einer sehr klaren und insgesamt gelungenen Erklärung von Rahners Transzendentaler Methode und ihrer Anwendung in der Soteriologie. Die Vermeidung, die Rahnersche Unterscheidung zwischen ‚transzendental' und ‚kategorial' zu überanstrengen ist zweifellos ein Verdienst dieser Arbeit. Mit Recht betont er, daß für Rahner die menschliche Transzendenz sich immer als Transzendenz in die m a t e r i a, in Freiheit und Geschichte h i n e i n darstellt. Kurz, Transzendentales und Kategoriales existiert nie getrennt, denn der inkarnierte Geist kann nur in und durch Kategorial-Historisches Gott erreichen, bzw. von ihm erreicht werden. Zur Unterstützung hat Grün geschickterweise (unter Einfluß von K. F i s c h e r s „Der Mensch als Geheimnis", Freiburg 1974) Rahners eher spirituelle Schriften herangezogen, um seine abstrakteren Werke „Geist in Welt" und „Hörer des Wortes" zu konkretisieren und zu entfalten.

Trotzdem kann ich G.s eher verwirrender Art, den Rahnerschen Ansatz zu kritisieren, nicht vorbehaltlos zustimmen. Oft und über das ganze Buch hin trägt er Kritik vor, der er selbst wieder kritisch gegenübersteht – und zwar oft mit Hilfe von Rahnerschen Zitaten. Sein Vorgehen scheint tatsächlich darauf hinzuweisen, daß die anfängliche Kritik sich nicht halten läßt. So erhebt G. zum Beispiel den öfters schon gegen Rahner gerichteten Einwand, daß sein transzendentaler Ansatz der Intersubjektivität nicht gerecht werden kann, weil das transzendierte kate-

goriale Objekt primär eine Sache, keine Person sei. (16ff) Dann fährt er aber damit fort, daß für Rahner Geschichtlichkeit, Freiheit und Interkommunikation bereits im Wesen der menschlichen Geistigkeit liegen. (21f) Diese beiden Aspekte stehen für ihn bei Rahner „allzu unvermittelt nebeneinander". Aber G. selbst sieht eine Vermittlung dieser beiden Aspekte im Hinweis auf die Bedeutsamkeit der Materialität, Inkarnation, sinnlichen Erkenntnis und conversio ad phantasma für die intersubjektive Erkenntnis. Dem Leser bleibt es überlassen zu erkennen, worin G.s kritische Voranmerkungen schließlich ihre Stichhaltigkeit haben.

Ich gebe ein zweites Beispiel. S. 41 zeigt der Autor auf, daß Rahners transzendentaler Ansatz Sünde und Schuld nicht gerecht wird, sie nicht ‚deduzieren' kann. Aber dann geht er dazu über nachzuweisen, daß für Rahner der Mensch ein Geschöpf von Geschichte, Freiheit und Situation ist, und daher immer schon die Sünde impliziert. Damit scheint G. gegen seine eigene Einsicht vom Ineinander von Transzendentalem und Kategorialem zu sprechen – vor allem wenn er sagt, daß der transzendentale Ansatz das „immer gleichbleibende Wesen des Menschen" deduziere. Dann spielt er diese Deduktion gegen die a posteriori konkrete Erfahrung aus. Wir müssen demgegenüber festhalten: ‚Deduktion' im Rahnerschen Sinn beginnt immer mit den konkreten menschlichen Vollzügen und kann daher nie eine Deduktion im mathematischen Sinne sein. Und zweitens ist die Rede von einem „immer gleichbleibenden Wesen des Menschen" zumindest mißverständlich – wenn man Geschichte und Freiheit als Urelemente dieses „Wesens" versteht, was Rahner sichtlich tut. Gewiß muß man bei alledem zugestehen, daß Rahner selbst mehr Schwierigkeiten, als vielleicht nötig wären, durch seinen ständigen Gebrauch von Kant'scher Terminologie hervorruft, wie etwa ‚a priori', ‚Bedingungen der Möglichkeit' usw.

Keine Kritik an G.s Werk jedoch sollte die überall qualitätsreiche Darlegung seines Rahnerverständnisses übersehen. Es tritt erfreulich klar zutage, wie Kreuz und Tod existentielle Realisationen menschlicher Transzendenz bedeuten, indem sie ein „Übersteigen, Loslassen und Annehmen" in Liebe zum absoluten Geheimnis sind. (110) Aber G.s Anmerkung, Rahner betrachte Tod und Liebe zu sehr von der menschlichen Transzendenz aus, der subjektive Akt des Sich-Übersteigens sei das Wesentliche, vereinfacht das Problem unzulässig. Warum übergeht G. alle Aussagen Rahners, die sehr oft und emphatisch von dem ‚Für' der Liebe und ihrer Gerichtetheit auf den Anderen sprechen? (Ganz abgesehen davon, daß menschliche Transzendenz hier nicht mehr rein menschlich gesehen werden kann, sondern immer ermächtigt und getragen wird von der Gnade Gottes.) Für Rahner sind die Aspekte des ‚Von sich weg' und des ‚Für', als Aspekte gnadenhafter menschlicher Transzendenz, überall strikt korrelativ; der eine bleibt ohne den anderen sinnlos – man vergleiche nur Rahners Schriften über die Einheit von Gottesliebe und Nächstenliebe, über Humanität, über Utopie usw. Es scheint uns gelegentlich, daß G.s Rahner-Darstellung am meisten von ihrer Eigenkritik profitiert, und daß gerade ihre Schüsse gegen sich selbst zu seinen größten Treffern werden.

Der zweite Teil beginnt mit einer guten Darlegung der traditionellen Soteriologie – Anselm, Thomas und die Neuscholastik. Und Rahners Einwände gegen und Probleme mit Termini wie ‚Sühne', ‚satisfactio', ‚Stellvertretung' usw. sind korrekt entwickelt. Um die Tragweite dessen, was diese Begriffe auszudrücken versuchten, für ein heutiges Verständnis ist es Rahner sehr zu tun, ebenso G., und sollte es jedem Theologen zu tun sein. Beide, Rahner und G., wehren sich energisch gegen eine Vulgärauffassung von Sühne als einer Art von Rache. So zeigen S. 152–161 sehr anschaulich, wie Rahners „ontologisches Verständnis der Strafe" die sadistisch-masochistischen Untertöne vieler vergangenen Theologien und Spiritualitäten vermeidet. Ein Punkt, den ich in diesem Zusammenhang sehr verwirrend finde, ist G.s Forderung nach einer Phänomenologie des Lebens und Sterbens Jesu (166, 185). Eine derartige ‚Phänomenologie' gibt es nicht, auch nicht in den Evangelien, und die moderne Exegese betont das nachdrücklich. Statt dessen geht es um theologische Reflexionen. Im übrigen überschätzt G. sicherlich die Möglichkeiten einer Phänomenologie, wenn er sagt: „Die Annahme einer philosophischen Interpretation ist immer davon abhängig, ob man das philosophische Begriffsinstrumentar akzeptiert, während die konkrete Beschreibung der Phänomene unmittelbar einleuchtet." (185) Selbst eine konkrete Beschreibung hat ihre Voraussetzungen, und sie ist keineswegs „unmittelbar einleuchtend" für jemanden, der diese Voraussetzungen nicht teilt.

Kapitel 5 setzt Rahner in Dialog mit modernen Theologen: von Balthasar, Tillich und Moltmann. Hier übernimmt sich G. offensichtlich, aber der Vergleich mit anderen Ansätzen ist doch nützlich.

Im Kapitel 6 kommt G. zu einigen Hinweisen bzw. Wegmarken für die Durchführung einer zeitgerechten Soteriologie. Er behält eine korrelative Methode bei, unter Einbeziehung von psychologischen und soziologischen Daten, und seine positiven Hinweise, d. h., seine Versuche in den heutigen Humanwissenschaften Anknüpfungspunkte für eine lebensfähige Soteriologie zu finden, sind gewiß nützlich. Sie sind zugegebenermaßen reine Richtungshinweise und geben nicht vor, voll entfaltete Programme zu sein. Erneut wendet er sich gegen die masochistischen Vorstellungen von Erlösung (246f), ebenso wie gegen den ‚politischen' Gebrauch der Erlösungslehre für die Legitimation bestehender Ordnungen. (240) Manche seiner konkreten Vorschläge dürften allerdings gewisse Schwierigkeiten aufwerfen, so etwa sein Gebrauch von Jungs ‚Archetypen' (248ff), doch bleibt davon das grundsätzliche Anliegen für die Korrelation unberührt. Nur muß man auch hier mit G.s Verständnis der Rahnerschen Methode vorsichtig sein: G. nimmt Rahners sehr zahlreiche korrelative Gedanken für ein Übersteigen des eigenen transzendentalen Ansatzes (225). Dies könnte zutreffend sein, sofern man diesen Ansatz auf „Geist in Welt" oder „Hörer des Wortes" einengt – obgleich selbst dort conversio ad phantasma und Geschichte eine entscheidende Rolle spielen. Aber, wenn man alle korrelativen Elemente aus der Theologie Rahners herauslöste (und in erster Linie ist er ja Theologe), würde dann der Rest nicht allzu gering sein? Rahners transzendentale Methode ist, oft trotz ihrer Terminologie, durchwegs korrelativ – sie beginnt und endet mit der menschlichen Erfahrung und ihren Thematisierungen. Und jede konkrete Ausarbeitung der soteriologischen Implikationen in den modernen Humanwissenschaften würde ich ohne Zögern als im Einklang mit dem Rahnerschen Ansatz befindlich auffassen.

G.s Buch ist lesenswert. Es gibt einen Überblick über Rahners gesamte Theologie, und vor allem geht aus ihm klar hervor, daß Karl Rahner in der Tat eine theologia crucis hat, und zwar eine, die der Einseitigkeit entgeht, indem sie aufgeschlossen ist gegenüber allem Ausdruck menschlicher Erfahrung, wie sie sich getragen sieht von der liebend vergebenden Selbstmitteilung Gottes.

Würzburg Alexandre Ganoczy

Hübner, Hans: **Politische Theologie und existentiale Interpretation.** Zur Auseinandersetzung Dorothee Sölles mit Rudolf Bultmann. – Witten: Luther-Verlag 1973. 126 S. (Reihe Glaube und Lehre. Bd 9) brosch. DM 18.–

Hans Hübner behandelt sein Thema in vier Kapiteln: I. Existentiale Interpretation als individualistische Engführung? II. Christuskerygma und historischer Jesu. III. Glaube und Vernunft. IV. Politische Theologie und historischer Jesus.

Im ersten Kapitel versucht der Vf. im Aufweis der formalen Übereinstimmung von Bultmanns existentialem Ansatz mit Heideggers Begriff des In-der-Welt-Seins jenen vor dem Vorwurf (insbesondere D. Sölles) der Gesellschaftsvergessenheit und der „individualistischen Engführung" der „existentialen Interpretation" zu befreien. Dabei benützt er Heidegger als Kronzeugen für Geschichtlichkeit (worin die gesellschaftliche Dimension mitgedacht sei). In der individualistischen Prägung des Ansatzes der Jemeinigkeit aber ist von Heidegger her der gesellschaftliche Bezug sehr zurückgedrängt; und dieser Prägung ist auch Bultmanns existentiale Interpretation unterstellt. Auch der Rückgriff auf Bultmanns Liebesbegriff kann die fundamentale Hürde nicht überspringen. Die Darstellung einer Identität von existentialer Interpretation und Entmythologisierung erscheint hingegen überzeugend.

Anschließend arbeitet H. in differenzierter Analyse einen bei Bultmann scheinbar paradox verwendeten Begriff von Objektivierung (1. Objektivierung von Geschichte ist unmöglich; 2. Objektivierung von Geschichte ist nötig) heraus. Doch besteht hier der Verdacht, daß sein insistierendes Fragen nach dem Grunde dieses doppelten Sprachgebrauchs aus seinem Zusammenwerfen von Ob-

jektivierung und Objektivation resultiert und das Problem weniger auf seiten Bultmanns zu suchen ist.

Das Weltverständnis Bultmanns hebt der Vf. als den neuralgischen Punkt (wo ihn der Vorwurf seiner Kritiker zurecht trifft) seiner Position hervor, wenn Bultmann – hier vollkommen von Heidegger abweichend – Welt als Sünde begreift.

Aber die Sünde liegt doch nach Bultmann wohl nur darin, daß der Mensch sich allein von der verfügbaren Welt her versteht. Vf. wendet diesen Sachverhalt so, daß er auf das „verfügbar" den Akzent legt und daraus ein Verfügen-wollen ableitet.

Die Sünde der Welt liegt aber im Verständnis Bultmanns in dem, was Heidegger mit Verfallen bezeichnet, im uneigentlichen Existieren, das sich ausschließlich im Horizont der Innerweltlichkeit bzw. Vorhandenheit bewegt und die Aufgabe seiner Existenz nie als solche übernommen hat. H.s Neuaufnahme der Diskussion um die Differenz von historischem Jesus und kerygmatischem Christus bei Bultmann dient ihm als Sprungbrett, um endlich, nach langem Anlauf, zu seiner eigentlichen Frage zu kommen, „ob nicht eine existentiale Interpretation" der „institutionskritischen Worte der authentischen Jesuspredigt" „zu einer fundierten Konzeption einer politischen Theologie führen kann" (66). Trotz der umfangreichen Diskussion der existentialen Interpretation Bultmanns bleibt ungeklärt, warum Vf. weiterhin auf der existentialen Ebene bleiben will.

Die Auseinandersetzung mit D. Sölle erscheint doppelbödig geführt, weil sich die Argumentationsebenen von Vf. und Sölle kaum berühren. Da sich H. nicht innerlich auf den Standpunkt von Sölle einläßt, sondern ihn von außen kritisiert, bleiben seine Angriffe ungriffig und seine „Rettungsversuche" etwas aufdringlich.

Die Intention des Buches, politische Theologie auf die authentischen, institutionskritischen Worte des historischen Jesus zu begründen, erweist sich trotz der genannten Bedenken als begrüßenswerter Beitrag zur politischen Theologie, wie Vf. in der existentialen Hermeneutik institutionskritischer Logien beweist (IV. Kap.). Seine Abhandlung zeitigt streckenweise gute und lebendig geführte Analysen, aber durch den ständigen Wechsel der Argumentationsposition, durch häufiges Neuansetzen wird der Duktus des Gedankens erheblich gestört, so daß der Leser die Verbindung der verstreuten, doch anregenden Ansätze selbst leisten muß.

Würzburg Alexandre Ganoczy

Rossi, Leandro: **Morale Familiare.** – Bologna: Edizioni Dekoniane 1974, 238 S. (Corso di teologia morale) br. Lit. 3.300

Auch wenn man dem Vf. in vielen Punkten Zweifel und gar Widerspruch entgegenbringen muß, wird man es dankbar begrüßen, daß er für Vergangenheit und Gegenwart die zentralen Probleme der Sexual-, der Ehe- und Familienethik herausgestellt hat und mutig die heute in der Diskussion von Theorie und Praxis häufig heißumstrittenen Fragen angeht und, wenn auch nicht immer überzeugend, nach neuen Wegen zu ihrer Lösung sucht.

Im ersten Teil (11–112) behandelt R. die geschichtliche Entwicklung der Ehe- und Familienmoral: 1. in der Hl. Schrift (11–31); 2. in der Väterlehre (33–73); 3. im Mittelalter (75–91) und 4. im „tridentinischen Zeitalter" bis zu jüngsten offiziellen kirchlichen Lehraussagen (93–112). Vf. bemüht sich, den schwierigen Weg der Ehe- und Familienmoral durch die Jahrhunderte knapp zu zeichnen. Vielleicht müßten hier die Ausführungen von Michael Müller Sexualethik, Regensburg 1966, als wertvolle Ergänzung und Auffüllung der oft sehr kurzen Darlegungen von R. herangezogen werden.

Der zweite Teil des Buches, der sich mit der „systematischen Darstellung" (113–235) der Ehe- und Familienethik befaßt – mit anerkennenswerter Berücksichtigung sowohl der einschlägigen Literatur als auch der in diesem Raume anstehenden schweren Probleme – hat entsprechend dazu auch die größere aktuelle Bedeutung. Zunächst wird 5. „Die Sexualität für den Christen" (115–168) behandelt und dabei näherhin von der „menschlichen Sexualität" im allgemeinen, von „Jungfräulichkeit und Zölibat", vom „Ehevertrag", vom „Sakrament der Liebe", von der „christlichen Familie" und von „Keuschheit und Unkeuschheit" gesprochen (115–168). Daran schließt sich an 6. „Der eheliche Personalismus", unter welchem Thema behandelt werden: „Moral und österliches Mysterium", „Einheit und Vielweiberei", „Unauflöslichkeit und Ehescheidung", „Treue und Verzeihung", „Erziehung zur Liebe" (169–205). Den Schluß bilden die Ausführungen über „verantwortliche Elternschaft" (207–235). Hierbei werden als Themen behandelt: „Die verantwortliche Zeugung", die „Enthaltsamkeit", die „Abtreibung" und die „Empfängnisverhütung".

Es versteht sich von selbst, daß hier nicht zu allen diesen heute zum größten Teil in Wissenschaft und Leben, in theologischer Lehre und kirchlicher Praxis heißumstrittenen Themen Stellung genommen werden kann. Außer der allgemeinen Aussage, daß Vf. sich mutig und mit guter Begründung teils zu überkommenen Lehren bekennt und sich um ihre Weiterentwicklung bemüht, teils aber auch heutigen anders gerichteten Moraltheologen beipflichtet, welche gegenüber der in der Moraltheologie und der kirchlichen Lehrüberlieferung vertretenen Auffassung ein kritisches, wenn nicht gar ablehnendes Verhältnis zeigen, soll hier nur zu einigen Punkten der Ausführungen R.s besonders Stellung genommen werden.

Mit Recht wird unterschieden zwischen Sexualität und Genitalität, was anderswo leider nicht immer geschieht.

S. 129 gibt R. seine differenzierte Meinung kund zur Zölibatsgesetzgebung, die bedacht werden sollte. Gut wird der Personalcharakter des Ehevertrags hervorgehoben (137f), ebenso die Sakramentalität der Ehe (140ff). Die soziologisch feststellbaren Wandlungen der Familie heute (147ff) werden ebenso erwähnt wie die Familie als „Kirche im kleinen" oder die ekklesiale Bedeutung der Familie (150ff). Die Ausführungen über Keuschheit und Unkeuschheit suchen nova et vetera miteinander zu verbinden (155ff). Keuschheit ist nach R. die Tugend, welche die Sexualität in den Dienst der Liebe stellt (156, Anm. 134). Eine schöne, aber unter Umständen gefährliche Definition! Diese positive Ausrichtung der Sexualethik ist ja durchaus beachtlich, wenn nur klargestellt wird, was hier „Liebe" bedeutet! – Zur Homosexualität verweist R. auf die Schweizer Synode von 1972 sowie auf die jüngst erschienenen einschlägigen wissenschaftlichen Arbeiten (161, Anm. 146). S. 164 wird das heute sehr häufig diskutierte Problem behandelt, ob es trotz der überlieferten klassischen Doktrin im Bereich des 6. Gebotes eine *parvitas materiae* geben könne, wobei R. das Gewicht mehr auf die handelnde Person und ihre Motive legt als auf die durch die Tat geschehende Wertverletzung (166). Bekanntlich hat unsere Moraltheologie einen großen Nachholbedarf an personalistischer Sichtweise. Daher ist auch das Kapitel über „den ehelichen Personalismus" bei R. sehr beachtlich (169ff). Dabei ist er sich bewußt, daß „der Personalismus" leichter zu beschreiben als zu definieren ist (169). Das Mysterium von Kreuz und Auferstehung in der Moral wird mit Recht an die Spitze der Ausführungen über die Ehe gestellt (170ff), weil nur von dort her die christliche Ehe und Familie, das „magnum mysterium" im Glauben – und nicht nur von der Vernunft her – richtig gesehen und gewertet werden kann. Das Problem der Geschiedenen und Wiederverheirateten wird im Anschluß an die Schweizer Synode (1972) behandelt (184f). Das letzte Kapitel betrifft die „verantwortliche Elternschaft" (207ff). Als sicherlich brisantestes Thema wird behandelt: das Problem der „genetischen Manipulation" (208f) und „die künstliche Befruchtung" (209ff). Problematisch, aber verständlich zu diskutieren sind die Thesen von R. hinsichtlich der Samengewinnung durch Masturbation (210, Anm. 9). R. hält sie für moralisch zulässig.

S. 211ff behandelt R. die „Geburtenbegrenzung". Hier wie auch bei anderen Autoren werden allzu leicht humanwissenschaftliche und moraltheologisch-normative und schließlich pastoral-praktische Gesichtspunkte miteinander vermischt. Die Humanwissenschaften können keine primären ethischen Normen geben! Sie sagen nur, wie das, was schon aus metaphysischer und theologischer Seinserkenntnis folgt, konkret realisiert werden kann. Hierher gehören z. B. Biologie und Medizin, Psychologie und Soziologie, Politologie usw. Alle diese Wissenschaften können etwa für die christliche Ehe nur sekundäre Normen, „Verwirklichungsnormen", nicht primäre „Seinsnormen" und damit keine „ethischen Grundnormen" vermitteln. In der ganzen Diskussion um „Humanae Vitae" ist das gewöhnlich zu wenig beachtet worden. Der Arzt z. B. kann nur über das Wie, nicht aber über das Was der Geltung ethischer Normen aussagen. Hier müßten die allerdings sehr knappen Aussagen von R. doch ergänzt bzw. revidiert werden. Angesichts der Enzyklika sind seine wenigen Aussagen (222ff) über die „Empfängnisverhütung" besonders wichtig. R. sucht, sich stützend auf die verschiedenen Äußerungen von Bischofskonferenzen (224ff), die Lehre von „Humanae Vitae" zu unterlaufen, indem er zwischen den verschiedenen Bejahern und Verneinern dieser Enzyklika unterscheidet. Diese argumentieren mit dem Begriff der Wertwahl und der Wahl des *minus malum* zur Vermeidung eines *maius malum.*Aus dieser Sicht wird die Empfängnisverhütung entweder als eine verbotene Ordnungswidrigkeit oder als entschuldbar hingestellt, so daß nicht bloß subjektiv, sondern auch objektiv die Empfängnisverhütung das Bessere, und sei es auch nur im Konfliktfall, sein kann. R. gründet seine Ansicht auf eine „Wertwahl". Ob deren Ergebnis für die Eheleute „sympathischer" (227) ist, kann ethisch nicht viel entscheiden.

„Nur die personalistische Position (für die das Böse an sich nur eine Abstraktion ist, wenngleich die Sünde sich immer in einer bestimmten Weise konkretisiert) kann die Verschiedenheit der Erklärung überwinden. Die wichtigere Sache ist jedoch, daß die Empfängnisver-

hütung nicht immer eine egoistische und schuldhafte Wahlentscheidung ist."

Das allerdings ist moraltheologisch sehr zweifelhaft, wenn auch vielleicht in pastoraler Hinsicht (wenn auch sehr problematisch!) „brauchbar"!

Was wir eingangs sagten: eine moderne, den heutigen Fragen nicht aus dem Wege gehende Ehe- und Familienethik, die unter Hinzuziehung neuester wissenschaftlicher, besonders humanwissenschaftlicher Erkenntnisse, die uns angehenden Fragen klar und sauber stellt. Auch wenn das Buch nicht immer den Beifall der katholischen Moraltheologen und des kirchlichen Lehramtes finden wird – bis jetzt wenigstens –, sollte es als Beitrag zur moraltheologischen Diskussion positiv gewertet werden. Sein Adressat ist aber nicht die „breite Masse", sondern sind zunächst die katholischen Moraltheologen, welche vielleicht weniger ideologisch und mehr christlich-realistisch in dem hier behandelten Lebensbereich denken und in der Öffentlichkeit sich äußern sollten.

Bochum Gustav Ermecke

Trillhaas, Wolfgang: **Ethik.** – 3., neu bearb. und erweit. Aufl. Berlin: Walter de Gruyter 1970. XIX u. 578 S. Lw DM 42.–

T. stellt die lapidare Behauptung auf: „Der schnelle Wandel unserer Welt fordert auch der Ethik eine schnelle Veränderung ab" (V). Es verändern sich nach T. die Probleme, unsere Sprache, unsere ethischen Motive („christliche ... halten den strengeren Anforderungen einer säkularisierten Argumentation nicht mehr stand", [V]). Die „Lage auf dem Gebiet der Ethik, der allgemeinen und insbesondere der theologischen", ist durch „zwei wesentliche Erscheinungen gekennzeichnet. Die eine besteht in einer unerhörten Vereinfachung aller Fragen und im Zusammenhang damit in der betonten Praxisbezogenheit. Die andere Tendenz ist die vielschichtige Moralkritik, die bis zur förmlichen Verneinung aller Moral reicht." (V) Zu der ersten Tendenz gehört nach T. die „sich überall durchsetzende Beschränkung auf die Sozialethik", wobei „die Soziologie der Ethik Nachdenken und Arbeit abnimmt, und die Normkraft des Faktischen alle anderen Normen überflüssig macht." Anders ist es nur dort, wo die Gesellschaft selbst zum „Angriffsziel der Ethik gemacht wird und die ‚Theologie der Revolution'" ethisch dirigiert. Zu den großen Vereinfachungen gehört auch die „Situationsethik", welche alle Normen relativiert (V).

Die Moralkritik „viel älteren Datums" (VI) kommt aus „drei verschiedenen Ecken": 1. aus der „Vielzahl der Moralen", von denen jede „die ‚eine' Ethik zu sein behauptet".

2. Aus der „gesellschaftlichen Bedingtheit der Moralen!" Hier wirkt vor allem der Marxismus: „Das Mißtrauen gegen alle fiktive Idealität der Ethik." Hier muß „wissenschaftliche Ethik als kritische Wissenschaft zu einer Kritik der Moral werden", und „die Ethik kommt nur so zustande – es ist eine der Grundüberzeugungen dieses Buches –, daß sie sich kritisch von der ‚Moral' unterscheidet".

3. Aus dem „tatsächlichen Verhalten des wirklichen Menschen" (VI).

Bei aller Offenheit gegenüber diesen praktisch-geschichtlichen Tatsachen soll diese Ethik von T. „ein wissenschaftliches Buch sein" (VII), aber es soll keine „Imperative" bringen wie die Moral, kein „Moralsystem" propagieren, kein „Ruf (sein) zur Aktion, kein Programm, keine Prophetie". Das Buch soll der „Orientierung des Menschen über sich selbst und seiner unvertretbaren Verantwortung in den verschiedenen Räumen dienen" (VII). Das Buch hat nach T. „drei Eigentümlichkeiten". Sie betreffen: 1. den „Ausgang der Ethik. Ich setze kein dogmatisches Kapitel an den Anfang." Ethik ist verstanden als „angewandte Anthropologie" (VII). Was „christlich" im ethischen Raume bedeutet, steht nicht von vornherein – also dogmatisch – fest. „Insofern ist diese Ethik nicht dogmatisch, nicht positionell, sondern kritisch, und das Christliche ist nur ein zusätzliches Element des kritischen Nachdenkens. Das mag für das dogmatische Bedürfnis vieler Theologen zu wenig sein – ich vermute aber, daß dieses kritische Konzept ziemlich die Wirklichkeit trifft" (VII).

Die 2. Eigentümlichkeit dieser Ethik ist nach T.: „Immer noch und immer von neuem sind wir auf der Suche nach der praktischen Vernunft. Auch in der ‚theologischen' Ethik muß es um das Praktisch-Vernünftige gehen, um das Einleuchtende, um das, worüber man sich mit anderen vernünftigen Menschen verständigen kann ... Das Wechselverhältnis mit der Philosophie ist unverzichtbar" (VII).

Und schließlich die 3. Eigentümlichkeit des Buches ist das Bemühen um ein „Gesamtverständnis. Das ist heutzutage unzeitgemäß ... Gesamtverständnis meint in dem vorliegenden Falle nicht mehr den Ariadnefaden, der dazu helfen soll, die Problemfelder aufzuspüren. Jedes dieser Probleme ist dann eine Aufgabe für sich." (VIII).

Hoffnungsziel dieser Ethik sei „einerseits, (daß) die Ethik heute für viele Menschen der einzige Zugang zur christlichen Wahrheit (ist), die sich theoretisch immer mehr verschließt und nur noch als Hilfe für das Handeln überzeugt. Wir sind in das ethische Zeitalter des Christentums eingetreten. Andererseits sind wir davor gewarnt, die Macht der Ehtik zu überschätzen." Die moderne naturwissenschaftlich-technologische zwanghafte Lebensgestaltung stellt die Frage: was der gegenüber noch Ethik bedeutet. Offenbar soll und kann Ethik „gegenüber allen diesen Zwängen und Vergewaltigungen die Sache des Menschen vertreten. Sogar unter Umständen gegenüber den ‚gesellschaftlichen Verhältnissen'" (VIII).

Diese aus dem Vorwort zur 3. Auflage dieses Lehrbuches dargelegten Gedanken zeigen auf, daß es sich der ganzen ethischen Problematik unter dem Gesichtspunkt des heutigen Lebens stellt. Charakteristisch ist besonders bei T. die Trennung der theologischen Ethik von der Dogmatik und die Ausrichtung jener auf die allen Menschen zugänglichen Vernunft. Schon hier zeigt sich der große Unterschied gegenüber der katholischen Moraltheologie, die zwar keine angewandte, wohl aber nach einem bekannten Wort (s. Mausbach-Ermecke, Katholische Moraltheologie, Bd. I, § 1) „umgewandte Dogmatik" ist. Erst muß die Grundwissenschaft, die Dogmatik aufzeigen, was es mit dem esse christianum und mit dem darin auf-gehobenen esse humanum und beider esse im esse historicum auf sich hat, um die Lehre vom sittlichen agere darauf aufzubauen: agere sequitur esse. An diesem Axiom kommt keiner vorbei.

Erstaunlich ist das Vertrauen auf die menschliche Vernunft in einer theologischen Ethik evangelischer Provenienz, die T. allerdings im Rahmen seiner Methode überraschend gut phänomenologisch – nicht, wie jene Bemerkung zum esse es verlangt, primär ontologisch – einsetzt. Aber auch von dieser phänomenologischen Einsicht der Vernunft in die Welt der sittlichen Erfahrung ist für T. die Ethik „angewandte Anthropologie" (VII). Wir würden sie lieber nennen eine normative Anthropologie, weil sie unter dem Gesichtspunkt des Sein-sollens in Freiheit darstellt, was der Mensch „von Natur" aus ist.

Das Programm des die ganze Ethik darstellenden Buches ist folgendes: Nach einer Einleitung „Ethik aus dem Evangelium" (1–14); „Der Mensch als Problem der Ethik" (14–31), folgt „I. Anthropoligische Grundbegriffe der christlichen Ethik": „Schöpfung und Gesetz" (32–47); „Die Heiligung" (48–61), „Die Freiheit" (61–74).

In diesem I. Kapitel werden die schon im Vorwort angedeuteten Grundlagen der Ethik herausgestellt. Hier müßte nun eigentlich die Diskussion nicht bloß hinsichtlich der Stellung der Ethik T.s innerhalb der protestantischen Ethik, sondern im Verhältnis zur katholischen Moraltheologie stattfinden. Allerdings: Von dieser kann man zur Zeit kaum noch als von einem nach Methode, System und Zielsetzung einheitlichen System sprechen. Weithin ist hier die „humanwissenschaftliche" – nicht im obigen Sinne der Interpretation des esse, das sich im agere auf sein Ziel hin entfaltet –, mehr die Funktion des Menschen, statt seines Wesens betonende Betrachtungsweise dominant. Versuche sprachanalytischer Ethik, die aus einer ganz anderen Geisteswelt entstammt, in die katholische Moraltheologie einzuführen, werden von T. nicht gemacht. Dagegen scheint die mancherorts sich zeigende Tendenz im katholischen Raum, der ntl Ethik jede material-inhaltliche (gegenüber der Vernunftethik neue) christlich-sittliche Bedeutung abzusprechen, bei T. eine gewisse, wenn auch nicht überzeugende Stütze zu finden.

Das „II. Kapitel: Das sittliche Bewußtsein (die Ethik der Person)" behandelt zunächst unter „A. Die allgemein sitllichen Grunderfahrungen": das Problem der „Freiheit" (75–85), „Die Pflicht" (85–99), „Das Gewissen" (100–112), „Die Gesinnung" (112–122), „Das Gute und das Richtige" (122–138). Die „Gesinnungsethik" wird betont, aber zugleich ihre Begrenzung durch die „Verantwortungsethik" aufgezeigt.

Es behandelt „B. Die Verantwortung für das Eigenleben" und darunter „Die Lebensziele" (139–160), „Die Tugenden" (160–175) und die „Gotteskindschaft" (175–182).

Das III. Kapitel gilt der „uns vertrauten Natur (Ethik der Natur und der Kultur)". Hier wird behandelt: „Die Natur" (185–198) – und das ist für eine Diskussion mit T. und darüber hinaus mit der heutigen protestantischen Dogmatik und Ethik ein sehr ergiebiger Ansatz–, „Die Ehrfurcht vor dem Leben (Der Bios)" (198–236), „Die Kultur" (236–248), „Die Technik" (249–267), „Die Wissenschaft" (267–275), „Die Kunst" (275–292).

