476

Verlagsort Münster Westf.

# THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 3 — 1976 — 72. Jahrgang

Hansjürgen Verweyen: Neubesinnung auf Albert Camus . . . . . Spalte 177

**Exegese des AT und NT** . . . . . Sp. 183
K. Jarš: Die Stellung des Elohisten zur kanaanäischen Religion (H. Eising)
A. Ibañez Arana: El Levitico (J. Scharbert)
B. Lang: Frau Weisheit (O. Loretz)
E. Lohse: Grundriß der neutestamentlichen Theologie (O. Knoch)
W. Feneberg: Der Markusprolog (R. Pesch)
V. Stolle: Der Zeuge als Angeklagter (K. Löning)
N. Baumert: Täglich sterben und auferstehen (J. Kremer)
H. Frankemölle: Glaubensbekenntnisse (Ph. Kaiser)
H. W. Frei: The Eclipse of Biblical Narrative (J. B. Bauer)

**Kirchen- und Dogmengeschichte** . . . Sp. 195
E. Kirschbaum: Die Gräber der Apostelfürsten (J. Fink)
M. Demus-Quatember: Est et alia Pyramis (J. Fink)
J. Denker: Die theologiegeschichtliche Stellung des Petrusevangeliums (J. B. Bauer)
A. Grillmeier: Christ in Christian Tradition (H. Moll)
D. Stiernon: Konstantinopel IV (W. de Vries)
F. Unterkircher: Die Glossen des Psalters von Mondsee (vor 788) (B. Fischer)
Bohemia Sacra. Hrsg. von F. Seibt (E. Valasek)
E. Gössmann: Antiqui und Moderni im Mittelalter (L. Hödl)
G. Biel: Collectorium circa quattuor libros Sententiarum (H. Feld)
A. Brüls: Die Entwicklung der Gotteslehre beim jungen Melanchthon 1518–1535 (S. Wiedenhofer)
Umstrittenes Täufertum 1525–1975. Hrsg. von H. J. Goertz (M. Greschat)
A. Sabisch: Die Bischöfe von Breslau und die Reformation in Schlesien (J. Köhler)
Der Fall Joseph Wittig, fünfzig Jahre danach. Hrsg. von Th. Kampmann und R. Padberg (A. Sabisch)
Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert. Hrsg. von G. Schwaiger (Ch. Weber)

**Fundamentaltheologie und Dogmatik** . Sp. 220
E. Biser: Glaubensverständnis (A. Krömer)
J. Möller: Die Chance des Menschen – Gott genannt (H. Verweyen)
Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch. Hrsg. von W. Kluxen (H. Holz)
A. Gethmann-Siefert: Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers (A. Gerken)
M. Nedoncelle: Intersubjectivité et Ontologie (B. Welte)
Denken im Schatten des Nihilismus. Hrsg. von A. Schwan (J. Möller)
B. de Margerie: Le Christ pour le monde (St. Horn)
W. Klein: Teilhard de Chardin und das zweite Vatikanische Konzil (A. Guggenberger)
Die Kirche in der Sicht der Christenheit des Ostens und des Westens. Hrsg. von J. Madey (E. Ch. Suttner)

**Moraltheologie, Sozialwissenschaften** Sp. 235
A. K. Ruf: Grundkurs Moraltheologie (G. Ermecke)
J. Meßner: Ethik und Gesellschaft (O. v. Nell-Breuning)

**Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft** Sp. 236
Handbuch der Erwachsenenbildung. Hrsg. von F. Pöggeler (D. Emeis)
H. Pompey: Fortschritt der Medizin und christliche Humanität (W. Ruff)
Neue Wege für Religionsunterricht und Katechese. Hrsg. von W. Nastainczyk (R. Padberg)
R. Ruppert: Lebendige Liturgie – ein Lernprozeß der ganzen Gemeinde (Th. Maas-Ewerd)
A. Adam: Sinn und Gestalt der Sakramente (E. J. Lengeling)

**Religionswissenschaft, Philosophie** . Sp. 242
G. Evers: Mission. Nichtchristliche Religionen. Weltliche Welt (J. Baumgartner)
R. Friedli: Fremdheit als Heimat (A.-Th. Khoury)
D. E. MacInnis: Religionspolitik im kommunistischen China (B. H. Willeke)
Handbuch der Religionsgeschichte. Hrsg. von J. P. Asmussen (G. Lanczkowski)
K. Kremer, Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin (J. Auer)

**Theologische Bibliographie** . . . . Sp. 249

## Neubesinnung auf Albert Camus

von Hansjürgen Verweyen, Essen

**Wege der deutschen Camus-Rezeption.** Hrsg. von Heinz Robert Schlette. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975. VIII. 403 S. (Wege der Forschung Bd 441) GZL. DM 72,–, Vorzugspreis für Mitglieder DM 41.–

**Rühling,** Alfred: **Negativität bei Albert Camus.** Eine wirkungsgeschichtliche Analyse des Theodizeeproblems. – Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann 1974. 273 S. (Studien zur französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts, hrsg. von Vincent Berning und Heinz Robert Schlette, Bd 1) kart. DM 45.–

**Di Méglio,** Ingrid: **Antireligiosität und Kryptotheologie bei Albert Camus.** – Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann 1975. 416 S. (Studien zur französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts, hrsg. von Vincent Berning und Heinz Robert Schlette, Bd 3) kart. DM 68.–

Resignation vor einer zu schwierigen revolutionären Praxis oder Besinnung auf Wesentlicheres, das aus dem Blickfeld zu gleiten drohte? So mag man angesichts des offenbar wieder steigenden Interesses für Albert Camus fragen[1]. Heinz Robert Schlette, dem Hrsg. bzw. Mithrsg. der hier zu besprechenden Bücher, gebührt zunächst einmal Dank für sein fortgesetztes Bemühen, dem deutschen Leser das Werk Camus' nahezubringen. „Wege der deutschen Camus-Rezeption", ein von Schlette sorgfältig edierter, repräsentativer Ausschnitt aus 30 Jahren Camus-Forschung, vermittelt nicht nur einen Einblick in die Hauptzüge des Denkens und Schaffens dieses großen Fragers, sondern hält zugleich Grundlinien des philosophischen Verstehens fest, wie es sich nach dem 2. Weltkrieg in Deutschland herausgebildet hat.

Die Auswahl ist im allgemeinen gut getroffen. Lediglich auf die Wiederaufnahme des Essays von Lieselotte Richter, der im deutschsprachigen Raum hinlänglich durch die rde-Ausgabe des „Mythos von Sisyphos" bekannt sein dürfte, hätte man wohl verzichten können. Wertvoll die umfangreiche Bibliographie am Ende des Bandes, der man vielleicht eine Chronologie der Camusschen Werke und eine Übersicht aller deutschen Übersetzungen hätte vorausschicken sollen.

Es ist hier nicht der Ort, die Beiträge im einzelnen durchzugehen. Eher legt sich nahe, die in der Sammlung nacheinander zu Wort kommenden Stimmen unter Konzentration auf das Wesentliche ins Gespräch miteinander zu bringen und auf Aspekte hinzuweisen, die man vermißt.

Die zwei Aufsätze von Walter Heist („Albert Camus und der Nachfaschismus", 1953; „Das Fragwürdige an Albert Camus. Über den

[1] Neben den o.g. Werken vgl. auch Linde, Gisela: Das Problem der Gottesvorstellungen im Werk von Albert Camus. Münster 1975 (ThRv 72, 1976, Sp. 68f); Neudeck, Rupert: Politische Ethik bei Jean-Paul Sartre und Albert Camus. Bonn 1975; Woelfel, James Warren: Camus: A Theological Perspective. Nashville: Abingdon 1975.

19. AUG. 1976

politischen Aspekt seines Werkes", 1963) bieten eine Variante der bekannten Sartreschen Kritik. Die Vorwürfe – Flucht vor der Welt („sogar die Städte haben [Camus] was angetan", S. 173) in eine Naturmystik (die eine Verwandtschaft zur Blut- und Boden-Philosophie des Faschismus aufweisen soll, S. 161); „Unfähigkeit, einen geschichtlichen Augenblick zu erkennen" (160); „Rote-Kreuz-Moral" statt politischem Sinn (170) – gipfeln in der Zustimmung zu einer Formulierung G. A. Zehms: „die französische Version des deutschen Michel, welcher, statt der Zipfelmütze die Baskenmütze über dem Ohr, in Ruhe gelassen werden will" (172). – So platt wird die Kritik nirgends mehr.

Wolfgang Müller-Lauters „Thesen zum Begriff des Absurden bei Albert Camus" (1961/62) wollen auf einen unaufgearbeiteten Gegensatz zwischen einer zu abstrakt-totalen Behauptung von Absurdität und einem zu wenig reflektierten Engagement an die Erde hinweisen (bes. S. 126–128). Das spätere metaphysische Hinausgehen über die absurde Position finde sich nur in spärlichen Andeutungen (130). Auch Hermann Krings stellt fest, das Camus für die „hohe und starke Moral" in *L'Homme révolté* (abgek.: HR) nur eine mythologische, aber keine metaphysische Begründung gebe (bes. S. 43). Selbst Schlette räumt ein, den nach Camus sich aus dem Leben ergebenden „Überschuß an Bejahung" könne man, „wenn man so will, durchaus als irrational ... bezeichnen" (186f). Camus verstehe seine Philosophie des Relativen und der Grenzen „als ein ‚approximatives Denken', das nicht über absolute Wahrheiten verfügt, sondern – geleitet von der konkreten Parteinahme zugunsten der hier und jetzt Armen und Leidenden – die rational zu ermittelnden Wahrscheinlichkeiten zu einer Grundüberzeugung oder besser: zu einer existentiellen Schlußfolgerung konvergieren läßt" (192).

Trotz aller Differenz im einzelnen gibt es hier offenbar doch ein Gemeinsames, das immer wieder als der grundsätzliche Mangel bei Camus erscheint: Die Berufung auf unmittelbare Evidenz kann eine rationale, im philosophischen Diskurs verantwortete Grundlegung der Entwürfe für die individuelle Existenz und gesellschaftliche Praxis nicht ersetzen. Besteht die Feststellung dieses Mangels aber zu Recht? Gibt es nicht doch ein – für das Denken Camus' charakteristisches – Mittleres zwischen „absoluten Wahrheiten" und bloßer mythologischer Einsicht bzw. der Konvergenz von Wahrscheinlichkeiten?

Man wird zunächst zugestehen müssen, daß Camus nicht zureichend der Frage auf den Grund gegangen ist, wie eine verbindliche Wahrheit noch philosophisch erfaßt werden kann, wenn man jedes metaphysische Absolutum wegen der ungelösten Theodizeeproblematik in der Suspens zu belassen hat. Dennoch scheint mir das Denken Camus' sich konsequent gleichsam um zwei Brennpunkte zu bewegen, die für ihn eine Art „cartesianischer Grundevidenz" darstellen. Zu dem zweiten dieser Punkte bieten eine Reihe der Beiträge wertvolle Einsichten, worauf noch einzugehen sein wird. Der erste kommt in diesem Bande – wie fast allgemein in der Camus-Literatur – nicht genügend zur Geltung, so daß wir etwas näher auf ihn hinweisen wollen.

