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.