Daß die in jeder Moraltheologie oder theologischen Ethik auftretenden Probleme: wie die Individualethik: die Lehre von den Pflichten gegenüber dem eigenen Selbst, und die Sozialethik: die Lehre von den Pflichten in und gegenüber der Gemeinschaft, in

das rechte Verhältnis gebracht werden können, ist auch bei T. ungelöst geblieben.

Offenbar ist es auch darum nicht sauber lösbar, weil eben derselbe Mensch in seinem Individualleben auch Pflichten gegenüber den Mitmenschen zu erfüllen hat und umgekehrt.

So wird in diesem III. Kapitel behandelt, was unter dem 5. Gebot des Dekalogs (katholischer Zählung) zu fassen ist, aber zugleich auch verbunden mit Problemen, welche in das 6. Gebot gehören, wie „Geburtenregelung", „Scham". Das Verhältnis von Mann und Frau, von Ehe und Familie folgt erst im IV. Kapitel. Bei der Definition des Mordes (199) hätte es kurz und knapp heißen sollen: Mord ist die direkte Tötung eines unschuldigen Menschen. Und das Gebot des Dekalogs heißt: „Du sollst nicht morden." Klarer und differenzierter sollten auch die Ausführungen über „Euthanasie" (200ff) sein. Unzulänglich sind auch die Ausführungen T.'s zur Todesstrafe (202ff: Verwiesen sei auf G. Ermecke: Zur ethischen Begründung der Todesstrafe. – 2. Aufl., Paderborn 1963).

Bei der Frage der „Geburtenregelung" (209ff) wird die katholische Lehre als „kasuistischer Ausweg bezeichnet ... indem man den eigenen rigorosen Prinzipien ein Schnippchen schlägt" (210). Statt von einer „Unterbrechung der Schwangerschaft" (211) sollte man klarer reden von einem Abbruch. Mit Recht werden die „soziale", die „eugenische" und die „ethische Indikation" zur Rechtfertigung des Schwangerschaftsabbruches verworfen. Nur die ärztliche Indikation wird von T. anerkannt. Aber wirkliche Klarheit in diesem Punkt vermißt man. Im übrigen sollte dieser Punkt nicht im Kapitel „Geburtenregelung" behandelt werden! Des Problems der „Sterilisation" wird mit leider zu knappen kritischen Worten gedacht (214f). Die eigentliche „Empfängnisverhütung" wird (215–219) behandelt. Falsch ist die Aussage, Paul VI. habe in seiner Enzyklika Humanae Vitae (1968) „von einem Naturrecht aus argumentiert", während er in Wirklichkeit vom Boden des katholisch verstandenen sittlichen Naturgesetzes im Horizont der Lex Christi argumentiert. „Naturrechtlich" spricht der Papost nur dort, wo er das Recht des Staates bei Eingreifen in die Intimbereiche ablehnt.

Mit Recht wird betont, daß das befruchtete Ei schon menschliches Leben ist, „das sich gradlinig zum voll ausgebildeten Menschen entwickelt. Infolgedessen muß die Verhinderung der Nidation als Abtreibung angesehen werden, und es ist nicht einzusehen, warum die Abtreibung im frühen Stadium erlaubt, im späteren Stadium aber verboten sein soll" (218).

Das IV. Kapitel gilt dem „Leben in der Gemeinschaft und die gesellschaftlichen Mächte (Sozialethik)".

Es werden „A. Die elementaren Gemeinschaftsbezüge" behandelt: der „Nächste" (293–299), „Ethik der Sprache: die Wahrheit" (299–309), „Mann und Frau" (309–336), „Die Familie" (336–342). Unter B. wird gesprochen über „Volk und Gesellschaft". Hier stehen an die Fragen: „Schichten und Formen der Gesellschaft" (343–354), „Die Ehre" (354–363), „Das Eigentum" (363–387), „Beruf und Arbeitswelt" (387–409).

Unter C. erscheint im IV. Kapitel „Der politische Raum". Besprochen wird „Politik" (410–420), „Der Staat" (420–438), „Das Recht" (438–453) (hier werden leider nur sehr dürftige Darlegungen geboten „Zur Frage des Naturrechts", 449ff), „Die Demokratie" (453–470), „Institutionen im Staat" (470–479), „Die Revolution" (479–493), „Krieg und Frieden" (494–507), die „Außenpolitik als ethisches Problem" (507–515).

Als letzter Teil dieses IV. Kapitels folgt unter D. „Die Kirche auf Erden", und zwar „Die Kirche als Volk Gottes" (517–525) (leider ohne näheres Eingehen auf das Vat. II), „Die politische Aufgabe der Kirche (Kirche und Welt)", (525–539), „Kirche und christliche Existenz" (539–554).

Den „Abschluß" bildet das Kapitel „Macht und Ohnmacht der Ethik" (555–563).

Diese Übersicht gibt eine Ahnung von der großen umfassenden Darstellung des Gesamtbereiches der theologischen Ethik im protestantischen Raum. Ganz sicher ist T. für die katholische Moraltheologie in besonderer Weise als Gesprächspartner dort geeignet, wo er offen ist für die Erkenntnisse der recta ratio, die Menschwerdung Gottes und das rationabile obsequium des Glaubens ernst nimmt. T. ist leider viel weniger geeignet im eigentlich theologischen Bereich, weil er die Gotteswerdung des Menschen, eben die Theologie des neuen Seins und Lebens in Christus nicht zur eigentlichen und letzten Grundlage einer christlichen Sittlichkeitslehre macht.

Bochum Gustav Ermecke

Veldhuis, Ruurd: **Realism versus Utopianism?** Reinhold Niebuhr's Christian Realism and the Relevance of Utopian Thought for Social Ethics. – Assen: Van Gorcum (1975), 175 S. kart. hfl. 32.50

Vf. beabsichtigt den üblicherweise ohne genauere Überlegung gebrauchten Charakterisierungen als „realistisch" oder „utopisch" auf den Grund zu gehen und nach der tieferliegenden Problematik zu forschen, die sich in ihrer je nach dem Standpunkt und dem Zusammenhang verschiedenen Wertbesetzung anzeigt. Den natürlichen Ausgangspunkt dafür bot die nach eigener Kennzeichnung realistische Schule der amerikanischen Politologie und in erster Linie, mit Rücksicht auf seinen weitgreifenden moral-, gesellschafts- und geschichtsphilosophischen Horizont, das Werk des Theologen R. Niebuhr, das für die Schule wegweisend gewesen ist. Ein vertieftes Verständnis des sozialen und politischen Utopismus sucht der Vf., mit der Begründung, daß eine eschatologische Theologie als Erhellung einer Praxis in der Perspektive auf das kommende Gottesreich das gesellschaftsbezogene Handeln auf utopische Ziele orientiere, im Anschluß an J. Moltmanns Theologie der Hoffnung und der Befreiung. Nach eingehender, ein reifes, ausgeglichenes Urteil bezeugender Erörterung kommt der Vf. zu dem Ergebnis, daß die in der Debatte immer wiederkehrenden gegenseitigen Anklagen: von der einen Seite auf Nichtberücksichtigung der Konstanten der menschlichen Sozialität, auf eine einseitig kritische Einstellung zu den gegebenen Verhältnissen und als Folge davon, eine Verkennung der tatsächlich realisierbaren Verbesserungen, von der anderen auf Resignation vor eingewurzelten Fehlhaltungen und Krisen heraufbeschwörenden Verhaltensweisen und auf Festlegung des sozialen Prozesses auf angeblich in der menschlichen Natur verwurzelte Strukturen, bezogen auf die informierten, gedankenvollen Durchführungen des Realismus und Utopismus polemisch überspitzt und ungerecht sind. Der Gegensatz reduziere sich auf Unterschiede in der Akzentuierung zweier einander ergänzender und im Prinzip von beiden Seiten anerkannter Aspekte. Die Sozialethik N.s, deren Fundiertheit und Folgerichtigkeit in den Stellungnahmen zu einer Fülle von konkreten Problemen in der ausgezeichneten Exposition und Auslegung des Vf. hervortritt, verdiente in den heutigen Erörterungen in höherem Maß präsent gehalten zu werden. Sie ist zugleich eine aktualisierende Auslegung der sozialethischen Gebote der Hl. Schrift und eine aus allgemein ansprechenden Forderungen des sozialen Gewissens im Hinblick auf die Lage der heutigen Gesellschaft entwickelte Zielweisung für die soziale und politische Praxis. Sie läßt sich, in Analogie zu den sich als christliche Philosophie darstellenden Systemen, als eine christlich-sozialphilosophische Praxislehre verstehen. Als solche erscheint sie aber als besonders bedeutsam für die gegenwärtige Praktische Theologie, die eine ihrer Hauptaufgaben darin sieht, die Imperative einer Existenz aus dem Glauben mit den konkreten sozialen und politischen Problemen der Zeit zu vermitteln und Wegweisungen dafür zu geben, wie die christliche Lebenshaltung in unserer Gesellschaft die Rolle der „religiösen Grundfunktion" erfüllen kann.

Salzburg Beda Thum

Hoffmann, Paul / **Eid,** Volker: **Jesus von Nazareth und eine christliche Moral.** Sittliche Perspektiven der Verkündigung Jesu. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1975). 260 S. (Quaestiones Disputatae 66) kart. DM 35.–

Die beiden Vf., der Exeget P. Hoffmann und der Moraltheologe V. Eid, berichten im Vorwort über die Entstehung des Buches. Es geht zurück auf eine interdisziplinäre Lehrveranstaltung für Seelsorger, Pastoralssistenten und Religionslehrer zum Thema „Ethik Jesu und ‚Neue Moral'". Damit sind Ausgangsproblematik und Inhalt auf den ersten Blick vielleicht erkennbarer beschrieben als in dem für die Buchveröffentlichung gewählten Titel. Dieser erhält indes sein volles Recht aufgrund der in den sechs Kapiteln des Buches angestrebten und konsequent durchgehaltenen Korrelation exegetisch-theologischer und moraltheologischer Fragestellungen und Informationen.

Das erste Kap. „Zur Bedeutung der sittlichen Perspektive Jesu für das Ethos christlicher Gemeinden" erarbeitet den Begriff der „Perspektive Jesu", der die hier vorgenommene Korrelation exegetischer und moraltheologischer Erkenntnisse ermöglicht: „Formal beschreibt ‚Perspektive' die Relation zwischen der Herausforderung Jesu ... und der deutenden Antwort der Gemeinde. ... Inhaltlich bezeichnet der Begriff der ‚Perspektive' die aus jeweiliger sittlicher Problemstellung heraus erschlossene und angenommene Herausforderung durch Jesus. ... Die Perspektiven halten das Konkrete des Verhaltens Jesu fest, machen es aber dadurch umsetzbar, verlängerbar, daß sie den jeweiligen Sinnanspruch aufnehmen und motivierend vermitteln" (23f).

Die weiteren Kapitel des Buches bestehen jeweils aus einem exegetischen (A) und einem moraltheologischen (B) Abschnitt. Zwei Kapitel behandeln „Grundperspektiven": 2. Die Basileia-Verkündigung Jesu:

unaufgebbare Voraussetzung einer christlichen Moral; 3. Die Begründung einer neuen Sittlichkeit in den Antithesen der Bergpredigt. A. Die Überwindung gesetzhafter Sittlichkeit. B. Zu einem Ethos befreiter Verantwortlichkeit. Den zweiten Teil „Perspektiven Jesu für eine christliche Praxis – drei Beispiele" bilden entsprechend aufgebaute Kapitel zu den Themen „Ehescheidung", „Feindesliebe" und „Herrschaftsverzicht: befreite und befreiende Menschlichkeit".

Für sich genommen bieten die exegetischen Teile eine materialreiche konsistente Darstellung der Ethik Jesu, die dankenswerterweise für ein nichtexegetisches Leserpublikum verständlich geschrieben ihren Vf. als einen hervorragenden Kenner und Interpreten der synoptischen Tradition ausweist. Gleiches dürfte für die moraltheologischen Teile und deren Vf. in ihrer Beziehung zur Moraltheologie gelten. Von der Materialdarbietung ist so ein Arbeitsbuch entstanden, das sowohl für das persönliche Studium wie auch für den Einsatz in der theologischen Aus- und Weiterbildung sehr gut geeignet ist.

Darüber hinaus ist die von der Sache her angestrebte und geforderte Korrelation zwischen der Ethik Jesu und der „Neuen Moral" auf ihr Verfahren und ihr Gelingen hin zu befragen. Diese Korrelation ist da verhältnismäßig unproblematisch, wo schon auf seiten der Verkündigung Jesu und der urchristlichen Tradition deutlich erkennbare ethische Fragestellungen vorliegen, wie beim Gesetzesverständnis, bei der Ehescheidung und der Feindesliebe, die allerdings einer sorgfältigen und bedachten Erschließung bedurften. Als Beispiel hierfür sei der Abschnitt zur Feindesliebe genannt, in welchem der Exeget unter der Überschrift „Der Feind als Nächster" folgende Fragen behandelt: Der „Nächste" in der Verkündigung Jesu; das „Gebot" der Feindesliebe; die Übersetzung des Gebotes in konkretes Verhalten; die Überwindung von sozialen Gegensätzen in urchristlichen Gemeinden. Die moraltheologischen Überlegungen stehen unter der Überschrift „Die Feindesliebe als Forderung neuer Sittlichkeit" und behandeln: Mein Feind – mein Nächster; was ist Feindschaft?; Möglichkeiten, Feindesliebe zu praktizieren.

Im Falle der Basileia-Verkündigung war deren ethische Relevanz jedoch erst näher zu bestimmen. Dabei geht Hoffmann von den Gegenwartsaussagen aus. „Insofern die Rede von der Basileia die Zuwendung Gottes zu jedem Menschen meint, kommt sie dort an, wo sich Jesus und der ihm Nachfolgende in der Weise Gottes dem Menschen zuwenden" ... „Die Weite des endzeitlichen Heils wird zum Modell gegenwärtigen Verhaltens" (S. 52). So kann er die Situation der Gegenwart der Basileia als die Situation des Glaubenden beschreiben (vgl. S. 54). Daraus ergibt sich die Folgerung: „Es bleibt zentrale Aufgabe des Christentums diese Erfahrung der Basileia weiterzutragen und weiterzuvermitteln" (S. 56). Der Moraltheologe schließt sich dieser Sicht an. In den Seligpreisungen „wird die Basileia aufgedeckt als die gewisse Möglichkeit des Menschen glücklich zu sein" (S. 61). Im Verhalten Jesu gewinnt die Basileia „sittlich-beanspruchende Bedeutung" und das bedeutet: „Menschliches Glück ist möglich durch eine an Gott ausgerichtete Menschlichkeit und mitmenschliche Liebe" (S. 63). Freilich kann es sich angesichts des Ausstehens der Vollendung immer nur um „vorläufiges Glück" (S. 65) handeln. Die Rede Jesu vom Reiche Gottes fordert eine soziale Realisierung, da nur so „dessen vorgreifende, ansprechende und mitreißende Wirklichkeit" in der Gesellschaft wie im privaten Bereich zur Geltung kommen könne; nur so werde „die in der Gemeinde überzeugend gelebte Moral nicht eine individualistische Leistungs- oder Verdienstmoral, sondern eine auf die Herausforderung der Reich-Gottes-Rede hin schöpferisch entwickelte Reaktion" (S. 70). Die hier angesprochene bewußte Einbeziehung der Wirklichkeit der Gemeinde und der in ihr stattfindenden Sozialisierungs- und Vermittlungsprozesse (vgl. die grundsätzlichen Feststellungen S. 20f. 25) wird von beiden Autoren konsequent durchgehalten. Sie bezieht ihre Legitimation von den Proprien des Wirkens Jesu und der urchristlichen Jesustradition her und prägt das Engagement und den bei aller Sachlichkeit offenen Gesprächsstil der vorgetragenen Überlegungen. „Die Perspektiven (Jesu) aufzunehmen und in der heutigen Situation kritisch und schöpferisch zur Geltung zu bringen ist in Zusammenarbeit mit der Exegese die Aufgabe der Moraltheologie als einer kirchlichen Wissenschaft" heißt es dazu programmatisch in der „Vorbemerkung" (S. 15).

Es ist zu wünschen, daß die in diesem Buch enthaltenen Anregungen und Informationen ihren Weg in die Gemeinden finden. Wegen der vielfältigen Verwendbarkeit sollten bei einer Neuauflage Register beigefügt werden.

Gießen Gerhard Dautzenberg

Piegsa, Joachim: **Freiheit und Gesetz bei Franz Xaver Linsenmann.** – Düsseldorf: Patmos (1974). 192 S. (Moraltheologische Studien, Historische Abteilung, Bd 2) kart. DM 32.–

Die vorliegende Habilitationsschrift, die von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Johannes-Gutenberg-Universität zu Mainz (1970) angenommen und nach Überarbeitung (1973) jetzt der Öffentlichkeit übergeben wurde, ist einem Moraltheologen des 19. Jahrhunderts gewidmet, der außer wie z. B. Sailer und Hirschen wie aber sonst kaum ein anderer in dieser Zeit den Übergang von einer jahrhundertelang verfestigten Moraltheologie in eine neue Zeit mit neuen Problemen gewagt hat.

Die Arbeit will das Kernproblem neuzeitlicher Geistes- und Lebensentfaltung unter den Gesichtspunkt der Freiheit und näherhin im „Probalismus" stellen. Das tat Linsenmann, dessen „Schriften hauptsächlich der Kernfrage ‚Gesetz und Freiheit' gewidmet" waren. Das war für ihn einfachhin die „Prinzipienfrage der katholischen Moral". „Die politischen, kulturellen und theologischen Ereignisse der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bilden den zeitgeschichtlichen Raum, den breiten Kontext, der ‚mitgelesen' werden muß, um Linsenmann zu verstehen" (15). In der genannten Kern- oder Prinzipienfrage fand Linsenmann „Drei Hauptfragen": die des Legalismus, die des Probalismus und die einer Förderung von Doppelmoral durch den Probalismus (35).

Nach einer knappen, aber solide aufgebauten „Einführung" (13–35) behandelt P. im I. Kapitel entsprechend dieser Dreiteilung: „Das befreiende Gesetz" (38–82). Hier wird „die protestantische Anklage" gegen die katholische Moral in einer auch die heutige ökumenische Diskussion befruchtenden Weise dargestellt und eine „vermittelnde Antwort" (46) gesucht: „Das Vertrauen auf die Vernunft, das hier zur Geltung kommt, war ein Merkmal der Tübinger Schule." Es galt, zwischen Gesetz, Gnade und Freiheit ein Verbindendes zu finden. Hier wird von P. die Lehre des Thomas von Aquin herangezogen, um ihn möglichst weit von einer Gesetzesmoral entfernt zu sehen. „Das Gesetz des Neuen Testaments" ist auch nach Linsenmann grundsätzlich ein „eingegebenes Gesetz". Aber: „Die Konkretisierung sittlicher Verhaltensnormen wird der menschlichen Verantwortung zugewiesen. So hat nicht nur das natürliche Gesetz der Vernunft, sondern auch das neue Gesetz der Gnade mehr mit Einsicht und Erleuchtung gemeinsam als mit Buchstaben und Satzung (56)."

„Die Theorie ‚reiner Pönalgesetze' . . . lehnte Linsenmann ab (58)." Eingehend behandelt P. Gesetz in Staat und Kirche und die innerkirchliche Gesetzesproblematik. „Linsenmann bewegt sich also in seiner Gesetzeslehre auf dem schmalen Grat zwischen Anomismus und Legalismus, zwischen Gesetzesfeindlichkeit und Gesetzeshörigkeit. Auf Grund seiner vermittelnden, dialektischen Methode versucht er, das ‚Sowohl – Als auch' in den Griff zu bekommen (68)." Bei aller Unvollkommenheit sind die Gesetze doch verbindlich. Nach Klärung des Gesetzesbegriffes behandelt P. die Lehre von der christlichen Freiheit (74ff).

Näherhin geschieht das im II. Kapital (83–131): „Freiheit und probabilistische Kasuistik." Dieser historische Abschnitt erscheint dem Rezensenten besonders wertvoll, wenn er auch den Bemerkungen zu „Fehlentwicklungen der Moraltheologie" (102ff) nur mit großen kritischen Vorbehalten folgen kann, obwohl hier die Lehre von Linsenmann doch wohl richtig getroffen ist. „Linsenmanns Ablehnung der ‚Moralsysteme' war von der Überzeugung getragen, daß die Prinzipienfrage weder mit Hilfe des Probabilismus noch des Äquiprobabilismus oder Minus-Probabilismus so gelöst werden könnte, wie es die Freiheitsbotschaft des Evangeliums erforderte (126)."

So blieb für Linsenmann nur die „Rückkehr zum vorprobabilistischen Standpunkt" (126ff). Sehr anfechtbare Bemerkungen finden sich jedoch auch bei P., z. B.: „Das Sicherheitsstreben der Probabilisten entsprach also dem magisch-technischen und nicht dem religiösen Weltbild. Ihre Meinung, daß die ‚Moralsysteme' Sicherheit gewährleisten, war, nach Linsenmanns Ansicht, eine Täuschung (128)."

Im III. Kapitel (133–164) behandelt P. „Freiheit und zwiespältige Moral". Es geht um die Aufspaltung der Moral in eine solche für Weltleute und in eine für Religiose, in eine „Moral des Gesetzesgehorsams und eine Moral der evangelischen Vollkommenheit" (133). Wenn auch der Rezensent (vgl. 152) die richtig zu verstehende Unterscheidung zwischen Gebot und Rat (142ff) nicht für widerlegt hält, so sind doch die von P. zum Problem aufgebrachten kritischen Gedanken aus Linsenmann sehr bedenkenswert.

Zum „Schluß" (165–169) stellt P. kurz die wesentlichen Einsichten seiner Arbeit noch einmal vor.

Vf. ist zu danken, daß er vielleicht einer der schwierigsten Kapitel neuzeitlicher Moraltheologie in guter Beherrschung der einschlägigen Literatur behandelt und so einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der Moraltheologie geliefert hat.

Bochum Gustav Ermecke

Ginters, Rudolf, **Die Ausdruckshandlung.** Eine Untersuchung ihrer sittlichen Bedeutsamkeit. – (Moraltheologische Studien, Systematische Abteilung, Bd 4) Düsseldorf: Patmos (1976). 125 S. kart. DM 25.80

Mit dieser ethischen Untersuchung über die „Ausdruckshandlung" wird eine philosophische Dissertation vorgelegt, die von der Abteilung für Philosophie der Ruhr-Universität Bochum angenommen wurde. Vf., R. Ginters, hat sich schon mit eingehenden Studien über Begründungsweisen der sittlichen Verbindlichkeit zu „Versprechen und Geloben", Düsseldorf 1973, als orientierter Kenner im Streit um teleologische und deontologische Begründungsbemühungen in der Ethik ausgewiesen.

Eine konsequente Wachsamkeit, nicht einfach sich nahelegenden oder traditionell behaupteten Plausibilitäten bei ethischen Begründungen zu folgen, sondern in rationale Durchkonstruktion Fragenswertes aufzufinden und wissenschaftlich-redlich abzuklären, zeichnet die vorliegende Arbeit über die Ausdruckshandlung aus. Das minutiöse Fragen und schrittweise Abklären bringt gesicherte Erkenntnisse in einem Bereich der Ethik, in dem man z. T. bisher entweder glaubte, mit den Sicherungen der Positionen aus der (theologischen) Tradition auszukommen oder gar aus Scheu vor Konsequenzen, die sich abzeichneten, dies Weiterfragen nicht wagte.

Die Arbeit geht davon aus, daß im Verhalten des Menschen zu Werten und Übeln ein Unterschied zwischen sogenannten Wirkhandlungen und Ausdruckshandlungen zu beachten ist. Beide sind nicht miteinander zu verwechseln und beide stehen nach dem Aufweis, der geliefert wird, unter unterschiedlichen Kriterien. Vor allem wird die Meinung als irrig nachgewiesen, derzufolge interne Stellungnahmen und deren Gestaltwerden in Ausdruckshandlungen einzig als auf die Wirkhandlungen ausgerichtet zu sehen und von ihnen her zu bewerten sind. Ausdruckshandlungen wie Bekenntnis des Glaubens oder Darstellung einer innerlich entschiedenen sittlichen Haltung sind mehr und anderes als nur Zurüstung der Person zu möglichst effektivem Handeln.

In eingehender Klärung werden die charakteristischen Merkmale der Ausdruckshandlung, besonders deren Eigenart als Verleiblichung affektiver Stellungnahme zu Werten und Übeln, in denen letztlich alle Handlungsentschlüsse gründen, untersucht (S. 33 bis 72). Daraufhin wird nach dem Sinn der Ausdruckshandlungen gefragt (S. 73 bis 99). Wie es sachgerecht nicht anders möglich ist, wenn Realitäten des sittlichen Lebensvollzuges denkerisch klärend angegangen werden sollen, wird psychologisches und phänomenologisches Bemühen vom Autor selbst aufgewendet und aus der Literatur eingebracht. Es ergibt sich, da affektive Stellungnahmen zu vollziehen primäre sittliche Pflicht ist, daß auch die entsprechende leibliche Ausdrucksweise sittlich legitimiert und gefordert ist, denn „der gleichzeitige innere und äußere Vollzug einer affektiven Stellungnahme muß als deren Vollgestalt und Höhepunkt angesehen werden, auf den hin und von dem her solche Stellungnahmen leben" (S. 91).

Aus dem Aufweis dieses Sachverhalts ergibt es sich, daß die bisherigen teleologischen Normierungstheorien, die vor allem in Hinsicht auf Wirkhandlungen vorgelegt wurden, zur Wertung der Ausdruckshandlungen nicht ausreichen. Sie stellen keine Entscheidungshilfen bereit für die Situationen, in denen die unterschiedliche Ausrichtung der Wirkanteile einer Handlung und deren Ausdrucksqualitäten zu Konflikten führen (z. B. bei noch mehr Vernichtung heraufbeschwörendem Protest im KZ, bei einer Befehlsverweigerung des Exekutors, die die Anzahl der Getöteten vermehrt...).

Die Notwendigkeit einer Modifizierung der traditionellen teleologischen Normierungstheorie wird vom Autor einsichtig nachgewiesen (11–32). Es reicht nicht aus, die guten und üblen Folgen wie bei der Wertung der Sittlichkeit einer reinen Wirkhandlung in Betracht zu ziehen – selbstverständlich immer die differenzierten und ethisch anspruchsvollen Maßstäbe voraussetzt, wie sie der Lehrer des Autors, B. Schüller, wiederholt vorgestellt hat. Für die Ausdruckshandlung muß entscheidend die positive oder negative „Ausdrucksqualität" in Betracht gezogen werden. Denn „der Sinn der Ausdruckshandlungen besteht darin, daß der Mensch durch sie die Möglichkeit hat, die geforderte Stellungnahme zu Werten und Übeln leiblich zu manifestieren" (S. 91). Weil darauf aber die Kategorie der Wirkung nicht anzuwenden ist, können nicht diejenigen Aspekte teleologischer Normierung beigezogen werden, die wesentlich das effektive Schaffen von Werten oder Vermeiden von Übeln außerhalb des Ich beachten.

Das Schlußkapitel des Buches behandelt eingehender den Widerstreit zwischen der Ausdrucksqualität und den üblen Folgen einer Handlung (S. 100 bis 116) und macht auf der Basis der jetzt modifizierten teleologischen Begründung klar, daß bei dem vom Autor herausgearbeiteten unterschiedlichen Bewertungsansatz für Wirk- und Ausdruckshandlungen die Wirk-Folgen der Ausdruckshandlung vom Handelnden abgewogen werden können und müssen, weil Ausdruckshandlungen wie Offenbaren seiner innersten sittlichen Überzeugung oder Bekenntnis des Glaubens nicht unter allen Umständne die conditio sine qua non für das Gegebensein innerer Stellungnahmen sind.

In dieser Arbeit zeigt sich eindeutiger noch als in anderen dieser Art, wie sehr in Fragen um deontologische und teleologische Normierungstheorien neben der eingebrachten höchst anspruchsvollen Logik – die dem nicht Eingeübten die Lektüre nicht gerade leicht macht – die Forschungsergebnisse der Humanwissenschaften und ihre Beiträge zur Theorie menschlichen Handelns zur Klärung in gegenseitiger Aufschlüsselung beitragen können. Psychologisch-humanwissenschaftlich besonders interessierte Ethiker und Moraltheologen werden sich durch die hier aufgenommene Diskussion um die Ausdruckshandlungen eingefordert sehen.

Dem Autor ist es gelungen, neue Erhellungen für Ethik und Moraltheologie zu liefern, womit er implizit Ahnungen aufkommen läßt über das Maß dessen, was ethisch noch nicht bedacht wurde, aber bisher noch kaum als Frage benannt worden ist.

Bochum Hans Kramer

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Hrsg. von Joseph Krautscheidt und Heiner Marré, Bd 9 – Münster: Aschendorff (1975), 170 S. kart. DM 18.–

Im Beschluß „Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich" der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland vom 18. November 1975 sind im Abschnitt „Grundsätzliches zum Beitrag katholischer Christen zur Gestaltung unseres Bildungswesens" neben anderen folgende zwei Leitsätze aufgestellt:

„Für den katholischen Christen liegen Erziehungspflicht und Erziehungsrecht zunächst bei den Eltern des jungen Menschen." Und: „Für katholische Christen gehört zu einer sachgerechten und freiheitlichem Gestaltung des Bildungsbereiches im demokratischen Staat das Recht auf Errichtung, Unterhaltung und eigene Prägung von Einrichtungen in freier Trägerschaft."

Das 9. „Essener Gespräch" zum Verhältnis von Staat und Kirche am 11./12. März 1974 widmete sich der in Art. 7 des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland verankerten Privatschulfreiheit und damit dem Problemkreis, der von der Synode in den beiden zitierten Leitsätzen behandelt wird. Vorträge und Diskussion des Essener Gesprächs liegen nun im Druck vor. Im einzelnen geht es dabei um Begriff und Inhalt staatlicher Schulhoheit im freiheitlichen Staat (Christian Starck – Göttingen), um staatliche Subventionierung freier Schulen (Theodor Maunz – München), um einen Blick über die Grenzen auf die staatliche Privatschulfinanzierung in den Niederlanden (C. E. Schelfhout – Den Haag) und um eine Erweiterung des Gesichtskreises auf die kirchlichen Fachhochschulen und das staatliche Hochschulrecht (Manfred Baldus – Neuss).

Die Auseinandersetzungen um den freiheitlichen Staat und die staatliche Schulhoheit konzentrieren sich auf zwei Entscheidungsfragen: Räumt staatliche Schulhoheit die Mitwirkung der Eltern und die Unterrichtsfreiheit privater Schulen nur als Konzession ein; oder erfüllt sich Schulhoheit eines demokratischen Staates zu einem Teil auch darin, daß er Mitwirkungsrechte der Eltern entfaltet und privaten Schulen die Möglichkeit ihrer Arbeit schafft? Ist Elternrecht seinem Wesen nach so sehr auf individuelle Wahrnehmung von Grundrechten abgestellt, daß repräsentative Formen der Wahrnehmung dieses Elternrechtes auf Ebenen oberhalb der einzelnen Schulklasse nur anregend, fragend und informierend sinnvoll sind; oder muß bei aller tatsächlich vorhandenen Schwierigkeit solcher repräsentativer Formen doch die im hessischen Förderstufenurteil festgestellte Gleichwertigkeit von Schulhoheit des Staates und Elternrecht zu mehr als nur individueller Wahrnehmung von Grundrechten führen? Es ist Ch. Starck zu folgen, wenn er darauf abhebt, daß die historisch überkommene und grundgesetzlich garantierte staatliche Schulhoheit einen hohen sozialen und politischen Integrationswert haben kann. Dies bedeutet dann aber wohl auch, daß Eltern durch repräsentative Gremien dann die staatliche Schulhoheit erfüllen, wenn sie nicht nur durch Fragen, Anregungen und Beratungen mitwirken, sondern (insofern weichen wir von Starck ab) auch durch Mitbestimmungsrechte, z. B. durch Vetorechte verhindern, daß einseitige und desintegrierende polit-pädagogische Theorien auf dem Verwaltungswege oder auf dem „langen Marsch durch die Institutionen" von den Angehörigen der Exekutive – hier von manchen Lehrern – zur Sprengung der staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung eingesetzt werden. Auch pri-

vate Schulen stellen – spätestens seitdem ihr Besuch nicht mehr von der Zahlung eines besonderen Schulgeldes abhängig gemacht wird – einen Faktor jener sozialen und politischen Integration dar, die begründend für eine staatliche Schulhoheit ist. Jedenfalls gilt dies, wie Starck richtig ausführt, für kirchliche Schulen schon deshalb, weil sie von ihrem Selbstverständnis aus auf Dienst an der Brüderlichkeit und Nächstenliebe angelegt sind und weil die inhaltliche Bestimmung der Integration durch die landesverfassungsrechtlich festgelegten Erziehungsziele weitgehend dem christlichen Gedankengut entnommen ist. Daher mindern solche Schulen in freier Trägerschaft nicht die staatliche Schulhoheit, sondern erfüllen sie. Es ist nach Lage der Dinge wohl auch insofern die Stunde dieser Schulen angebrochen, als oft über eine weitschweifige Lernzieldiskussion vergessen zu werden drohte, daß solche Ziele in einer Weise formuliert sind, wie sie gerade katholischen und evangelischen Schulen in freier Trägerschaft gut anstehen. Man lese z. B. Artikel 7, Absatz 1 der Verfassung für das Land Nordrhein-Westfalen: „Ehrfurcht vor Gott, Achtung vor der Würde des Menschen und Bereitschaft zum sozialen Handeln zu wecken, ist vornehmstes Ziel der Erziehung."