Es ist ja nicht so, als ob die Entwicklung Camus' durch relativ abrupte Kehren gekennzeichnet wäre – von einer ursprünglichen „Hochzeit mit der Natur" zur Verkündigung einer individualistischen Philosophie des Absurden, von dort eine Wende zur Solidarität und schließlich, je nachdem, wo man die Hauptakzente der letzten Schriften sieht, eine erneute Fixierung auf das Ich (im „Fall") bzw. eine nostalgische Rückkehr zur Naturmystik des Ausgangs. Erst die Herausarbeitung des Begriffs des Absurden bringt vielmehr das ursprüngliche und stets durchgehaltene Engagement an die Erde in eine rational verantwortete Form und zu entschiedener Vertiefung. Wenn die Freiheit, vor den Anblick des Todes gestellt, nicht in einen physischen oder philosophischen Selbstmord ausweicht, der nicht von der Vernunft gedeckt ist, erst dann kann aus der naiven Hingabe an die Natur die wache und unbedingte Aufmerksamkeit für auch das unscheinbarste Detail des Lebens werden. Man erinnere sich an das Glück des Sisyphos, für den „jeder Gran dieses Steines, jeder Splitter dieses durchnächtigten Berges allein eine ganze Welt bedeutet", besonders aber an die eindrucksvolle Stelle im „Fremden", wo Meursault, nachdem sich seine Augen für einen jeden unendlich feinen Unterschied der Gegenstände in seiner Gefängniszelle geöffnet haben, sagt: „So lernte ich, daß nach der Erfahrung nur eines einzigen Tages der Welt ein Mensch leicht hundert Jahre im Gefängnis verbringen könnte." Hier, in dieser Neuinterpretation der „memoria", liegt die eigentliche Antithese Camus' zu dem, was ihm als „geschichtliches" Denken bekannt wurde – und ich frage mich, ob diese Sicht eines Himmels, der nichts als das wirkliche Auskosten der Schöpfung wäre, weniger christlich ist als eine – religiöse oder säkularisierte – Parusieerwartung, die letztlich auf dem Fehlen jener Liebe für das Detail basiert.

Der zweite Brennpunkt ergibt sich zwar aus einer interpersonalen Ausweitung des frühen Ansatzes. Gerade das Eigentliche, was den Camusschen Begriff von Solidarität auszeichnet, läßt sich aber nur aus dem durch die Erkenntnis des Absurden hindurchgegangenen leidenschaftlichen Engagement an jedes Atom der Erde verstehen. Josef Blank hat in seiner Interpretation des „Falls" („Am Rande des Kontinents oder Die spätbürgerliche Hölle", 1971) m. E. überzeugend (wenn auch wohl etwas zu einseitig auf den „Spätkapitalismus" konzentriert) hervorgehoben, daß dieser schwer verständliche Roman keinen Bruch mit der Ethik von HR darstellt, sondern in der Durchleuchtung der Wirklichkeit bis auf ihre tiefste, nämlich diesmal (über den „Mythos von Sisyphos" hinaus) wahrhaft höllische Absurdität nur die konsequenteste Bestätigung jenes Entwurfs von Ethik ist. Den Ansatz zu einem solchen „negativen Kunstwerk" im Hinblick auf die soziale Verantwortung gibt es aber auch schon im „Fremden", nämlich in dem jeweils kurzen, schneidenden Einblenden auf das Schicksal von „Salamanos Frau und Hund" (was nach den Schlußbemerkungen auf „die gleiche Sache" hinausläuft). Nicht von ungefähr greift Camus dasselbe Thema in der „Pest", also diesmal im Herzen seiner Besinnung auf die Solidarität der Menschen angesichts des für alle gleichen absurden Schicksals, noch einmal auf (der auf Katzen spuckende Mann in Tarrous Tagebuch).

Die positive Darstellung dieses Brennpunkts „Interpersonalität" im Werke Camus' kommt ausführlich und eindringlich zu Wort in den Beiträgen von Peter Schneider („Maß und Gerechtigkeit", 1962), François Bondy („Der Aufstand als Maß und Mythos", 1953), Otto Friedrich Bollnow („Albert Camus, ‚Die Pest'", 1948; „Von der absurden Welt zum mittelmeerischen Gedanken", 1954) und Alfred Noyer-Weidner („Albert Camus im Stadium der Novelle [‚L'Exil et le Royaume']", 1960), ansatzweise auch in Fritz Paepckes Bemerkungen zur Camusschen Position in der Algerienfrage („Albert Camus und der Frieden", 1960). Trotz allen Unterschieden der Interpretation und den Vorbehalten dieser Autoren gegenüber Camus im Detail kann man wohl doch ein gemeinsames Fazit als Antwort auf die eingangs zitierte Kritik festhalten: Angesichts der Grenzen, die dem Handeln und rationalen Verfügen von jenem Wesen des Menschen her auferlegt sind, das sich zwar deutlich genug zur klaren Begründung von ethischen Normen, und doch immer nur verhalten und jedem festen Zugriff flüchtig zeigt, wäre ein Mehr an Politik, aber auch an Metaphysik im traditionellen Sinne zu viel. Man mag eine letzte Klärung der philosophischen Grundlagen bei Camus vermissen. Gerade, indem es in seinem Werk zu keiner letzten Zusammenschau kommt, behalten die einzelnen scharfen Durchblicke aber Gewicht genug, um eine eindrückliche Warnung vor jedem vorschnellen Einebnen der feinen Unterschiede darzustellen.

In seinem (in dem erwähnten Sammelband S. 329–340 wieder aufgenommenen) Beitrag „Albert Camus' philosophische Examensschrift ‚Christliche Metaphysik und Neuplatonismus'" (1967/70) hatte Schlette bereits die Bedeutung dieses Frühwerkes für das Verständnis des gesamten Denkens Camus', und insbesondere seines Verhältnisses zur Theologie betont. Rühling wertet besonders diese Diplomarbeit in seiner Studie über das Theodizeeproblem bei Camus aus. Er folgt dabei weniger entwicklungsgeschichtlichen Gesichtspunkten als der systematischen Frage nach den verschiedenen Bedeutungsebenen des Begriffs des Übels bzw. des Bösen. Kennzeichnend für sein interpretatorisches Bemühen ist der Versuch, der Position Camus' jeweils auf dem Hintergrund der entsprechenden Philosopheme Kontur zu geben, von denen er beeinflußt wurde bzw. die die schärfste Antithese zu seinen Gedanken darstellten (Vgl. besonders die langen Exkurse über Plotin, S. 102–120, Leibniz, S. 178–187, Hegel, S. 187–203). Dabei gerät die Einzelexegese Camusscher Aussagen selbst zuweilen etwas zu kurz. Wir verzichten auf eine Aufzählung der häufigen Ungenauigkeiten und stellenweise auch groben Fehldeutungen, die sich fast alle in einer Gegenüberstellung der Rühlingschen Arbeit mit der weiter unten zu besprechenden von Di Méglio berichtigen ließen, und konzentrieren uns nur auf die Hauptthese des Buches: „Camus kehrt . . . (in seinem Spätwerk, HJV) zu seiner Grundeinstellung zurück, daß der Mensch,

‚von Natur' gut, ein glückliches und menschenwürdiges Dasein verwirklichen könne, wenn er bereit ist, sein Welt- und Selbstverständnis in der erneuten Bejahung einer gegenwärtigen, immanenten, naturverbundenen und gleichsam, soweit möglich, geschichtslosen Existenzform zu definieren" (221). „... Damit ist die Alternative zum europäisch-historischen Denken angeklungen: das in griechischer Tradition stehende naturhaft-statische Weltverhältnis der mittelmeerischen Kultur ‚dans sa paresse et son respect du Destin' ... Für Camus ist ein ungebrochenes Verhältnis zur Natur und zur Gegenwart Vorbedingung zur Realisierung eines menschenwürdigen und glücklichen Daseins" (231).

So sehr man Rühling dafür dankbar ist, Camus' Kritik des – aus einem säkularisierten christlichen Geschichtsbegriff hervorgehenden – erbarmungslosen Zugriffs des modernen Menschen in bezug auf kosmische wie gesellschaftliche Werte eindrücklich zu skizzieren: dieses Fazit ist doch allzu vereinfachend, sowohl im Hinblick auf die Kennzeichnung „des Griechischen" als auch, was Camus' eigene Position angeht. Es geht nicht an, die kaum sagbare Spannung, die Camus schon mit der Philosophie des Absurden und dann vor allem mit *La Peste, L'Homme révolté* und *La Chute* in seine bleibende Freude an Sonne und Meer eingebracht hat, auf diese Weise (mit Berufung vor allem auf das spätere Vorwort zu *L'Envers et l'Endroit*") zu bagatellisieren. Rühling widerspricht sich schließlich selbst, wenn er mit Camus darauf verweist, der Mensch sei auch in seinen einzelnen Lebensvollzügen „im Grunde von dem Wunsch geleitet, jeder Tat Abgerundetheit und die dem Dasein im ganzen fehlende Einheit zu geben", er warte auf das Wort, die Geste oder Situation „qui feront de son aventure une histoire terminée ... Il ne suffit pas de vivre, il faut une destinée ..." (250f).

Bei der schließlichen Bemerkung: „Entscheiden zu wollen, welches die Wahrheit sei: ein geschichtliches, im Fortschritt begriffenes Dasein, das die Welt verändernde Aktivität des Menschen herausfordert, oder ein statisches, unter dem Zeichen der ewigen Wiederkehr des Gleichen vorwiegend künstlerisch zu bewältigendes Dasein, würde abermals ein Bekenntlis liefern. Camus' Entscheidung liegt im Festhalten beider Positionen" (263) wird mir (abgesehen von dem Mißverstehen Camusscher Ästhetik) vollends undeutlich, was Vf. dem Werke Camus' eigentlich entnehmen will. – So anregend und aufschlußreich die Studie Rühlings in einzelnen Partien auch ist, es fehlt ihr oft an Genauigkeit im Detail und an überzeugender Stringenz im Ganzen.

Weitaus eindrucksvoller ist demgegenüber die Arbeit Di Méglios. In einer bisher kaum erreichten Sorgfalt und Prägnanz geht Vf. allem, was im Hinblick auf das Verhältnis Camus' zu Religion und Christentum von Belang ist, nach, ohne bei der Fülle der in der Primär- wie Sekundärliteratur sich darbietenden Details die entscheidenden Fragen aus dem Blick zu verlieren. Nach dieser gründlichen Studie, die internationale Beachtung verdient, wird man wohl vieles von dem, was bisher zum Thema „Camus und das Christentum" geschrieben wurde, als überholt ansehen dürfen.

In sorgfältiger Kärrnerarbeit trägt die Autorin – zunächst aus dem Prosawerk, dann den Dramen Camus – in chronologischer Abfolge alle Motive zusammen, die in irgendeiner Weise auf Theologie zu deuten scheinen. Hierbei besticht nicht nur ihre Hellhörigkeit für feinste Nuancen, sondern zugleich ihr nüchternes Urteil im Hinblick auf solche Interpretationen, die hinter jedem Baum gleich einen Waldgeist vermuten. Besonders aufschlußreich sind die vielen Vor-, Rück- und Querverweise: auf andere Werke und Äußerungen Camus' (gelegentlich und vorsichtig auch auf seine Biographie) sowie auf Quellen und zeitgenössische Parallelen.