Im Vortrag von Th. Maunz und in der nachfolgenden Diskussion geht es um folgende Frage: Wie läßt sich der Anspruch auf die Finanzierung privater Schulen aus den Bestimmungen des Grundgesetzes ableiten, die in verfassungsgeschichtlicher Sicht zunächst nur als Bestandsgarantien für Institutionen und als Freiheitsrecht ihrer Benützer entwickelt worden sind? Maunz warnt davor, sich auf den ungesicherten und unübersehbare Wirkungen auslösenden Weg einer Annahme von sogenannten Teilhaberechten einzulassen, die den Bürger nicht nur gegen Beeinträchtigungen seiner Freiheit schützen, sondern ihm ein Recht auf Teilhabe an staatlichen Leistungen einräumen wollen. Vielmehr sollen sich die Träger freier Schulen auf die Lehre des Bundesverfassungsgerichtes von den wertsetzenden Grundsatznormen stützen; hiernach bestehen Leistungsansprüche der freien Schulen zwar nur dem Grunde nach und bedürfen für ihre Bezifferung eines weiteren staatlichen Rechtsaktes (wie er z. B. in den Ersatzschulfinanzgesetzen aber doch schon unmittelbar aufgrund des Grundgesetzes vorliegt). Eine solche nur begrenzte Rechtsbasis scheint uns schon deshalb angebrachter, weil sie mit dem Grundsatz korrespondiert – der auch in der Diskussion des Essener Gesprächs zum Ausdruck kommt – daß eine Vollfinanzierung der freien Schulen eher ein Unglück als ein Glück für den Träger wäre.

Alles kommt ja doch darauf an, daß eine durch eigene finanzielle Leistungen, vor allem allerdings durch den persönlichen Einsatz der an solchen Schulen Tätigen überzeugende Eigenprägung der Schule in freier Trägerschaft gelingt. In dem Zusammenhang ist der Blick über die Grenze sehr aufschlußreich. Hier in den Niederlanden hat eine andere Geschichte der politischen Freiheit zu einem für den liberalen Staat selbstverständlichen finanziellen Einsatz des Staates für die private Schule geführt. Aber C. E. Schelfhout stellt fest, daß die starke Position eine innere Schwäche verbirgt, eine gewisse Ratlosigkeit und Ohnmacht im Blick auf das Spezifikum der heutigen konfessionellen Schule.

Kirchliche Fachhochschulen bestehen erst seit kurzer Zeit. So kann es nicht überraschen, daß für die sie betreffenden staatskirchenrechtlichen Probleme noch keine probaten Lösungen anzubieten sind. Auch verschärft sich bei ihnen gegenüber den Schulen in freier Trägerschaft das Problem noch durch die zu berücksichtigenden Faktoren der Hochschulautonomie und Lehrfreiheit, wie immer diese bei einem tendenzgerichteten Betrieb aufzufassen sind. Referat von M. Baldus und Diskussion zu diesem Thema zeigen aber, daß bestimmte Grundfragen erneut auftreten, die in anderen Bereichen des Weltdienstes der Kirche auf dem Bildungssektor schon lange bewegen: Darf ein Lehrender entfernt werden, der nicht mit der Tendenz des Trägers übereinstimmt? Darf eine Auswahl der Studierenden nach eigenen Grundsätzen vorgenommen werden? Hat das Ringen um Berechtigung der im privaten Bildungswesen erworbenen Qualifikationen für den öffentlichen Dienst zur Folge, daß die Gleichwertigkeit (aber Andersartigkeit!) der Bildungseinrichtung des freien Trägers zur Gleichartigkeit mit der öffentlichen Einrichtung verformt wird? Muß im Falle des Alleinangebotes am Ort ein Benutzungsrecht der privaten Fachhochschule für jedermann eingeräumt werden? (Es stimmt allerdings nicht, daß immer ein solches Alleinangebot besteht: Für die katholische Fachhochschule Nordrhein-Westfalen hat das Bistum Münster z. B. mit Erfolg beim Staat auf die Erichtung eines Alternativangebotes am Standort Münster gedrängt.) Werden die Chancen zur Andersartigkeit durch besondere Perfektion staatlicher Gesetzgebung in Bayern beschnitten? Wie lästig ist der „goldene Zügel" der finanziellen Unterstützung? Wie wird man mit den Problemen der Umstrukturierung des Bildungsbereiches (hier: die Tendenz zur Gesamthochschule) fertig? Wie ist die Spannung zwischen einer möglichst ökonomischen Ausnutzung der Lehrkapazität und einer pädagogisch sinnvollen Intensität der Lehre anzugleichen? Vor allem aber: entsteht Verlust von Bewegungsfreiheit für die private Einrichtung aus der Planungsmacht des Staates nach dem flächendeckenden Vollversorgungsprinzip?

Es sieht so aus, als ob gerade das Wiederauftreten aller dieser Probleme in einem neu von der Kirche erfaßten Bildungsbereich beweist, wie nützlich die kontinuierliche Einrichtung der Essener Gespräche zum Thema von Staat und Kirche ist und wie sehr den Veranstaltern für deren Durchführung zu danken ist. Daß nicht nur der kleine Kreis der unmittelbar Beteiligten den Nutzen hat, sondern daß die nun vorliegende sorgfältige Dokumentation viele Interessenten ansprechen kann, sollte von den Verantwortlichen für das kirchliche Bildungswesen, aber auch von allen genutzt werden, für die Weltdienst der Kirche nicht nur ein theoretisches Axiom, sondern tägliche Aufgabe ist.

Münster Joachim Dikow

Umfrage unter Priesteramtskandidaten. Studien- und Lebenssituation, Amtsverständnis, Berufsmotive, Einstellung zu Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht des Instituts für Demoskopie Allensbach über eine im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz durchgeführte Erhebung. Hrsg. von Gerhard Schmidtchen mit einem Nachwort von Karl Forster. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1975). X, 242 S. kart. DM 45.–

Nachdem Anfang des Jahres 1971 eine viel beachtete Umfrage unter allen katholischen Priestern Deutschlands durchgeführt worden war und ihre Auswertung durch Prof. Schmidtchen 1973 bei Herder erschienen ist, wurde nun als eine Art Anschlußuntersuchung im Frühjahr 1974 unter den Priesteramtskandidaten im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz eine ähnliche Umfrage durchgeführt, deren Auswertung bereits ein gutes Jahr später im Druck vorliegt.

(Wie sich der Rez. erinnert, ging der Anstoß zu dieser Umfrage von den Seminarsprechern aus, nachdem unter den Laientheologen von sechs ausgewählten Universitäten und drei Erziehungswissenschaftlichen Hochschulen eine Befragung 1973 gestartet worden war. Diese wurde vom Institut für kirchliche Sozialforschung des Bistums Essen ausgewertet und ist Anfang 1975 unter dem Titel „Berufsbild und Selbstverständnis von Laientheologen" erschienen. Leider ist diese Auswertung nicht selten tendenziös und nur in wenigen Punkten direkt mit der Umfrage unter den Priesteramtskandidaten zu vergleichen, was im folgenden geschieht.)

Der Fragebogen war mit 128 Fragen um genau ein Drittel umfangreicher als bei der Priesterumfrage mit 96 Fragen. (Bei der Laientheologenumfrage waren es insgesamt 70 Fragen, darunter ein Drittel nur für statistische Angaben.) Obwohl nur 29 Fragen in beiden Umfragen gleich sind, lassen diese doch einen sehr aufschlußreichen Vergleich der Einstellung zu kirchlichen und gesellschaftlichen Fragen zwischen den Priestern (verschiedener Altersstufen) und den Priesteramtskandidaten zu.

Im folgenden kann verständlicherweise nicht auf alle Aspekte eingegangen werden, unter denen die Umfrage ausgewertet wurde. Vor allem soll mitbedacht werden, welche Konsequenzen sich daraus für die Praxis des kirchlichen Lebens ergeben könnten, welche Änderungen möglich sind, oder was einfach an Spannungen und Problemen getragen werden muß. Dabei sollen auch einige sonstige, dem Rez. zur Verfügung stehenden Unterlagen miteinbezogen werden.

Entgegen manchen Erwartungen und Befürchtungen, daß der kritische Trend, wie er sich bei den jüngeren Priestern zeigte, weitergehen würde, ist eine Differenzierung der Ansichten unter den Theologen festzustellen. In ihren Amtsvorstellungen betonen sie zwar die horizontale Komponente teilweise noch stärker als die jüngsten Priesterjahrgänge, speziell was das Vertrauen der Gemeinde und den Dienst an ihr anbelangt. Andererseits stellen sie aber den Auftrag Christi und die persönliche Beziehung zu Gott weit an den Anfang, viel stärker sogar als die älteren Priesterjahrgänge dies taten. Die Priesterweihe rangiert bei den Theologen jedoch erst an sechster Stelle von neun möglichen Positionen. In der Rangordnung der Priestertätigkeit steht bei ihnen das Glaubensgespräch weit an der Spitze, gefolgt von Gemeindegottesdienst, Hausbesuchen und Sprechstunde, dann erst folgt die Predigt, die von den Priestern (auch den jüngsten) am stärksten betont wird. (Die Predigt wird vom Zuhörer offensichtlich anders bewertet als vom Prediger.) Auch die Sorge für die nichtintegrierten Gemeindeglieder ist den Studenten ein großes Anliegen, viel mehr als noch bei den jüngsten Priesterweihejahrgängen (Tab. 1 und 2). Man kann die Priesterkandidaten also nicht einfach in ein Schema (progressiver oder wieder konservativer) pressen.

Hinsichtlich der Herkunft der Priesteramtskandidaten spiegelt sich einmal die gewandelte soziale Struktur wieder, da nur noch 13 Prozent aus dem landwirtschaftlichen Milieu kommen, was in etwa dem Anteil dieses Berufsstandes entsprechen dürfte. (Lokale Schwankungen sind natürlich möglich, so wenn z. Z. 32 Prozent der Regensburger Priesterkandidaten entsprechend dem Einzugsgebiet aus der

Landwirtschaft stammen.) Unterrepräsentiert ist die Arbeiterschicht mit 26 Prozent gegenüber einem Bevölkerungsanteil von 45 Prozent, was aber noch ein Mehrfaches ist als der Anteil der aus Arbeiterfamilien stammenden Studenten in anderen Fächern an den Universitäten. Je etwa doppelt so stark als dies dem Anteil der jeweiligen Gruppe entspricht sind die Söhne von Angestellten und Beamten vertreten; verhältnismäßig am stärksten aber ist mit 4 Prozent die Gruppe der Söhne von freiberuflich Tätigen (z. B. Arzt, Rechtsanwalt usw.), während diese Schicht nur 1 Prozent der Bevölkerung ausmacht.

Was die Zahl der Geschwister anbelangt, so ist zu vermuten, daß die Mehr- und Vielkinderfamilien stärker repräsentiert sind als in der gleichen Altersschicht, da 45 Prozent aus Familien mit 4 oder mehr Kindern stammen. (Leider enthält der Forschungsbericht hierzu keine Vergleichsangaben für die Katholiken dieser Altersschicht.) Bei einer Informationstagung über Theologiestudium, Priesterberuf und andere kirchliche Berufe im Priesterseminar Würzburg im Februar 1976 füllten von 50 Teilnehmern 34 einen Fragebogen aus (veranlaßt von P. Konrad Weindl, SDS). 58 Prozent von diesen 34 stammen aus Familien mit 4 oder mehr Kindern, während in Würzburg unter den Priesteramtskandidaten 43 Prozent aus solchen Familien stammen, in Regensburg z. Z. genau 50 Prozent. Ist in kinderreichen Familien das religiöse Leben stärker und die soziale Verantwortung größer?

In löblicher Weise untersucht der Bericht den Einfluß verschiedener Faktoren auf die Entscheidung zum Priestertum.

Dabei fällt auf, daß die Bedeutung des Elternhauses nicht so groß ist wie man vielleicht vermuten könnte. Arbeiterkinder sind in ihrer Berufsentscheidung etwas sicherer als die übrigen Priesterkandidaten, während die Söhne von Handwerkern etwas unsicherer sind. Ebenso sind solche Kandidaten etwas sicherer in ihrer Entscheidung und stärker „vertikal" in ihrem Priesterbild orientiert, von denen ein Elternteil bereits gestorben ist. Wichtiger als das Elternhaus ist die Bindung an die Pfarrgemeinde (je stärker der Kontakt mit ihr und Priestern überhaupt, desto größer die Wahrscheinlichkeit, daß einer Priester wird) und vor allem der Einfluß des Seminars, wie aus verschiedenen Tabellen hervorgeht, besonders aus Tab. 16. Je fester die Berufsentscheidung ist, um so besser gefällt den einzelnen das Leben im Seminar; je offener sie ist, um so mehr Unzufriedenheit über die starke Reglementierung ist vorhanden, nehmen die Klagen über das Haus zu, besteht Reserve gegenüber der Leitung insgesamt oder gegenüber einzelnen Verantwortlichen usw., ist der Wunsch nach Reformen größer. Am Seminar und in ihm entscheidet sich weitgehend, ob und wie weit einer zu der konkreten Kirche heute ja sagen kann, um in ihr und an ihrer sinnvollen und möglichen Veränderung zu arbeiten. Im Seminar und überhaupt in dieser Zeit der Ausbildung kommt es entscheidend darauf an, ob im Kontakt mit Priestern (im Seminar, in der Heimatpfarrei und sonst), im theologischen Studium und in der Auseinandersetzung mit den Menschen des eigenen Lebenskreises, welche den Weg zum Priestertum teils innerlich begleiten und verständnisvoll fördern, teils ablehnen, der Entschluß zum Priesterberuf reifen, sich abklären und festigen kann. Normalerweise kann das nur im Zusammenwirken der wichtigsten Faktoren geschehen. Wenn daher z. B. der Heimatpfarrer kein Verständnis für die Situation des Priesteramtskandidaten und für seine Fragen hat, wird er ihm den Weg nur erschweren.

Unter diesem Aspekt ist beispielsweise ein Artikel wie der von R. Oster: „Gedanken über den Priesternachwuchs" im Anzeiger für die katholische Geistlichkeit, April 1976, 116–122 direkt verhängnisvoll, da er so tut, als ob das Priesterseminar an allem Schuld wäre („Entscheidungskrise im Seminar"), wodurch die (konservativen) Priester in einer Antihaltung gestärkt und die Gesprächsbereitschaft und das Verständnis gemindert werden. Sein Vorschlag, daß am besten Seminaristen beim Ausscheiden aus dem Seminar über die Gründe für diesen Schritt Auskunft geben könnten, ist immerhin teilweise berechtigt. (Daher weiß auch jeder Regens über diese Frage besser Bescheid als Oster ahnt.) Dem gleichen Problem will die Umfrage unter den Priesteramtskandidaten mit der Frage: „Welche Gründe können einen Priesteramtskandidaten heute bewegen, sein Berufsziel aufzugeben" beikommen (Tab. 17).

Bei allen Antwortenden stand die Zölibatsfrage einsam an der Spitze. Von denen, die sich bereits negativ entschieden haben (und es also wissen konnten), wurden als die wichtigsten weiteren Gründe genannt: Vorstellung, daß man anders den Menschen besser dienen kann, Angst vor menschlicher Isolierung und enttäuschende Einblicke in das kirchliche Leben. Wer sich bereits definitiv für das Priestertum entschieden hatte, nannte nach dem Zölibat Glaubensunsicherheit, Angst vor menschlicher Isolierung und die Angst, den Aufgaben des späteren Berufs vielleicht nicht gewachsen zu sein am häufigsten. Die Enttäuschung durch das Priesterseminar folgt an 9. Stelle unter 18.

Dieser Befund deckt sich auch mit der schon erwähnten Umfrage bei den Teilnehmern der Informationstagung, die unter den Gründen, „was ihnen die Entscheidung zu einem kirchlichen Beruf schwer macht", am häufigsten den Zölibat nannten, dann Bedenken wegen des vollen Einsatzes im Beruf in Abhängigkeit von der Amtskirche (Befürchtung, daß nicht genügend Raum für Entscheidungsfreiheit besteht), ferner die persönliche Unsicherheit, ob der Einzelne für diesen Beruf geeignet oder berufen ist, Angst vor dem eigenen Versagen, Wunsch nach Ehe und Familie.

Welche Folgerungen ergeben sich aus allem für den Nachwuchs und die Nachwuchswerbung? Was ist für die Förderung des Priesternachwuchses besonders wichtig?

Während die Priester mit Abstand dem christlich gelebten Elternhaus den Vorzug gaben, dann die Nachfolge Christi und mehr Gebet für die Priester nannten, stellen die Priesteramtskandidaten die Nachfolge Christi an erste Stelle (72 Prozent), dann mehr spirituelle Lebendigkeit in der Kirche (68 Prozent, bei den Priestern nur zu 44 Prozent genannt) und nennen dann erst das Elternhaus und bereits an 4. Stelle aktives Zugehen eines Priesters auf junge Menschen (bei den Priestern erst an 10. Stelle genannt), gefolgt vom persönlichen Verhältnis zu einem Priester. Auch die Erneuerung und Entwicklung in der Kirche und die kirchliche Jugendarbeit werden von den Priesteramtskandidaten in diesem Zusammenhang für viel wichtiger eingeschätzt als von den Priestern.

Die beste Nachwuchswerbung ist also die Echtheit der Kirche in der Nachfolge Christi, ihre spirituelle Lebendigkeit, die auf die christlichen Familien einen prägenden Einfluß nehmen muß; dazu der direkte und indirekte Kontakt der Priester mit den jungen Menschen, indem sie ihnen mit viel Vertrauen und Verständnis begegnen, ihnen den Weg zu Christus und in seine Nachfolge weisen, vielleicht mehr noch durch ihr Beispiel als durch ihr Wort.

Die Umfrage unter den Teilnehmern der genannten Informationstagung erbrachte als Anregung oder Beweggründe für die Auseinandersetzung mit der eventuellen Wahl eines geistlichen Berufes neben eigenem Nachdenken und dem persönlichen Glaubensleben: das Wort oder Beispiel eines bekannten (oder befreundeten) Priesters (fast bei der Hälfte), Ermunterung durch die Pfarrgemeinde und Anregungen durch die (eigene) Jugendarbeit. Hinsichtlich der Tagung selbst wurde vor allem die Erwartung einer umfassenden und objektiven Information geäußert. (Bessere Information und klares Berufsbild wird von den Priesteramtskandidaten an 6. Stelle genannt.)

Die großen positiven Möglichkeiten, aber auch die Grenzen dieser Umfrage werden etwa S. 43ff zum Amtsverständnis und der Spiritualität des Priesternachwuchses besonders deutlich. Es ist sehr bezeichnend, wie auf Grund verschiedener Indikatoren und Testfragen unterschiedliche Gruppierungen („Reformer" und „Bewahrer" z. B.) festgestellt werden können mit ihren je verschiedenen Vorstellungen von den Aufgaben der Kirche, des priesterlichen Dienstes usw., natürlich aufbauend auf einer gemeinsamen Basis. Schon eingangs wurde festgestellt, daß einerseits die Spiritualität wieder einen größeren Stellenwert hat und der persönliche Christusbezug, andererseits aber auch der Wunsch sehr stark ist, für andere dazusein und von ihrem Vertrauen getragen zu werden. Wird für diese Theologen das Gottes- und Christusverständnis horizontal vermittelt und erlebt? Leuchtet der Gottesbezug erst im Mitmenschen auf? Geht der Weg zu Gott über den Mitmenschen? „Die Untersuchung gibt wenig Handhabe, diesem überraschenden und neuen Problem mit Hilfe aussagekräftiger Indikatoren nachzugehen. Ganz neuartige Tests der Dimension der Spiritualität wären zu entwerfen." (S. 43).

„Schwächen des Theologiestudiums" werden von denen, die für grundlegende Reformen eintreten, stärker empfunden als von den anderen Studenten (S. 34f). Allerdings verführte der lange Katalog von 25 Bereichen des späteren Einsatzes zu einer ziemlich pessimistischen Einschätzung des Studiums (an der Hochschule), das sicher nicht unmittelbar auf die „Hilfe für Randgruppen der Gesellschaft" oder „Hilfe in Familienkreisen" oder „Verwaltungsaufgaben" vorzubereiten hat. Hilfreicher und aufschlußreicher erscheint die Frage, worauf bei der Priesterausbildung besonders Gewicht gelegt werden sollte (S. 36–38, S. 142). Leider fehlt hier der Vergleich mit der Priesterumfrage, so daß interessierte Leute dort eigens nachschlagen müssen:

Die „zeitgemäße Glaubensbegründung" wird in allen drei Umfragen an erster Stelle genannt. Während von den Priestern an zweiter Stelle die biblische Theologie genannt wird, folgt diese bei beiden Theologenumfragen erst an 6. Stelle. Einführung in Menschenführung und Grup-

penarbeit wird von allen fast gleich gewichtet (2. und 3. Stelle), dann folgt bei allen Theologiestudenten die praktische Theologie, wobei zu bedenken ist, daß die Laientheologen der Psychologie und Pädagogik den zweiten Platz zuerkennen, die Priesteramtskandidaten dagegen erst den 8., die Priester den 7. Der Einführung in die Spiritualität weisen die Priesteramtskandidaten die wichtige 4. Stelle zu (70 Prozent), die Priester die 6. Stelle, während die Laientheologen ihr erst den 11. Platz zuweisen; sie halten z. B. die Wirtschafts- und Sozialwissenschaften für wichtiger. Die Heranbildung zu einer starken abgerundeten Persönlichkeit wird bei Priestern und Priesteramtskandidaten je von 57 Prozent für wichtig gehalten, bei den Laientheologen nur von 15 Prozent (!). Ob sich in dieser Geringschätzung der Persönlichkeitsbildung nicht (indirekt) eine geringere Bereitschaft zum persönlichen, existentiellen Einsatz in der späteren Berufsarbeit bekundet?

Die beiden Fragen zum Einführungskurs (27 und 28) hat erst Forster in seinen ergänzenden Ausführungen ausgewertet (S. 240f). Es ist immerhin beachtenswert, daß 80 Prozent der Meinung sind, ein solcher Kurs sollte allgemein eingeführt werden. Fast alle wünschen sich dabei eine Einführung in die Fragestellungen der Theologie und in das wissenschaftliche Arbeiten. (Vielleicht war die Fragestellung nicht ganz glücklich und hätte auch noch auf die persönliche Situation des Einzelnen abgehoben werden sollen, etwa Glaubensprobleme.) 66 Prozent wünschen sich auch eine Einführung in das geistliche Leben. In diesen Punkten sollte bei der anstehenden Reform des Theologiestudiums das Votum dieser Umfrage genügend bedacht und berücksichtigt werden!

Noch manches wäre zu nennen aus dieser Umfrage, etwa die Krisendiagnose der Kirche (S. 89, 176 und 187). Während bei den Priestern eindeutig Verwirrung in der Theologie und Schwinden des Glaubensgeistes am häufigsten genannt werden, bilden nach den Priestersamtskandidaten (ähnlich bei den jüngsten Priesterweihejahrgängen) der Mangel an lebendiger Gemeinschaft in der Kirche, veraltete kirchliche Strukturen und ein zu juridisches Kirchenbild die Hauptursache der Krise, gefolgt von Mangel an Gebet und der kirchlichen Ehe- und Sexualmoral, während bei den jüngsten Weihejahrgängen die Lehräußerungen des Papstes das nächsthäufig genannte gravamen sind. (Bei den Laientheologen waren die häufigsten Nennungen veraltete kirchliche Strukturen (82 Prozent), kirchliche Ehe- und Sexualmoral (61 Prozent) und zu wenig lebendige Gemeinschaft in der Kirche (58 Prozent). Bei den Studenten spielt wohl ganz allgemein die Auseinandersetzung mit der Autorität eine Rolle. Sie haben ihre besonderen Schwierigkeiten mit der Institution Kirche.

Auch wenn die ursprünglich geplante Parallelbefragung Jugendlicher über verschiedene diese Umfrage berührende Probleme nicht durchgeführt wurde (damit sollte ein größeres und möglichst altersspezifisches Vergleichsmaterial für manche Aspekte der Auswertung bereitgestellt werden), so liegt mit ihr doch ein reichhaltiges Material vor.

Die Umfrage ist eine wichtige und grundlegende Untersuchung. Sie bietet sehr viele Anregungen, nicht zuletzt im kommentierenden Nachwort Forsters (225–242). Hoffentlich ziehen die Verantwortlichen in den verschiedenen Bereichen daraus auch die nötigen und richtigen Konsequenzen. Manches nämlich läßt sich ändern oder abstellen, anderes aber muß getragen und ertragen werden, nicht zuletzt die unterschiedliche Wertung von diesen oder jenen Reformen, also Spannungen mannigfaltigster Art in der Kirche, und manche notwendigen Spannungen auch zur Gesellschaft, zur Umwelt. Die Botschaft Christi kann und darf ihrer Andersartigkeit nicht entkleidet werden, sonst vermögen die Christen überhaupt nicht mehr „Salz der Erde" zu sein.

Würzburg Rudolf Weigand

Flückiger, Felix: **Die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts. Anz,** Wilhelm: **Idealismus und Nachidealismus.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1975). P 212 S. (Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch. Bd 4, Lief. P). kart. DM 59.–; Subskr. DM 47.–

Auch diese, die Darstellung der deutschen Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts abschließende Lieferung des Handbuchs bietet auf knappstem Raum ein Höchstmaß an Information. Daß hier nach einem kurzen Durchblick durch die protestantische Theologiegeschichte noch etwas mehr Raum auf eine gesonderte Darstellung der führenden Philosophen dieses Zeitraums (Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, Marx, Nietzsche und Dilthey) verwandt wird, dürfte dabei ein wirkliches Novum in der Kirchengeschichtsschreibung sein. Und wir fügen gleich hinzu: ein berechtigter und prinzipiell geglückter Durchbruch. Gerade weil die Theologie des neunzehnten – und zwanzigsten! – Jahrhunderts ohne eine Kenntnis jener säkularen Denkansätze schlechthin unverständlich bleibt, erscheint es unumgänglich, bei der Darstellung der theologischen Wissenschaft selbst immer wieder auf ihre philosophischen Anstöße Bezug zu nehmen. Hierbei gerät aber leicht entweder die Philosophie oder die Theologie ins Hintertreffen. Die Beiträge Flückigers und Anz', obwohl kaum aufeinander abgestimmt, ergänzen sich gerade in dieser Hinsicht auf eine glückliche Weise. Barths Kritik an der philosophieverhafteten Theologie des 19. Jahrhunderts ist im ersten Beitrag, jedenfalls was das unaufgebbar Reformatorische angeht, prinzipiell beibehalten, und dennoch erhält man ausreichend Gelegenheit, über eine möglichst objektive Einführung in die zur Frage stehende Philosophie sich ein eigenes Urteil zu bilden.

Wie Barth läßt auch Flückiger „die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts" mit Schleiermacher beginnen – und enden. Es ist der durch das romantisch-idealistische Denken bestimmte Ansatz bei der religiösen Subjektivität, der die Theologie jenes Jahrhunderts als eine gewisse epochale Gestalt herauszuheben berechtigt – einerseits gegenüber der des 18. Jahrhunderts mit ihrem Rückgang auf universal gültige moralische Kategorien, andererseits gegenüber der des 20. Jahrhunderts, die erst mit Barths entschiedenem Nein zu jedem wie auch immer gearteten Ausgang vom menschlichen Subjekt zum eigentlichen Neuaufbruch gelangt.

Nicht ganz einsichtig wird, warum F. noch unter der Überschrift „Schleiermacher" die Vermittlungstheologen Twesten, Nitzsch und Al. Schweizer (P 11–16) bespricht, dann aber erst nach einer Skizze der „spekulativen" und der „historischen" Theologie die „Vermittlungstheologie" in einem eigenen Kapitel behandelt. Innerhalb der spekulativen Theologie stellen die Rationalisten Paulus und Wegscheider noch eher eine Art Überhang aus dem 18. Jahrhundert dar. Mit Recht wird aber auf die theologische Bedeutung Bretschneiders im Gegensatz sowohl zum Rationalismus wie zu Schleiermacher verwiesen. Die kurze Skizze des Hegelschen Denkens (P 19–21) ist eine überflüssige (und in sich schwache) Dublette zur späteren Anzschen Darstellung. F. geht gesondert auf Daub und Marheineke als Theologen der Hegelschen Schule ein und hebt demgegenüber die relative Selbständigkeit Biedermanns hervor. Bei Lipsius und Pfleiderer könne man teilweise von einer Weiterentwicklung Biedermannscher Gedanken sprechen, allerdings mit wachsender Tendenz zur Auflösung des Christlichen ins Allgemein-Religiöse.

Trotz des besonderen Feuerbachkapitals im gleichen Buch empfindet man die Ausführungen über diesen Philosophen zum Abschluß der „spekulativen Theologie" nicht als überflüssig. Wie Barth, wenn auch weniger pointiert, sieht F. in Schleiermacher und Feuerbach gleichsam zwei Extrempole derselben theologischen Grundströmung der Epoche (vgl. P 31).

Die hervorstechende Rolle F. Chr. Baurs für den Neuaufbruch der historischen Theologie hebt F. gebührend hervor. G. Thomasius habe unter den nun gegebenen Möglichkeiten einer Relativierung des Bekenntnisses oder der dogmatischen Neubesinnung vom historischen Standort aus die zweite Alternative gewählt. A. v. Harnacks Bedeutung ist in diesem Zusammenhang aber kaum genügend zum Ausdruck gebracht. (Dasselbe läßt sich übrigens mit Rücksicht auf alle hier aufgeführten Theologen beobachten, die man als Vorläufer bzw. Lehrer Bultmanns betrachten darf!) „Harnack war nicht mehr Hegelianer" – gewiß. War er aber darum schon „Positivist" (P 35)?

Wenn F. meint, daß die Aussagen des Dogmas „an ihrem Ort und zu ihrer Zeit, gerade als Antwort auf die durch das griechische Denken neu gestellten Fragen, ihr relatives Recht hatten" (P 36), so stellt er damit noch keinen entscheidenden Gegensatz zu Harnack heraus. Das eigentliche Problem ist doch, wie die – von fast allen Theologen jener Zeit aufgeworfene – Frage nach dem „Wesen" des Christentums im Horizont einer Hegelianischen Geschichtsbetrachtung überhaupt beantwortet werden kann, und ob Harnack hier nicht zumindest ein wichtiges kritisches, wenn auch im Ganzen eher retardierendes Moment eingebracht hat.

Nach einer kurzen Würdigung Troeltschs macht F. die wichtige Neuorientierung, die Strauß in die Leben-Jesu-Forschung eingebracht hat, deutlich und weist im unmittelbaren Anschluß daran auf M. Kählers oft zitierte, aber noch immer wenig begriffene Ausführungen zu dem „sogenannten historischen Jesus und dem geschichtlichen biblischen Christus" hin. Das Kapitel endet mit der Kierkegaards überragende Position resumierenden Bemerkung: „Was Strauß und Kähler als historische Unmöglichkeit erkannt haben, das ist bei Kierkegaard schon als eine logische Unmöglichkeit begriffen" (P 44).

Unter der Überschrift „Vermittlungstheologie" geht F. auf Rothe, de Wette, Schenkel, Lücke, Ehrenfeuchter, Ullmann, Hundeshagen, Lange, Schöberlein und Romang ein und beschäftigt sich sodann eingehender mit Müller,

Ritschl und Herrmann als „Theologen, die zwar an die Vermittlungstheologie anknüpfen, in wichtigen Einsichten und Auffassungen aber doch über diese hinausgegangen sind" (P 55).

Man fragt sich jedoch, ob hier die gewählte Klassifizierung überhaupt noch anwendbar ist. Bei der Gegenüberstellung Ritschl-Herrmann („Die Reich-Gottes-Ethik weicht einer spiritualisierenden Indivualethik", P 60) kommt die Bedeutung des letzteren zumindest kaum zureichend in den Blick.

Nach einem Überblick über die „konservativen" (Harms, v. Hase, v. Hofmann, v. Frank, Martensen, Th. Harnack, Kahnis, Dorner, Tholuck) und eigentlich „konfessionellen" Theologen (Hengstenberg, Vilmar, v. Harleß, Stahl, Kliefoth, Löhe) – bei dem besonders dem katholischen Leser der offenbar unvermeidliche Zusammenhang zwischen einem bestimmten Sakramentsverständnis und der Aufwertung des kirchlichen Amtes zum Bewußtsein kommt – hebt F. hervor, wie sehr auch diese, bewußt kirchlich orientierte Linie von Theologen die allgemeinen Voraussetzungen des Zeitalters teilt.

Als „Biblizisten und Einzelgänger" werden Kohlbrügge, Krummacher, Menken, Hofacker, Beck, Kähler, Cremer, Schlatter, J. Chr. Blumhardt, Ströter, Vinet und Kierkegaard vorgestellt,

Die wenigen Zeilen über den großen Dänen (P 83–85) sind wohl das Schwächste im ganzen Beitrag Flückigers. Vielleicht hätte man hier doch besser Anz das Wort zu einer ausführlichen Darstellung im Rahmen des zweiten Teils gegeben.

Unter dem Titel „Ausgang" geht F. kurz auf K. Heim (als einen der wenigen, die um eine Auseinandersetzung mit der Naturwissenschaft bemüht sind), auf die religionsgeschichtliche Schule um die Jahrhundertwende und ausführlicher auf A. Schlatter ein. Bei den schließlichen Verweisen auf die religiös-soziale Bewegung (Chr. Blumhardt, Kutter, Ragaz) – „Was sich in der gegenwärtigen Gottestat, nämlich im Sozialismus enthülle, ist, nach Kutter, die ‚Revolution des Christentums'" (P 93) – gewinnt man (wie schon bei der Kritik an den Vorfahren Bultmanns) den Eindruck, F. meine im Grunde die Gegenwart des 20. Jahrhunderts, wo er den Ausgang des 19. Jahrhunderts zu beschreiben vorgibt. Dem durchwegs zugrundeliegenden theologischen Vorbehalt Vf.s gegenüber einer allzu unmittelbaren Akkomodation an das Weltliche pflichtet man gern bei. Wenn er (in bezug auf Ritschl) aber sagt: „Die Möglichkeit, daß die Eschatologie des Reiches Gottes etwas anderes bedeuten könnte als die Zukunft der Welt, ist so wenig erkannt wie von der bilblischen Aussage, daß die Welt vergeht und der Gemeinde, durch Tod und Auferstehung, eine neue Schöpfung wartet, etwas begriffen ist" (P 60), dann fragt man sich doch, ob hier nicht ein Rückfall in ein provinzielles Kirchenverständnis vorliegt, das nicht nur in der Theologie des 19. Jahrhunderts, sondern bereits im NT überwunden ist. – Trotz dieser Vorbehalte in Details wird man den Beitrag F. als einen gelungenen Aufriß der zur Frage stehenden theologischen Bewegung ansehen dürfen, der sowohl die dominierenden Grundlinien richtig hervorhebt wie er, bei aller gebotenen Kürze, den je unterschiedlichen Ansätzen gerecht zu werden sucht.

Der Überblick „Idealismus und Nachidealismus" von Wilhelm Anz ist in seiner die wichtigsten Etappen zusammenraffenden Prägnanz wohl eine der besten Einführungen in die Entwicklung der Philosophie von Fichte bis Dilthey, die zur Zeit verfügbar sind, wenn auch in manchen Punkten nicht genügend die neuere Literatur berücksichtigt scheint.

Besonders die Ausführungen über Fichte (P 105–119) bleiben beträchtlich hinter dem Forschungsstand zurück, der in den beiden letzten Jahrzehnten erreicht worden ist. Wenn A. sagt: „Trotz aller Würdigung des Verdienstes, das (Fichte) das Prinzip des Idealismus in die Philosophie eingeführt habe, sind die unmittelbaren Partner Fichtes, Schelling und Hegel, seiner Leistung wohl nicht gerecht geworden" (P 119), so bleibt er dafür den Nachweis schuldig, weil er (wie Hegel) wichtige Aspekte der frühen Philosophie Fichtes mißdeutet und für die Spätphilosophie nur die Popularschriften heranzieht, aber nicht die wesentliche Neuorientierung in der Wissenschaftslehre aufzeigt.

Bei der Darstellung der Philosophie Schellings (P 120–134) werden gut die zentrale Stellung der Kunst innerhalb des frühen Ansatzes und ebenfalls die Grundlinien der Freiheitsschrift herausgehoben. Die Charakteristik der Spätschriften erscheint demgegenüber im Lichte der jüngeren Literatur weniger gelungen, die von Schelling gedachte Freiheit in der Geschichte zumindest zu einseitig auf Kierkegaard hin ausgelegt.

In dem Überblick über die Hegelsche Philosophie (P 135–161) sind die wesentlichen Akzente richtig gesetzt. Es erscheint mir auch berechtigt, wenn A. den größten Teil seiner Ausführungen der „Phänomenologie des Geistes" widmet. Viele Gedankenschritte dieses Werkes sind aber ungenau oder einfach falsch wiedergegeben. Da hätte ein bloßer Verweis auf den Kommentar Hyppolites (der in der Literaturaufstellung fehlt!) bessere Dienste geleistet. Warum A. in der heißumstrittenen Frage bezüglich der Autorschaft des „Ältesten Systemprogramms..." überhaupt – und insbesondere die wenig plausible – Stellung bezieht: „es ist wahrscheinlich von Schelling gemeinsam mit Hölderlin formuliert worden" (P 135), leuchtet mir nicht ein.

Das Feuerbach-Kapitel (P 162–173) bietet zunächst einen kurzen Überblick über die „Hegelsche Linke" allgemein (D. F. Strauß, B. Bauer, M. Stirner). Im Anschluß daran werden Bedeutung und Grenze des Feuerbachschen Neuansatzes gut gekennzeichnet. Besonders gelungen erscheint mir, wie A. im Kapitel über Marx (P 173–183) mit der Betonung des grundsätzlichen Rechts dieser neuen Perspektive gegenüber Hegel und Feuerbach zugleich die Frage nach ihrer Problematik verbindet.

In der kurzen Skizze der Philosophie Nietzsches wird, bei aller Nüchternheit der Darstellung, die Sympathie A. für diesen gewaltigen Menschen deutlich, der – von der Höhe der klassisch-romantischen Bildung seines Zeitalters ausgehend – nicht davor zurückschreckt, die Entlarvung der abendländischen Tradition bis zum Äußersten zu führen, dann aber doch den zu sich befreiten Menschen „in den geschichtlichen Auftrag des sich in ihm verwirklichenden Seins (einsetzt)" (vgl. P 193). Kann man aber bei Nietzsche von der „äußersten Konsequenz der Aufklärung" sprechen (ebd), ohne schließlich Aufklärung mit ihrem Gegenteil, nämlich der Rückführung aller Vernunft auf einen sich im letzten dunkel bleibenden Lebensdrang zu identifizieren?

Daß A. dies nicht beabsichtigt, zeigt die Kritik, die in seinem abschließenden wertvollen Referat über Dilthey (P 194–208) zum Ausdruck kommt. Die kurze Gegenüberstellung Diltheys mit Schleiermacher (P 202f) und dem Grafen von York (P 204) läßt am ehesten die – weitgehend von Heidegger und Gadamer – geprägte Perspektive Vf.s im Hinblick auf die im Durchgang durch „Idealismus und Nach-Idealismus" verbleibende Möglichkeit der Theologie durchscheinen. Über die wenigen Andeutungen, dazu in der „Einleitung" (P 99–104), hinaus hätte man sich hier aber ein wenig mehr Ausdrücklichkeit gewünscht, innerhalb eines Handbuchs, in dem es, bei aller der Philosophie zu zollenden Gerechtigkeit, letztlich gerade um diese Frage geht. Die Antwort A. hierauf bleibt vor allem darum in der Schwebe, weil in der Darstellung der Entwicklung des Denkens „von Fichte zu Hegel" die Frage nach dem bleibend Gültigen transzendentalen Philosophierens fast völlig von dem Blick auf die Bewegung selbst, die notwendig in die bloße Hermeneutik zu führen scheint, verdeckt ist.

Essen Hansjürgen Verweyen

D'hert, Ignace: **Wittgenstein's Relevance for Theology.** – Bern/Frankfurt a. M.: H. Lang/P. Lang 1975. 238 S. (European University Papers, Ser. XXIII Theology, Vol. 44) kart sfr. 36.–

Die Arbeit setzt sich die Durchführung einer kritischen Selbstbesinnung der Theologie in Konfrontierung mit W.s Denken im ganzen zum Ziel. Der Vf. ist der Auffassung, daß es sich trotz der prima facie gegebenen Gegensätzlichkeit der Positionen des Tractatus und der Philosophischen Untersuchungen nicht nur ohne tiefer gehenden Bruch, sondern, sich treu bleibend im Befragen des Grundphänomens ‚Bedeutung', folgerichtig entwickelt habe und daß es in seiner durchgehenden, vorrangigen Präokkupation mit dem nicht-aussagbaren absoluten Geheimnis des Gegebenseins von Bedeutung überhaupt offen sei für die Transzendenz. Er ist außerdem der Ansicht, daß W.s Einbeziehung des Sprechens, der Mitteilung und des Verstehens von Bedeutungen in die Lebenspraxis und sein Aufweis der unbegrenzten Mannigfaltigkeit möglicher Lebenformen und zugehöriger Sprachspiele Grundgewißheiten der Erfahrung des heutigen Menschen darstellen, die als maßgebend zu betrachten seien für die zeitgemäß gestellten Fragen nach der Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis und dem ‚hermeneutischen Ort' der Theologie.

Als erstes fordert die Gegenüberstellung mit W. demgemäß eine veritas prima, trägt die menschliche Aktivität in ihrem Entwerfen und Ausbilden von religiösen Lebensformen, auf deren sprachliche Objektivierungen der Mensch in statu viatoris nicht verzichten kann. Es ist Darstellung des Christlichen durch die Beschreibung der Form christlicher Lebenspraxis. Da die Lebensformen sich allgemein gesprochen aus der menschlichen Aktivität herausgestalten, ist die Theologie gehalten, sich mit der Auffassung auseinanderzusetzen, daß die religiösen Überzeugungen Produkte dieser Aktivität und die Gottesvorstellungen Objektivierungen der Sprachspiele darstellen, in denen die religiösen auch als Glaubender darauf angewiesen, sich theologische Sprachspiele und in ihnen Bezeichnungen Gottes als des Materialobjekts Lebensformen sich artikulieren. Der Vf. nimmt dazu Stellung in einer anpassenden Auslegung der thomistischen Analyse des Glaubens als theologaler Tugend und der Interpretation des Glaubenslebens als Anfang der Rückkehr des Menschen zu seinem Ursprung. Gott, die seines Glaubens zu schaffen. Andererseits aber weiß er als Glaubender, daß die Objektivierungen seiner Theologien prinzipiell unzulänglich bleiben gegenüber veritas prima als Formalobjekt des Glaubens und als geheimnisvollen, a tergo ermöglichenden Grund seines Sprechens von Gott.

Der Gefahr, die christliche Theologie durch eine solche Deutung zu relativieren, glaubt Vf. in Anknüpfung an W. begegnen zu können: der Herausstellung der unübersehbaren Vielfalt der Sprachspiele liege bei ihm unausgesprochen eine Anthropologie zugrunde, nach der der Mensch, der fähig ist die Sprache seiner verschiedenen Praxisformen und Weltentwürfe ineinander zu übersetzen, sich in jeder von ihnen als Wesen der Sprache und Kultur einfachhin erweist, dem sich somit unausweichlich die Frage nach dem Gesamtsinn der Geschichte seiner Lebensformen stellt. In Beziehung auf diese in jeder historischen Lebensform latente Frage ist die Verkündigung von Christus, in dem die Liebe Gottes als das ‚ultimate meaning' der Geschichte offenbar geworden ist, auf einzigartige Weise universal.

Die traditionelle Theologie hat die allgemeine Bedeutsamkeit ihrer Lehren dadurch sicherzustellen versucht, daß sie ihre Aussagen in der Sprache der Metaphysik und im Hinblick auf das Sein an sich des von Gott gewirkten Heils formuliert hat. Der A. kritisiert dieses Vorgehen indes ob seiner Abhängigkeit von einer bestimmten Konzeption von Natur, die ihre Überzeugungskraft eingebüßt habe und tritt demgegenüber ein für eine Ontologie oder für Ontologien im Horizont der Weltentwürfe der Lebenspraxis, für die sich ‚Sein' als ‚Bedeutungsvoll-Sein für das menschliche Handeln' bestimmt. Die Folgen der Umstellung auf eine pragmatische Ontologie für die Theologie erprobt Vf. in der Christologie und Eucharistielehre. Jesus ist die ‚Bedeutung Gottes' für die Menschheit. Vom Standpunkt einer ‚Christologie von unten' ist die in Jesus konkret und geschichtlich gewordene Bedeutung die menschliche Praxis, durch die die Welt in das Reich Gottes transformiert wird. Die eucharistische Realpräsenz Christi ist zu verstehen im Kontext des im Kreuzesopfer gestifteten und im Geist des Auferstandenen geschichtlich fortwährenden Neuen Bundes. Brot und Wein treten in einen von der Kraft des Geistes getragenen Bedeutunszusammenhang, in dem sie die wirkliche Gegenwart des sich für die Menschheit hingebenden Herrn besagen. Vf. betont, daß er mit diesen Bestimmungen nicht beansprucht eine erschöpfende Theologie der Realpräsenz vorzulegen.

Die Einstellung Vf.s zu W.s Werk erscheint als zwiespältig: er bezieht sich darauf als eine Art von Kanon unserer selbstverständlichen Voraussetzungen und unserer Evidenzen, macht von ihm aber in recht freizügiger Weise und in einigen Punkten auch in Gegensatz zu expliziten Erklärungen W.s Gebrauch. Er fordert eine kritische Selbstbesinnung der Theologie in Gegenüberstellung zu ihm und setzt sich doch über die erste in den ‚Philos. Untersuchungen' als Weiterführung des ‚Tractatus' auffassen zu können, obschon dieser nach dem Vorwort zu den ‚Ph. U.' eine irrtümliche und aufzulösende gegensätzliche Sprachauffassung vertritt. Diese W. entgegen hergestellte Kontinuität geht aber weiterhin als Voraussetzung in die Erörterung der entscheidenden Vorfrage ein, ob die Philosophie W.s offen sei für Gott. Das ‚Mystische' ist das Komplement des Sagbaren in einer Sprache wie der Tractatus sie postuliert. Es ist dagegen schwerlich zu rechtfertigen, in bezug auf die ‚Ph. U.', in denen W. es als einen durch grammatische Täuschungen hervorgerufenen Aberglauben erklärt, in der Sprache oder im Denken etwas Einzigartiges und Tiefes zu sehen, (vgl. I, Nr. 110f) vom absoluten Geheimnis des Gegebenseins von Bedeutung zu sprechen.

Gewiß vindiziert Vf. mit seinen Freizügigkeiten das Recht philosophischer und theologischer Fragestellungen gegenüber der Absicht und dem Versuch, sie als Sprachtäuschungen zu enthüllen, er läßt indes die Klarstellung und Vertiefung seines Standpunkts und die Verfolgung seiner Konsequenzen für eine Stellungnahe zu W.s Sprachkonzeptionen vermissen. Die Berücksichtigung der Übersetzbarkeit der sprachlichen Artikulierungen vergangener Lebenswelten führt über W.s Lösung des Bedeutungs- und Verstehensproblems hinaus, aber Vf. unterläßt es auf die sich damit stellenden philosophischen Aufgaben einzugehen. Er erkennt eine Offenbarung der ‚Bedeutung' Gottes an, räumt jedoch den theologischen Aussagen nur die in den menschengeschaffenen Sprachspielen gegebenen Möglichkeiten ein, in denen sie notwendig apophatisch bleiben müssen. Seine Öffnung des Bedeutungsbegriffs spannt ihn über unentbehrliche begriffliche Differenzierungen hin aus: ‚meaning' kann für Vf. sowohl die Bedeutung von Worten und Sätzen, wie die Wichtigkeit und Rolle von etwas für die Lebenspraxis, Logos- und Sprachhaftigkeit überhaupt und das letzte Ziel und den letzten rechtfertigenden Sinn des kulturellen Lebens besagen; ungeachtet der Herkunft von W.s Regeln für den Gebrauch von Worten im Vollziehen von Sprachspielen soll es auch Heideggers ‚Sein' entsprechen. Man wird in der Ungenauigkeit und Vielsinnigkeit, in die der zentrale Begriff der ganzen Untersuchungen gerät, keine Bestätigung der Förderlichkeit einer Auseinandersetzung mit W. unter dem vom Vf. gewählten Gesichtspunkt sehen können. Seine Relevanz für die Theologie ist in den Untersuchungen zu greifen, die an seine Herausarbeitung der Besonderheiten und eigenen Gesetzmäßigkeiten der verschiedenen, nicht ineinander übersetzbaren Redeformen anknüpfen und versuchen, die zwischen ihren Sätzen bestehenden Beziehungen aufzuklären.

Salzburg Beda Thum

Gläser, Rupert: **Die Frage nach Gott in der Philosophie S. L. Franks.** – Würzburg: Augustinus-Verlag 1975. XVI, 166 S. (Das östliche Christentum, NF, Bd 28) kart. DM 34.50

Interpretationen zur russischen Philosophie sollten unseres Interesses gewiß sein, schon deswegen, weil deren Kenntnis angesichts des überwuchernden Angebotes von Interpretationen, Dokumentensammlungen zur Sowjetphilosophie und Einzelwerken von Sowjetphilosophen in dt. Übersetzung völlig zu erliegen droht. Es steht kein Staat hinter der russischen vorrevolutionären Philosophie und der Emigranten, welcher für ihre Verbreitung – auch in Übersetzungen zur Überwindung der immer noch beträchtlichen Sprachbarriere – sorgte. Daß so die ganze russische Geistesgeschichte und aktuelle Lage längst in schiefes Licht getaucht ist, ist offenkundig. So ist der Zugang schon schwer genug. Aber er wird noch schwerer durch ein anderes übergreifendes Moment, das der Differenz von West- und Osteuropa, die die Differenz einer Einheit ist. West- und Osteuropa haben sich vor über 1000 Jahren in der sie tragenden Welt des einen Christentums spezifiziert mit Folgen, die sich auch in der Philosophie bis heute verständnishemmend auswirken.

Wenn daher der Anstoß zur vorliegenden Arbeit in der Überzeugung des Vf. lag, daß „ein historisches Bemühen um das Erbe des russischen Denkens in der Zukunft erst seinen vollen Sinn erreicht" (VII), so tat er gut daran, erst einmal den „hermeneutischen Hintergrund" des von ihm behandelten Autors zu klären und überhaupt in geduldiger Kleinarbeit Inhalte und Problematik der Religionsphilosophie S. L. Franks (1877–1950) unprätentiös darzustellen. Vf. ist um zuverlässige Unterrichtung bemüht. Die gelingt ihm vollauf, in nüchterner, manchmal zu trockener Sprache, aber wohltuend fern von der Jargonbrillanz so mancher philosophischen und theologischen Arbeit heute. Die unter der Leitung von G. A. Wetter SJ angefertigte Dissertation läßt also noch etwas fürs Selbstdenken übrig, sie gibt im „Literaturverzeichnis" (S. XIII–XVI) auch Übersetzungen von einigen Werken (frz., engl.) und Aufsätzen (dt.) Franks an, so daß auch der des Russischen nicht kundige Leser sich weiter vertiefen kann (dazu auch interpretative Literatur).

Vf. beschreibt im I. Kapitel den „Hermeneutischen Hintergrund S. L. Franks" (1–13), indem er „Grundcharakteristiken der russ. Philosophie" angibt und dann Franks Biographie folgen läßt. Auf diese Weise soll die „historische Kluft" überbrückt werden „zwischen dem, der verstehen will und demjenigen, der verstanden werden soll" (1). Es folgt unter II. der Versuch, den „Philosophischen Hintergrund S. L. Franks" (14–40), d. h. sein Verhältnis zur antiken und mittelalterlichen Philosophie, zur modernen russischen und deutschen Philosophie sowie zu Goethe, Tjutčev und Rilke genauer zu erörtern. Mit dem III. Kapitel „Erkenntnis und Sein" (41–62) setzt die Sachinterpretation ein, geht

über zum Thema „IV. Sein und Gott" (63–84), „V. Gott und Ich" (91–128), „VI. Gott und Welt" (129–150) und endet mit „VII. Zur Problematik" (151–166), einem Kapitel, das bestimmte Aporien des Frankschen Philosophierens erörtert, aufzulösen oder ihren fehlerhaften Grund aufzuweisen sucht. Zwischen Kapitel IV. und V. sind zwei kleine Exkurse „Plotinische Sphären" (85–88) – hier führt Vf. einen kleinen Vergleich Franks mit Plotin durch – und „Modelltheoretische Überlegungen" eingefügt (88–90), in denen ein Schema der Zuordnung der von Frank angenommenen Seinsbereiche entworfen wird.

Die Gliederung der Arbeit zeigt sehr deutlich die Intention: Die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis des Seins und ihren Modi treibt aus sich als nächstes die Frage nach der Erreichbarkeit des Grundes des Seins, sei es in einer letzten Anstrengung des Erkenntnisaktes oder im Transzendieren über jede solche hervor. Weiter: Wie ist dieser Seinsgrund zu fassen, als „das" Göttliche oder als personaler Gott, und wenn letzteres, wie verhält sich Gott zum Ich und zur Welt?

Damit geht der Vf. sauber den Grundzügen des Frankschen Philosophierens nach, oft in luzider Weise. Auf seine Führung ist Verlaß und ich kenne im Augenblick keine andere Arbeit, die besser geeignet wäre, in die Philosophie S. L. Franks nicht nur einzuführen, sondern auch zu eigenem Weiterstudium anzuregen.

Statt einer inhaltlichen Diskussion im einzelnen weise ich auf einige Punkte hin, die sich vor allem auf den Versuch des Vf. beziehen, einen unbekannten bedeutenden russischen Denker der westeuropäischen Welt den Philosophen und Theologen (wieder) nahezubringen.

1. „Grundcharakteristiken der russischen Philosophie." Vf. ist sich zwar der Relativität von Sprechweisen wie z. B. englischer Empirismus oder deutscher Idealismus bewußt, aber er berücksichtigt m. E. nicht hinreichend die diesen Bezeichnungen mitgegebene, vielleicht sogar vorwiegende historische Komponente, so daß mit ihnen weniger oder auch gar nicht „Charakterzüge" oder unveränderliche „Wesenseigenschaften" des englischen oder deutschen Philosophierens getroffen werden, als bestimmte geschichtliche epochenprägende Gestalten. Vf. will nun aber eine synthetische „Morphologie" des russischen Denkens geben, also schließlich doch eine Wesensbeschreibung, was m. E. so unzulässig ist, wie die Rede von der „russischen Seele" als einer vorgeprägten Instanz, aus der sich alles weitere quasi-naturhaft und naturgesetzlich ergibt. Es ist unbestritten, daß man im russischen Denken bestimmte „starke" Tendenzen konstatieren kann (wie die vom Vf. aufgeführten: Intuitionismus, Ontologismus, Sobornost'-Theorie), ihre Fixierung als „Grundcharakteristiken" hemmt aber eher die „Horizontverschmelzung" als sie sie fördert. Dagegen sollte die Offenheit der russischen Philosophie betont werden, die in einem kolossalen, seit Peter dem Großen stürmischen Prozeß der Auseinandersetzung mit allen geistigen Strömungen Europas ihr „Wort in der Philosophie" zu sagen versucht hat. Auch kann man den „russischen Antirationalismus", die „Anti-Systematik" ebenso wie „das literarische Genus der russischen Philosophie" nicht allein dafür verantwortlich machen, daß sich russische Philosophie des 18. und 19. Jhdts. „gern im außeruniversitären Raum bewegte" (5). Es gibt zur Erklärung dessen massive historische, soziale und politische Gründe. Es ist so nicht möglich, die vor mehr als 50 Jahren von H. Ehrenberg aufgestellte These „die östliche (sprich: russische, Rez.) Philosophie ist Philosophie ohne Wissenschaft, Platonismus ohne Aristotelismus, Akademie ohne Universität" unbesehen zu übernehmen. Die „Verlaufsformen" – wie ich es nennen möchte – der russischen Philosophie in Schulphilosophie / Nicht-Schulphilosophie (s. E. Bobrov); in geistlicher/weltlicher Philosophie (s. A. Vvedenskij) an den Universitäten und Geistlichen Akademien, in den literarischen Zirkeln; in Dienstphilosophie und philosophischem Sektierertum (s. V. Rozanov) zeigen somit ein Bild, das mit Wesensfarben allein nicht ausgemalt worden ist. Es ist daher eine Frage, ob Vf. gerade seinem wichtigen Anliegen einer Ermöglichung von Verständnis und Aufnahme russischer Philosophie mit seinem Versuch einer „Morphologie" russischen Denkens näher kommt, weil fixiert wird, was offen ist und offengehalten werden muß.

2. Es wird zu Recht vom Vf. immer wieder auf Parallelen zwischen der Philosophie Franks und z. B. M. Schelers, N. Hartmanns, Heideggers, Bubers u. a. im Verlauf der Interpretationen hingewiesen, man vermißt aber in den Kapiteln III-VI fast jeden ausdrücklichen Hinweis auf die bewußte oder unbewußte Einwurzelung Franks im russischen Denken und auf Parallelen zwischen ihm und z. B. I. Kireevskij, P. D. Jurkevič, L. Tolstoj, N. Berdjaev u. a. Damit würde noch einmal mehr der vieldimensionale Raum, in dem russisches Denken sich vollzieht, sichtbar und auch die Notwendigkeit der Anstrengung, die erforderlich ist, um dieses zu Begriff zu bringen.

3. Die Intention der Arbeit, S. L. Franks „Religionsphilosophie" darzustellen, ist an sich sehr berechtigt. Jedoch frage ich mich, ob man so weitgehend die Sozialphilosophie Franks dabei ausschalten mußte und konnte, wie geschehen. Mehr als anderswo ist gerade in russischer Philosophie „Religion und Gesellschaft" e i n Thema, sie sind wie Welle und Korpuskel komplementär. Präpariert man die eine Seite heraus, wird die andere unscharf und damit eine rechte Einschätzung des Ganzen verfehlt. So verschwindet in der Darstellung der Religionsphilosophie Franks fast völlig ihr politisch-sozialer Impetus.

4. Mit Skepsis stehe ich der Charakterisierung der Seinslehre Franks als „Schichtenontologie" gegenüber. Der Schwierigkeiten dieses Terminus ist sich Vf. durchaus bewußt (89), zumal wenn man seine Herkunft bedenkt (N. Hartmann). Weder subjektiv noch objektiv gibt Frank eine „Schichten"-theorie; Erkenntnis ist „lebendiges Wissen", in dem sich die G e s c h i c h t e der Erkenntnis der Wahrheit vollzieht, die durch keine summative Aufschichtung erreichbar ist; Sein ist ein sich durchdringendes Ganzes, „All-einheit", die ihre universale Geschichte und keineswegs abstrakte Schichten hat.

5. Im Terminus „Religionsphilosophie" ist die ganze Schwierigkeit einer adäquaten Interpretation jener Strömung des russischen Denkens eingeschlossen, zu der Frank gehört. Es stimmt durchaus, daß „die Religionsphilosophie Franks im Grunde seine ganze Philosophie und eine Grundfrage schlechthin der russischen Philosophie berührt" (VII). Aber die Verständnisschwierigkeiten setzen beim Terminus „Religionsphilosophie" ein.

Frank bezeichnet sein vom Vf. hauptsächlich interpretiertes Werk „Nepostižimoe" (Das Unergründliche) im Untertitel als „Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion". Die dt. Übersetzung auf dem Titelblatt des Nachdrucks (München 1971) der 1. Ausgabe (Paris 1939) lautet: „Ontologische Prolegomena zu einer mystischen Theologie". – Womit haben wir es demnach zu tun? Zumindest n i c h t mit einer Philosophie, die Religion als Kulturphänomen zu ihrem Gegenstand macht, deren Wesenszüge aufzeigen und deskribieren, ihre Funktionen und Kategorien analysieren will. Es geht Frank in seiner Philosophie um den Nachweis der Legitimität von Religion im Ausgang vom Aufweis des „Unergründlichen" im gegenständlichen Sein, vor allem demjenigen, das durch Rationalität konstituiert ist. „Die originäre Wahrheit – sagt Frank – eröffnet uns nur Philosophie als eine Richtung, in der die auf sich selbst gerichtete Rationalität eben dadurch über sich selbst transzendiert und sich auf die allgemeine und ewige Offenbarung der Realität als eines Transrationalen, Unergründlichen stützt. Die Philosophie postuliert somit von sich aus jenseits ihrer Grenzen als Quelle, aus der sie selbst entspringt, ihre Möglichkeit und ihr Wesen zieht, die unmittelbare religiöse Wahrnehmung des Seins, genauer die heiligste Realität der Gottheit ...". Man mag – faute de mieux – bei dem Terminus „Religionsphilosophie" bleiben, um diesen von Frank in Erkenntnistheorie und – wie Vf. sagt – in den „Denkbewegungen" der Onto-Theologie, Ich-Du-Theologie und Kosmo-Theologie bewundernswert durchgeführten Ansatz zu kennzeichnen, in dem „attingitur inattingibile inattingibiliter" (Nik. v. Kues): „Das Unergründliche wird ergründet durch die Ergründung seiner Unergründbarkeit" (Frank, Nepostižimoe, S. 323). Aber vielleicht sollte man doch erwägen, jene große Strömung des russischen Denkens, zu der auch Frank gehört, eher als „religiös-philosophisches Denken" zu bezeichnen, wie dies auch durch ein soeben erschienenes Buch nahegelegt wird (Poltorackij, N. P.: Russkaja religioznofilosofskaja mysl' XX veka, Pittsburg 1975) und nicht als „Religionsphilosophie", was zu bestimmten Mißverständnissen über Breite und Tragweite dieses Denkens führen kann. Die Grundstellung des russischen religiös-philosophischen Denkens ist die Überzeugung, daß das Christentum als einzig wahre Philosophie die Aporien des antiken Denkens sinnlicher Abstraktheit und abstrakter Rationalität aufgelöst habe. Die moderne Welt zeige die gleiche aporetische Struktur, um deren Auflösung sich wiederum das Christentum in vielfacher Weise und auf allen Gebieten des Lebens (Politik, Sozialordnung, Ethik usw.) zu bemühen habe. Das ist der Anspruch der „christlichen Philosophie" Rußlands bis heute. Hier könnten bedeutsame Anstöße an das Den-

ken des Westens vermittelt werden – wie es in den 20er und 30er Jahren unseres Jahrhunderts schon einmal versucht worden ist. Aber dies bedeutet, russisches religiös-philosophisches Denken auch unter jenen Fragestellungen anzugehen, die uns heute bedrängen, auf die wir vielleicht dort eine uns weiterführende Antwort finden könnten. Das alles ist heute schwerer als vor 40, 50 Jahren. Die Sowjetunion als dynamische, junge und überstarke politische Macht hat das „alte" Rußland weitgehend aus dem öffentlichen Bewußtsein der Europäer zu verdrängen vermocht. In der Sowjetunion selbst dagegen beginnt vor unseren Augen seine schüchterne Auferstehung. Auf die Paradoxie dieser Lage antwortet R. Gläser mit seinem Buch über einen Philosophen des „alten" Rußland, das – wenn es auch nicht die ganze Breite der Problematik entfalten kann – ein bemerkenswerter Beitrag zur Aussprache zwischen Rußland und Westeuropa ist.

Münster Wilhelm Goerdt

Holz, Harald: **Personalität als Wesen und Geschichte.** München. Paderborn, Wien: Schöningh 1974. 199 S. br. DM 22.–

Im anzuzeigenden Buch geht es um den Entwurf einer Sinntheorie, die den Status der Anzeige, des Problemvorrisses, schon weit überschwungen hat in Richtung einer Philosophie der Vereinzelung, der Entsprechung, der Freiheit. Ähnliches stand für den, der, wie der Rez., einige der späteren Arbeiten des Autors interessiert verfolgt hat (vgl. den niveauvollen Artikel „Tod" im Handbuch philosophischer Grundbegriffe; die beiden Schellingaufsätze in: Schelling, hrsg. v. H. M. Baumgartner), als Lese-Erwartung und Leitband gleichsam aus; womit auch gesagt sei, daß sich die Gedanken des jetzt vorgelegten Werkes in fortwährenden Vor- und Rückblendungen auf eigene Arbeiten aufhellen, bzw. ihre Deutlichkeit erst aus der Ortung innerhalb des Reflexionsgeflechtes des gesamten Opus gewinnen. Die Schwierigkeit des Lesens ist also die Schwierigkeit einer Sache, die in der sich steigernden Bewußtheit des Autors für sein Problem gleichsam mitprozediert. Wir hoffen, diesen Prozeß nicht unangemessen stillzulegen, wenn wir nach dem Resultat der Arbeit in der Weise fragen, daß wir vom Ende aus rückläufig und thesenartig das Ganze aufschließen, um von daher Einblick in Ansatz und Voraussetzungen des Werkes selbst zu tun. Das entspricht im übrigen genau der Leseanweisung des Vf. (vgl. 16).