Einem Leser etwa, der nur mit den bekanntesten Werken Camus' vertraut ist, gehen bei dieser Zusammenschau interessante Zusammenhänge auf. Das „Bad im Meer" – wichtige Episode z. B. in den Romanen *L'Étranger* und *La Peste* – ist nicht (nur) Ausdruck bloßer Daseinsfreude, sondern, wie das Frühwerk zeigt, über den Bezug zum Mythos der Wiedergeburt aus dem Wasser (den es mit der Taufe gemein hat) wohl bewußtes Antitheologumenon (Vgl. S. 40f, 46, 52, 96, 141, 167, 179, 184, 271. Auf S. 332, Anm. 19 und 28, ist die Abkürzung „E. Mircea" für Mircea Eliade zu korrigieren). Ähnlich wichtig der Überblick über das Motiv „Sonne und Meer" (Vgl. S. 19, 23, 26f, 29f, 39, 41, 43f, 50, 53ff, 132, 135, 139f, 145ff, 166, 206, 217, 221, 236, 262f 271), den – zärtlich oder abweisend – „gleichgültigen Himmel" (Vgl. S. 28–30, 47, 55, 60, 93, 144, 161, 181, 211, 221, 224, 270), das Stein-Motiv (S. 40–42, 45f, 49, 143, 156, 207f, 271). Ebenso sorgfältig die Überschau über zentrale soziale bzw. religiöse Themen. (Vgl. zur Frage der „unschuldigen Kinder" etwa S. 37, 136, 152, 163, 234, 250, 281, des „unschuldigen Mörders" S. 41, 95, 134, 140, 227ff, 249, 260, der Theodizeeproblematik S. 68f, 91f, 106, 114, 122, 132, 196f, 208, 211ff, 248f, 251, 281, der Liebe S. 26, 46f, 52, 87, 89, 97f, 104, 117, 166, 174, 213f, 217, 221ff, 228, 235, 237 und schließlich des Todes Jesu S. 32, 49, 72, 88, 108f, 113, 120, 126, 137, 146ff, 155f, 162f, 175, 188f, 230f, 255ff, 259, 284.) Man wäre Di Méglio dankbar, wenn sie aufgrund ihres eingehenden Quellenstudiums so etwas wie einen Index zu den wesentlichsten kosmischen, gesellschaftlichen und religiösen Sinnkomplexen im Werk Camus' herausgäbe.

Bestechend die knappe und nie polemische Art, wie Vf. sich mit anderen Interpretationen auseinandersetzt, und die Präzision, mit der sie schwierigste Gedanken ohne großes Gebaren (oft einfach in Parenthese) festzuhalten vermag. Die Akzentsetzung, die bei der verschieden ausführlichen Behandlung der einzelnen Werke deutlich wird, scheint mir durchweg von der Sache her gerechtfertigt. Man kann wohl lange nach einem Gelehrten suchen, der wie diese junge Doktorin den nüchternen Sachverstand eines Philologen mit so viel Einfühlungsgabe in philosophisch-theologsiche Fragen verbindet. Dem Anliegen der Herausgeber der Reihe, über die leider immer größer werdende Sprachbarriere hinweg den Dialog zwischen französischem und deutschem Denken zu fördern, kommt sehr entgegen, daß nahezu kaum ein Zitat unübersetzt bleibt.

Das theologische Ergebnis der Untersuchung faßt Di Méglio kurz am Ende (247–293) zusammen. Die drei ersten Resumees (über Camus' „Theologie", „Christologie" und sein Verständnis von Kirche) halten sich auf der Höhe der herausgearbeiteten Gedanken, wenn man auch ein Weiterfragen nach dem letzten Sinn bzw. der inneren Stimmigkeit der Camusschen „Antireligiosität und Kryptotheologie" vermißt. (Hätte sich nicht ein weniger journalistisch klingender Titel für ein so gutes Buch finden lassen?). Der vierte Abschnitt über Camus' „Ethik" bleibt notwendig unbefriedigend. Hier hätte eine scharfe philosophische Gegenüberstellung des „Sisyphos", des solidarisch Rebellierenden (wieso geht logisch zwingend aus der Revolte das „Wir" hervor; welches Fazit kann man aus den Schlußseiten von *La Peste* und der unaufgelösten Dialektik Janek/Dora in *Les Justes* ziehen?) und schließlich des „Bußrichters" in *La Chute* erfolgen müssen – eine Arbeit, die weit über den gesteckten Rahmen hinausführte.

Geradezu enttäuschend aber ist der kurze letzte Abschnitt „Camus und die moderne Theologie" (283–293). Nicht nur „Jesus" erscheint hier „in schlechter Gesellschaft" (wenn z. B. A. Holl und D. Sölle als Gewährsleute für „die moderne Theologie" genannt werden). Heute trete „der Mensch Jesus immer mehr in den Mittelpunkt ... in einer Weiterführung des liberalistischen Jesus-Verständnisses wird das Menschsein Jesu betont, der ‚sich des Geistes endgültig entäußert hat und ganz Fleisch geworden ist'" (288). Das ist (besonders im Hinblick auf die „Geist-Entäußerung") leider nur zu treffend bemerkt. Ich sehe aber im Werke Camus' keinerlei Hinweis darauf, daß er sich mit solchem modern aufgeputztem Christsein leichter angebiedert hätte als mit den großen französischen Katholiken seiner Zeit. Gerade Camus hat doch klar genug betont, daß wesentliche Voraussetzung der „metaphysischen Revolte" der geläuterte Begriff eines souveränen Gottes ist, der mit seiner Allmacht zugleich seinen Anspruch auf absolute Gerechtigkeit auf eine Karte setzt. Weicht man diesen, den Aufstand Camus' gegen das unschuldige und universale Leiden tragenden Gegensatz auf, dann verliert auch sein beeindruckender Kampf für eine gerechtere Welt merklich an Kontur.

Dabei hatte Di Méglio zuvor doch richtig angemerkt, wo die dünne Scheidewand zwischen der Camusschen Interpretation des Todesschreis Jesu und der christlichen bei Markus liegt: „Wo Christus nur noch als Mensch betrachtet wird, erklärt Camus (wohl ohne zu bemerken, daß er hier auch sein eigenes Verständnis der Christologie anklagt!), ist der Weg frei zur ‚großen Offensive gegen einen feindlichen Himmel'" (S. 109, vgl. a. 259). Zumindest an jener denkwürdigen Stelle in HR – „Nur das Opfer eines unschuldigen Gottes konnte die lange und allgemeine Marterung der Unschuld rechtfertigen" – hatte Camus darauf hingewiesen, wo allein eine letzte Begegnung zwischen ihm und dem Christentum möglich wäre: in der tieferen Durchdringung einer göttlichen Allmacht, die wirklich zur ganzen Erniedrigung fähig und damit Aufruf ist, sich auf den unverstandenen Sinn des Leidens bedingungslos einzulassen. Man stelle sich einen Camus vor, der Pater Paneloux nach der Begegnung mit der Agonie des Kindes ins Lager heutiger progressiver Theologen überwechseln läßt! – Mein Vorschlag: die letzten elf Seiten der Studie Di Méglios zu überschlagen. Was übrig bleibt, ist ein ausgezeichnetes Buch.

**Jaroš**, Karl: **Die Stellung des Elohisten zur kanaanäischen Religion** – Freiburg (Schweiz)/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck u. Ruprecht 1974. 496 S. (Orbis biblicus et orientalis 4) br.

Diese umfangreiche Arbeit aus der Schule von Prof. Dr. O. Keel handelt nach einem kurzen Forschungsbericht über die Wurzeln des E-Denkens, die Gottesfurcht als das „vorzügliche Thema" dieser Quelle, sowie die Auseinandersetzung mit der kanaanäischen Religion. Besonders hingewiesen sei auf eine „Literarkritische Tabelle" über den ganzen Pt (23–27).

Im Hauptteil des Buches sind die Kapitel folgerichtig und gleichartig aufgebaut: Zu den Themen Träume, Sinaitheophanie, Terafim, Masseben, heilige Bäume, eherne Schlange, Menschenopfer, Stierbild und Baal Peor werden zunächst die Belege aus der kanaanäischen Religion geboten, wobei auch Stellen allgemein aus dem AT einbezogen sind. Dann werden die elohistischen Texte im Wortlaut gebracht und literarkritisch und traditionsgeschichtlich bewertet. Im Vergleich und wertend wird endlich zum Schluß jeden Abschnittes dargestellt, wie E zu dem kanaanäischen religiösen Gut steht. Den „Terafim als Kultmaske" und dem „ מלך Opfertermin oder Gottheit?" werden Exkurse gewidmet (132–136 u. 298–311). In „Schlußbemerkungen" (400–405) kommt J. zu dem allgemeinen Ergebnis seiner Untersuchungen: „Nach unserer Betrachtung der elohistischen Schicht können wir allgemein feststellen, daß E zur kanaanäischen Religion eine tolerante und eine ablehnende Haltung einnimmt." (400), was im Rückblick auf die erwähnten Themen unter Abwägung solcher Zweiseitigkeit wohl ausführlicher hätte dargelegt werden können.

Vor allem ist an der Arbeit von J. der Fleiß zu loben, mit dem ein reiches Bild- und Textmaterial aus der religiösen Welt um das AT beigebracht und in Beziehung zu den entsprechenden Stellen des AT für die Exegese fruchtbar gemacht wird. J. hat kongenial das Buch seines Lehrers O. Keel und ähnliche Publikationen ausgewertet, der „am Beispiel der Psalmen" ... „die Welt der altorientalien Bildsymbolik und das AT" untersucht hat. Die Diss. von J. bedeutet demgegenüber weitere fruchtbare Auswertung wichtigen religiös-kulturellen Gutes. Sie bringt dazu noch 23 Abbildungen im Sinne von O. Keel.

Überrascht die Fülle der vor allem ikonographischen Belege über die kanaanäische Religion, so ist deren Problematik nicht zu übersehen. Man fragt sich, ob manche Abbildungen nicht auch eine andere Deutung zulassen und ob sie, hergeholt aus der ganzen Weite des Vorderen Orients, ohne weiteres für Kanaan aussagekräftig sind. Erst recht bleibt ein Maß von Unsicherheit, wenn aus dem beschränkten Material einer Pt-Quelle nicht nur die ausdrücklich erwähnten Tatsachen, sondern auch die zugrunde liegende Anschauung und Bewertung zu erheben sind, was besonders gilt, wenn man Umdeutungen glaubt feststellen zu können. Immerhin ist das Instrumentarium solcher Untersuchung inzwischen für solche Feinarbeit entwickelt, daß man auch in Wahrscheinlichkeiten schon einen Erfolg sieht.

Doch heißt es dabei vorsichtig sein. J. rechnet z. B. mit einem „kanaanäischen Kontext der Aschera-Bäume, der bereits in der vormosaischen Zeit unterdrückt" sei, wobei er auf Gen 35,4 verweist, wo „E einen Ascherabaum zum Grabbaum der Götterfiguren" habe werden lassen (401). Wer dazu die umfangreichen Ausführungen über „Die heiligen Bäume" liest (214–237), ist auf jeden Fall dankbar für das dort gebotene reiche Material über „heilige Bäume in der kanaanäischen Religion". Im Vergleich damit wird man Gen 21, 33 (J) als eine Erzählung über die Errichtung eines Baumheiligtums durch Abraham und dessen Gottesdienst verstehen dürfen. Dabei wird keine Aschera erwähnt. Kann man überhaupt aus dem im Vergleich zu den kanaanäischen Parallelen über religiöse Bewertung von Bäumen und demgegenüber so geringen Andeutungen im AT eine globale Gleichsetzung von Baum und Aschere vornehmen? Wohl steht Dtn 16,21 Aschera neben Holz = Baum, wobei man beide doch eher differenziert als identifiziert deuten wird. Die von J. sonst noch angeführte Stelle Mi 5,13 enthält nichts von Bäumen (226). Nicht nur diese Stellen, sondern viele andere aus dem AT werden aber nun in einer Tabelle zusammengestellt und danach klassifiziert, ob sie der Verehrung von „Ascherabäumen" positiv/neutral oder negativ gegenüberstehen. Das ist an sich ein zweckdienliches und zu Erkenntnissen geeignetes Verfahren, wenn dabei nicht von vornherein undifferenziert verfahren würde. Die Orakel-Eiche Gen 12,6, die Baka-Bäume 2 Sam 5,24 mag man noch religiös qualifiziert verstehen. Aber schon die Ablehnung des falschen Dienstes „unter jedem grünen Baum" setzt nicht ohne weiteres diesen mit einer Aschera gleich, und es wird sich wohl nicht um das Pflanzen eines Baumes handeln, wenn vom „Aufstellen" einer Aschera berichtet wird (z. B. 2 Kön 13,6). Sogar aus Jes 1,29 wird man wohl nicht allgemeine religiöse Verehrung von Eichen erschließen dürfen, als wenn es nicht auch profane Eichen gegeben hätte. Können Bäume nicht auch einfach Landmarken sein oder Erinnerung an eine verehrte Persönlichkeit der Vorzeit? Wenn Abraham nach Gen 23,17 die Höhle von Machpela mit den dazu gehörenden Bäumen kauft, dann wollte er wohl kaum einen Wald von Ascheren erwerben.

Wie bzgl. Aschera-Baum so bemüht sich J. auch sonst, vor der spezifischen Frage nach der Stellung des E zur kanaanäischen Religion den Standpunkt des ganzen AT zur Geltung zu bringen (vgl. 81–84; 127–132; 172ff; 235–237; 311–326). Das ist sicher eine zusätzliche Leistung seiner Arbeit, wozu sich aber die Frage ergibt, ob man demgegenüber den Elohisten immer genügend abheben kann von der Stellungnahme der anderen Quellen. Was würde eine Untersuchung ergeben, die wie J. es mit E tut, mit der gleichen Frage an J herangeht? Eine, wenn auch kurze, Antwort bleibt nicht aus, wenn S. 49 festgestellt wird: „daß die kanaanäische Religion von J nicht so sehr als Problem empfunden wird. So manches, was J betont, muß nicht vom religiösen Standpunkt aus gesehen werden, sondern mag sich soziologisch als Spannung zwischen Nomaden und Seßhaften erklären lassen." Mit dieser Vermutung ist wohl eher eine Aufgabe gestellt als ein Ergebnis geliefert.

Der E von J. ist übrigens nicht ohne weiteres der anderer Literarkritiker, wie er z. B. Verse, in denen Eissfeldt L oder J sieht, seinem E zurechnet. Immerhin wird man angesichts der heute wieder tüchtig diskutierten Quellenaufteilung ihm seine Meinung zugestehen, die er, freilich ohne eigentliche Diskussion, immer wieder durch Verweis auf neuere einschlägige Arbeiten absichert. Im ganzen hätte man gern mehr Begründung für abweichende Zuweisungen. Sonst könnte man dem Urteil von J., daß „die Autoren in ihren literarkritischen Analysen apodiktisch manche Verse der oder jener Quelle zuweisen", auch gegen ihn kehren. (23). Gerade wenn „die Scheidung der Quellen ‚besonders auf die einzelnen Bestandteile mit starker Unsicherheit belastet bleibt' (Seligmann)", und weil eine Zuweisung die andere trägt und ein Wahrscheinlichkeitsurteil nicht allein durch Verweise auf Autoren, sondern erst aus dem Gesamtbild annehmbar wird, hätte man den E von J. gerne ausführlicher begründet gesehen. Verweise etwa auf Keel/Küchler, Synoptische Texte, die häufig zu finden sind, genügen nicht, wenn sich dort keine Begründung findet. Die Feststellungen über E und seine Stellung zur kanaanäischen Religion werden durch solche Desiderata aber wohl nicht infrage gestellt.

Man liest das inhaltsreiche Buch mit viel Gewinn und kommt durch kritische Lektüre und Nachvollzug des Untersuchungsgangs zu neuen Erkenntnissen. Auch die dem Werk beigegebene reiche Bibliographie (es fehlt noch: Mesnil du Buisson, Nouvelles études sur les dieux et les mythes de Canaan. Leiden: Brill 1973) und ein Register der Bibelstellen (zusammen 91 Seiten!) sind wertvoll.

Münster Hermannn Eising

**Ibañez Arana**, Andres: **El Levítico.** Introducción y comentario. – Vitoria: Editorial Eset 1974. VIII, 243 S. (Biblica Victoriensia 2) kart.

Der vorliegende Bd war ursprünglich für ein größeres Kommentarwerk, das dann nicht zustande kam, geplant. Vf. konnte ihn nun in einer neuen Reihe biblischer Monographien unterbringen.

In einem ersten Teil werden die üblichen Einleitungsfragen zum Buch Leviticus behandelt: Name, Struktur, Entstehung, Theologie des ganzen Buches und seiner literarischen Schichten. Als der Priesterschrift (P) bereits vorliegende Komplexe betrachtet Vf. das Heiligkeitsgesetz (H: 17–26), das Opfergesetz (1–7), das Reinheitsgesetz (11–15) und die Vorschriften über Gelübde (27). Erst bei der Abfassung von P entstanden 8–10 und 16. Etwas ausführlicher beschäftigt sich Vf. mit H, das selbst wieder aus mehreren Schichten besteht. Die älteste Schicht stammt noch aus vorexilischer Zeit; sie ist beeinflußt durch das Ur-Deuteronomium und kann nicht viel jünger sein als dieses. Eine zweite Schicht ist unter dem Einfluß von Ezechiel im Exil entstanden. Die dritte Schicht ist die Redaktion, die H in P integriert; Vf. läßt aber die Frage offen, ob das schon während der Abfassung von P oder erst während der großen Pentateuch-Redaktion nach Esra-Nehemia geschah. Trotz verschiedener theologischer Nuancen in den einzelnen Schichten und Corpora ergibt sich für das ganze Buch eine relativ geschlossene theologische Grundkonzeption: Israels Freiheit in dem ihm von Gott geschenkten Land wird gerade durch den Gehorsam gegenüber Gottes Gesetz gesichert. Gott ist zwar der Heilige, aber er nimmt den Kontakt mit dem Menschen auf. Dadurch, daß Israel das Gesetz hält, wird es selbst heilig und ist so befähigt, die Verbindung zwischen Gott und Menschheit herzustellen. Wenn Israel dieser Aufgabe untreu wird, stellt es Gott zwar unter das Gericht; aber dieses läutert Israel nur wieder für seinen Dienst an Gott und der Welt.

Im eigentlichen Kommentarteil geht Vf. kapitelweise vor. Er bietet jeweils erst eine spanische Übersetzung des Urtextes, bespricht dann die literarischen, religionsgeschichtlichen und theologischen Fragen, die das entsprechende Kapitel aufwirft, und geht dann Vers für Vers auf Einzelheiten ein.

Sowohl in dem einleitenden ersten Teil, als auch im Kommentarteil setzt sich Vf. mit abweichenden Ansichten der Fachexege-

ten auseinander, wo er es für nötig hält, vermeidet aber jede Schärfe in der Auseinandersetzung und beschränkt sich auf solche Fragen, die für das Verständnis des Textes unbedingt notwendig sind. Darum verzichtet er völlig auf Anmerkungen und auf Anführung von Spezialliteratur im Text, sondern nennt nur gelegentlich die für die Leviticus-Forschung wichtigsten Forscher, deren Ansichten er pauschal referiert. In der nach Einleitungswerken, Kommentaren und nach Spezialliteratur für den Kult im allgemeinen und zu den einzelnen Kapiteln oder Corpora gegliederten recht umfangreichen Bibliographie kann sich dann der Leser, der sich in eine Frage vertiefen will, weiter informieren. Im Vorwort sagt Vf. nur global, daß er sich der wichtigsten modernen Fachliteratur, besonders aber dem großen Kommentar von Karl Elliger in HAT verpflichtet weiß.

So ist ein Kommentar entstanden, der auch einem breiteren Leserkreis das nicht gerade sehr anziehende Buch Leviticus interessant macht, weil er die dahinterstehenden religionsgeschichtlichen Entwicklungen erschließt und die tiefen theologischen Gedanken aufdeckt. Der Band ist wohl der bisher beste Kommentar zu Lev in spanischer Sprache. Auch der Fachexeget sollte ihn beachten, weil zahlreiche Beobachtungen zum Text, zur Kultur- und Religionsgeschichte und zur biblischen Theologie darin zu finden sind, die man anderweitig vergeblich sucht. Leider fehlt ein Register der Dtn- und Ez-Stellen, auf die Vf. verweist.

München Josef Scharbert

**Lang,** Bernhard: **Frau Weisheit.** Deutung einer biblischen Gestalt. – Düsseldorf: Patmos (1975). 204 S. (Patmos-Paperback) Ppb.

Vf. wählt aus dem Buch der Sprüche die Teile über die Weisheit als Frau heraus und kommentiert sie ausführlich: Frau Weisheit als Lehrerin (Spr 1,20–33, S. 23–56); Frau Weisheit als „Göttin" (Spr. 8; S. 57–114); Frau Weisheit und Frau Torheit (Spr 9; S. 115–146); Wer ist Frau Weisheit? (147–184). Abkürzungen und ein Literaturverzeichnis stehen am Ende des Buches.

Den Ursprung der „Frau Weisheit" erblickt er in der Personifikation der Weisheit (168–176). Er weist deshalb außerisraelitische Einflüsse und Gestalten von Göttinnen ab, die eingewirkt haben könnten. Dieses Ergebnis stützt Vf. durch die Anführung und Diskussion der umfangreichen wissenschaftlichen Literatur ab.

Bedenken sind im einzelnen gegen die Textbehandlung anzumelden. Nach Auffassung des Vf. enthält „der Text der Gedichte zwar einige Entstellungen, deren ursprünglicher Wortlaut wiederhergestellt werden muß, aber insgesamt ist er gut überliefert" (20). Diese Formulierung suggeriert die in der Theologie beliebte These vom Urtext als Gegensatz zum Text, der im Laufe der Überlieferung etwas entstellt worden sei. Greifen wir den Testfall Spr 8,30–31 heraus, wo der Text durch Wiederholungen in aufeinanderfolgenden poetischen Einheiten (śc̄šwcjm, mśḥqt) bereits eine Überladung und spätere Zusätze erkennen läßt, und vergleichen damit die vom Vf. vorgetragene Interpretation der Stelle (107f), dann kann man sich kaum des Eindrucks erwehren, daß er zu eilig vom Text zu ägyptischen Parallelen, zu Plinius, Zarathustra und Otfrieds „Evangelienbuch" übergeht. Instruktiver als diese Parallelisiererei wäre die Aufarbeitung des mit Spr 8,30–31 gegebenen textologischen Problems als einer Frage der Neuinterpretation älteren Stoffes von einem jüngeren theologischen Standpunkt aus (siehe hierzu UF 7, 1975, 577f). Die grundsätzlichen Bedenken gegen die vom Vf. befolgte Textbehandlung, die er unkritisch von der herrschenden akademischen alttestamentlichen Wissenschaft übernimmt, sollen jedoch nicht verdunkeln, daß er ein Werk vorgelegt hat, das das Thema der „Frau Weisheit" nach dem neuesten Stand der Diskussion behandelt und einen vorzüglichen Überblick gewährt.

Die Erwähnung des Ugarit-Textes UT 51 VI 35–53 (204) im Register ist durch die Angabe UT 127: 35f, 50–52 (S. 173 + Anm. 76) zu ergänzen.