Der teleologische Gesichtspunkt, der die formale Struktur einer Sinntheorie führt, setzt den Standpunkt einer Philosophie der Praxis voraus, die ihren genetischen Ort, in den sich systematisch-theoretische Deduktion zurückschließt, in einer Ethik des Individuellen behauptet. Diese steht so zu einer allgemeinen Apriorität, daß sie als modifizierter Universalienrealismus (vgl. 177f) das Prinzip der Autonomie eines sittlichen Subjekts in der „Sache" Personalität (vgl. 139) ansetzt und so näherhin jene Apriorität begründet. Dieser Begründungszusammenhang steht in einem gemeinsamen Artikulationsfeld, von woher Grundwissen als die jeder Konkretion vorgängige Rationalität zusammen mit der dieser entspringenden Praxis ein dimensionenmischendes Amalgam bildet; dabei ist das Artikulationsfeld – der Autor spricht auch von Leistensfeld oder Prinzipienboden (vgl. 175 und 178) – nichts vorgängig Drittes oder eine anonyme Außeninstanz, sondern ein Konstitut, das nur ist als dynamischer Vollzug des „Absoluten als Erscheinung eines Grundes und als Grund selbst" (178). „Personalität als Ausgang intelligibler Bezüge" (182) ist in ihrem transzendentalen Leisten sowohl Grund des konstituierten Bezugsgeflechts wie auch zurückgenommenes Moment für eine Gattungsgemeinschaft, die sich in ihrer ontologisch sich vollziehenden Aktwirklichkeit ausspannt „auf die Totalität alles wirklichen und möglichen Anderen vom schlechthin absoluten transzendenten Akt bis hin zur Unendlichkeit des materiellen Seienden" (183). Die durchgängige Struktur der Relationalität korrigiert sich gleichsam im Durchgriff durch ihren practico-ethischen Ansatz und ihren autonomen Anspruch, im Vorgriff auf spekulativ erschließbare Prinzipialität, im Zugriff auf die Phänomene, d. h. auf Unmittelbarkeit. Dieses zirkuläre Geschehen von Vor-, Rück- und Eingründung ist keine onto-gnoseologische Unachtsamkeit, sondern die Konsequenz von Relationalität selber.

Die Grundtendenz der Arbeit geht auf Versöhnungsphilosophie. Das besagt nicht, daß der Vf. jeden Standpunkt gegeneinander relativiert. Wohl aber dies, daß die Ortung der Philosophen in ihrer eigentypischen Konstellation unter dem Index Unvergleichlichkeit oder Individualität ihr gemeinsames Maß haben; was bedeutet, daß es möglich ist, unter relationalem Ansatz, „ein und dasselbe ‚System', in seinen geltenden Inhalten und den entsprechenden Prinzipien betrachtet, von mehr als einem einzigen Ausgangspunkt methodisch gleichberechtigt (in) sinnvoller Weise zu entwerfen." (176). Daraus ergibt sich ein Methodenpluralismus, der sich je nach sachlicher Vorgabe die Fragehinsicht und die Antwortversuche in existenztheoretischer, ontologischer oder transzendentaler Reflexion zustellt. In solch sachangebundener Gedankenbewegung wird besagtes (universales) Apriori „angezielt", dies so, daß ein nie voll entschiedener Zielsinn dieses Apriori nicht bloß leitet, sondern daß Ziel und Apriori ineinsfallen. Humane Rangabsenkungen mißlingender Praxis, Vermittlungsstufen im innermenschlichen Geschichtsprozeß, die dem Schrittgesetz rein theoretischer Einstellung folgen, fungieren unter dem Anspruch absoluter Ethizität.

Als oberstes Konstitutionsmoment rückt ein absolutes Persönlichkeitsideal in den Ansatz, „dessen wesentliche systematische Funktion als existenziales Postulat" (119) erkannt werden soll, und dessen konkreter Sinn die Korrektur der Vergangenheit bezweckt (vgl. 128ff). Dies weist zurück auf einen Prinzipienkomplex, der die „dynamische Struktur sowohl der einzelnen Person als auch der Gesamt-Personalität qua Interpersonalität als Sinn, Gesamtsinn, Endsinn durchprägt" (vgl. 104ff).

Vf., der Moment und Element im Konstitutionsprozeß von Personalität nicht weiter differenziert und daher die Zeitkomponente, die er für den Gedanken einer Kombinatorik im Prozeß des Naturseienden gleichwohl als wichtiges Syntheton würdigt (vgl. 79 und 94), im Auf- und Hervorgang des Menschen nahezu unterschlägt, will „die Frage nach der geschichtlich existenzialen Teleologie", „die prinzipielle Struktur, das grundsätzliche Gefüge" (71) naturphilosophisch (vgl. 82), d. h. physio-logisch, „als ein Concretum ... thematisieren" (ibid.). Probleme der Hominisation, Sozialisation etc. werden aber abgeschattet zugunsten von Auskünften, die rücksichtlich spezifischer Sonderwissenschaften der Philosophie nur „sehr allgemeine Formalstruktur(en)", „allgemein, prinzipiell fungierende ‚Leerform(en)'" (74) reservieren, wie „Naturverflochtenheit des Menschseins selbst", „Weltbestimmtheit als umfassende Leiblichkeit" (73). Demgemäß genügt es, da menschliche Leiblichkeit nur im Naturzusammenhang vorkommt, „allgemeine Prinzipien des Naturprozesses" anzugeben (vgl. 74ff), die ein Entsprechungsverhältnis zu Intelligenz bilden, welche Intelligenz ein die Vielheit synthetisierender „Faktor", „ordnendes Prinzip" (75), „Finalität", „Teleologie" (77), „Identität eines Vollzuges mit sich selbst" (81) sei.

Intelligenz als Vollzugs- bzw. Freiheitsgestalt hat in diesem Zusammenhang etwas durchaus Überzeugendes; daß Intelligenz auf Naturseiendes angewiesen ist, besagt gegen den deterministischen Gedanken nur die Rückbezüglichkeit abgeleiteter Freiheitsgrade von ursprünglicher Freiheit und weiterhin, daß Determinismus der (nie erreichtbare) Grenzfall von Freiheit ist, analog dem Dual Bewegung und Ruhe. Als Urbild solcher Freiheitsgestalt fungiert der Organismus (vgl. 85), dem gegenüber bloß rekapitulierender Teleologie, wie sie im Unbelebten herrscht, „das Prozeß-Sein in seiner Selbstqualifikation" (84) sowie die Momente Einmaligkeit und unwiederholbare Struktur eignen.

Für den Menschen kündigt sich eine „typische End- und Erfüllungsstellung im Gesamt des Kosmos" (Anm. 98) an, insofern dem „Identifikationsakt von ontologischer Subsistenz und teleologischer Operativität" (86) in Rück- und Einvermittlung aller Vorstufen die „Unabhängigkeit von Mundanem" (ibid.) gelingt. Unabhängigkeit gewinnt hierbei einen eigentümlich zugeschärften Sinn. Sie meint nicht Isoliertheit oder Abscheidung, sondern einen Vorgang, der in seine Steigerungsbewegung qua Selbstwerdung Bedingungen und Vorgaben so einbringt bzw. mitzieht, daß der Bezug als das Ontologicum heraussspringt.

Von dieser durchgängigen Synergie wird vorgedacht auf ein letzthinniges „Wirkensmoment der Mit-Konstitution menschlichen Wesens-Seins" (103): Gott. Als ideales Verhältnis von Gott und Mensch, zwischen welchen ein Hiat ausgeschlossen ist (vgl. 99 und 101), wird der Begriff „personaler Liebe" angesagt, aber nicht weiter verdeutlicht. Personalität erweist sich in solch vertikaler Sicherung als Sinnbestimmtheit; Sinn ist ursprünglicher Grund und Bedingung für Kausalitätszusammenhänge (vgl. 26). Die Struktur von Personalität ist „von der gleichen Art ... wie sie Letztprinzipien zukommt, die in ihrem Funktionssinn betrachtet sachlich zugleich für sich selbst und auch für anderes zureichender ... Grund sind" (26). Die durchgängige rationale Struktur meint „Hinordnung auf Anderes, auf den oder die Anderen, auf Welt als solche, auf Seiendes, auf das Absolute" (ibid.) meint grundsätzliche Wechselbestimmung, „Selbstbestimmung", „grundwesentliche Prozessualität" (vgl. 37).

Der griffige Problemtitel „relationale Subsistenz" (39, 55, 64 u. ö.) weist vor auf interpersonalen Bezug, auf schöpferische (Selbst-) Setzung, auf ein „transzendentales Fundierungsgeflecht", das „seinerseits wiederum rückbezogen ist auf die personale Vollzugswirklichkeit des Einzelnen" (43). Das bedeutet unter der Perspektive von Sittlichkeit, daß eine Handlungsgemeinschaft „idealiter einen ständigen Integrationsprozeß" leistet, dessen Maß und „höchster Modivationsrang" allein im Blick auf „Einzelkonstellationen" möglicher „Sinnentwürfe" (vgl. 63) gefunden wird. Sinnanspruch und Sollensanspruch korrelieren also unmittelbar. „Die Autonomie der Person in ihrem absoluten Sinnanspruch und dem darin beschlossenen Sollen" stellt „grundsätzlich die Norm für alles Sittliche ... als konkretes" dar; „es ist die Sinnsubsistenz selbst, die ... absolutes Maß ist". (68). Nach allem bleibt die Frage, ob der Gedanke der Relationalität sich überhaupt mit Bestimmungen wie „Substratsein", „Interaktivitätszusammenhang" (74) greifen läßt, die sämtlich einer Substanz-/Subsistenz-Spekulation verpflichtet sind und den „neuen" Gedanken eher behindern. Dasselbe gilt für die wiederholten „terminus a quo-ad quem" Reminiszenzen. Ein deutliches Unbehagen meldet Vf. selbst an (vgl. 36f u. ö.); umso fragwürdiger wirkt der Gebrauch einer Terminologie, die die Sach-Intention nicht mehr zu tragen vermag.

Ein Beispiel: „... in der allerersten Gegenstandskonstitution fungierender Interdependenz" handele es sich „gleichsam um punktuell zu denkende(n) Substantialitätsrelate(n) ...- wobei dann die eigentliche, je besondere Subsistenz des Naturseienden weder primär im Substratsein noch im Interaktivitätszusammenhang als solchem, sondern wohl wesentlich in einer besonderen Weise von Wechselwirkung zwischen beiden ihren systematischen Ort haben dürften" (75). Unwahrscheinlich, daß sich ein Leser, und sei er auch der willigste, mit solchen und vielen ähnlichen Sätzen, hat er einmal Vf.s Gedanken über Synergismus grundsätzlich akzeptiert, identifizieren kann.

Was Vf. im Auge hat, und was der Problemtitel „Relationalität" besagt, dürfte ihm und seinen Lesern durch die Lektüre von H. Rombachs „Strukturontologie" 1971 oder als systematisch-historische Hinführung vom selben Vf.: „Substanz, System, Struktur" 1965, (Vgl. dazu auch die Kritik von J. Reiter in diesem Journal, 1970) nahe gebracht werden können." ... der Grundzug der Relationalität als eine eigengesetzliche ontologische Bestimmungsmöglichkeit (wurde) schon vor einem halben Jahrtausend gesehen, (er ist) bis heute noch nicht in seinen radikalen Möglichkeiten zu Ende gedacht" a. a. O. 25. Wenn demnach der Leitgedanke des vorliegenden Werkes nicht so neu ist, wie Vf. annimmt (vgl. 20), so denkt Vf. doch in der Spur eines außerordentlich fruchtbaren Gedankens.

Die bei Rombach erarbeiteten Kategorien, Modelle, Bilder müßten sich mit größtem Nutzen in den physio-genetischen Person-Entwurf des Vf. einlegen lassen; denn Vf. selbst treibt Ontologie bzw. transzendentaltheoretische Spekulation, wo nur konkrete Analyse eines Sachverhaltes das Verhältnis und den Bezug, in dem Sache und Denken zusammengehalten oder in das sie auseinandergespannt sind, weiterbringt; (Vf. betont freilich des öfteren, sich nicht „in zu konkrete Erörterungen" einlassen zu wollen (vgl. u. a. 78); soll eine „anthropologisch applizierte Theorie auf dem Boden einer allgemeinen Relationsphilosophie" (14f) gegeben werden und wird die „Frage nach der Konstitution des Einzelnen in seiner existentialontologischen Konkretheit (sic!) und Totalität" (19) gestellt, ist wenigstens ansatzweise Deskription gefordert, um dem Denken ein Mindestmaß an Ausweisung zu geben; sonst degeneriert Philosophie zum Verschiebebahnhof für leere und austauschbare Begriffe!

Die Frage nach den Theologoumena, die den philosophischen Gedankengang apokryph zu leiten scheinen, wird ausdrücklich gestellt (160; 171ff). Sie wird dahin entschieden, daß „die bisher übliche innere Differenz in einer Offenbarungstheologie zwischen einer Relevanz für die theoretische Vernunft einerseits und die Glaubenspraxis andererseits" (171) zu kritisieren ist. Die Kritik wendet sich gegen ein „Selbstverständnis der Offenbarungstheologien" (ibid.), welche menschliche Vernunft als offenbarter Erkenntnis bloß fähig oder „prinzipiell im Gegensatz zu Offenbarung befindlich" (172) erklären. Statt dessen wäre der Anspruch zu prüfen, wonach christliche Offenbarung sowohl wie Jahwe-Religiosität „existenzielle Praxis" im Sinne „existenzielle(n) Miteinander(s) auf der Basis einer absoluten personalen Zugewandtheit" (ibid.) impliziere. Die letztlich relative Differenz einer ursprünglichen Praxis und einer ursprünglichen Reflexion auf Praxis wird als ein Verhältnis gedeutet, daß als „zur Reflexion vermittelte Praxis selbst, zugleich immer ‚betroffen' von der ‚Erfahrung', ... (den) Grenzbereich von Theoretisation und Praxis" (173) markiert. (Vgl. dazu die wichtigen Anmerkungen 222 und 223, in denen die prospektive Bedeutung des Grundansatzes ganz entschieden reklamiert wird). Der Gegensatz für philosophisches Denken ist nicht mehr Theologie, sondern die unmittelbare Praxis von Glauben, „aktuale Religiosität selbst" (174). Systematizität, die in den Differenzen von Praxis und Religion, von Wissen und Nichtwissen, Aposteriorität und Apriorität durch Rückbezug auf so etwas wie einen Ur-Sachverhalt (bzw. Ursache-Verhalt) qua actus purus sich auf Einheit verpflichtet, gewinnt diese Einheit im Zusammenfall aller Momente; „der Gegensatz meint ... das aufeinander bezogene, in- und miteinander aktual sich erwirkende Gesamt" (174).

Für die Theologie sind noch die beiden Schluß-Exkurse (186ff) belangvoll. Im ersten wird die „Idee einer sog. ‚creatio ab aeterno'" im Zusammenhang mit einer in „metaphysische oder ethische ‚Unfälle' verwickelten Welt" diskutiert und als vereinbar mit „spezifisch personbezogene(m) Synergismus" gedeutet. Weit vorweisend in ein zukünftiges Aufgabenfeld ist hier die Anmerkung 235: „... Eine zureichende systematische Klärung des Begriffs von Schöpfung wird... im Grenzbereich zwischen logisierter Mathematik, transzendentallogischer Philosophie und einer für beide offenen Theologie stattfinden können". – Der zweite Exkurs problematisiert einen „erneuerten ‚Origenismus'". Vf. anerkennt in Verwendung früherer Reflexionsbestimmungen (vgl. §§ 13, 15) nun für sein theologisches Corollarium nur einen Einwand: die Autonomie des Sittlich-Praktischen, welcher Einwand sich aber auflöse, wenn keine „absolute Unabhängigkeit der praktischen Ordnung von der theoretischen" (191) angenommen wird. Freiheit wäre demnach das Insgesamt erkenntnispraktischer Ausartikulierung subsistenter, relationaler Personalität; d. h. Personalität und Freiheit sind je verschiedene Namen für dieselbe „Sache".

Hinsichtlich vom Vf. verstreut gegebener Hinweise auf dogmatisch verholzte Verhältnisse und deren Korrektur sei zum Schluß und vorsichtig angefragt, ob die Ewigkeit der Verdammnis nicht doch auf Dauer gestellt bleiben muß, so daß die vom ethischen Optimismus des Vf. getragene irenische Ausgleichung mit dem Bösen qua malo et diabolo „in dieser Zeit" nicht geschieht. Streng synergistisch konzipierte Relationalität dürfte jedenfalls die Qualität „rettbar", die sie dem menschlichen Judas etwa zudenkt, einem englischen Satan nicht verweigern. Mit dem Gedanken eines rehabilitierten Satans hätten wir uns praktisch in des Teufels Küche begeben, die u. E. mit Luis de Molina (vgl. 127) und Origenes (vgl. 189) nicht hinreichend modernisiert werden kann.

Regensburg Heinz Treziak

Scherer, Georg: **Reflexion – Meditation – Gebet.** Ein philosophischer Versuch. – Essen: Hans Driewer (1973). 99 S. kart. DM 10.–

Dem Vf. geht es um die Frage, ob das Gebet in einer von Wissenschaft und Technik beherrschten Welt seinen Sinn verloren hat. Nach seinen Darlegungen kann und muß es im Gegenteil zu der Erfahrung führen, daß es das Ich in seiner Interpersonalität freisetzt und somit als „Verhältnis zum freigebenden Ursprung" verstanden werden muß. Vf. warnt auch davor, zu vorschnell der ungegenständlichen Meditation den Vorwurf zu machen, es würde in ihr das personale Moment Gottes als des unendlichen Du des Menschen vergessen. Er betont im Gegenteil die hier gerade für den heutigen Menschen sich bietende Möglichkeit, „sich selbst als das auf das Grenzenlose und Absolute hingespannte Wesen neu zu entdecken" (43), „aus einer unbegrenzten, alles durchströmenden Weite oder Grundkraft heraus neu Ich werden zu können ... unterhalb intellektueller Weltinterpretationen und willentlicher oder gewohnheitsmäßiger Verhaltensweisen" (43, Zitat von Bernhard Grom).

Wie der Untertitel besagt: ein beachtlicher philosophischer Versuch.

Herstelle Oda Hagemeyer

Personennachrichten

Die Professur für Altes Testament ist im Fachbereich Kath. Theologie der Johann Gutenberg-Universität Mainz seit dem 15. 10. 1976 mit Herrn Prof. Dr. Walter Gross besetzt.

Herr Prof. Dr. Karl Kertelge wurde mit Wirkung vom 1. 10. 1976 der Lehrstuhl für Exegese des Neuen Testaments im Fachbereich Kath. Theologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster übertragen.

Mit Wirkung vom 1. 10. 1976 wurde Herr Prof. Dr. Peter Weimar der Lehrstuhl für Exegese des Alten Testaments im Fachbereich Kath. Theologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster übertragen.

Mit Wirkung vom 1. 10. 1975 wurde Herrn Prof. Dr. iur can. Hubert Socha, Vallendar, der Lehrstuhl für Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät der Universität Trier übertragen.

Mit Wirkung vom 1. 10. 1975 erhielt Herr Lic. theol. Reinhard Bohlen, Trier, einen Lehrauftrag für Bibelgriechisch an der Theologischen Fakultät der Universität Trier.

Der Lehrstuhl für Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck ist neu besetzt durch Prof. Dr. theol. George Vass SJ.

Herrn Prof. Dr. Fritz Dommann wurde der Lehrstuhl für Religionspädagogik und Katechetik an der Theologischen Fakultät Luzern übertragen.

Mit Wirkung vom 10. 10. 1975 wurde Prof. Dr. theol., Dr. phil. Josef Lenzenweger auf den Lehrstuhl für Kirchengeschichte der Kath.-theologischen Fakultät Wien berufen.

Mit Wirkung vom 20. 10. 1975 wurde Dr. theol. Ernst Christoph Suttner zum ordentl. Univ.-Prof. für den Lehrstuhl Patrologie und Ostkirchenkunde der Kath.-theologischen Fakultät Wien ernannt.

Habilitationen im akademischen Jahr 1975/76

Augsburg:

Dr. Josef Leinweber, Fulda, am 4. 7. 1976 für das Fach Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit: „Die Provinzialsynoden in Frankreich vom Konzil von Vienne bis zum Konzil von Trient (1312–1545)" (Brandmüller, Fischer).

Freiburg i. Br.:

Dr. theol. Hartmut Zapp, Freiburg i. Br., am 18. 12. 1975 für das Fach Kirchenrecht und Kirchliche Rechtsgeschichte: „Das Prinzip der Salus Animarum im Kanonischen Recht unter besonderer Berücksichtigung des nicht rechtskräftigen Urteils" (Mosiek, Fürst).

Dr. theol. Dieter Zeller, Freiburg i. Br., am 1. 7. 1976 für das Fach Neutestamentliche Literatur und Biblische Theologie: „Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern. Form- und motivgeschichtliche Untersuchung zu den Weisungen Jesu" (Vögtle, Deissler).

Mainz:

Dr. Karl-Heinz Kleber, Speyer, am 29. 1. 1976 für das Fach Moraltheologie: „Gerechtigkeit als Liebe. Das moraltheologische Konzept Herkulan Oberrauchs OFM (1728–1808)" (Ziegler, Berg).

München:

Dr. theol. Harald Wagner, Limburg, am 6. 7. 1976 für das Fach Fundamentaltheologie: „Die eine Kirche und die vielen Kirchen. Ekklesiologie und Symbolik beim jungen Möhler" (Fries, Schwaiger).

Münster:

Dr. theol. Theodor Maas-Ewerd, Münster, am 23. 1. 1976 für das Fach Liturgiewissenschaft: „Die Krise der liturgischen Bewegung in Deutschland. Untersuchungen zu den Auseinandersetzungen um die ‚liturgische Frage' während des Zweiten Weltkriegs auf Grund bisher unveröffentlichter Dokumente" (Lengeling, Iserloh).

Dr. theol. Theofried Baumeister OFM, Provincialat der sächsischen Franziskanerprovinz, am 4. 5. 1976 für das Fach Liturgiewissenschaft: „Die Anfänge der Märtyrertheologie" (Kötting, Thüsing).

Dr. theol. Winfried Cramer OSB, Abtei Gerleve OSB, für das Fach Alte Kirchengeschichte, Patrologie und christliche Archäologie: „Der Geist Gottes und des Menschen in frühsyrischer Sicht" (Kötting, Khoury, Wehr).

Regensburg:

Dr. theol. Paul-Gerhard Müller, Trier, am 2. 6. 1976 für das Fach Wissenschaft des Neuen Testaments: „Der Traditionsprozeß im Neuen Testament" (Mußner, Ratzinger).

Dr. thel. Heribert Roßmann, Augsburg, am 2. 6. 1976 für das Fach Dogmatik und Dogmengeschichte: „Die Geschichte der Kartause Aggsbach bei Melk in Niederösterreich" (Auer, Winkler).

Dr. theol. Franz Schnider, Basel, am 7. 7. 1976 für das Fach Wissenschaft des Neuen Testaments: „Jesus und die Ganzheit des Besitzes Gottes. Eine Auslegung von Lk 15" (Mußner, Groß).

Würzburg:

Dr. theol. Johannes Waldenfels SJ, am 19. 2. 1976 für das Fach Missionswissenschaft: „Absolutes Nichts. Zu K. Nishitanis Philosophie der Leere" (Willeke, Erlinghagen, Steininger)

Graz:

Dr. theol. Karl Jaroš, OFM Cap. Linz, am 18. 5. 1976 für das Fach Altes Testament: „Sichem. Eine archäologische und religionsgeschichtliche Studie mit besonderer Berücksichtigung von Jos 24" (Sauer, Schedl).

Salzburg:

Dr. theol. Joh. Werner Mödlhammer, Salzburg, am 9. 2. 1976 für das Fach Ökumenische Theologie mit beonserer Berücksichtigung der protestantischen Theologie: „Anbetung und Freiheit. Theologisch-anthropologische Reflexionen zur Theologie Dietrich Bonnhoeffers unter besonderer Berücksichtigung der Kreuzestheologie Martin Luthers" (Bernhard, Holböck).

Fribourg (Schweiz):

Dr. Josef Breuss am 5. 7. 1976 für das Fach Pastoraltheologie: „Der Horizont des Kerygmas und der Verkündigung" (Müller, Brantschen, Küng).

Doktor-Dissertationen im akademischen Jahr 1975/76

Augsburg:

Walter Mixa, Augsburg: „Das Werden der Person durch Glaube, Hoffnung und Liebe nach Martin Deutinger" (Lais, Scheffczyk).

Norbert Glatzel, Regensburg: „Gemeindebildung und Gemeindestruktur. Ein Beitrag der Christlichen Sozialwissenschaften zu einer Kernfrage des christlichen Lebens" (Rauscher, Forster)

Werner Hörmann, Augsburg: „Ankunft des Auferstandenen. Versuche zur markinischen Epiphaniechristologie" (Neuhäusler, Leroy).

Winfried Heizmann, Freiburg: „Kants Kritik spekulativer Theologie und Begriff moralischen Vernuftglaubens im katholischen Denken der späten Aufklärung. Ein religionsphilosophischer Vergleich" (Casper, Halder).

Bochum:

Ulrich Seng, Essen: „Heinrich II. von Virneburg als Erzbischof von Köln" (Lenzenweger, Stuiber).

Bernhard Scholten CSSR, Köln: „Die Volksmission der Redemptoristen vor dem Kulturkampf im Raum der Niederdeutschen Ordensprovinz" (Lenzenweger, Padberg).

Freiburg i. Br.:

Josef Manser, St. Gallen/Schweiz: „Der Tod des Menschen. Zur Deutung des Todes in der gegenwärtigen Philosophie und Theologie" (Lehmann, Hemmerle).

Heinrich Hamm SAC, Gesellschaft v. Kath. Apostolat, Limburg: „Sicherung der Arbeitsplätze als sozialethische Forderung an die Industriegesellschaft. Das soziale Anliegen und die ökonomische Bedingtheit" (Henning, Völkl).

Peter Weigand, Freiburg i. Br.: „Die Arbeitsmöglichkeiten der Freiburger Kurie im staatskirchlichen Regiment zur Zeit der Erzbischöfe Boll und Demeter (1828–1842)" (Müller, Bäumer).

Werner Löser SJ, Niederdt. Provinz SJ, Köln: „Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter" (Lehmann, Riedlinger).

Zoran Senjak OFM, Franziskanerprovinz Hercegovina/Jugosl.: „Niceta von Remesiana. Christliche Unterweisung und christliches Leben im spätantiken Dacien" (Frank, Bäumer).

Hermann-Josef Heinz, Limburg: „Negative Dialektik und Versöhnung bei Theodor W. Adorno" (Lehmann, Hemmerle).

Rudolf Hoppe, Köln: „Der theologische Hintergrund des Jakobusbriefes" (Vögtle, Deissler).

Erich Müller, Freiburg i. Br.: „Aegidius Jais (1750–1822), sein Leben und sein Beitrag zur Katechetik" (Biemer, Knauber).

Mainz:

Heinz Ulbricht, Speyer: „Die theologische Ethik Thielickes als Kritik ihrer eigenen Grundlegung. Das Verhältnis der natürlichen Anthropologie zur theologischen Anthropologie bei Helmut Thielicke" (Rock, Piegsa).

Michael Stütz OSFS, München: „Die Neutralitätserklärung der deutschen Kurfürsten von 1438" (Brück, Jürgensmeier).

München:

Dr. iur. can. Albert Hopfenbeck, Eichstätt: „Kirchliche Eheauflösung in ihrer begrifflichen Erfahrung" (Mörsdorf, Scheuermann).

Friedrich Köster SAC, Gesellschaft v. Kath. Apostolat: „Afrikanisches Christsein als religionspädagogische Aufgabe. Möglichkeiten der Integration afrikanischer Religiosität in den Glauben" (Feifel, Fries).

Dr. iur. can. Heinz Maritz, Basel: „Das Bischofswahlrecht in der Schweiz unter besonderer Berücksichtigung der Entwicklung im Bistum Basel nach der Reorganisation" (Mörsdorf, Schmitz).

Franz Tuscher, Rottenburg: „Das Reichsstift Roggenburg im 18. Jahrhundert" (Schwaiger, Hubensteiner).

Ivan Havener OSB, Benediktinerorden: „The Credal Formulae of the New Testament. A History of the Scholarly Research and a Contribution in the On-going Study" (Gnilka, Eckert).

Ulrich Jenne, Paderborn: „Das Bild des Arbeiters in der katholisch-sozialen Bewegung Deutschlands in den Jahren 1848–1933. Eine ideengeschichtliche Untersuchung" (Giers, Gründel).

Peter Neuner, München und Freising: „Religiöse Erfahrung und geschichtliche Offenbarung. Friedrich von Hügels Grundlegung der Theologie" (Fries, Schwaiger).

Bernhard Haßlberger, München und Freising: „Texte der Hoffnung. Formkritische Untersuchung zu Dan 8 und 10–12" (Richter, Scharbert).

Alois Baumgartner, München und Freising: „Der Gemeinschaftsgedanke in der katholischen Sozialliteratur und Sozialbewegung Deutschlands 1918 bis 1933" (Giers, Gründel).

Wolfgang Schwab, München und Freising: „Entwicklung und Gestalt der Sakramententheologie bei Martin Luther" (Finkenzeller, Scheffczyk).

Rudolf Weiß, Passau: „Kardinal Joseph Dominikus von Lamberg. Fürstbischof von Passau (1723–1761)" (Schwaiger, Hubensteiner).

Stephan Leimgruber, Basel: „Das Sprechen vom Geist. Religiöse Sprache und Wirklichkeitserfahrung dargestellt am Beispiel der Firmung" (Feifel, Fries).

Hubert Irsigler, Augsburg: „Gottesgericht und Jahwetag. Die Komposition Zef 1, 1–2, 3, untersucht auf der Grundlage der Literarkritik des Zefanjabuches" (Richter, Aßfalg).

Günther Storck, Taiwan/Formosa: „Die Gottesidee der Wissenschaftslehre J. G. Fichtes. Darstellung des Absoluten und Entfaltung der Relevanz der Wisschenschaftslehre in der Erörterung theologischer Grundfragen" (Scheffczyk, Lauth).

Münster:

Sigrid Loersch, Köln: „Die Theologie Dorothee Sölles. Darstellung und Kritik. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts" (Vorgrimler, Metz).

Jan Heiner Schneider, Münster: „Schulbezogene Arbeit im Wandel. Probleme und Perspektiven der ‚Schulseelsorge'" (Exeler, Emeis).

Heinrich Tukay, Hildesheim: „Die Kirchenpatrozinien im mittelalterlichen Archidiakonat Oppeln. Ein Beitrag zur schlesischen Kirchengeschichte" (Iserloh, Herrmann).

Ulrich Busse, Münster: „ΙΗΣΟΥΣ ΕΥΕΡΤΕΤΩΝ. Zur Rezeption, Komposition und Interpretation der Wundertradition bei Lukas. Eine redaktionskritische Untersuchung" (Gnilka, Thüsing).

Erich Feldmann, Paderborn: „Der Einfluß des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustinus von 373" (Kötting, Böhlig).

Hubert Manke, Osnabrück: „Leiden und Herrlichkeit. Eine Studie zur Christologie des 1. Petrusbriefs" (Gnilka, Thüsing).

José Eduardo Borghes de Pinho, Porto: „Kirche und politische Gemeinschaft in ökumenischer Perspektive. Ein Vergleich zwischen Verlautbarungen der ökumenischen Bewegung und der römisch-katholischen Kirche (insbesondere von 1937 bis 1966)" (Lengsfeld, Weber).

Clemens Engling, Münster: „Die Bedeutung der Theologie für philosophische Theoriebildung und gesellschaftliche Praxis. Historisch-systematische Untersuchung des theologischen, philosophischen und sozialtheoretischen Werkes Johann Nepomuk Ehrlichs (1810–1864)" (Hünermann, Klinger).

Juan Alejandro Noemi Callejas, Santiago de Chile: „Interpretación teológica del presente. El ensyo de Paul Tillich en su primer periodo (1919–1933)" (Hünermann, Vorgrimler).

Joachim Obronczka, Münster: „Die Struktur des Eucharistischen Hochgebetes aus der Sicht der gegenwärtigen Theologie der Eucharistie und der ‚privaten Hochgebete' am Beispiel von ‚Kanongebeten' A. Schillings" (Lengeling, Hünermann).

Gerard Th. A. Wilkens SJ, 'S-Gravenhage (Ndl.): „Unterwegs zum Orden. Die spirituelle Genese und Entwicklung der mitmenschlichen Beziehungen in der Gründungsgeschichte der Gesellschaft Jesu und ihre theologische Würdigung". (Iserloh, Schüller).

Helmut Peukert, Rottenburg: Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung" (Metz, Rahner).

Rogério J. de Almeida Cunha, Belo Horizonte-Minas-Gerais: „Pädagogik als Theologie. Paulo Freires pädagogisches Konzept als Ansatz für eine systematische Glaubensreflexion lateinamerikanischer Christen" (Metz, Vorgrimler).

Norbert Mette, Münster: „Theorie der Praxis. Wissenschaftsgeschichtliche und methodologische Untersuchungen zur Theorie-Praxis-Problematik innerhalb der praktischen Theologie" (Exeler, Metz).