Münster Oswald Loretz

**Lohse,** Eduard: **Grundriß der neutestamentlichen Theologie.** – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1974). 172 S. (Theol. Wissenschaft. Sammelwerk für Studium und Beruf, Bd. 5). kart. DM 20.–

Der bekannte evangelische Exeget, jetzt Landesbischof von Hannover, legt hier eine Ergänzung vor zu seinem Handbuch: Entstehung des Neuen Testamentes, das 1972 in derselben Reihe erschien. Auch dieses ist aus langjähriger Lehrtätigkeit erwachsen und will wie jenes das Grundwissen bieten, das zu diesem Sachbereich erforderlich ist.

Wie in den theologischen Lehrbüchern des Mittelalters wird der Stoff je in „Thesen" dargeboten, die den einzelnen Abschnitten vorangestellt und anschließend entfaltet werden. An Literatur wird nur eine sehr knappe Auswahl an wirklich grundlegenden oder weiterführenden Werken und Aufsätzen zu den einzelnen Thesen angegeben. Die Ausführungen der Theologien zum NT von R. Bultmann, H. Conzelmann und J. Jeremias (Bd. 1), die Artikel im Theol. Wörterbuch zum NT und die Ausführungen der wichtigsten Kommentare werden vorausgesetzt und nicht eigens angegeben. Die Sprache ist einfach und verständlich, Fremdwörter werden nach Möglichkeit vermieden, die Kap. sind knapp und die Gedankenführung ist durchsichtig. Das sind Vorzüge, die diesem „Basisbuch" wirklich zugute kommen.

Der Inhalt ist gegliedert in folgende Hauptabschnitte:

I) Die Verkündigung Jesu – mit einem einleitenden Teil über: Das Problem des historischen Jesus;
II) Das Kerygma der ersten Christenheit;
III) Die Theologie des Apostels Paulus;
IV) Die Theologie der synoptischen Evangelien;
V) Die Theologie des Johannesevangeliums und der Johannesbriefe;
VI) Die apostolische Lehre der Kirche.

Vorangestellt sind Überlegungen über: Aufgabe und Methode der ntl Theologie; und: Das Evangelium als kirchengründende Predigt; abgeschlossen wird das knappe Werk durch eine Besinnung über: Die Einheit des NT.

Aufgabe und Methode werden folgendermaßen bestimmt: „Die ntl Theologie hat die Aufgabe, die theologischen Gedanken der ntl Schriften im Zusammenhang darzustellen, indem durch sorgsame Befragung der einzelnen Schriften erhoben wird, in welcher Weise die Verkündigung des gekreuzigten und auferstandenen Christus in der kirchengründenden Predigt, wie sie im NT vorliegt, entfaltet worden ist". Wie diese These zeigt, wird über das Verhältnis von Offenbarung Gottes durch Jesus, grundlegender Verkündigung der Apostel und kirchlicher Verkündigung nicht nachgedacht, sondern die Schriften des NT werden einfach als maßgebendes Zeugnis des urchristlichen Kerygmas vorausgesetzt. Auch die Kanonfrage und damit das Verhältnis von nachapostolischer Kirche und apostolischer Paradosis kommt nicht zur Sprache. Obwohl durchgehend die Ergebnisse der historisch-kritischen Erforschung des NT berücksichtigt werden, wird diese entscheidende Grundfrage jedoch übergangen. Wie der historisch-systematische Aufriß zeigt, wird das Kerygma vom erlösenden Handeln Gottes durch den auferweckten Gekreuzigten als Ausgangspunkt und kritische Norm aller theologischen Aussagen des NT und damit als theol. Urgegebenheit vorausgesetzt, wobei zugleich angenommen wird, daß zwischen dem Verkündigen und Wirken des Jesus von Nazaret und dem Christuskerygma der nachösterlichen Kirche eine wesenhafte Zusammengehörigkeit besteht. Hier folgt Lohse sowohl W. G. Kümmel wie auch H. Conzelmann und J. Jeremias und vertritt eine Position, die auch von katholischen Exegeten vertreten wird (s. z. B. R. Schnackenburg, Neutestamentliche Theologie, München 1963), wenn auch neuestens meist in kritisch-reflektierterer Weise.

Bemerkenswert ist sodann, daß die kirchengründende, Glauben hervorrufende Kraft der ntl Verkündigung betont an den Anfang dieser theologischen Übersicht gestellt wird. Hier folgt Lohse nicht nur den Aussagen des NT über Wesen und Wirkung der urchristlichen Predigt, sondern – wie er ausdrücklich unter Bezug auf Luther herausstellt –, einer reformatorischen Grundüberzeugung. Die Verkündigung ruft Kirche hervor. Insofern steht die Kirche immer unter dem Anspruch des Wortes. Daß es aber die Kirche ist, die selbst auch das Wort hervorbringt, wird zwar historisch aufgezeigt, wird aber in seiner traditionsbegründenden, verpflichtenden Bedeutung nicht herausgestellt und näher bedacht. Denn daß sich um Jesus Christus das neue Volk Gottes sammelt, gründet vor aller Verkündigung im Heilswillen Gottes, dem Jesus diente. Erfreulich ist jedoch, daß als Ziel der Verkündigung das Volk Gottes, die Kirche, genannt wird, nicht der einzelne Glaubende, den das Wort trifft, und zwar eine gegliederte, apostolisch geordnete, taufende und Eucharistie feiernde Gemeinschaft, die Träger der Heilsverkündigung ist. Bemerkenswert ist dabei, daß Lohse jeder voreiligen Abqualifizierung der Kirchenwerdung in der nachösterlichen Zeit als „Frühkatholizismus" äußerst reserviert gegenübersteht. „Zwar ist nicht zu verkennen, daß im Schrifttum des ausgehenden Urchristentums sich manche Züge finden, in denen man Ansätze zu

frühkatholischem Verständnis wahrnehmen kann..., aber die Ausbildung von Tradition, Verfassung, formulierter Lehre und Sakramentsverständnis darf nicht ohne weiteres schon als frühkatholisch bezeichnet werden. Denn mit solchem Urteil würden die unterschiedlichen Erscheinungen in unzulässiger Weise vereinfacht und an einem später ausgebildeten dogmatischen Maß gemessen, das die Kirche zu Ende des 1. Jhdts. noch nicht... kennen konnte" (147). Die theologischen Aussagen der Pastoralbriefe, des Jakobus- oder des 2. Petrusbriefes werden deshalb ohne jede kritische Abwertung aufgezeigt und in ihrem positiven Wert dargelegt.

Insgesamt fällt das wohlabgewogene Urteil über die theologischen Aussagen des NT auf, das sich von jeder Einseitigkeit frei hält und das auch die Bedeutung der vielfältigen Aussagen des NT über die Kirche deutlich zur Sprache kommen läßt. Vf. unterläßt es aber nicht, seinen theologischen Standort zuletzt so zu umreißen, daß der kritische „Kanon im Kanon" das Christus-Kerygma darstellt, das zugleich die einigende Mitte und die Grundlage der z. T. divergierenden theol. Aussagen der ntl. Schriften bildet. Dabei verzichtet Lohse darauf, die Rechtfertigungslehre des Paulus als diese Mitte zu benennen. Doch hält er mit der reformatorischen Theologie im Anschluß an Käsemann daran fest, „daß allein das Evangelium... die eine Kirche in allen Zeiten und an allen Orten (begründet)", wobei dieses gepredigte Wort vom Heil Gottes in Christus eine dynamische Größe ist, die zwar inhaltlich auf dem Zeugnis der ntl Schriften aufruht, aber wirksam ergeht nur in der Kraft des Geistes Gottes, der hinter dieser Verkündigung steht und sie zum Wort Gottes macht.

Der katholische Exeget könnte dies alles ebenso sehen und sagen, würde aber darüber hinaus doch fragen, inwiefern dieses Wort in seiner Vollmacht an die lebendige Gemeinschaft der Kirche Christi gebunden ist, die im Namen und in der Kraft des in ihr gegenwärtigen Herrn handelt. Abschließend bleibt festzustellen, daß es sich hier um eine knappe, ausgewogene Übersicht handelt, die auf pädagogisch geschickte Weise alles Wichtige bietet, was nach heutiger Auffassung zur theol. Botschaft des NT gehört. Die Darstellung ist biblisch-referierend, positiv-informierend, was sie auch für Nichttheologen als hilfreich qualifiziert. Dies erweist sich zuweilen aber auch als Mangel, vor allem bei Fragen der Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte (s. die Darstellung des historischen Jesus, seiner Verkündigung und seiner Taten). Zu erwähnen ist schließlich noch, daß hier ein Glaubender schreibt, der sich selbst und anderen kritische Rechenschaft über Grund und Inhalt seines Glaubens geben möchte.

Passau Otto Knoch

**Feneberg**, Wolfgang: **Der Markusprolog.** Studien zur Formbestimmung des Evangeliums. – München: Kösel 1974. 215 S. (Studien zum Alten und Neuen Testament, Bd 36) kart. DM 58.–

Die schon 1968/69 bei Engelbert Gutwenger in Innsbruck entstandene Untersuchung möchte anhand der Behandlungen von Mk 1,1–11 durch O. Cullmann, R. Bultmann, W. Marxsen und G. Schille den Einfluß der jeweiligen methodischen Voreinstellung aufweisen und kritisieren. Leitfaden ist ein Gegensatz zwischen individueller (O. Cullmann, W. Marxsen) und sozialer Fragestellung (R. Bultmann, G. Schille), dem ein Ansatz beim irdischen Jesus bzw. der das Kreuzes- und Auferstehungsgeschehen verkündigenden Gemeinde entspricht. Konstruktiv geht es Feneberg um eine Synthese, in der die Evangelien als Ausdruck von Lebensprozessen der christlichen Gemeinden begriffen werden könnten. Die historisch-kritische Einzelexegese soll durch die Formbestimmung der Evangelienwerke gesteuert werden.

In „Kapitel 1: Das unterschiedliche Geschichtsbild in O. Cullmanns und R. Bultmanns Exegesen von Mk 1,1–11" (19–49) wird in sieben Paragraphen zunächst O. Cullmann, der die formgeschichtliche Methode seinem historischen Vorverständnis unterordne, Einzelexegese zu stark der historischen Rückfrage nach faktischen Geschehensverlauf unterwerfe und die Theologie an seinem „urchristlichen Geschichtsbild" orientiere, dann R. Bultmann kritisiert, der aufgrund divergierender historischer Urteile auf die nachösterliche Gemeinde zurückführe, was Cullmann dem historischen Jesus zuschreibt, und in der existentialen Interpretation nur nach den „existentiellen Grundhaltungen" frage, „die sich in dem Produkt Evangelium der ersten Christen verbergen" (49).

In „Kapitel 2: Das individuell bestimmte ntl. Geschichtsbild W. Marxsens in der Exegese von Mk 1,1–11" (51–78) wird in sieben Paragraphen Methode, Tauflehre, Exegese von Mk 1,1–11 und die Funktion der historisch-kritischen Methode bei W. Marxsens vorgestellt, das ntl. Geschichtsbild Ms. kritisiert. Die redaktionsgeschichtliche Methode sei zu einseitig an der Absicht eines ntl. Autors (unter Außerachtlassung des Glaubenslebens der Gemeinden) interessiert.

In „Kapitel 3: Das sozial bestimmte ntl. Geschichtsbild G. Schilles in der Exegese von Mk 1,1–11 (79–120) wird in wiederum sieben Paragraphen Methode, Tauflehre und Exegese von Mk 1,1–11 vorgestellt und Schilles ntl Geschichtsbild, das durch die Vorstellung verschiedenartiger Anfänge des Christentums bestimmt ist, sowie seine Tauflehre und insbesondere seine Formbestimmung des Evangeliums „als Lebensäußerung eines Gemeindelebens" (110) (die für F.s eigenen Entwurf maßgebend wird) kritisiert: „Überbetonung des sozialen Ansatzes" (115).

In „Kapitel 4: Formbestimmung des Evangeliums als Ansatz für ein ntl. Geschichtsbild" (121–144) legt F. in vier Paragraphen sein eigenes Programm vor: die Formbestimmung des Evangeliums als „ein entscheidender Ansatzpunkt für die Auseinandersetzung um die dem Evangelium entsprechende, also sachgerechte exegetische Methode" (121). Hier wird F.s eigenes (leider einseitiges, das hellenistische Judenchristentum – schon der Urgemeinde – vernachlässigendes) Geschichtsbild wirksam, wenn die „soziologisch bedingte, religiös motivierte Rückbindung an das Judentum auch bei denen, die sich später Christen nennen" (129) im Blick auf die Entstehung synopt. Traditionen stark betont wird. (Vgl. die parallele Konzeption beim Bruder Rupert Feneberg, Christliche Passafeier und Abendmahl [StANT XXVII] München 1971). Der Prozeß der Evangelienbildung ist „aus der gemeindlich-gemeinschaftlichen Situation der dabei Beteiligten abzuleiten" (132), bestimmend wird „die Loslösung vom Judentum" (138): „Indem das Evangelium gebildet wird, übernimmt es die Funktion, in eigenständiger Weise eine Lebensgemeinschaft zu begründen" (139).

Die Ableitung des Evangeliums „als Gesamtwerk aus gesellschaftlichen und kulturellen Bedingungen" (140) erzwingt die „Reflexion über die den vorevangelischen Traditionen zugrundeliegenden Lebensprozesse" (141); und die Exegese von Evangelienperikopen „ist die Fortführung und Entfaltung einer in der Formbestimmung des Evangeliums ansetzenden Suche nach dem den ntl Schriften entsprechenden Lebenshintergrund des Evangeliums" (144).

In „Kapitel 5: Exegese zu Mk 1,1–11 (Markusprolog)" (145–201), wo die exegetische Erprobung des methodischen Entwurfs stattfindet, wird im ersten Paragraphen eine Erörterung der wichtigsten Begriffe (z. B. εὐαγγέλιον und κηρύσσειν) und ihrer Funktion im Mk-Ev angeboten (z. B. zu βάπτισμα: „Für das Markus-Evangelium ist die Johannestaufe die christliche Taufe", 173), im zweiten Paragraphen eine textkritische, grammatisch-stilistische und motivgeschichtliche Analyse der Perikope nachgeliefert, kurz Tradition und Redaktion gesondert und eine traditionsgeschichtliche Einordnung und Deutung des markinischen Prologs versucht. Der Prolog (dessen vom Evangelisten intendierter Umfang nur in einer nachgetragenen Anmerkung erörtert ist) ist nach F. „tatsächlich jener ›Anfang des Evangeliums Jesu Christi des Sohnes Gottes‹, der das Christentum nicht so sehr in vorevangelischen Traditionen verankert als vielmehr in der außerevangelischen, hellenistischen Welt" (201). Literaturverzeichnis (203–211), Autoren- (211f) und Stellenregister (213–215) beschließen den Band.

So verdienstvoll die kritische Bewußtmachung grundlegender methodischer Problematik der Evangelienauslegung in Korrespondenz zum Bild von der Geschichte des Urchristentums bleibt, so wenig überzeugen Programm, Exegese und historisches Urteil des Autors, die sich nicht ausgewiesenem Synkretismus von Forschermeinungen und eigenwilligen Vorstellungen verdanken.

Jesu Ruf zum Glauben an das Evangelium (Mk 1,15) soll bei Markus zum Ruf „Glaubet in der Gemeinde" (149) geworden sein, weil „die religiöse Bedeutung des Judentums für die christliche ›Gemeinde‹ mit der Zerstörung des Jerusalemer Tempels aufhört und dadurch der Raum für eine Lebensgemeinschaft – für Gemeinde – freigesetzt wird", welche die sie bestimmende Botschaft historisiert, sich reflex macht, daß sie eine Geschichte hat, – und im „Evangelium" das „heilmittelnde Grundsatzprogramm", so etwas wie eine „Gemeindeordnung" (ebd.). F. zeigt sich bei solcher Auslegung dem kerygmatischen Ansatz der Mk-Auslegung W. Marxsens allzu stark verpflichtet.

F. macht die Evangelienbildung auch für „den Siegeszug des Sohn-Gottes-Titels" (159) verantwortlich; der Titel rücke in die Mitte, da „mit der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 und dem Ende der jüdischen Kultgemeinde... das jüdische Volk für die ›Christen‹ seine religiös-soziale Bedeutung" verliere und so der Christus-Titel „uninteressant" werde (ebd.). Als ob die Verwendung von Christus als Eigenname bzw. in der Verbindung Jesus Christus als Beiname nicht schon bei Paulus deutlich, der Sohn-Gottes-Titel nicht hier schon zentral geworden wäre!

Die Beispiele eigenwilliger, die These von der Evangelienschreibung im Umbruch der 70er Jahre strapazierender Konstruktionen ließen sich leicht vermehren.

Eine unter sachkundiger Leitung durchgeführte Überarbeitung der sechs Jahre nach ihrer Entstehung publizierten Untersuchung wäre der Diskussionswürdigkeit der Publikation gewiß zugute gekommen.

Frankfurt Rudolf Pesch

**Stolle,** Volker: **Der Zeuge als Angeklagter.** Untersuchungen zum Paulus-Bild des Lukas. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1973). 304 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 6. Folge, Heft 2; der ganzen Sammlung Heft 102). kart. DM 48,–

Die von K. H. Rengstorf betreute Arbeit Stolles wurde im SS 1972 vom Fachbereich Ev. Theol. der Univ. Münster als Diss. angenommen. St.s Ziel ist es, das lukanische Paulus-Bild zu eruieren. Ausgehend von der These, daß der Paulusstoff in der lukanischen Komposition im wesentlichen in zwei Blöcken angeordnet wird (Missionsreisen – Prozeß), wählt St. den Prozeßbericht (Kapp 21–26) als Textgrundlage seiner Analyse.

In einem ersten Schritt behandelt St. das kompositorische Problem des Prozeßberichts. Er betont einerseits die Unabgeschlossenheit auf der Ebene des erzählten Prozeßverlaufs, andererseits die Zielstrebigkeit und Geschlossenheit der Prozeßdarstellung nicht nur als Bestandteil der lukanischen Gesamtkonzeption (Jerusalem–Rom), sondern auch als inhaltlicher Einheit. Innerhalb der Prozeßsituation wird eine Zeugnissituation arrangiert, so daß der angeklagte Paulus in seinem Prozeß „seine Funktion als Zeuge Jesu mit zur Entscheidung stellt" (64).

Der folgende Teil der Arbeit untersucht die Argumentation des Paulus im Prozeßbericht; dabei liegt das Schwergewicht auf der Analyse der drei großen Verteidigungsreden. Zunächst stellt St. fest, daß die Anklagen, die gegen Paulus in doppelter Stoßrichtung vorgetragen werden (Hetze gegen das „Volk", gegen das mosaische Gesetz und den Tempel einerseits, Erregung antirömischen Aufruhrs andererseits), bereits durch die Darstellung seines Verhaltens („äußerste Korrektheit als jüdischer Frommer und römischer Bürger", 102) entkräftet werden, daß es in den Verteidigungsreden also nicht um eine wie immer gerichtete Apologetik geht. Im einzelnen weist er sodann nach, daß Lukas mit den drei Prozeßreden in drei sorgfältig aufeinander bezogenen Stufen das Selbstverständnis des lukanischen Paulus als Zeugen Jesu expliziert. Dabei wird sichtbar, daß der an Paulus entstandene Konflikt christologische Wurzeln hat: Paulus bleibt als Jude und römischer Bürger loyal; sein Christsein fügt sich insofern nahtlos in sein bisheriges Leben ein; aber als öffentlich Handelnder macht er die Wende vom Verfolger zum Verkündiger, als durch Jesus ergriffener Zeuge erregt er allgemein Anstoß und wird zum Verfolgten. „Als eigentlich umstritten wird von Lukas nicht Paulus, sondern Jesus herausgestellt" (140). Der angeklagte Paulus verteidigt dementsprechend nicht sich, sondern als Zeuge die christliche Predigt, zu der ihn der Auftrag Jesu qualifiziert und autorisiert hat (vgl. 154).

Der christologische Aspekt der Prozeßmaterie wird im folgenden Teil der Arbeit verdeutlicht durch die Analyse der Berichte über die Jesusbegegnung vor Damaskus, mit der Lukas in zwei der drei Prozeßreden seinen Paulus argumentieren läßt. St. betont vor allem den Aspekt der Legitimation der Verkündigung durch die Erscheinung Jesu als des Herrn gerade vor dem Exponenten des Widerspruchs gegen die Verkündigung. Aufgrund dieser Begegnung sei der lukanische Paulus „der maßgebliche Zeuge dafür, daß trotz des Widerstands gegen die Verkündigung im Namen Jesu ... der Anspruch Jesu nicht hinfällig geworden ist" (212). Dieser Aspekt ist nach St. grundlegend für das Paulusbild des Lukas. Er wird im abschließenden Teil durch einen Vergleich des Paulus-Prozesses mit den übrigen Prozessen im lukanischen Doppelwerk expliziert:

Die Prozeßschilderungen des Lukas wollen „als übergreifendes Gesamtgeschehen der gerichtlichen Verantwortung Jesu betrachtet werden" (236). In diesem Gesamtgeschehen fällt dem lukanischen Paulus eine spezifische Funktion zu, die sich von der der Apostel klar abhebt: „Ist das Zeugnis der Apostel die öffentliche Antwort Gottes auf die Infragestellung der messianischen Bestimmung Jesu durch seinen Prozeß und seine Hinrichtung, so ist das Zeugnis des Paulus die öffentliche Antwort Jesu auf die Infragestellung der messianischen Verkündigung von ihm durch ihre Ablehnung durch die Judenschaft Jerusalems aufgrund ihrer universalen Ausbreitung trotz des jüdischen Widerspruchs" (226). Das lukanische Paulusbild ist wesentlich christologisch bestimmt. Die Paulusdarstellung ist „kein eigenständiges Ziel des Lukas, sondern seinem Bericht über Jesus zu- und sogar eingeordnet" (273). Darin sieht St. selber den Hauptertrag seiner Arbeit gegenüber bisherigen zum selben Gegenstand: die „Bedeutung der lukanischen Paulusgeschichte als Jesusgeschichte" erkannt zu haben (ebd).