Maria Meyer, Sr. Regina Pacis, Osnabrück: „Universales Heil, Kirche und Mission. Studien über die ekklesial-missionarischen Strukturen in der Theologie K. Rahners und im Epheserbrief" (Thüsing, Vorgrimler).

José Arregui, San Sebastián: „Die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie bei E. Troeltsch" (Lengsfeld, Metz).

Fernando Castillo L., Santiago de Chile: „El Problema de la Praxis en la Teologia de la Liberacion" (Metz, Vorgrimler).

Eduardo Rodriguez A., Compania de Jesu (Uruguay) Montevideo: „El Problema cristologico en la actual Busqueda Teologica Latinoamericana" (Hünermann, Vorgrimler).

Joseph-Maria Terricabras, Gerona: „Das Werk Ludwig Wittgensteins und seine Relevanz für eine Analyse der religiösen Sprache" (Hünermann, Schüller).

Regensburg:

Tullio Aurelio SDB, Orden der Salesianer: „Disclosures in den Gleichnissen Jesu" (Mußner, Schiffers).

Richardt Hansen: „Spontaneität – Geschichtliche Existenz – Christlicher Glaube. Hermeneutik und Theologie im Denkhorizont von K. E. Løgstrup" (Schiffers, Krenn).

Réal Tremblay CSSR, Orden der Redemptoristen, Aymler: „La manifestation et la vision de dieu selon saint Irénée de Lyon" (Ratzinger, Brox).

Wilhelm Gegenfurtner, Regensburg: „Jesuiten in der Oberpfalz. Ihr Wirken und ihr Beitrag zu Rekatholisierung in den oberpfälzischen Landen (1621–1650)" (Staber, Goldbrunner).

Frank-Lothar Hossfeld, Trier: „Untersuchungen zu Komposition und Theologie de Eszechielbuches" (Groß, Zenger).

Hans Gleixner, Regensburg: „Vladimir Solov'evs Konzeption vom Verhältnis zwischen Politik und Sittlichkeit. Modelle einer christlichen Politik" (Rief, Müller).

Rudolf Grulich: „Die unierte Kirche in Mazedonien (1856–1919)" (Winkler, Staber).

Trier:

Andreas Heinz, Trier: „Die sonn- und feiertägliche Pfarrmesse im Landkapitel Bitburg-Kyllburg der alten Erzdiözese Trier von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts" (Fischer, Pauly).

Gerhard Schnorrenberger, Homburg/Saar: „Emanzipation und christliche Erziehung. Anliegen – Kritik – Chance" (Thome, Honnefelder).

Wolfgang Seibrich, Trier: „Die Entwicklung der Pfarrorganisation im linksrheinischen Erzbistum Mainz, Teil I: Das Archidiakonat St. Martin in Bingen, Das Landkapital Sobernheim im Archidiakonat des Dompropstes; Teil II: Das Landkapitel Kirn im Archidiakonat des Domprobstes" (Pauly, Steinruck).

Tübingen:

Wolfgang Gramer, Rottenburg: „Musik und Verstehen. Eine Studie zur Musikästhetik Theodor W. Adornos" (Möller, Oeing-Hanhoff).

Manuel Fraijo, Sevilla: „Das Sprechen von Gott bei W. Pannenberg (Kasper, Oeing-Hanhoff).

Thomas Broch, Rottenburg: „Das Problem der Freiheit im Werk von Pierre Teilhard de Chardin" (Möller, Oeing-Hanhoff).

Johann Figl, Wien: „Atheismus als theologisches Problem. Modelle der Interpretation und Argumentation in der deutschsprachigen Theologie seit 1960" (Seckler, Oeing-Hanhoff).

Georg Kraus, Passau: „Vorherbestimmung. Traditionelle Prädestinationslehre im Licht gegenwärtiger Theologie" (Küng, Kasper).

Rogelio Garcia Mateo, Rottenburg: „Welt, Bewußtsein, Gott bei Miguel de Unamuno" (Möller, Tovar).

Würzburg:

Horacio Lona SDB, Argentinien: „Abraham in Johannes 8. Ein Beitrag zur Methodenfrage" (Schnackenburg, Müller).

Barbara Ort, Bamberg: „Die Kindheitsgeschichte nach Lukas in der Geschichte der Katechese. Eine Untersuchung der katholischen katechetischen Literatur des deutschen Sprachraums für die Zeit von 1777–1967, dargestellt an Lk 1,26–38; 2,2–2,20; 2,41–52" (Rabas, Wittstadt).

Georg Reil OFM: „Kilian Stumpf (1655–1720), ein Würzburger Jesuit am Kaiserhof zu Peking" (Willeke, Wittstadt).

Wilfried Weber, Rottenburg: „Pastoral der Erneuerung. Neuansätze der kolumbianischen Pastoral im Geiste Medellins" (Fleckenstein, Willeke).

Graz:

Alfred Wallner, Graz-Seckau: „Die Predigt im Spannungsbezug von Wort Gottes und Hörer. Bibeltheologische und lernpsychologische Kriterien für die Predigt als Impuls für das Heilsgeschehen in der Gemeinde" (Gastgeber, Zeilinger).

Giancarlo Gelsi OSB, Chevetogne: „Kirche, Synagoge und Taufe in den Psalmenhomilien des Asterio Sophistes" (Bauer, Gruber).

Innsbruck:

Donald Sharp SJ: „Sarah and Rebekah as Portrayed by the Yahwist Writer" (Gamper, Kehl).

Roland Pietsch: „Die Dialektik von Gut und Böse in der ‚Morgenröte' Jakob Böhmes" (Rotter, Richter).

Raimund Tischler: „Religion und Atheismus in der Freidenkerpresse. Eine Inhaltsanalyse" (Morel, Muck).

Josef Rundstuck, Wien: „Der schulische Religionsunterricht in Österreich" (Croce, Meyer).

Helmut Renöckl: „Theologische Aussagen zu gesellschaftlichen Sachverhalten" (Rotter, Morel).

Johann Bischlager, Augsburg: „Transformationsästhetik. Ein Versuch über Walter Benjamin" (Muck, Czuma).

Eszter Gabriella Banffy: „Marxistische Ethik in Ungarn. Eine Analyse des Begriffes und seiner wichtigsten Komponenten aus der Sicht der christlichen Ethik" (Rotter, Morel).

Aloys Funk, Essen: „Status und Rollen in den Paulusbriefen. Eine inhaltsanalytische Untersuchung zur Religionssoziologie" (Morel, Kehl).

Navarro Barrera Nestor, Bucaramanga, Kolumbien: „Criterios teologico-pastorales para una evangelizacion del Catolicismo Popular en Colombia" (Meyer, Kern).

Bernardus Soebrata Mardiatmadja SJ: „Die Diskussion um die Innsbrucker Verkündigungstheologie im Horizont der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts" (Kern, Vass).

Alfred Hirner: „Angstentstehung und Angstüberwindung. Ethologische, psychologische und moraltheologische Aspekte" (Rotter, Satura).

Erich Friemel: „Pastoralpsyhologische Überlegungen zur Gemeindeseelsorge: Struktur der Kommunikation und Rückkopplung" (Sbandi, Morel).

Carmel Charles Delia SJ: „Freedom as Praxis. An Interpretative Exposition and a Critical Evaluation of Jean-Paul Sartre's Theory of Human Freedom in ‚Critique de la Raison Dialectique', in the light of Sartre's own antecedent writings" (Coreth, Muck).

Salzburg:

Peter Hofer, Salzburg: „Untersuchungen zur literarischen Gestalt und kompositorischen Einordnung von Lk 15, 1–32" (Beilner, Stubhann).

Ferdinand Reisinger, Can. reg.: „Die Todeswirklichkeit im zeitgenössichen marxistischen Denken" (Schmölz, Rehrl).

Wien:

Medard Kehl SJ: „Die Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche" (Greshake, Schulte).

Josef Mann: „Das Werk der Glaubensverbreitung und die österreichische Missionsbewegung" (Loidl, Vorbichler).

Lambert Nouwens, Wien: „Grundlagen zeitgerechter Kinderliturgie" (Emminghaus, Müller).

Adolf Tamandl, Eisenstadt: „Das Recht des Menschen auf politische Betätigung" (Hörmann, Weiler).

Friedrich Trzaskalik: „Die Morallehre des Katechismus" (Müller, Hörmann).

Marianne Seitz: „Die neue Stellung der Person in der Ehelehre des II. Vaticanums und ihre Vorbereitung in der Ehelehre Pius' XI. und Pius' XII." (Hörmann, Emminghaus).

Leopold Wögerbauer OSB: „Über das Geheimnis der Eucharistie. Elemente einer theologisch-systematischen Einsichtnahme, erarbeitet aus den neutestamentlichen Zeugnissen" (Schulte, Emminghaus).

Josef Lange, Bamberg: „Ehe- und Familienpastoral heute. Situationsanalysen und Impulse aus der Sicht der praktischen Theologie" (Klostermann, Müller).

Matthias Roch, Wien: „Die Geschichte der Pfarre und des Dreifaltigkeitswallfahrtsortes Karnabrunn" (Loidl, Weiler).

Johann Trinko, Eisenstadt: „Die Priesterausbildung im Burgenland 1923–1975" (Loidl, Klostermann).

Walter Ulbert, Eisenstadt: „Eduard Krauss (1867–1927). Ein Hauptförderer der katechetischen Bewegung in Österreich" (Loidl, Müller).

Valentin Doering, Bamberg: „Benedikt Maria von Werkmeister (1745–1832). Reflexion und Praxis eines Aufklärungstheologen" (Müller, Klostermann).

Anton Kolencherry MSFS: „Universalanspruch des neuzeitlichen Hinduismus" (Vorbichler, Kornfeld).

Günther Marquardt, Wien: „Steuerung der menschlichen Intelligenz als Selbstmanipulation des Menschen in sittlicher Beurteilung" (Hörmann, Weiler).

Hans Wachtler, Eisenstadt: „Historisch-rechtliche Schau der katholischen Schulen im Burgenland" (Loidl, Arnold).

Fribourg (Schweiz):

Claude Schaller, Basel: „Le Laïcat missionaire de Suisse romande à la Recherche du dialogue fraternel" (Friedli, Schüepp).

Eduardo Arens SM: „‚I have come to...' A historic-critical study of the ἦλθον-sayings in the synoptic gospels" (Schelbert, Trémel).

Marie-Luise Gubler: „Die frühesten Deutungen des Todes Jesu" (Schelbert, Venetz).

Josef Burri: „Die Geschlechterdifferenz. Grundlagen und Materialien zu ihrer Behandlung in Moraltheologie und Praktischer Theologie" (Müller, Mieth).

Luzern:

Albert Gasser, Chur: „Gott-Ist-Tot-Theologie erst heute?" (Christen, Wicki).

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

Grace upon grace. Essays in honor of Lester J. **Kuyper**. Ed. by James I. Cook. – GrR, Mich.: Eerdmans (1975). 176 p.; $ 6.95; p. 153–154: A bibliography of the writings of Lester J. Kuyper.

Ad Interim. Opstellen over eschatologie, apocalyptiek en ethiek. Aangeboden aan R. **Schippers** ter gelegenheid van zijn vijf en twintigjarig ambtsjubileum als hoogleraar. – Kampen: Kok (1975). 262 blz.; hfl 42.50.

La notion biblique de Dieu. Le Dieu et la Bible et le Dieu des philosophes. [Editée par] J[oseph] Coppens. – Gembl: Duculot; Lv: University Pr. (1976). 519 p. = BiblEThL XLI; FB 1100.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Dornisch, Loretta: Symbolic systems and the interpretation of scripture. An introduction to the work of Paul **Ricœur**. – Semeia IV, 1975, 1–21; ~ p. 23–26: Paul Ricœur and biblical interpretation. A selected bibliography; p. 27–148: Ricœur, Paul: Biblical hermeneutics.

Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture ‹Genèse 22 et Luc 15›. [Par] Gérald Antoine [e.a.]. Travaux publiés sous la direction de François Bovon et Grégoire Rouiller. – Neuch, P: Delachaux & Niestlé (1975). 313 p. = Bibliothèque théologique; F 70,–.

Crowe, Frederick E.: The power of the Scriptures: Attempt at analysis. – Word in Spirit. Essays in honor of David Michael Stanley ..., (Willowdale/Ontario), 1975, 323–347.

García del Moral, Antonio: Incidencia de la teología veterotestamentaria del sacerdocio y del sacrificio en la teología del Nuevo Testamento. Límites y abusos. – Communio VIII, 1975, 79–130.

2. Altes Testament

Monsengwo Pasinya, L.: Le cadre littéraire de **Genèse I.** – Biblica LVII, 1976, 225–241.

Halperin, David J.: The exegetical character of **Ezek. X 9–17.** – VT XXVI, 1976, 129–141.

Wüst, Manfried: Die Einschaltung in die Jiftachgeschichte. **Ri 11,13–26.** – Bibl LVI, 1975, 464–479; p. 480–502: Tromp, Nicholas J.: Water and fire on Mount Carmel: A conciliatory suggestion.

Ahlström, G. W.: **Isaiah VI, 13.** – JSSt XIX, 1974, 169–172; p. 173–197: Koch, K.: Ezra and the origins of Judaism; p. 198–215: Barr, James: ἐρίζω and ἐρείδω in the Septuagint: a note principally on **Gen. XLIX, 6;** p. 216–230: Klein, M.: Notes on the printed edition of MS Neofiti I.

Snyder Gehman, Henry: The oath in the Old Testament: Its vocabulary, idiom, and syntax; its semantics and theology in the Masoretic text and the Septuagint. – Grace upon grace. Essays in honor of Lester J. Kuyper, GrR (1975), 51–63; p. 64–69: Wright, G. Ernest: Women and masculine theological vocabulary in the Old Testament; p. 85–94: Cook, James I.: The Old Testament concept of the image of God; p. 95–105: De Vries, Simon J.: Deuteronomy: Exemplar of a non-sacerdotal appropriation of sacred history; p. 106–116: Kooy, Vernon H.: The fear and love of God in Deuteronomy; p. 117–127: Woudstra, Marten H.: The Ark of the Covenant in **Jeremiah 3:16–18**; p. 128–136: Vriezen, Th. C.: How to understand **Malachi 1:11.**

Soggin, J. Alberto: Old Testament and Oriental studies. – R: Biblical Institute Pr. 1975. XV, 256 p. = Biblica et Orientalia XXIX; Lire 9000.

Coppens, J.: La notion vétérotestamentaire de Dieu. Position du problème. – La notion biblique de Dieu ..., Gembl 1976, 63–76; p. 77–89: Cazelles, Henri: Le Dieu du Yahviste et de l'Élohiste ou le Dieu du Patriarche et de Moïse et de David avant les Prophètes; p. 91–100: Lust, Johan: Elijah and the theophany of Mount Horeb; p. 101–126: Lohfink, Norbert: Gott im Buch Deuteronomium; p. 127–143: Zimmerli, Walther: Gott in der Verkündigung der Propheten; p. 145–162: Ackroyd, Peter: God and people in the Chronicler's presentation of Ezra; p. 163–167: Coppens, J.: Le péché, offense de Dieu ou du prochain? Note sur le Ps. LI,6 et Lc., XV, 18, 21; p. 169–189: Barucq, A.: Dieu chez les sages d'Israël; p. 191–210: Gilbert, Maurice: La connaissance de Dieu selon le livre de la Sagesse; p. 211–228: Delcor, M.: Le Dieu des Apocalypticiens.

L'Heureux, Conrad E.: The yelîdê hārāpā' – A cultic association of warriors. – Bulletin of the American Schools of Oriental Research Nr. 221, 1976, 83–85; p. 87–91: McCarter, P. Kyle: **Obadiah 7** and the fall of Edom; p. 93–101: Meyers, Eric M.: Galilean regionalism as a factor in historical reconstruction; p. 113–120: Polzin, Robert: Martin Noth's A history of Pentateuchal traditions; p. 125–128: Rabe, Virgil W.: The origins of prophecy; p. 129–132: Roberts, J. J. M.: The religio-political setting of **Psalm 47**; p. 141–144: Shea, William H.: David's lament.

Delcor, M.: Quelques cas de survivances du vocabulaire nomade en hébreu biblique. Leur signification. – VT XXV, 1975, 307–322; p. 323–337: Dumbrell, William J.: Midian – a land or a league?

Díez Merino, Luis, CP: El Decálogo en el Targum Palestinense. Origen, estilo y motivaciones. – EBibl XXXIV, 1975, 23–48.

Radday, Yehuda: An analytical linguistic concordance to the Book of **Isaiah**. – (Missoula, Montana:) Scholars Pr. for Biblical Research Associates (1975). XV, 212 p. = The Computer Bible II; $ 10.–.

Dey, Lala Kalyan Kumar: The intermediary world and patterns of perfection in **Philo** and **Hebrews**. – (Missoula, Montana:) Scholars Pr. für the Society of Biblical Literature (1975). XI, 239 p. = SBL Dissertation series XXV; $ 4,20.

Theisohn, Johannes: Der auserwählte Richter. Untersuchungen zum traditionsgeschichtlichen Ort der Menschgestalt der Bilderreden des **Äthiopischen Henoch.** – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1975). XIV, 308 S. = Studien zur Umwelt des Neuen Testaments XII; kart. DM 42,– [Diss., Mainz]

Christensen, Duane L.: Transformations of the war oracle in Old Testament prophecy. Studies in the oracle against the nations. – Missoula: Scholars Pr. (1975). XII, 305 p. = Harvard theological review. Harvard dissertations in religion III; $ 4.20.

Weinberg, Joel P.: Nᵉtînîm und »Söhne der Sklaven Salomos« im 6. – 4. Jh. v. u. Z. – ZAW LXXXVII, 1975, 355–371.

3. Neues Testament

Rechtfertigung. Festschrift für Ernst **Käsemann** zum 70. Geburtstag. Hrsg. v. Johannes Friedrich, Wolfgang Pöhlmann [u.a.] – Tü: Mohr; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1976. VIII, 650 S.; Lw. DM 108,–; [enth.:] S. 1–16: Barrett, Charles Kingsley: The allegory of Abraham, Sarah, and Hagar in the argument of Galatians; S. 17–36: Betz, Otto: Rechtfertigung in Qumran; S. 37–56: Blank, Josef: Erwägungen zum Schriftverständnis des Paulus; S. 57–77: Gese, Hartmut: Psalm 50 und das alttestamentliche Gesetzesverständnis; S. 79–93: Grässer, Erich: Rechtfertigung im **Hebräerbrief**; S. 95–124: Hahn, Ferdinand: Taufe und Rechtfertigung. Ein Beitrag zur paulinischen Theologie in ihrer Vor- und Nachgeschichte; S. 125–184: Hengel, Martin: Mors turpissima crucis. Die Kreuzigung in der antiken Welt und die „Torheit" des „Wortes vom Kreuz"; S. 185–198: Jervell, Jacob: Der schwache Charismatiker; S. 199–209: Keck, Leander E.: Justification of the ungodly and ethics; S. 211–228: Klaiber, Walter: Eine lukanische Fassung des sola gratia. Beobachtungen zu Lk 1,5–56; S. 229–243: Klein, Günter: Präliminarien zum Thema „Paulus und die Juden"; S. 245–267: Koch, Klaus: Die drei Gerechtigkeiten. Die Umformung einer hebräischen Idee im aramäischen Denken nach dem Jesajatargum; S. 269–289: Kümmel, Werner Georg: Albert Schweitzer als Paulusforscher; S. 291–303: Kuss, Otto: Zu **Römer 9,5**; S. 305–320: Lang, Friedrich: Gesetz und Bund bei Paulus; S. 321–337: Lang, Friedrich Gustav: Sola gratia im Markusevangelium. Die Soteriologie des **Markus** nach **9,14–29** und **10,71–31**; S. 339–349: Lohse, Eduard: „Das Amt, das die Versöhnung predigt"; S. 351–363: Lührmann, Dieter: Christologie und Rechtfertigung; S. 365–383: Luz, Ulrich: Rechtfertigung bei den Paulusschülern; S. 385–402: Schelkle, Karl Hermann: Das Herrenmahl; S. 403–414: Schmid, Hans Heinrich: Rechtfertigung als Schöpfungsgeschehen. Notizen zur alttestamentlichen Vorgeschichte eines neutestamentlichen Themas; S. 415–442: Schrage, Wolfgang: Die Frage nach der Mitte und dem Kanon im Kanon des Neuen Testaments in der neueren Diskussion; S. 443–460: Schulz, Siegfried: Die Charismenlehre des Paulus. Bilanz der Probleme und Ergebnisse; S. 461–477: Schweizer, Eduard: Gottesgerechtigkeit und Lasterkataloge bei Paulus ‹inkl. Kol und Eph›; S. 479–508: Strecker, Georg: Befreiung und Rechtfertigung. Zur Stellung der Rechtfertigungslehre in der Theologie des Paulus; S. 509–525: Stuhlmacher, Peter: Achtzehn Thesen zur paulinischen Kreuzestheologie; S. 527–542: Thyen, Hartwig: „... denn wir lieben die Brüder" ‹**1 Joh 3,14**›; S. 543–555: Vielhauer, Philipp: Gesetzesdienst und Stoicheiadienst im **Galaterbrief**; S. 557–573: Vögtle, Anton: **Röm 13,11–14** und die „Nah"-Erwartung; S. 575–592: Zimmerli, Walther: Alttestamentliche Prophetie und Apokalyptik auf dem Wege zur „Rechtfertigung des Gottlosen"; S. 593–604: Bibliographie Ernst Käsemann 1933–1975. Nach den Angaben des Verfassers zusammengestellt von Friedrich Gustav Lang.

Vargas-Machuca, A.: La tentación de Jesús según **Mc 1,12–13.** ¿Hecho real o relato di tipo haggádico? – Homenaje a Juan Prado ..., Madr 1975, 301–328; p. 329–339: Penna, A.: La variante di Marco **3,18** secondo Origine; p. 341–371: Merendino, R. P.: „Ohne Gleichnisse redete er nicht zu ihnen". ‹Zu Mk **4,1–34**›; p. 373–386: Sabourin, L.: La venue prochaine du Fils de l'homme d'après **Mt 10,23b**; p. 387–403: Muñoz León, D.: Adoración en espíritu y verdad. Aportación targúmica a la inteligencia de **Jn 4,23.24**; p. 405–420: Schnackenburg, R.: Aufbau und Sinn von **Johannes 15;** p. 421–432: Caubet Iturbe, J.: La cadena copto-árabe de los evangelios y Severo de Antioquía; p. 433–442: Pesch, R.: Paulinische „Kasuistik". Zum Verständnis von **1 Kor 7,10–11;** p. 443–463: Pastor, F.: ¿Libertad o esclavitud cristiana en Pablo? **Rom 6,15–23;** p. 465–475: Turrado, L.: El evangelio y la Ley; p. 477–494: Leal, J.: Datos que San Pablo puede aportar para la historia de Jesús.

Pedersen, Sigfred: Die Proklamation Jesu als des eschatologischen Offenbarungsträgers ‹Mt. XVII 1–13›. – NovT XVIII, 1975, 241–264.

Ambrozic, Aloysius: New teaching with power ‹Mk 1:27›. – World spirit. Essays in honour of D. M. Stanley ..., Willowdale 1975, 113–149.

Bouttier, Michael: Complexio oppositorum: sur les formules de **I Cor. XII. 13**; **Gal. III, 26–8**; **Col. III, 10,11.** – NTSt XXIII, 1, 1976, 1–19; p. 20–35: Warr, A. Wesley: The rulers of his age – **I Corinthians II. 6–8.**

Plevnik, Joseph: The parousia as implications of Christ's resurrection. ‹An exegesis of **1 Thes 4:13–18**›. – Word in Spirit. Essays in honour of D. M. Stanley . . ., Willowdale 1975, 199–277.

Danker, Frederick W.: The shape of **Luke**'s Gospel in lectionaries. – Interpr XXX, 1976, 339–352; p. 353–362: Hultgren, Arland J.: Interpreting the Gospel of Luke; p. 366–380: Martin, Ralph P.: Salvation and discipleship in Luke's Gospel; p. 381–395: Talbert, Charles H.: Shifting sands: The recent study of the Gospel of Luke.

Mastin, B. A.: A neglected feature of the christology of the Fourth Gospel. – NTSt XXII, 1, 1975, 32–51.

Burger, Christoph: Schöpfung und Versöhnung. Studien zum liturgischen Gut im **Kolosser**- und **Epheser**brief. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. 1975. 162 S., 4 Faltbl. = WMonANT XLVI; Lw. DM 38,– [Habil.-Schrift, Tübingen]

Marín, Francisco, SJ: Apostolicidad de los escritos neotestamentarios. – EE L, 1975, 211–239.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Bibliographie historique de l'**Ordre** de saint **Augustin 1945–1975**. – Augustiniana XXVI, 1976, 39–340.

Gindele, Egon: Bibliographie zur Geschichte und Theologie des **Augustinereremitenorden**s bis zum Beginn der Reformation unter Mitarb. von Heike Geiter und Alfred Schuler. – B-NY: de Gruyter 1976. XXVI, 353 S. = Spätmittelalter und Reformation I; Lw. DM 158,-.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Kirche und Theologie in Franken. Festschrift für Theodor **Kramer**. (Im Auftrag des Würzburger Geschichtsvereins hrsg. von Theobald Freudenberger und Klaus Wittstadt). – Wü: Bischöfl. Ordinariatsarchiv 1975. XLVI, 770 S., 29 Abb. auf Taf. = Würzburger Diözesangeschichtsblätter XXXVII/XXXVIII; [enth.] S. 1–55: Pompey, Heinrich: Die Pastoraltheologie an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg ‹1582–1803/14›; S. 57–69: Lesch, Karl Josef: **Oberthürs** Polemik gegen die Theologie der Jesuiten und seine Bemühungen um eine Reform des Theologiestudiums; S. 71–76: Klinger, Elmar: Vom Wandel der Theologie im Wandel des Begriffs der Theologie zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Franken; S. 77–126: Freudenberger, Theobald: Philipp **Hergenröthers** Unfehlbarkeitspredigten und ihre Folgen; S. 127–140: Brück, A. Ph.: Philipp **Kneib** ‹1870–1915› – der Nachfolger Herman Schells in Würzburg; S. 143–147: Knaus, Hermann: Der Hl. **Bruno** von Würzburg und sein Psalmenkommentar; S. 149–167: Böhne, Winfried: Beobachtungen zur Perikopenreihe des Godescalc-Evangelistars; S. 169–175: Scheb-ler, Alois: In sublimis alti throno gloria XPO – Gedanken zu einem romanischen Steinrelief in Holzkirchen; S. 177–197: Harmening, Dieter: „Spiegel der Gesundheit" ‹Speculum humanae Salvationis› (mit 14 Abb.); S. 199–228: Schemmel, Bernhard: Zu Darstellung und Verehrung des Hl. **Aquilin** im Bistum Würzburg. (Mit 142 Abb.); S. 229–238: Zumkeller, Adolar: Ein Zeitgenosse Eckeharts. Zu Fehlentwicklungen in der damaligen mystischen Bewegung. Kritische Bemerkungen in neuentdeckten mystischen Traktaten **Heinrich**s von **Friemar** des Älteren O.S.A.; S. 239–267: Arnold, Klaus: Additamenta Trithemiana – Nachträge zu Leben und Werk des Johannes **Trithemius**, insbesondere zur Schrift ‚De demonibus'; S. 269–280: Marigold, W. G.: Leichenpredigten als biographische Quelle: War Friedrich Karl von **Schönborn** ein religiöser Schriftsteller?; S. 283–293: Bosl, Karl: Die karolingische „Staatsideologie" als Funktion von Geistlichkeit und Kirche; S. 295–319: Grumbach, Franz: Parrochia Rheinfeldensis. Untersuchungen zur Entwicklung des frühmittelalterlichen-spätmittelalterlichen Pfarrsprengels Bergrheinfeld, Grafenrheinfeld, Oberdorf und Röthlein; S. 321–335: Trusen, Winfried: Aus den Anfängen des Würzburger Offizialats. Zum 700. Jahre seines Bestehens; S. 337–340: Heßberg, Hans v.: Sechzehn Einträge aus dem untergegangenen Landgerichtsbuch des Bischofs Andreas von Gundelfingen ‹1303–1313›; S. 341–357: Friedlein, Oskar: Die Satzungen des Chorherrenstifts **Mockmühl** ‹1484›; S. 359–377: Merzbacher, Friedrich: Die Dignitäten in den Statuten des Würzburger Domkapitels; S. 379–391: Christ, Günter: Kaiserliche Wahlgesandte im Hochstift Würzburg. Eine vergleichende Betrachtung einer Institution des alten Reiches; S. 393–410: Weigand, Rudolf: Dokumente zur frühen Geschichte des Priesterseminars und der Universität Würzburg; S. 411–438: Tausendpfund, Alfred: Der Beitritt des Hochstifts Würzburg zum Schwäbischen Bund; S. 439–465: Riedenauer, Erwin: Die Landämter des Hochstifts Würzburg und ihr Personal im 17. und 18. Jahrhundert; S. 469–479: Störmer, Wilhelm: Die Wohltäter des frühmittelalterlichen Klosters Brach an der Fränkischen Saale; S. 481–484: Muth, H.: Stiftskirche und Pfarrkirche. Zu den Weihen des Würzburger Domes 1187/88; S. 485–509: Schnurrer, Ludwig: **Rothenburg** und das Hochstift Würzburg im Spätmittelalter; S. 511–521: Trenschel, H. P.: Der Hochaltar in der alten Pfarrkirche zu Elsenfeld, ein wiedergefundenes Werk Johann Peter Wagners (mit 5 Abb.); S. 523–539: Schulze, Helmut: Die Gräber des Domes in Würzburg (mit 29 Abb.); S. 541–556: Leinweber, Josef: **Ulrich** von **Hutten** – ein Fuldaer Mönch? Ein Beitrag zur Biographie des jungen Ulrich von Hutten und zur Geschichte des Klosters Fulda im Spätmittelalter; S. 557–577: Kallfels, Hatto: Der Lehensbesitz der Echter von Mespelbrunn zur Zeit **Peters III. Echter** ‹1520–1576›. Versuch einer Bestandsaufnahme; S. 579–597: Lauer: Heinrich: Der Pfarrhof zu Retzstadt; S. 601–625: Zittel, Bernhard: Formen und Motive des kirchlichen Widerstandes im **Dritten Reich** aus der Sicht der Geheimberichte des Regierungspräsidenten von Unterfranken; S. 627–656: Wittstadt, Klaus: Kirche im Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Christliche Glaubenshaltung im Dritten Reich nach Regierungspräsidentenberichten und Gestapoakten; S. 657–684: Goldhammer, Karl-Werner: Der Kampf der NSDAP gegen die katholische Jugendarbeit in Unterfranken; S. 685–745: Hoffmann, Hermann: Vier Archivalien ‹1611–1614› über Julius-Echter-Bauten außerhalb Würzburgs; S. 747–757: Thurn, Hans: Die Handschriften der Hofbibliothek Aschaffenburg.

3. Alte Kirchengeschichte

Kelber, Wilhelm: Die **Logos**lehre von Heraklit bis Origenes. – Stu: Urachaus 1976. 271 S.; Lw. DM 28,–.

Van Haelst, Joseph: Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens. – P: Publications de la Sorbonne 1976. 424 p. = Série "Papyrologie" I; F 180,–.

Ringel, Joseph: **Césarée** de Palestine. Etude historique et archéologique. – P: Ed. Ophrys (1975). 204 p., 25 pl. = Association des Publications près les Universités de Strasbourg; F 60,–.

Meloni, Pietro: Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica di Cantico 1,3. – R: Ed. Studium (1975). XI, 407 p. = Verba Seniorum N.S. VII; Lire 10 000.

Donini, Ambrogio: Storia del Cristianesimo dalle origini a Giustiniano. – Mil: Teti Editore 1975. 362 p.; Lire 5000.

Nestorio, Aldo: Repertorio topografico delle pitture delle Catacombe Romane. – R: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana 1975. XI, 218 p., 36 tav. = Roma Sotterranea Cristiana V; Lire 25 000.

Kline, Leslie Lee: The sayings of Jesus in the Pseudo-Clementine homilies. – (Missoula, Montana): Society of Biblical Literature and Scholars Pr. (1975). IX, 198 p. = Dissertations series XIV; $ 4.20.

Grossi, V.: Il titolo cristologico 'Padre' nell'antichità cristiana. – Augustinianum XVI, 1976, 237–269; p. 271–290: Simonetti, M.: Matteo 7,17-18 (= Luca 6,43) dagli gnostici ad Agostino; p. 291–316: Amerio, M. L.: Il nesso ἀββᾶ ὁ πατήρ in **Clemente Alessandrino**; p. 317–335: Mees, M.: Mensch und Geschichte bei **Gregor** von **Nyssa**; p. 337–351: Zincone, S.: Alcune osservazioni sul testo del De Helia et ieiunio di **Ambrogio**; p. 353–398: Weijenborg, R.: **Leo** der **Große** und **Nestorius**. Erneuerung der Fragestellung; p. 399–410: Zekiyan, B. L.: L'interiorismo agostiniano e l'autocoscienza del soggetto.