St.s Arbeit ist methodisch ausgewogen – dies sei ausdrücklich auch hinsichtlich der Traditionsfrage betont – und in der Einzeldarstellung insgesamt sorgfältig und genau. Ein grundsätzlicher Einwand ist jedoch zu erheben, der auch das Ergebnis der Analyse tangiert: St. vernachlässigt die ekklesiologische Relevanz des lukanischen Paulusbildes, wenn er behauptet, im Paulusprozeß würden „die Universalität der christlichen Gemeinde und ihre Trennung vom Judentum als christologisches, nicht aber als ekklesiologisches Problem erörtert" (272); Paulus sei „nicht Typus für die heidenchristliche Kirche", sondern „allein aufgrund seiner Bindung an Jesus, und nicht etwa als Vertreter der Christen" gerate Paulus in die gerichtliche Auseinandersetzung; seine Selbstverteidigung vor Gericht sei daher keine „Apologie der Christen", sondern bestehe „allein in der Herausstellung der Unausweichlichkeit des Anspruchs Jesu für alle ..." (275). Damit konstruiert St. für das lkn Werk zwischen Christologie und Ekklesiologie bzw. zwischen Verkündigung im Namen Jesu und dadurch geschaffenen kirchlichen Realitäten einen m. E. unlukanischen Gegensatz. Auch wenn es zutrifft, daß der lkn Paulus als Angeklagter ohne Verbindung zur Gemeinde dasteht und hier wie als Missionar „christusunmittelbar" (257, mit Burchard) handelnd in Erscheinung tritt, ergibt sich daraus keineswegs, daß die lkn Paulusdarstellung „in theologisch-evangelistischer Weise ganz und gar christologisch ausgerichtet" (248) ist, sondern es ist an die in diesem Zusammenhang von St. nicht erörterte Tatsache zu erinnern, daß der lkn Paulus aufgrund seiner missionarischen Tätigkeit und ihrer ekklesialen Resultate angeklagt wird und nicht etwa „allein aufgrund seiner Bindung an Jesus". Selbstverständlich steht der lkn Paulus nicht als „Typus" des nachpaulinischen Heidenchristentums vor Gericht; aber er ist dennoch „Vertreter der Christen", wenn er als Zeuge Jesu vor Gericht steht, nicht nach dem Prinzip der typischen Repräsentanz, sondern nach dem Verursacher-Prinzip, nämlich als „Rädelsführer der Sekte der Nazoräer", wie es nach Apg 24,5 die Anklage sieht, bzw. als „letzter Zeuge" (so zutreffend 282) mit christusunmittelbarer Autorität, wie es die lukanischen Leser sehen, die St. bei seiner Interpretation leider weithin ignoriert. Wenn dann im Laufe der Verhandlungen die Prozeßmaterie auf ihren Kern, das christologische Problem der Messianität Jesu, zurückgeführt wird, dann wird damit gerade kein Gegensatz, sondern ein spezifischer Zusammenhang zwischen christologischen und ekklesiologischen Sachverhalten herausgearbeitet. Die eklesiologischen Fragen (Universalität der Kirche um den Preis der Trennung vom Judentum) werden von Lukas so mit christologischen in Zusammenhang gebracht, daß das für das Christusverständnis der lukanischen Christen grundlegende und dogmatisch nicht mehr problematische δεῖ als Prinzip auch der nachösterlichen Verkündigung und ihrer – problematischen – ekklesialen Ergebnisse erwiesen und akzeptiert wird.

Münster Karl Löning

**Baumert,** Norbert: **Täglich sterben und auferstehen.** Der Literalsinn von 2 Kor 4,12–5,10. – München: Kösel 1973. 462 S. (Studien zum Alten und Neuen Testament, Bd 34) kart. DM 98.–

Die zu rezensierende Diss., die nach jahrelanger Vorarbeit 1971/72 bei M. Reding an der Freien Univ. in Berlin eingereicht wurde, behandelt einen Abschnitt der Paulusbriefe, der zu den schwierigsten und umstrittensten zählt. Vf., der sich vorher dem Studium der griechischen Philologie gewidmet hatte, analysiert die von Paulus gewählte Sprache mit einer Gründlichkeit, die an den Leser große Anforderungen stellt und zu einer sehr beachtlichen Neuinterpretation des Textes führt.

B. referiert zunächst (17–24) über die bisherigen Erklärungen des Textes und über die meist empfundenen Hauptschwierigkeiten (das Ineinander von gegenwärtiger Heilserfahrung und von endgültiger Heilserwartung; die verschiedenen Interpretationen der ‚Wir'-Aussagen; der 5,1–10 aufscheinende Stimmungsumschwung: Angst vor dem Sterben – Verlangen nach dem Auszug „aus dem Leib"). Dann (25–48) bietet er einen vorläufigen Überblick über die von ihm selbst vorgeschlagene neue Interpretation, nach der Paulus in diesem Abschnitt durchwegs „wir" als schriftstellerischen Plural gebraucht und der ganze Abschnitt

gegenwartsbezogen ist, also nicht direkt über eine zukünftige Auferstehung und über das Endgericht handelt.

Im Hauptteil der Arbeit geht B. zunächst (49–71) allgemein auf die sprachlichen Eigenarten des Apostel Paulus ein und hebt besonders hervor: Da für Paulus Tod und Auferstehung Jesu eine Wirklichkeit ist, an der der Christ in verschiedener Weise Anteil erhält, können die verschiedenen Stufen (Anfang, Wachstum, Vollendung) gelegentlich mit den gleichen Wortstämmen (z. B. Sterben, Auferstehen) bezeichnet werden. Im Anschluß daran (72–262) bietet B. eine sprachliche Analyse von 2 Kor 4,12–5,10. Aus der Fülle seiner Erörterungen seien folgende Punkte herausgegriffen.

Nach B. beginnt 4,12 ein neuer Abschnitt, da Paulus nunmehr darlegt, wie die Herrlichkeit des Apostels „erst im Durchgang durch die Gemeinde und in der lebendigen Gemeinschaft mit ihr zu ihrem vollen Überreichtum gelangt" (72). 4,14 ist nach B. nicht von der Hoffnung auf die zukünftige Auferstehung und von dem Gericht die Rede (ἐγερεῖ faßt er als modales Futur auf: παραστήσει meint nicht ein Vorführen im Gericht, sondern ein Offenbarwerden). Der Apostel macht hier also keine Voraussage über die Zukunft, sondern drückt den notwendigen Zusammenhang zwischen dem täglich erfahrenen Sterben (vgl. 4,11.16) und der Erfahrung der täglichen Erneuerung (4,17) aus. 4,15 sagt Paulus nicht, daß alles „für" die Korinther geschehe und dadurch die Verherrlichung Gottes vermehrt werde; δι' ὑμᾶς übersetzt B. hingegen mit „infolge von (veranlaßt durch) euch". δόξα steht dort s. E. in demselben Sinn wie in Kap. 3 und bezeichnet die dem Apostel von Gott zuteil gewordene δόξα. Wenn der Apostel also in den täglichen Bedrängnissen nicht erliegt, sondern aus diesen „auferweckt" wird und dadurch größere Doxa erlangt, verdankt er dies zu einem Teil auch dem Gebet der Korinther (vgl. 1,11).

Für die ganze Auslegung B.'s ist 4,16 richtungsweisend, wo Paulus s. E. unmißverständlich davon spricht, daß seiner Todeserfahrung die tägliche Erneuerung gegenüber steht. „Innerer" und „äußerer" Mensch sind dabei keineswegs in einem dualistischen Sinn aufzufassen. B. geht in diesem Zusammenhang ausführlich auf die Bedeutung von σῶμα ein: „in diesen Zusammenhängen eine Chiffre für die theologischen Aussagen der Sündhaftigkeit des Menschen und (oder) der daraus resultierenden Leid- und Todverfallenheit (Röm 5,12)" (122).

Bei der Auslegung von 4,17 zieht B. nicht, wie es heute üblich ist, die Verbindung καθ' ὑπερβολὴν εἰς ὑπερβολὴν zusammen; er trennt sie vielmehr (weil es s. E. für die Zusammengehörigkeit keine Belege gibt) und gelangt dann zu der Übersetzung des chiastisch gebauten Satzes: „Das Augenblickhafte, über die Maßen Geringfügige an Bedrängnis erwirbt uns nämlich (bereits jetzt) eine übermäßige äonische Fülle an Herrlichkeit" (129).

In der Deutung von V. 5,1 folgt B. der traditionellen Auslegung, insofern er den Abbruch des Zeltes auf das Ende des menschlichen Lebens bezieht und nicht auf den täglichen Sterbeprozeß. B. betont jedoch, daß das Präsens ἔχομεν ein „Haben" aussagt, nicht aber ein „Empfangen". 5,2.3 ist eine zu 5,1 hinzutretende Aussage, da καὶ γὰρ hier (und 5,4) den damit eingeleiteten Satz nicht als Begründung charakterisiert: „Auch stöhnen wir ja in diesem (auch sind wir doch in diesem Haus am Stöhnen), da wir unser Haus aus dem Himmel (in diese) überzuziehen verlangen, weil wir ja gerade (als es) angezogen habend nicht werden nackt dastehen ..." (167). Nach B. spricht also Paulus hier nicht von einem Geschehen am Ende dieses Lebens, „sondern von einem Vorgang, der sich in diesem Zelte, also in der geschichtlichen Lebenszeit ereignet: daß wir nämlich die Herrlichkeit Gottes jetzt schon wie ein Obergewand über unsere irdische Existenz überziehen. Sachlich ist das Gleiche gemeint, wie mit der Erneuerung des inneren Menschen ..." (167). Es geht hier nach B. zwar um einen „Zwischenzustand", aber nicht zwischen Tod und Auferstehung, sondern ‚zwischen' der Annahme des Glaubens und dem Ende des geschichtlichen Einzellebens" (173). Die 5,3 erwähnte „Nacktheit" ist nicht im anthropologischen Sinn gemeint, sondern im soteriologischen („Die Schande des sündigen Menschen", der dem Tod preisgegeben ist (175)).

5,4 ist wie 5,2.3 nicht Begründung, sondern Explikation der beiden voraufgehenden Verse: „Auch sind wir nämlich als im Zelte Befindliche am Stöhnen ... vor Belastung auf Grund von dem, was wir nicht wollen ausziehen, sondern überziehen (d. h. auf Grund des gegenwärtigen Himmelsgewandes, das wir nicht bereit sind, wieder auszuziehen, sondern gewillt sind, überzuziehen" (194). Zu dieser Übersetzung gelangt B. vor allem, da er ἐφ' ᾧ nicht im Sinne von ἐπὶ τούτῳ ὅτι (= weil) auffaßt, sondern im Sinne von ἐπὶ τούτῳ ὅ und ὅ (= unser Haus aus dem Himmel) als Acc. Obj. von ἐκδύσασθαι versteht. Paulus spricht hier keineswegs über die Angst vor dem Sterben oder einer leiblosen Existenz, wie dieser Satz sehr oft mehr oder minder platonisch gedeutet wurde. Die Gabe des Geistes erwähnt Paulus 5,5 als ἀρραβών, wodurch Gott ihn zu dieser Einstellung „gebracht" (willfährig gemacht) habe. (ἀρραβών ist dem sonstigen Sprachgebrauch entsprechend nicht ein „Pfand", sondern eine „Vorausgabe", ja es wird oft für „Angelhaken" und „Bestechungsgeschenk" gebraucht (214)).

Für die Auslegung von 5,6 ist nun entscheidend, daß ἐν τῷ σώματι nicht anthropologisch (im Unterschied zu einer immateriellen Seele oder als Bezeichnung der gesamten menschlichen Existenz während des Erdenlebens) aufzufassen ist; die Wendung besagt vielmehr „das (infolge der Sünde) Nackte und Sterbliche in uns, d. h. in Körper und Seele" (227). 5,6 wird demnach nicht eine irdische Existenz dem Leben nach dem Tod gegenübergestellt, sondern die vorgegebene irdische, dem Tod preisgegebene „Ausgangsposition" (226) steht der durch Christus ermöglichten neuen, pneumatischen Existenzweise gegenüber. Dies folgt auch aus 5,7, wo nicht das „Glauben" dem „Schauen" gegenübergestellt wird (eidos heißt niemals schauen!), sondern der Glaube (Glaubensgut, Glaubenswirklichkeit) der sichtbaren Gestalt (vgl. 4,18).