Terzoli, Riccardo: **Ignazio** e Pseudoignazio. (Alcuni termini di confronto). – RStLR XII, 1976, 78–93.

Perkins, Pheme: **Ireneus** and the Gnostics. Rhetoric and composition in *Adversus haereses* book one. – VigChr XXX, 1976, 193–200; S. 201–213: Unnik, W. C. van: Two notes on Ireneus.

Barcala, Andrés: "Con más razón hay que creer . . ." (Un pasaje olivado de **Tertuliano**). – EE CXCVIII, 1976, 347–367.

Stockmeier, Peter: Aspekte zur Ausbildung des Klerus in der Spätantike. – MThZ XXVII, 1976, 217–232.

Borraccino, Paola: I sarcofagi paleocristiani di **Marsiglia**. – Bol: Pàtron (1975). 113 p., 33 fig. = Studi di Antichità Cristiane XII.

Luiks, A. G.: **Baptisterium**. De bediening van de doop in de Oudchristelijke kerk. – Kampen: Kok (1975). 195 blz., 50 pl.; hfl 25.50.

Dassmann, Ernst: **Ambrosius** und die Märtyrer. – JAC XVIII, 1975, Mstr 1976, 49–68; S. 81–86: Opelt, Ilona: Bakchylides in der christlichen Spätantike; S. 87–89: Speyer, Wolfgang: Kaiser **Nero** in einer christlichen Legende.

Marchioro, Raimondo: La prassi penitenziale nel IV secolo a Milano secondo S. Ambrogio. – R: Pont. Univ. Lateranense 1975. 133 p.

Rézette, Jean: Le mystère de l'Église dans la controverse anti-arienne chez Saint **Athanase**. – StudBiblFranc XXV, 1975, 104–118; p. 136–163: Cignelli, Lino: Giovanni 14,28 nell'esegesi di Origene; p. 164–170: Manns, Frédéric: Un sceau de la transfiguration; p. 225–253: Bagatti, B.: Ricerche sull'iconografia della Koimesis o Dormitio Mariae (3 tav.).

Thomson, R. W.: The Maccabees in early Armenian historiography. – JThSt N.S. XXVI, 1975, 329–341.

Durand, Matthieu-Georges de: **Evagre** le **Pontique** et le "Dialogue sur la vie de saint Jean Chrysostome". – BLE LXXVII, 1976, 191–206.

Verheijen, L. M. J.: Éléments d'un commentaire de la Règle de saint **Augustin**. – Augustiniana XXV, 1975, 199–204; p. 205–209: ∼: Contributions à une édition critique améliorée des Confessions de saint Augustin; p. 210–216: Ferrari, Leo Charles: Augustine's "Nine Years" as a Manichee; p. 217–222: Condren, Conal: On interpreting Marsilius' use of St. Augustine.

Muñiz Rodríguez, Vicente: Significado de los nombres de Dios en el Corpus Dionysiacum. – Salm: Universidad Pontifícia 1975. 172 p. = Bibliotheca Salmanticensis XI = Estudios IX; pes 350.–.

Evieux, Pierre: **Isidore** de **Péluse**. État des recherches. – RSR LXIV, 1976, 321–340.

Fernández Marcos, Natalio: Los *Thaumata* de **Sofronio**. Contribución al estudio de la *Incubatio* Cristiana. – Madr: Instituto "Antonio de Nebrija" 1975. XXVI, 409 p. = Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Manuales y Anejos de Emerita XXXI; pes 600.

4. Mittelalter und Neuzeit

Festgabe für Ernst Walter **Zeeden** zum 60. Geburtstag am 14. Mai 1976. Hrsg. v. Horst Rabe, Hansgeorg Molitor, Hans-Christoph Rublack. – Mstr: Aschendorff 1976. XII, 549 S., 4 Abb. = RStT Suppl. II; kart. DM 98,–; [enth. u.a.:] S. 1–20: Molitor, Hansgeorg: Frömmigkeit in Spätmittalter und früher Neuzeit als historisch-methodisches Problem; S. 36–61: Köhler, Hans-Joachim: Die **Flugschriften**. Versuch der Präzisierung eines geläufigen Begriffs; S. 62–96: Rublack, Hans-Christoph: **Konfession** als demographischer Faktor?; S. 128–141: Bátori, Ingrid: Besitzstrukturen in der Stadt **Kitzingen** zur Zeit der Reformation; S. 142–152: Trüdinger, Karl: Die **Nördlinger St. Georgskirche** und die Bürgerschaft der Stadt im Spätmittelalter; S.

153–177: Körsgen-Wiedeburg, Andrea: Das Bild Martin **Luthers** in den **Flugschriften** der frühen Reformationszeit; S. 178–201: Geiger, Gottfried: Die reformatorischen Initia Johann **Eberlins** von Günzburg nach seinen Flugschriften; S. 202–214: Scholz, Günther: Zur Religions- und Kirchenpolitik des steiermärkischen Adels in der frühen Reformationszeit – Streiflichter anhand des Protokolls der landesfürstlichen Visitation von 1528; S. 215–247: Schmid, Hans-Dieter: **Nürnberg, Schwenckfeld** und die Schwenckfelder; S. 248–259: Oelrich, Karl Heinz: Zum **Toleranz**begriff des späten **Erasmus** von Rotterdam; S. 260–280: Rabe, Horst: Der **Augsburger Religionsfriede** und das Reichskammergericht 1555–1600; S. 281–288: Vogler, Bernard: Die Ausbildung des Konfessionsbewußtseins in den pfälzischen Territorien zwischen 1555 und 1619; S. 289–326: Endriß, Albrecht: Phasen der **Konfessionsbildung** – Aufgezeigt am Beispiel der Reichsstadt **Wimpfen** im Zeitraum von 1523 bis 1635; S. 327–354: Sieglerschmidt, Jörn: Territorialstaat und Kirchenregiment. Das **Patronatsrecht** nach der **Lauenburger Kirchenordnung** von **1585**; S. 355–369: Bücking, Jürgen: Reformversuche an den deutschen Universitäten in der frühen Neuzeit; S. 370–385: Kiesel, Helmut: Problem und Begründung der **Toleranz** im **18.** Jahrhundert; S. 433–460: Burkhardt, Johannes: Die ideologische Begründung des neuen Katholizismus aus der Geschichte in deutschen Texten des 19. Jahrhunderts; S. 541–549: Schriftenverzeichnis Ernst Walter Zeeden, zusammengestellt von Petra Herre.

Le diocèse d'Aix-en-Provence. Sous la direction de Jean-Rémy Palanque. – P: Beauchesne (1975). 279 p. = Histoire des diocèses de France. N.S. III; F 45,–.

5. Mittelalter

Sirch, Bernhard, OSB: Der Ursprung der bischöflichen **Mitra** und päpstlichen **Tiara**. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1975. XI, 212 S. = Kirchengeschichtliche Quellen und Studien VIII; DM 68,– [Diss., München]

Storiografia e storia. Studi in onore di Eugenio **Duprè Theseider.** Vol. I–II. – R: Bulzoni Ed. 1974. XXVII, 1068 p.; [cont. e.a.:] Vol. I: p. 1–20: Löwe, Heinz: "Religio Christiana", Rom und das Kaisertum in Einhards Vita Karoli Magni; p. 21–37: Verlinden, Charles: A propos de la place des juifs dans l'économie de l'Europe occidentale aux IXe et Xe siècles. Agobard de Lyon et l'historiographie arabe; p. 39–62: Meersseman, Gilles Gérard: Per la storiografia delle confraternità laicali nell'alto medio evo; p. 63–94: Nasalli Rocca, Emilio: Agli albori della storiografia piacentina. Due episodi di storia religiosa e sociale alla fine del secolo XI; p. 105–121: Surdich, Francesco: La più recente storiografia poliana; p. 175–188: Waley, Daniel: Opinions of the Avignon papacy: A historiographical sketch; p. 217–267: Vasina, Augusto: La tradizione del "Liber pontificalis" di Agnello Ravennato fino al XVI secolo. Vol. II: p. 601–615: Tellenbach, Gerd: Zur Translation einer Reliquie des heiligen Laurentius von Rom nach Lüttich im elften Jahrhundert; p. 617–626: Bertolini, Ottorino: Una lettera a Pasquale II di Eginone, abate del monastero dei SS. Ulrico ed Afra di Augusta, sui suoi rapporti con il vescovo Ermanno; p. 627–644: Zerbi, Piero: "In Cluniaco vestra sibi perpetuam mansionem eligit" ‹Petri Venerabilis Ep. 98›. Un momento decisivo nella vita di Abelardo dopo il concilio di Sens; p. 661–667: Kempf, Friedrich: Zur Umschrift des Prager Miniaturbildnisses Innocenz' III; p. 689–745: Meloni, Pier Lorenzo: Sede vacante Perugia all'arrivo dell'Albornoz? Atti di Francesco Graziani dopo l'ordine di spoglio di Clemente VI; p. 785–808: Capizzi, Carmelo: Un inventario inedito in rapporto col Bessarione. La "descriptio bonorum mobilium" del monastero ravennate di S. Giovanni Evangelista del 16 novembre 1442.

Maisano, Riccardo: L'Apocalisse apocrifa di **Leone** di **Constantinopoli**. Prefazione di Antonio Garzya. – Nap: Morano Ed. 1975. 177 p. = Nobilità dello Spirito. N.S. III; Lire 6500.

Tiefenbach, Heinrich: Ein übersehener Textzeuge des **Trierer Capitulare**. – RhV XXXIX, 1975, 272–310; 4 Abb.

Etudes de civilisation médiévale (IXe–XIIe siècles). Mélanges offerts à Edmond-René **Labande**. – Poitiers: Centre d'études supérieures de civilisation médiévale 1974. XXVIII, 770 p.; [cont. e.a.:] p. 33–38: Blumenkranz, Bernhard: Les juifs à Blois au moyen âge: à propos de la démographie historique des juifs; p. 38–54: Boussard, Jacques: Le droit de vicarie, à la lumière de quelques documents angevins et tourangeaux; p. 63–75: Bredero, Adriaan H.: A propos de l'autorité abbatiale de Pons de Melgueil et de Pierre le Vénérable dans l'ordre de Cluny; p. 123–143: Chevalier, Bernard: Les restitutions d'églises dans le diocèse de Tours du Xe au XIIe siècle; p. 255–264: Dujčev, Ivan: La réforme monastique en **Bulgarie** au Xe siècle; p. 461–470: Lacroix, Benoît: Deus le volt!: la théologie d'un cri; p. 479–490: Leclercq, Jean: Pour l'histoire de l'encyclique de saint **Bernard** sur la croisade.

Blumenthal, Uta-Renate: Ein neuer Text für das Reimser Konzil **Leos IX.** (1049)? – DA XXXII, 1976, 23–48; S. 49–85; Krause, Hans-Georg: Über den Verfasser der Vita Leonis IX papae; S. 86–130: Hoffmann, Hartmut: Zum Register und zu den Briefen Papst **Gregors VII.**

McCulloh, John M.: The cult of relics in the letters and "Dialogues" of Pope **Gregory** the **Great**: A lexicographical study. – Tr XXXII, 1976, 145–184.

Pranger, Marius Burcht: Consequente theologie: een studie over het denken van **Anselmus** van **Canterbury**. – Assen: Van Gorcum 1975. XI, 144 blz. = Philosophia religionis XVI.

Spreckelmeyer, Goswin: Das **Kreuzzug**slied des lateinischen Mittelalters. – Mchn: Fink-Verl. 1975. 318 S. = Münstersche Mittelalter-Schriften XXI; DM 98,–.

Monumenta **Vizeliacensia**. Textes relatifs à l'histoire de l'abbaye de Vézelay. Edités par R.B.C. Huygens. – Turnhout: Brepols 1976. XLI, 686 p. = CChr. Continuatio mediaevalis XLII; FB 4350.

Affentranger, Urban: Die **Bischöfe** von **Chur** in der Zeit von **1122–1250**. – Chur: Buch- und Offsetdruckerei AG Bündner Tagblatt 1975. 220 S. [Diss., Salzburg]

Pales-Gobilliard, Annette: Le **catharisme** dans le comté de Foix, des origines au début du XIVe siècle. – RHR CLXXXIX, 1976, 181–200.

Garridó, Javier: La forma de vida franciscana: introducción teológica a la Regla de San **Francisco** de **Asís**. – Aránzazu: Ed. Aránzazu 1975. 462 p. = Colección Hermano Francisco I.

Cheney, Christopher R.: Pope **Innocent** the **Third** and England. – Stu: Hiersemann 1976. XII, 433 p. = Päpste und Papsttum IX; DM 100.

Ypma, Eelcko: Recherches sur la productivité littéraire de **Jacques** de **Viterbe** jusqu' à 1300. – Augustiniana XXV, 1975, 223–282.

Maffry Talbot, Alice-Mary: The correspondence of **Athanasius I**, Patriarch of Constantinople. Letters to the Emperor Andronicus II, members of the imperial family, and officials. Edition, translation, and commentary. – Wash: Dumbarton Oaks 1975. LII, 468 p. = Dumbarton Oaks texts III.

Bannach, Klaus: Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei **Wilhelm** von **Ockham**. Problemgeschichtliche Voraussetzungen und Bedeutung. – Wiesb: Steiner 1975. 424 S. = VEG LXXV; Lw. DM 88,– [Diss., München]

Henrici de Frimaria O.S.A. Tractatus ascetico-mystici tomus I complectens: Tractatum de adventu Verbi in mentem, Tractatum de adventu Domini, Tractatum de incarnatione Verbi. Ed. Adolar Zumkeller. – Wü: Augustinus Verl. 1975. XXXXII, 159 p. = Cassiciacum. Suppl.-Bd. VI; kart. DM 127,–.

Sancta Birgitta. Opera minora I: Regula Salvatoris. Edidit Sten Eklund. – Sto: Almqvist & Wiksell 1975. 245 p.

Atti dei Capitoli Provinciali di **Toscana** dei **Carmelitani 1375–1491.** A cura di Andrea Sabatini. Introduzione di Ludovigi Saggi. – R: Institutum Carmelitanum 1975. 386 p. = Archivum Historicum Carmelitanum IV; Lire 8500.

Jacobus de Marchia: Dialogus contra Fraticellos. Addita versione Itala saeculi XV. Recensuit Dionysius Lasić. – Falconara M. ‹Ancona›: Biblioteca Francescana 1975. 340 p.; Lire 8000.

Records of the Trials of the **Spanish Inquisition** in Ciudad Real. I: 1483–1485. Edited by Haim Beinart. – Jer: The Israel National Academy of Sciences and Humanities 1974. XXXVIII, 638 p.; hfl 75,–.

6. Gesamte Neuzeit

Schneider, Ambrosius: Die Cisterzienserabtei **Himmerod** von der Renaissance bis zur Auflösung, 1511–1802. – Köln: Wienand 1976. XIV, 293 S.; brosch. DM 32,–.

Bossy, John: The English Catholic Communitiy 1570–1850. – Lo: Darton, Longman and Todd 1975. XII, 446 p.; £ 12,–.

Norman, E. R.: Church and society in **England 1770–1970**: a historical study. – Oxf: Clarendon Pr. 1976. 516 p.; £ 15.–.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Bueno Monreal, J. M.: Criterios misionales del Concilio Vaticano II y doctrina del obispo Fray Bartolome de **Las Casas**. – Communio IX, 1976, 5–21.

Trinkaus, Charles: **Erasmus**, Augustine, and the Nominalists. – ARG LXVII, 1976, 5–32; p. 33–53: Bentley, Jerry H.: Erasmus' Annotationes in Novum Testamentum and the textual criticism of the Gospels.

Silva Dias, J. S. da: O erasmismo e a Inquisição em **Portugal.** O processo de Fr. **Valentim** da **Luz**. – Coimbra: Univers. de Coimbra, Istituto de História e Teoria das Ideias 1975. 317 p.

Acta Capituli Wratislaviensis, 1500–1562. Die Sitzungsprotokolle des **Breslauer Domkapitels** in der 1. Hälfte des 16. Jh. Bearb. von Alfred Sabisch. Bd. II: 1517–1540: Halbbd. 1: 1517–1535. Halbbd. 2: 1535–1540. – Köln, Wien: Böhlau 1976. LXVIII, 1039 p. = Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands XIV, 2.

Rublack, Hans-Christoph: Die Stadt **Würzburg** im Bauernkrieg. – ARG LXVII, 1976, 76–100; S. 100–117: Buck, Lawrence P.: Civil insurrection in a Reformation City: The Versicherungsbrief of **Windsheim** march 1525.

Ozment, Steven E.: The **Reformation** in the **cities**: the appeal of Protestantism to sixteenth-century **Germany** and **Switzerland**. – NH, Lo: Yale Univ. Pr. 1975. VIII, 237 p.

Zeissner, Werner: Altkirchliche Kräfte in **Bamberg** unter Bischof Weigand von Redwitz **1522–1556.** – Bamberg: Historischer Verein; Lichtenfels: Schulze [in Komm.] 1975. XVIII, 346 S. = BHVBamb Beih. VI; DM 28,– [Diss., Würzburg]

Jahns, Sigrid: **Frankfurt,** Reformation und Schmalkaldener Bund. Die Reformations-, Reichs- und Bündnispolitik der Reichsstadt Frankfurt am Main 1525–1536. – Ffm: Kramer 1976. 443 S. = Studien zur Frankfurter Geschichte IX; DM 52,– [Diss., Frankfurt]

Berg, Hans Georg von: Spätmittelalterliche Einflüsse auf die Abendmahlslehre des jungen **Bullinger**. – KuD XXII, 1976, 221–233.

Lehramt und Theologie im 16. Jahrhundert. Hrsg. v. Remigius Bäumer. – Mstr: Aschendorff 1976. 80 S. = KLK XXXVI; [enth.:] S. 7–21: Jedin, Hubert: Theologie und Lehramt; S. 22–33: Ganoczy, Alexandre: Das Amt des Lehrens in der Kirche nach **Calvin**; S. 34–61: Bäumer, Remigius: Lehramt und Theologie in der Sicht katholischer Theologen des 16. Jahrhunderts; S. 62–80: Horst, Ulrich: Die Lehre von der Kirche in den Kommentaren des 16. Jahrhunderts zur Theologischen Summe des hl. Thomas von Aquin.

Evans, R. J. W.: The Wechel presses: Humanism and Calvinism in Central Europe, 1572–1627. – Oxf: Past and Present 1975. 74 p. = Past and Present. Suppl. II.

Kinder, Gordon A.: **Casiodoro** de **Reina**: Spanish reformer in the sixteenth century. – Lo: Tamesis Books 1975. 142 p.

Jedin, Hubert: Kleine Beiträge zu den Konzilsprotokollen von **1563**. – ZKG LXXXVII, 1976, 1–15.

Oswald, J.: Der päpstliche Nuntius **Ninguarda** und die tridentinische Reform des Bistums Passau ‹1578–1583›. – Ostbairische Grenzmarken XVII, 1975, 19–49.

Knipping, John B.: Iconography of the Counter Reformation in the Netherlands. Vol. I–II. – Nieuwkoop: De Graaf; Lei: Nijhoff 1974. 540 p., 472 ill.; hfl 375,–.

8. Neuere Zeit

Ceyssens, Lucien: Chrétien **Lupus.** La période ultramontaine ‹1660–1681›. – Augustiniana XXV, 1975, 293–329; p. 330–352: Deblon, André: Les **ermites** de saint Augustin ordonnés à **Liège** aux XVIIe et XVIIIe siècles.

Reardon, Bernard: Liberalism and tradition. Aspects of Catholic thought in nineteenth-century France. – Cambr, Lo, NY, Melbourne: Cambridge Univ. Pr. (1975). VIII, 308 p.; £ 8,50.

Gómez-Heras, José Ma.ª G.: Cultura burguesa y restauración católica. La asimilación de las categorías «razón», «libertad» y «progreso» en la Neoscolástica del siglo XIX. – Salm: Ed. Sígueme 1975. 283 p.

Ender, Erwin: Heilsökonomie und Rechtfertigung. Zur Heilsfrage im Leben und Denken **Newmans.** – MThZ XXVII, 1976, 233–258.

Lash, Nicholas: Newman on development. The search for an explanation in history. – Lo: Sheed & Ward 1975. XIII, 264 p.; £ 11,–.

González Pola, Antonio: El Cardenal Fray Zeferino **González** y Díaz **Tuñón**, OP. ‹1831–1894›. – Communio IX, 1976, 47–129.

Aubert, Roger: Geschichte der Kirche. Band V/1: Vom Kirchenstaat zur Weltkirche 1848 bis zum Zweiten Vatikanum. – Zü, Eins, Köln: Benziger 1976. 368 S., 32 Taf.; Lw. DM 85,–.

L'Eglise et l'Etat à l'époque contemporaine. Mélanges dédiés à la mémoire de Mgr Aloïs **Simon.** Publié sous la direction de Gaston Braive et Jacques Lory. – Brux: Facultés Universit. Saint-Louis 1975. 612 p. = Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis III; FB 900,–; p. 7–18: Bibliographie de Mgr Aloïs Simon. p. 19–36: Aubert, Roger: L'apport de Monseigneur Simon à l'histoire contemporaine de la Belgique; p. 37–68: Bartier, John: Aux sources de l'Unionisme et du Libéralisme: l'Observateur belge, 1815–1820; p. 69–90: Boland, André, SJ: L'impossible ambassade. A propos des premières relations diplomatiques entre la Belgique et le Vatican, 1832–1837; p. 91–114: Braekman, E.M.: Les écoles primaires protestantes en Belgique au début du XIXe siècle ‹avant la première loi organique de 1842›; p. 115–148: Braive, Gaston: Inventaire des archives de Monseigneur Simon; p. 149–176: Demoulin, Robert: La Belgique et la crise internationale de 1875; p. 177–200: Droulers, Paul: L'Eglise et l'Etat face à la question ouvrière en France au milieu du XIXe siècle; p. 201–234: Faßbender, Henri: L'affaire Van Moortsel ‹1844–1848›; p. 235–253: Fonzi, Fausto: Cattolici democratici a Torino ‹1895–1898›; p. 255–287: Gerin, Paul: La démocratie chrétienne dans les relations Eglise-Etat à la fin du XIXe siècle. L'action de Mgr Doutreloux; p. 289–300: Giuntela, Vitorio: Alcune riflessioni sopra la crisi tra la Santa Sede e il regime fascista nel 1931; p. 301–313: Jemolo, Arturo Carlo: Chiesa e Stato nell'Ottocento ed oggi; p. 315–336: Jürgensen, Kurt: Der Einfluß des französischen Abbé Félicité de Lamennais auf die Gründung des belgischen Königreiches; p. 337–369: Lamberts, Emil: De Leuvense Universiteit op een belangrijk keerpunt tijdens het rektoraat van A. J. Namèche en C. Pieraerts ‹1872–1887›; p. 371–390: Le Guillou, Louis: Lamennais et le pouvoir; p. 391–434: Lory, Jacques: Les réactions belges au XX settembre; p. 435–462: Miroir, André: Jules Bara, novateur. Essai sur la conception des rapports entre l'Eglise et l'Etat dans la doctrine juridique belge, 1830–1859; p. 463–469: Passerin d'Entrèves, Hector: Aloïs Simon et le Risorgimento italien; p. 471–482: Stengers, Jean: Léopold Ier et le catholicisme en Belgique: documents inédits de 1859; p. 483–531: Tihon, André: Anathème ou collaboration. L'instruction religieuse dans l'enseignement secondaire de l'Etat après la guerre scolaire de 1879; p. 533–546: Van Nuffel, R. O. J.: Zoé Gatti de Gamond, l'enseignement et la religion; p. 547–563: Wagnon, Henri: Le Concordat de 1801–1827 et la Belgique indépendante; p. 565–576: Willequet, Jacques: Une étape dans la Question romaine: la visite des souverains belges dans la ville éternelle en 1922; p. 577–603: Witte, Els: Les évêques belges et les élections de 1830 à 1847. Etat de la question.

Meulenberg, L. F. J.: George **Tyrell** in het spanningsveld tussen leven, leer en gezag. – TTh XVI, 1976, 263–295.

9. Neueste Zeit

Pradervand, Marcel: A century of service. A history of the World Alliance of Reformed Churches 1875–1975. – Ed: The St. Andrew Pr. 1975. 309 p.; £ 4,–.

Carrasco, Salvador: Iglesia y estado en **España**: Una libertad imposibile? – Communio IX, 1976, 131–192.

Die Preußensynode zu **Dahlem.** Die zweite Bekenntnissynode der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union. Geschichte, Dokumente, Berichte. Hrsg. v. Wilhelm Niemöller. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1975. XXV, 251 S. = Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes XXIX; brosch. DM 44,–.

Zovatto, Pietro – Piere Angelo Passolunghi: La reazione cattolica al razzismo fascista ‹1938›. – SC CIV, 1976, 47–82.

Abmeier, Hans-Ludwig: Verzeichnis der Veröffentlichungen von Joseph **Wittig** ‹† 1949›. – ArSKG XXXIV, 1976, 93–122.

Rolinck, Eberhard: Geschichte und Reich Gottes. Philosophie und Theologie der Geschichte bei Paul **Tillich**. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1976. 299 S. = Beiträge zur ökumenischen Theologie XIII; kart. DM 34,– [Diss., München]

Kriegstein, Matthias: Paul Tillichs Methode der Korrelation und Symbolbegriffe. – Hild: Gerstenberg 1975. 197 S. = Studia Irenica XVII. [Diss., Hamburg]

Wittschier, Sturm: Paul Tillich. Seine Pneuma-Theologie. Ein Beitrag zum Problem Gott und Mensch. – Nürnberg: Glock u. Lutz (1975). 303 S.; Lw. DM 45,– [Diss., Bonn]

Schauf, Heribert: Das Leitungsamt der Bischöfe. Zur Textgeschichte der Konstitution „Lumen Gentium" des II. Vatikanischen Konzils. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1975. 199 S. = Annuarium Historiae Conciliorum. Suppl. II; kart. DM 32,–.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Annali del Pontificio Museo Missionario Etnologico. Vol. XXXVIII–XXXIX ‹1974–1975›. – CdV: Tipografia Poliglotta Vaticana 1976. 455 p.; Lire 40 000.

Engel, Lothar: Kolonialismus und Nationalismus im deutschen Protestantismus in **Namibia, 1907** bis **1945.** Beiträge zur Geschichte der deutschen evangel. Mission und Kirche im ehem. Kolonial- und Mandatsgebiet Südwestafrika. – Bern/Ffm: Lang 1976. XXIII, 612 S. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums VII; DM 78,–.

Gómez Parente, Odilo, OFM: Los franciscanos en **Venezuela** durante el siglo XVI. – AIA XXXVI, 1976, 243–300.

Irvine, Cecilia: The documentation of Mission in the nineteenth and twentieth centuries. – Missiology (Pasadena, Calif.) IV, 1976, 189–205.

Kamphausen, Erhard: Anfang der kirchlichen Unabhängigkeitsbewegung in Südafrika. Geschichte und Theologie der Äthiopischen Bewegung, 1872–1912. – Bern/Ffm: Lang 1976. 657 S. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums VI; DM 59,40.

Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria rerum 1622–1972. Cura et studio J. Metzler ed. Vol. III/2: 1815–1972. – R-Fbg/B-Wien: Herder 1976. X, 885 p.; DM 75,–.

Evangelización, desafío de la Iglesia. Sínodo 1974: Documentos papales y sinodales. Presencia del CELAM y del episcopado latinoamericano. – Bogotá: Secretariado General del CELAM 1976. 463 p. = Documentos CELAM XX; $ 6,–.

A los diez años del decreto «Ad gentes». – Burgos: Ed. Aldecoa 1976. 191 p. = Estudios de misionología I.

Hoornaert, Eduardo: O padre católico, visto pelos indígenas do Brasil e do Maranhão. – REBras XXXVI, 1976, 347–364.

Schooyans, Michel: La théologie de la libération. – RTL VII, 1976, 309–328.

Galilea, Segundo: Vivir el evangelio en tierra extraña. – Bogotá: Indo-American Pr. 1976. 88 p. = Colección Iglesia Nueva XXV; $ 1,35.

Jacquemont, Patrick – Jean-Pierre Jossua – Bernard Quelquejeu: Le temps de la patience. Etude sur le témoignage. – P: Ed. du Cerf 1976. 165 p.; F 28,–.

Lee, Ting Pong Ignatius, CMF: Qua ratione in missionibus bona adscribuntur. – ComRel LVII, 1976, 149–162.

Borrat, Héctor: Apertura eclesial y oclusión política en América Latina. – Misiones extranjeras mayo-junio 1976, 219–238.

Gheddo, Piero, PIME: **Vietnam.** Cristiani e comunisti. – To: Soc. Ed. Internazionale 1976. 359 p. = Collana «La scala di Giacobbe».

Mondin, B.: Nasce in Africa la terza Chiesa. – Mil: Massimo 1976. 176 p.; Lire 1800.

Rojas, J. – F. Vanderschueren: Chiesa e golpe cileno. La politica della Chiesa da Frei a Pinochet. – To: Claudiana 1976. 175 p.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Der Name **Gottes** hrsg. von Heinrich von Stietencron mit Beiträgen von P. Beyerhaus (u. a.). – Düs: Patmos-Verl. (1975). 260 S. = Patmos-Paperback; kart. DM 28,80.

Horvath, Tibor: Prolegomenon to a theology of **sacrifice.** – Word in Spirit. Essays in honor of D. M. Stanley ..., (Willowdale 1975), 349–370.

Keilbach, Wilhelm: „Religionspsychologische Reduktion". – Archiv für Religionspsychologie XII, 1976, 9–18; S. 19–37: Mann, Ulrich: Zur synoptischen Methode in der Religionspsychologie.

Lawson, E. Thomas: Ritual as language. – Religion VI, 1976, 123–139; p. 140–149: Waida, Manabu: The symbolism of 'ascent' in **Japanese** religious tradition; p. 150–175: Saliba, John A.: **Eliade**'s view of primitive man: some anthropological reflections; p. 176–189: Corless, Roger J.: Monotheistic elements in Early Pure Land Buddhism.

Assmann, Jan: Zeit und Ewigkeit im Alten **Ägypten.** Ein Beitrag zur Geschichte der Ewigkeit. – Heid: Winter 1975. 71 S. = AAH 1975, 1; kart. DM 36,–.

Köhler, Ursula: Das **Imiūt.** Untersuchungen zur Darstellung u. Bedeutung eines mit Anubis verbundenen religiösen Symbols. Teil A. B. – Wiesb: Harrassowitz 1975. XV, 529, [28] S. = Göttinger Orientforschung IV, 4; kart. DM 72,– [Diss., Göttingen]

Schimmel, Annemarie: Pain and grace. A study of two mystical writers of eighteenth-century Muslim India. – Lei: Brill 1976. XIV, 310 p. = Studies in the history of religions [Suppl. to Numen] XXXVI.

Haidari, Ibrahim al-: Zur Soziologie des schiitischen Chiliasmus. Ein Beitr. zur Erforschung des **irak. Passionsspiels.** – Frb/B: Schwarz 1975. 274 S. = Islamkundliche Untersuchungen XXXI; kart. DM 32,– [Diss., Berlin F. U.]

Swearer, Donald K.: Wat Haripuñjaya. A study of the Royal Temple of the Buddha's relic, Lamphun, Thailand. – Missoula, Montana: Scholars Pr. (1976). 95 p. = American Academy of Religion. Studies in religion X; $ 4,20.

Festugière, A.-J.: 'ΑΝΘ'ΩΝ. La formule «en échange de quoi» dans la prière grecque hellénistique. – RSPhTh LX, 1976, 389–418.

Postwar trends in **Japan**: Studies in commemoration of Aloysius Miller, SJ Ed. Shunichi Takayanagi and Kimitada Miwa. – Tokyo: Univ. of Tokyo 1975. 272 p.; $ 20,50.

Best, Ernest E.: The definition of religion and the interpretation of evidence: The role of religion in contemporany **Japanese** society. – Studies in religion VI, 1976/77, 5–16; p. 17–31: Guenther, Heinz: Overtones of Japanese religion in Japanese theology: Kazoh Kitamori and Seiichi Yagi; p. 33–42: Powles, Cyril: The emperor system in modern Japan: A case study in Japanese religiosity; p. 43–53: Wettstein, A. Arnold: Zen: A case study of symbiosis in religion.

VI. Religionsphilosophie

Hartshorne, C.: **Aquinas** to **Whitehead**: Seven centuries of metaphysics of religion. – Milw: Marquette Univ. Pr. 1976. 54 p.; $ 4.–.

Fontan, Pierre: Histoire et philosophie. La théodicée de **Kant**. – RThom, A. LXXXIV = T. LXXVI, 1976, 381–393.

Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um Ludwig **Feuerbach**. Hrsg. von Hermann Lübbe und Hans-Martin Saß. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1975). 280 S. = Gesellschaft und Theologie. Systematische Beiträge XVII; kart. DM 39,–.

Larrañeta, Rafael: L. A. Feuerbach: reducción antropológica de la religión. – CTom, A. LXVII = T. CIII, 1976, 275–333. 375–428.

Leliaert, Richard M., OSC: **Brownson's** approach to God: The catholic period. – Thomist XL, 1976, 571–607.

Bielander, Raphael: Martin **Bubers** Rede von Gott. Versuch einer philosoph. Würdigung des religiösen Denkens. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1975. 299 S. = Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie XXV; sfr 54,–.

Woelfel, James Warren: **Camus**: a theological perspective. – Nashv, NY: Abingdon Pr. (1975). 142 p.; $ 3.95.

Kampits, Peter: Gabriel **Marcels** Philosophie der zweiten Person. – Mchn, Wien: Oldenbourg 1975. 212 S.; kart. DM 29,– [Habil.-Schrift, Wien]

Bellet, Maurice: Naissance de Dieu. Proposition du possible. – (Brug:) Desclée [&] de Brouwer (1975). 590 p.; F 35.–.

Natanson, Jacques J.: La mort de Dieu. Essai sur l'athéisme moderne. – P: Pr. Univ. de France (1975). 300 p. = Publications de l'Université de Rouen; F 42.–.

Boon, Rudolf: Het Christendom op de tocht. Een onderzoek naar de opkomst van het westeuropese atheisme. – Kampen: Kok (1976). 258 blz.; hfl 29,50.

Kelly, Charles J.: The intelligibility of the thomistic God. – Religious Studies XII, 1976, 347–364; p. 331–345: Gaskin, J.C.A.: The design argument: **Hume's** critique of poor reason.

Oakes, Robert A.: The second ontological argument and existence – simpliciter. – International Journal for philosophy of religion VI, 1975, 180–184; p. 185–190: Reichenbach, Bruce R.: The cosmological argument and the causal principle.

VII. Fundamentaltheologie

Bogliolo, Luigi, SDB: Esperienza e linguaggio. Per una fondazione critica del linguaggio religioso. – Miscellanea Lateranense = Lateranum n.s. XL–XLI, 1974/75, 287–297; p. 298–315: Boublik, Vladimiro: La credibilità alla luce delle esigenze della filosofia del linguaggio.

Geyer, Carl-Friedrich: Philosophie und Theologie. Versuch einer Kriteriologie einer pluralen Theologie. – NZSTh XVIII, 1976, 1–21.

Toinet, Paul: Herméneutique, philosophie et ecclésiologie. – RThom, A. LXXXIV, = T. LXXVI, 1976, 357–380.

Berning, Ewald: Kirche und Planung. Die Frage nach der theol. Relevanz von Theorie und Praxis außerkirchl. Planung. – Bern: Lang; Ffm, Mchn: Lang 1976. V, 337 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 61; kart. sfr 57,20 [Diss., Münster]

Link, Christian: Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie. – Mchn: Kaiser 1976. 357 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LXXIII; kart. DM 39,– [Habil.-Schrift, Heidelberg]

TeSelle, Sallie McFague: Speaking in parables. A study in metaphor and theology. – Phil: Fortress Pr. (1975). VI, 186 p.; $ 4.25.

Cobb, John B., Jr.: **Christ** in a pluralistic age. – Phil: Westminster Pr. (1975). 287 p.; $ 12.50.

Recherches et réflexions sur libération humaine et **foi**. [Par] Paul de Surgy [e.a.]. – P: Les Éd. Ouvrières (1975). 239 p.

Baudler, Georg – Wolfgang Beinert – Armin Kretzer: Den Glauben bekennen. Formel oder Leben? – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1975). 127 S. = Buchreihe: Theologie im Fernkurs IV; kart. DM 17,80.

Farley, E.: Ecclesial Man. A social phenomenology of faith and reality. – Phil: Fortress Pr. (1975). XVII, 282 p.; $ 10.50.

Moltmann, Jürgen: Gott kommt und der Mensch wird frei. Reden und Thesen. – Mchn: Kaiser 1975. 63 S. = Kaiser-Traktate XVII.

Imbach, Josef, OFMConv: Wie relativ sind Dogmen? – Laurentianum XVII, 1976, 251–268.

Thompson, William M.: The risen Christ, transcultural consciousness, and the encounter of the world religions. – ThSt XXXVII, 1976, 381–409.

Grenzerfahrung **Tod**. Im Auftrag des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen hrsg. von Ansgar Paus. – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1976). 347 S.; kart. DM 47,–.

VIII. Dogmatik

Kraus, Hans-Joachim: Reich Gottes: Reich der Freiheit. Grundriß Systematischer Theologie. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. (1975). 442 S.; kart. DM 32,–.

Franca Miranda, Mario de:, SJ: O mistério de Deus em nossa vida: A doutrina **trinitária** de Karl **Rahner**. – São Paulo: Edições Loyola 1975. 224 p.

El Espíritu Santo ayer y hoy. – Salm: Ed. Secretariado Trinitario (1975). 221 p. = Semanas de Estudios IX = Colección "Semanas de estudios trinitarios" IX; pes 300.

Symposium on **creation** V. Ed. by Donald W. Patten. – GrR/Mich: Baker Book House (1975). 135 p.; $ 2.95.

Ringeling, Hermann: Neue Humanität. Beiträge zur theologischen **Anthropologie**. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1975). 123 S. = Gütersloher Taschenbücher XCV; kart. DM 8,80.

Caroll, Eamon R., OCarm: Theology on the **Virgin Mary: 1966–1975**. – ThSt XXXVII, 1976, 253–289.

Cipriani, Settimio: Problemi di metodologia nello studio della **Cristologia** neotestamentaria. – Miscellanea Lateranense = Lateranum n.s. XL/XLI, 1974/75, 174–203; p. 203–225: Bordoni, Marcello: Orientamenti metodologici dell'attuale Cristologia dogmatica; p. 226–253: Sanna, Ignazio: Indicazioni per una interpretazione del dogma di Calcedonia.

Collange, Jean-François: L'autre semblable. Essai christologique. – RHPhTh LVI, 1976, 347–381.

Ladaria, Luis F.: Humanidad de Cristo y don del Espíritu. – EE LI, 1976, 321–345.

Haughton, Rosemary: Drama of salvation. – Lo: S.P.C.K. (1975). X, 148 p.; £ 2.50.

Laporte, Jean-Marc: **Grace**: The mystery of God's abundance. – Word in Spirit. Essays in honor of David Michael Stanley . . ., (Willowdale/Ontario 1975), 371–409.

Citrini, Tullio: Discorso sul sacramento delll'**ordine**. – (Pdv, Mil:) Daverio (1975). 176 p. = Problemi di fede e di morale V.

Schütz, Christian: Allgemeine Grundlegung der **Eschatologie**. – Mysterium salutis. Bd. V: Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte, Zü/Eins/Köln (1976), 553–700; S. 701–722: Groß, Heinrich: Grundzüge alttestamentlicher und frühjüdischer Eschatologie; S. 723–778: Schelkle, Karl Hermann: Neutestamentliche Eschatologie; S. 779–890: Breuning, Wilhelm: Systematische Entfaltung der eschatologischen Aussagen.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Lacko, Michael: Synodus epsicoporum Ritus Byzantini Catholicorum ex antiqua Hungaria Vindobonae A. 1773 celebrata. – R: Pont. Institutum Orient. Studiorum 1975. 320 p. = OrChrA CXCIX; Lire 10 000.

Nelson, J. Robert: Die amerikanischen Kirchen treten in das dritte Jahrhundert ein. – OekRu XXV, 1976, 461–477; S. 478–488: Scheele, Paul-Werner: Gemeinsames Zeugnis im Vollzug. Lausanne, Nairobi, Rom; S. 489–501: Konstantinides, Chrysostomos: Der Dialog zwischen Orthodoxen und Lutheranern. Problematik und Perspektive unter bes. Bezug auf die Gespräche mit d. deutschen Luthertum; S. 501–512: Hammerstein, Franz von: Aufgaben des ökumenisch-christlich-jüdischen Dialogs nach Nairobi.

Worsfold, James A.: A history of the charismatic movement in New Zealand. – Bradford: Puritan Pr. 1974. 368 p.; £ 4,50.

Pruett, Gordon E.: A Protestant doctrine of the Eucharist presence. – CThR X, 1975, 142–174.

Kirchen im Lehrgespräch. Hrsg. von Heinrich Tenhumberg und Hans Thimme. – (Biel:) Luther Verl.; (Kev:) Butzon & Bercker (1975). 76 S.

Potter, Philip A.: The churches and religious liberty in the Helsinki signatory states. – ER XXVIII, 1976, 442–459.

Ordination und kirchliches **Amt**. Veröffentlichungen des Ökumenischen Arbeitskreises evang. und kathol. Theologen. Mit e. Vorw. v. Hermann Kunst und Hermann Volk. Hrsg. von Reinhard Mumm unter Mitarb. v. Gerhard Krems mit Beitr. v. Peter Bläser [u.a.] – Pad: Bonifacius-Dr.; Biel: Luther-Verlag (1976). 176 S.; kart. DM 15,80.

Beeck, Franz Josef van, SJ: **Intercommunion**: A note on norms. – One in Christ XII, 1976, 124–141; p. 106–123: Lanne, Emmanuel, OSB: United Churches or Sister Churches: A choice to be faced.

Küng, Hans – Pinchas Lapide, Jesus im Widerstreit. Ein jüdisch-christlicher Dialog. – (Stu:) Calwer Verl.; (Mchn:) Kösel-Verl. (1976). 51 S.; kart. DM 6,80.

Siegman, H.: Dix années de relations judéo-catholiques. – Istina XXI, 1976, 282–306.

Lapide, Pinchas: Ist das nicht Josephs Sohn? Jesus im heutigen Judentum. – (Stu:) Calwer-Verl.; (Mchn:) Kösel Verl. (1976). 167 S.

Ökumenische Terminologie. – Geneva: World Council of Churches 1975. XV, 564 p.

Fortino, Eleuterio F.: Sviluppi ecumenici a dieci anni dal Concilio Vaticano II. – Oikoumenikon XVI, 1976, 247–264.

Matabosch, Antonio: Liberación humana y unión de la iglesias. El consejo ecuménico entre Upsala y Nairobi ‹1968–1975›. – Madr: Ed. Cristiandad (1975). 261 p. = Biblioteca teológica Cristiandad VI.

Meijer, Johan: Het Vaticaan in oecumenische beweging. – HCO XXVIII, 1976, 246–264.

Nikolaou, Theodor: Das Bemühen der orthodoxen Kirche um Einheit und ihre Vorstellung von Kircheneinheit, dargelegt am Beispiel des orthodox-altkatholischen Dialogs. – IKZ LXVI, 1976, 149–162.

X. Moraltheologie

Furger, F.: Katholische Moraltheologie in der Schweiz. Diskussion und Schwerpunkte. – ZevE XX, 1976, 219–231.

Korff, Wilhelm: Theologische Ethik. Eine Einführung. Unter Mitarb. v. Walter Fürst und Josef Torggler. – Fr/B, Bas, Wien: Herder (1975). 127 S. = Theologisches Seminar; kart. DM 14,80.

Boelaars, H.: Riflessioni sull'**atto umano** effettivo. – Studia moralia XIII, 1975, 109–142; p. 143–173: Van den Berge, Roger: La qualification de l'acte humain: ébauche d'une reinterprétation de la pensée abélardienne.

Van den Berg, J.: Oplossing der kerk in de maatschappij? Modernen, ethischen en de toekomstvisie van Richard **Rothe**. – Ad interim. Opstellen over eschatologie, apocalyptiek en ethiek aangeboden aan R. Schippers..., Kampen (1975), 151–167; p. 168–179: Troost, A.: Ethos; p. 180–195: Kuitert, H. M.: De wil van God doen; p. 196–207: Rothuizen, G. Th.: Het veelzinnige Maranatha, een pelgrimage en een hommage.

Böckle, Franz: Glaube und Handeln. – Mysterium salutis. Bd. V: Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte, Zü/Eins/Köln (1976), 21–115; S. 223–258: Häring, Bernhard: Religiöse Grundhaltung; S. 259–284: Häring, Bernhard: Gottesgerechtigkeit und Lebensgerechtigkeit; S. 285–296: Häring, Bernhard: Zucht und Maß.

Prinzip Liebe: Perspektiven der Theologie. Mit Beitr. von Eugen Biser... Mit e. Vorw. v. Henry Fischer. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1975. 172 S.; kart. DM 19,80.

Privitera, Salvatore: L'uomo e la norma morale. I criteri d'individuazione delle norme morali secondo i teologi moralisti di lingua tedesca. – Bol: Ed. Dehoniana 1975. 295 p. = Studi e ricerche XXI.

La culpabilité fondamentale. Péché originel et anthropologie moderne. Étude interdisciplinaire publiée sous la direction de Paul Guilluy. Préface de Philippe Delhaye. – Gembl: Duculot; Lille: Centre interdisciplinaire des Facultés catholiques (1975). VII, 200 p. = Recherches et synthèses. Section de morale XI; FB 420.–; [cont.:] p. 5–25: Derousseaux, Louis: L'Ancien Testament; p. 26–33: Jacob, Réné: Le Nouveau Testament; p. 34–55: Liébaert, Jacques: Tradition patristique jusqu'au Ve siècle; p. 56–68: Guilluy, Paul: La tradition occidentale de saint Augustin à saint Thomas; p. 69–79: Frost, Francis: Le concile de Trente et le péché originel: Les canons et leur élaboration; p. 80–105: Frost, Francis: Le concile de Trente et la doctrine protestante; p. 106–129: Vancourt, Raymond: Le péché originel selon Rousseau, Kant, Hegel; p. 130–152: Théry, René: La responsabilité collective: Étude juridique; p. 153–164: Heddebaut, Claude: Biologie et péché originel; p. 165–174: Guilluy, Paul: Sciences humaines et péché de l'humanité; p. 175–191: Guilluy, Paul: Sens moderne de la culpabilité fondamentale.

Stackhouse, Max L.: The location of the holy: An essay on justification in ethics. – Journal of religious ethics V, 1976, 63–104.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Amore, Agostino: I martiri di Roma. – R: Ed. Antonianum 1975. 322 p. = Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani; Lire 6000.

Vossen, Carl: Sankt **Martin.** Sein Leben und Fortwirken in Gesinnung, Brauchtum und Kunst. – Düs: Rhein.-Bergische Dr. u. Verlagsgesellschaft (1975). 79 S., Abb. im Text.

Herrmann-Mascard, Nicole: Les **reliques** des saints. Formation coutumière d'un droit. – P: Klincksieck 1975. 446 p. = Société d'histoire du droit. Collection d'histoire institutionnelle et sociale VI.

Schmidt, Albert: Zur Komposition der Mönchsregel des Heiligen **Aurelian** von **Arles**. – StMon XVII, 1975, 237–256; XVIII, 1976, 17–54.

Benedetti, Angelo: Contemplazione e poesia in Pier **Damiano**. – Brescia: Paideia (1975). 154 p. = Antichità Classica e Cristiana XIII.

Ghinato, Alberto, OFM: Rinnovamento Francescano. Orientamenti ecclesiali per l'attuazione odierna della spiritualità francescana. – R: Pont. Ateneo Antonianum 1975. 164 p. = Seminarium di Studi superiori. Sez. Cattedra Francescana XI; Lire 3000.

Ruíz Jurado, M.: Espiritualidad ignaciana en la «Fórmula del Instituto S. I.». – Manresa XLVIII, 1976, 309–321; p. 323–335: Granado, Carmelo: La renovación carismática y los Ejercicios Espirituales; p. 337–347: Gil, Daniel: La imagen de la casa en los ejercicios.

Walker, D. P.: Spiritual and demonic magic from Ficino to Campanella. – Notre Dame, Lo: Univ. of Notre Dame Pr. (1975). 244 p.

De Sanctis, G. A.: L'avventura carismatica di S. **Paolo** della **Croce.** ‹Cronistoria documentata›. – R: PP. Passionisti 1975. XIV, 990 p., 80 tav.; Lire 10 000.

Lo Spirito Francescano nel recente magistero ecclesiale ‹Giovanni XXIII e Paolo VI›. Testi raccolti e ordinati da Alberto Ghinato. – R: Pontificio Ateneo "Antonianum" – San Marino: Centro "Frate Francesco" 1975. 319 p. = Seminarium di Studi Superiori. Sezione: Esercitazioni pratiche VI; Lire 6000.

Christliche Existenz und kirchliche Praxis heute. Mit Beitr. von Heinz Zahrnt [u. a.] hrsg. von Karl W. Barwitz und Adalbert Deris. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1975). 115 S.; kart. DM 14,80.

Slade, Herbert: Exploration into **contemplative prayer**. – (Lo:) Darton, Longman and Todd 1975. 221 p.

Grenier, Jean-Claude: **Taizé**. Une aventure ambiguë. – P: Les Ed. du Cerf 1975. 193 p. = Attention; F 24,50.

La povertà religiosa. Studi a cura dell'Istituto di Teologia della Vita Religiosa "Claretianum". [Di] J(acques) Dupont [e. a.]. – R: (Tipogr. della Pont. Univ. Gregoriana) 1975. 280 p.; Lire 3800.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Sierra Bravo, Restituto: El pensamiento social y económico de la escolástica desde sus orígenes al comienzo del catolicismo social. T. I. II. – Madr: Consejo Superior de Investigaciónes Científicas, Instituto do Sociología "Balmes" 1975. 950 p.; pes 1300.

Intellettuali Cattolici tra riformismo e dissenso. Polemiche sull'integrismo, obbedienza e fine dell'unità politica, rifiuto dell'istituzione nelle riviste degli anni sessanta. A cura di Sergio Ristuccia. – (Mil:) Ed. di Comunità (1975). 430 p. = Studi e ricerche de scienze sociali LXII; Lire 6000.

Gabriel, Hans-Jürgen: Christlichkeit der Gesellschaft? Eine kritische Darstellung der Kulturphilosophie von Ernst **Troeltsch**. – B: Union Verlag (1975). 216 S.; M 10,80.

Symbols and society. Essays on belief systems in action. Ed.: Carole E. Hill. – Athens: Univ. of Georgia Pr. for the Southern Anthropological Society (1975). 140 p. = Southern Anthropological Society – Proceeding IX.

Kirche und moderne Gesellschaft. Hrsg. von Heinz Wilhelm Brockmann. Mit Beitr. von Franz Alt [u. a.]. – Düs: Patmos Verl. (1976). 207 S. = Patmos-Paperback; kart. DM 22,80.

Composta, Dario: Stato e Chiesa di fronte alle ideologie. – DoctCom XXVIII, 1975, 291–325.

Ludwig, Heinrich: Die Kirche im Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung. Perspektiven für eine neue sozialethische Diskussion. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1976). 205 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt.: Systematische Beiträge XX; kart. DM 24,–.

Teoria e prassi delle libertà di religione. [Di] P(iero) Bellini. – Bol: Il Mulino (1975). 753 p. = Religione e Società. Studi, testi, ricerche di diritto e storia IV; Lire 12 000.

Ancora sulla "**teologia politica**": Il dibattito continua. [Di] Kuno Füssel [e. a.]. In appendice: Johann Baptist Metz: Chiesa e popolo ovvero il prezzo dell'ortodossia. – Jürgen Moltmann, Lettera aperta a José Míguez Bonino. Ed. di Rosino Gibellini. – (Bresc:) Queriniana (1975). 217 p. = Giornale di Teologia XCII; Lire 3600.

Wiedenhofer, Siegfried: Politische Theologie. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1976). 148 S.; kart. DM 19,80.

Pfürtner, Stephan H.: Politik und Gewissen – Gewissen und Politik. Grundsätzliche Erwägungen zum Verhältnis von **Ethik** und **Politik**. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1976). 114 S. = Kritische Texte XIV.

Horstmann, Johannes: Katholizismus und moderne Welt. Katholikentage, Wirtschaft, Wissenschaft – **1848** bis **1914**. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1976. 184 S. = Abhandlungen zur Sozialethik XIII.

Ökumenische **Diakonie**. Beiträge über den Dienst der Kirche in sozialistischer Gesellschaft aus Bulgarien, der CSSR, Kuba, Polen, Rumänien, Ungarn und der UdSSR. Gesammelt und hrsg. von Gerhard Bassarak. – B: Evang. Verlagsanstalt (1975). 338 S.; kart. M 5,70.

XIII. Kirchenrecht

Maurer, Wilhelm: Die Kirche und ihr Recht. Gesammelte Aufsätze zum evangelischen Kirchenrecht. Hrsg. von Gerhard Müller u. Gottfried Seebass. – Tü: Mohr 1976. 589 S. = Ius ecclesiasticum XXIII.

Grévy-Pons, Nicole: **Célibat** et **nature**. Une controverse médiévale. A propos d'un traité du début du **XV**e siècle. – P: Centre National de la Recherche Scient. 1975. 205 p. = Centre d'histoire des sciences et des doctrines. Equipe de recherche sur l'humanisme français des XIVe et XVe siècles = Textes et études I; F 30,–.

Bruns, Bernhard: Ehescheidung und Wiederheirat im Fall von Ehebruch. Eine rechts- und dogmengeschichtliche Untersuchung zu Kanon 7 der 24. Sitzung des Konzils von Trient. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1976. 200 S. = Annuarium Historiae Conciliorum. Suppl. III.

Paris, Charles B.: **Marriage** in the **XVII**th century Catholicism. The origins of a religious mentality: the teaching of "L'**École Française**" ‹1600–1660›. – Tourn: Desclée; Montr: Bellarmin 1975. 207 p. = Recherches XIII; Théologie; $ 7,50.

El Concilio de **Braga** y la función de la legislación particular en la iglesia. Trabajos de la XIV Semana Internacional de Derecho Canónico... – Salm: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto San Raimundo de Peñafort 1975. 475 p.; pes 550.

Berlingò, Salvatore: Libertà «di religione» e »diritto« di vilipendio. – DirEccl A. LXXXVI, 1975, 188–229.

Müller, Hubert: Rezeption und Konsens in der Kirche. Eine Anfrage an die Kanonistik. – OeAKR XXVII, 1976, 3–21.

Sheehann, Michael: State Catholic conferences. – Iurist XXXV, 1975, 431–454.

Murtagh, Cyrill: The jurisprudential approach to the **consortium vitae**. – StudCan IX, 1975, 309–323.

Romita, Florentius: Ius ecclesiale et ministerium **reconciliationis**. (Introductio generalis.) – MonEccl C, 1975, 261–268; p. 269–294: Sobanski, Remigiusz: De constitutione Ecclesiae et natura iuris in mysterio divino intelligendis; p. 295–332: Manzanares, Iulius: De conformatione iuris Ecclesiae per sacramenta; p. 333–367: Wesemann, Paulus: De iure processuali administrativo et iudiciario in reconciliatione fovenda; p. 368–377: Ciprotti, Pius: De iure poenali canonico, quod attinet ad conversionem et reconciliationem obtinendam.

Aymans, Winfried: **Laien** als kirchliche **Richter**? Erwägungen über die Vollmachten zu geistlicher Rechtsprechung. – AkKR CXLIV, 1975, 3–20.

Ezquerra Borao, José: De simplificatione processus. – PerRMCL LXV, 1976, 633–644; p. 645–658: Pinto, José Miguel: De iudiciali procedura simplificanda; p. 659–670: Lefebvre, Charles: De iudiciali processu simplificando.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Baumgartner, Konrad: Die Seelsorge im Bistum **Passau** zwischen barocker Tradition, Aufklärung und Restauration. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1975. XXVIII, 571 S., 7 Ill., 1 Kt. = Münchener theol. Studien I, 19 = Münchener Universitätsschriften. Fachbereich Kath. Theologie; kart. DM 60,– [Diss., München]

Klostermann, Ferdinand: **Kirche** – Ereignis und Institution. Überlegungen zur Herrschafts- und Institutionsproblematik in der Kirche. – Wien, Frb/B, Bas: Herder 1976. 156 S.; Pp. DM 21,80.

Gemeinde der Zukunft – Nicht erst morgen. [Hrsg.]: Hanspeter Heinz. – Mchn, Zü, Wien: Neue Stadt (1975). 223 S.

Sigmond, Raimondo, OP: **Chiesa** e **mondo** nel concilio Vaticano II e nel dopo concilio. – Miscellanea Lateranense = Lateranum n. s. XL–XLI, 1974/75, 486–502; p. 503–525: Goldie, Rosemary: **Lay** participation in the work of Vatican II.

Bohren, Rudolf: Das Wort Gottes und die Kirche. – EvTh XXXVI, 1976, 312–324; S. 325–344: Bäumler, Christof: Erwägungen zur Zielbestimmung der Gemeindearbeit; S. 344–365: Daiber, Karl-Fritz: Leitung in der Ortsgemeinde; S. 365–380: Vogt, Theophil: Erwachsenenbildung in der Kirche. Funktion und theologischer Ansatz.

Frielingsdorf, Karl – Günther Stöcklin: Seelsorge als Sorge um Menschen. Pastoralpsychologische Modelle für die Fortbildung von Theologen und Mitarbeitern im kirchlichen Bereich. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verl. (1976). 203 S. = Grünewald Praxis; kart. DM 22,50.

Goedhart, G. L.: De begeleiding van de vrijwilliger in het individuele pastoraat. – Kampen: Kok 1976. 238 blz.; hfl 29,50.

Hunter, Rodney J.: Law and the Gospel in pastoral care. – Journal of pastoral care XXX, 1976, 146–158; p. 159–170: Jordan, Craig: Pastoral care and chronic disaster victims: The Buffalo Creek experience; p. 186–197: Lee, Ronald R.: Referral as an act of pastoral care.

Vocation: God's call to man. Ed. by Thomas Thyparampi. Proceedings of the first Symposium, Research Department of the National Vocation Service Centre. – Poona: National Vocation Service Centre 1975. XV, 211 p.

Dörger, Hans Joachim: **Religionsunterricht** in der Schule. Analysen – Konzepte. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1976). 144 S. = Urban Taschenbücher, T-Reihe DCXXIII; kart. DM 12,–.

Langemeyer, Georg: Religionsunterricht im Fächerkanon der Schule. Versuch einer gegenstandstheoretischen Grundlegung. – KatBl CI, 1976, 553–562; S. 563–576: Biemer, Günter – Albert Biesinger: Theologie im Religionsunterricht. Zur Begründung der Inhalte des Religionsunterrichts aus der Theologie; S. 489–503: Zirker, Hans: Aufbau einer religiösen Verständigungsfähigkeit – die Aufgabe des Religionsunterrichts.

Stachel, Günter: Der Religionsunterricht beobachtet und analysiert. Eine Untersuchung zur Praxis des Religionsunterrichts. Mit Beitr. von Eugen Paul ... – Zü, Eins, Köln: Benziger 1976. 251 S. = Religionspädagogik XXXII; kart. DM 29,80.

Religionspädagogisches Praktikum. Hrsg. von Dietrich Zilleßen. – Ffm, B, Mchn: Diesterweg; Mchn: Kösel-Verl. (1976). VI, 224 S. = Diskussionen; br. DM 18,–.

Vassalli, Giovanni: Religion – glaubwürdig. Das Problem der Glaubwürdigkeit des Religiösen bei Oberstufenschülern. – Zü, Eins, Köln: Benziger (1976). 212 S. = Studien zur praktischen Theologie X.

Heuberger, Julius: **Lied** und **Musik** in Religionsunterricht und Jugendarbeit. – Mchn: Kösel 1976. 125 S., Ill. Noten; kart. DM 12.80.

XV. Liturgiewissenschaft

(einschl. Kirchenmusik u. kirchl. Kunst)

Richter, Klemens: Die Ordination des Bischofs von Rom. Eine Untersuchung zur Weiheliturgie. – Mstr: Aschendorff (1976). XVI, 159 S. = LQF LX; kart. DM 38,– [Diss., Münster]

Borobio, Dionisio: Perdón de Dios en la oración de los hombres. Doctrina del "Liber Orationum Psalmographus". – ScriptVict XXIII, 1976, 121–163.

Amiet: Andreas: Die liturgische Gesetzgebung der deutschen Reichskirche in der Zeit der sächsischen Kaiser **922–1023**. – ZSKG LXX, 1976, 1–106.

Peri, Vittorio: Chiesa romana e "rito" greco: G. A. **Santoro** e la Congregazione dei Greci ‹1566–1596›. – Bresc: Paideia 1975. 304 p. = Testi e ricerche di scienze religiose; Lire 6000.

Probst, Manfred, SAC: Gottesdienst in Geist und Wahrheit. Die liturgischen Ansichten und Bestrebungen Johann Michael **Sailers** ‹1751–1832›. – Rgb: Pustet (1976). 328 S. = Studien zur Pastoraltheologie II; kart. DM 56,– [Diss., Münster]

Liturgie et **rémission** des **péchés**. Conférences Saint-Serge, XXe Semaines d'Études Liturgiques, Paris, 2–5 juillet 1973. – R: Ed. Liturgiche 1975. 293 p. = Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae". Subsidia III; Lire 5000.

La liturgia delle **ore**. Note teologiche e spirituali. – R: Ed. Liturgiche (1975). 157 p. = Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae". Subsidia IV.

The eucharist today. Studies on Series 3. Ed. by R. C. D. Jasper. – Lo: SPCK 1974. VI, 180 p.

Zeichen im Gottesdienst. Ein Arbeitsbuch von Günther Schiwy [u. a.]. – Mchn: Kaiser; Mchn: Kösel-Verl. (1976). 160 S., 8 Fotos auf 2 S.

Une enquête sur les célébrations sans prêtre. Par le Centre Régional d'Intervention Missionnaire de Lille-Arras-Cambrai. – Communautés et liturgies LVIII, 1976, 387–412.

Tyciak, Julius: Theologie der **Anbetung**. Nach den Vorlagen übertragen von Doris Tyciak. Mit einem Beitr. von Manfred Blum und Wilhelm Nyssen. – Tr: Paulinus 1975. 465 S. = Sophia XIV; DM 38,–.

Lescrauwaet, J[os] F.: Oecumenische ervaring van het **Book** of **Common Prayer**. Gastcolleges aan het Liturgische Instituut van de Katholieke Universiteit te Leuven. – Brugge: Uitgeverij Emmaus; Boxtel: Katholieke Bijbelstichting (1975). 178 p. = Serie Liturgie.

Liturgie mit Lied, Spiel, Tanz, Trommel. Redaktion: F. W. Bargheer, H. B. Kaufmann. – Mstr: Comenius-Institut 1975. 148 S., Abb. im Text = Kindergottesdienst heute VIII.

Taft, Robert: De geest van de **Oosterse liturgie**. – HCO XXVIII, 1976, 229–245.

Spinks, Bryan D.: The consecratory **epiclesis** in the anaphora of St. **James**. – Studia liturgica XI, 1976, 19–38.

Pathikulangara, Varghese, CMI: The liturgical year of the **Syro-Malabar** rite. – EL XC, 1976, 173–196.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Dr. Johann Auer, Bergstr. 21, 8411 Sinzing; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Johannes Baptist Bauer, Alberstr. 8, A-8010 Graz; Dr. Petrus Becker OSB, Abtei St. Matthias, Matthiasstr. 85, 5500 Trier; Prof. Dr. Dr. Eugen Biser, Kaulbachstr. 31/I, 8000 München 22; DDr. Manfred Brandl, Kirchengasse 32, A-4221 Steyregg; Prof. Dr. Henri Crouzel SJ, 22, rue des Fleurs, F-31068 Toulouse, Cedex 01; Prof. Dr. Gerhard Dautzenberg OFM, Grünberger Str. 7, 6300 Gießen; Dr. Joachim Dikow, Domplatz 8–9, 4400 Münster; Prof. Dr. Dr. Dr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten; AkORat Dr. Hubert Frankemölle, Langenstr. 1, 4400 Münster; Prof. Dr. Dr. Alexandre Ganzoczy, Oberer Mühlweg 28, 8702 Gerbrunn; Prof. Dr. Joachim Gnilka, Bismarckstr. 3, 8000 München 40; Prof. Dr. Wilhelm Goerdt, Burchardstr. 10, 4400 Münster; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei vom Hl. Kreuz, Herstelle, Postfach 5127, 3472 Beverungen; Prof. Dr. Ulrich Horst OP, St. Albert, 5303 Bornheim-Walberberg; Prof. Dr. Dr. Raymund Kottje, Goethestr. 9, 8900 Augsburg; Priv.Doz. Dr. Hans Kramer OSC, Ruhruniversität Bochum, Abt für Kath. Theologie, Buscheystr., Postfach 2148, 4630 Bochum-Querenburg; Prof. Dr. Oswald Loretz, Agnes-Miegel-Str. 6, 4401 Roxel; Prof. Dr. Johann Werner Mödlhammer, Dreifaltigkeitsgasse 14, A-5020 Salzburg; Prof. Dr. Franz Mußner, Schützenheimweg 27, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. Dr. Norbert Schiffers, Carl-Thiel-Str. 6, 8400 Regensburg 2; Prof. Dr. Beda Thum, Erzabtei St. Peter, A-5010 Salzburg; Heinz Treziak, Weinweg 45, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Tiergarten 16/II, 4300 Essen-Werden; Prof. Dr. Rudolf Weigand, Domerschulstr. 18, 8700 Würzburg.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5% USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1976 – 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.

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

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

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Diesem Heft liegt ein Prospekt des Verlages Frommann-Holzboog, Stuttgart, bei. Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.