5,8 äußert nach B. nicht ein Verlangen, sei es nach dem Tod, sei es nach einer Verwandlung bei der Parusie, vielmehr geht es um den mutigen Entschluß, „mehr (in einem weiteren Maße) auszuwandern aus dem Leib (das Sichtbare als Lebenselement immer weiter aufzugeben durch ein weiteres Sterben des äußeren Menschen) und heimzuwandern zum Herrn (die Verbindung zu ihm immer intensiver zu gestalten)" (222). B. legt Wert darauf, daß μᾶλλον nur zu ἐκδημῆσαι gezogen werden kann. 5,9 spricht Paulus ebenfalls nicht von zwei zeitlich verschiedenen Existenzweisen ἐνδημοῦντες - ἐκδημοῦντες (wie kann man auch von einem Ehrgeiz sprechen, dem Herrn nach dem Tod wohlgefällig zu sein?). Der Sinn des Satzes ist vielmehr: „Darum setzen wir auch unseren Ehrgeiz darein (sehen es als Ehrensache an, bemühen uns eifrig), ob in der (wahren) Heimat (nämlich dem inneren Menschen nach im Glauben beim Herrn geborgen), ob in der Fremde (durch das Sichtbar-Sterbliche ihm noch teilweise entfremdet), ihm wohlgefällig zu sein" (239).

5,10 wird gewöhnlich als Aussage über das allgemeine Gericht gedeutet. Nach B. ist aber φανερωθῆναι kein terminus technicus für ein Erscheinen vor Gericht. Berücksichtigt man außerdem die bildhafte Bedeutung von βῆμα und die Verankerung von κομίσηται in der Sprache des AT (nicht Belohnung, sondern Zurückhaltung der Taten als gute oder böse), so spricht Paulus hier darüber, daß er wie alle anderen ständig dem Herrn verantwortlich ist, für das, was er „in der von der Sünde gezeichneten sterblichen Existenz" (258) tut. „Trotz der universalen Geltung des hier ausgesprochenen Gerichtes geht es also um ein Einzelgericht, und zwar nicht nach dem Tod, sondern während dieser Lebenszeit ..." (260). Eine inhaltliche Parallele dazu findet B. 1 Thess 2,1–4 (leider zitiert er nur VV. 1–2, nicht aber die entscheidenden VV. 3–4). Als Vorlage für diese Aussagen dienen nach B. Worte aus Kohelet, wo doch wohl auch nicht an ein Gericht nach dem Tode gedacht ist (261).

Im Anschluß an die Textanalyse weist B. (263–266) kurz auf die Fragen und Folgerungen hin, die sich aus seiner Erklärung des Textes ergeben. Nach seiner Deutung braucht man bei Paulus nicht mehr einen Stimmungsumschwung (Angst vor dem Tod statt Hoffnung auf Erleben der Parusie) oder eine Übernahme der griechischen Anthropologie anzunehmen; der Abschnitt ist auch nicht gnostisch oder antignostisch gefärbt, sondern ursprünglich jüdisch-christlich. Da die Sprache des 2 Kor nach der Exegese von B. (präsentische Eschatologie) von der des Eph und Kol nicht so sehr verschieden ist, stellt sich die Frage, ob zwischen diesen Briefen ein so tiefer Graben besteht, wie oft angenommen wird. Grund der so lang und weit verbreiteten Fehlinterpretation war nach B. die Tatsache, daß die verwendeten „Bildreden von einem Juden formuliert, aber bald nur noch von Griechen gelesen wurden" (265).

In einem letzten Kapitel (267–431) bringt B. noch sehr ausführliche und gründliche philologische Exkurse. Er untersucht hier zur Begründung der von ihm vorgetragenen Exegese die wichtigsten Termini des Textes und außerdem den Text Phil 1,12–26. Mehr noch als die vorgetragene Erklärung des Textes haben diese Untersuchungen bleibenden Wert und regen zu vielen weiteren Arbeiten an.

Die von B. vorgetragene Auslegung wird die Exegese in Zukunft viel beschäftigen. Wer den Text 2 Kor 4,12–5,10 erklären will, kann an dieser Arbeit nicht mehr vorbei. Durch seine philologische Akribie hat B. Entscheidendes zum Verständnis des Textes beigetragen. Dem wird auch der sich nicht verschließen können, der an der Arbeit vieles auszusetzen hat. Könnte die Diskussion der verschiedenen Meinungen hie und da nicht kürzer dargeboten werden? Hätte nicht eine bessere Gliederung die Darlegungen übersichtlicher gemacht? Darf man bei der philologisch so gründlichen Untersuchung eines Bibeltextes allgemeine Kenntnisse der heutigen Exegese einfach übergehen (z. B. die Berufung auf die Apg, um damit die Meinung Pauli zu belegen)? Vernachlässigt B. nicht die wichtige Erkenntnis der neueren Linguistik, daß nämlich der Text immer mehr ist als die Summe von Wortbausteinen und daher die Auslegung vom Textganzen zum Wort hinführen muß?

Zu der vorgetragenen Interpretation kann hier nicht im einzelnen Stellung genommen werden. Dies muß einer weiteren Untersuchung vorbehalten bleiben. Doch sei auf einige Punkte kritisch aufmerksam gemacht:

1. Müssen wir nicht damit rechnen, daß Paulus – obwohl gebürtiger Jude – durch seine auch vom Hellenismus geprägte Erziehung die hellenistische Ausdrucksweise in etwa kannte und bei seinen Lesern ein entsprechendes Verständnis erwarten konnte? Mit Recht wird heute

betont, daß Texte nicht nur vom Verfasser, sondern auch vom Leser her zu interpretieren sind. Es ist m. E. durchaus denkbar, daß Paulus sich der griechischen Terminologie bediente, um in dieser Sprache das auszudrücken, worum es ihm ging. Dann kann aus 5,10 m. E. die Beziehung auf ein Gericht nach dem Tod nicht ausgeschlossen werden. Wenn für den Juden „Leib" die Existenz in der dem Tod verfallenen Welt bedeutete, so konnte Paulus dies den hellenistischen Lesern durchaus in ihrer Sprache verständlich machen und sich ihrer dualistischen Terminologie bedienen.

2. 4,14 mag Paulus nicht in erster Linie an die endgültige Auferstehung gedacht haben. Diese wird aber zumindestens mit angeklungen sein. ἐγερεῖ und παραστήσει lassen sich ohne Mühe als temporale Futura auffassen.

3. 4,17 ist die von B. (unter Berufung auf Prof. Keydell) vorgeschlagene Beziehung von καθ' ὑπερβολὴν zu ἐλαφρὸν nicht nur grammatisch hart, sondern sachlich geradezu unmöglich. Die Bedrängnis des Apostels war keineswegs „im Übermaß leicht". Eher käme dann schon unter Verweis auf Röm 8,17 die Beziehung zu Bedrängnis in Frage: „Denn das augenblicklich Leichte unserer Bedrängnis im Übermaß." Beachtet man jedoch, daß Paulus die Formulierung καθ' ὑπερβολήν immer auf ein Verbum bezieht und auch 2 Kor 1,8 in einer formelhaften Verdoppelung benutzt, so liegt es immer noch am nächsten, καθ' ὑπερβολὴν εἰς ὑπερβολήν als einen Pleonasmus aufzufassen.

4. Zu 5,1 hat B. leider die Arbeiten von Dupont und Feuillet unberücksichtigt gelassen. Nach diesen ist in dem „nicht von Händen gefertigten Haus" der neue Tempel, der auferstandene Herr zu sehen. In Verbindung mit 1 Kor 15,46–48 ist diese Erklärung zumindestens bedenkenswert.

Die vorgetragenen kritischen Anmerkungen möchten keineswegs den Wert dieser großen Arbeit in Frage stellen. Möge es dem Vf. in absehbarer Zeit gelingen, die in diesem Buch angekündigten weiteren Untersuchungen fertigzustellen, um seine These besser zu unterbauen und zu einem tieferen Verständnis der paulinischen Aussagen hinzuführen!

Wien Jacob Kremer

**Frankemölle,** Hubert: **Glaubensbekenntnisse.** Zur neutestamentlichen Begründung unseres Credos. – Düsseldorf: Patmos (1974). 144 S. (Patmos-Paperback) kart. lam. DM 16.–

Seit den sechziger Jahren sind die „Kurzformeln des Glaubens" ein vieldiskutiertes Thema von Theologen und Religionspädagogen. Neben der Erforschung der Bibel und altchristlicher Bekenntnisse entstanden zahlreiche Neuformulierungen. Vf. meint wohl zurecht, daß dabei „bibelwissenschaftliche Untersuchungen und moderne Formulierungsversuche des Credos" meist unverbunden nebeneinander stehenblieben. Als Bibelwissenschaftler kommt es ihm darauf an, „Prinzipien und Leitmodelle" herauszustellen, die sich in der Geschichte des NT finden und als Kriterien christlichen Glaubens auch für neue Kurzformeln richtungweisend sind. Vf. selbst verzichtet auf einen eigenen Versuch, doch gibt er im dritten Teil seines Buches thesenartig Richtlinien an, die heutige Bemühungen zu beachten haben.

In einem umfangreichen ersten Teil werden Grundsatzfragen unter dem Titel „Ursprung und Gestalt der Probleme (Tendenzen)" (11–65) behandelt. Vf. geht hier auf die Schwierigkeiten ein, die von Anfang an mit den Glaubensbekenntnissen verbunden sind. Im Zusammenhang mit der Frage, ob Glaubensbekenntnisse notwendig sind (14ff), wird u. a. auch auf das Vorkommen ähnlicher Formeln in anderen Religionen (14f) und im Judentum (15ff) verwiesen. Ziemlich eingehend beschäftigt sich Vf. mit der Frage nach der „Vielfalt christlicher Bekenntnisse" (18–49) und hebt die „Hoheitstitel" von den „urchristlichen Bekenntnissätzen" ab. Dabei wird bei den Titeln ziemlich scharf zwischen jenen unterschieden, die in judenchristlichen, und jenen, die in heidenchristlichen Gemeinden entstanden sind. Vf. will hier besonders die Geschichtlichkeit der Bekenntnisse herausstellen, daß sie dem jeweiligen Denk- und Lebenshorizont verpflichtet und so relativ sind. Als Mitte ist dann stets der historische Jesus von Nazaret anzusehen.

Für die spätere Entwicklung des kirchlichen Credos wurden besonders die Bekenntnissätze bedeutsam. Am Anfang stehen jene, die die Auferstehung Jesu bezeugen (vgl. 1 Kor 15,3–8), welche auch eine Neuinterpretation des Todes und des Kreuzes Jesu nach sich zogen. Obwohl Vf. davon absieht, das Verständnis dieser Ereignisse zu entfalten, gibt er doch wertvolle Hinweise zur Interpretation der Auferstehung und auch des Kreuzestodes Jesu (34–42.80–84). Zwar finden wir im NT auch Bekenntnissätze zu Gericht u. Wiederkunft und solche zur Geburt Jesu, doch werden diese nicht in die Bekenntnisformeln aufgenommen. Dies sei auch heute zu beachten. – In diesem ersten Teil geht es vor allem darum, die Vielfalt und Verschiedenheit der Bekenntnisse, also ihre geschichtliche Bedingtheit herauszustellen, wobei die These einer evolutiven Entwicklung mit Recht des öfteren abgelehnt wird (vgl. 57f u. ö.).

Im zweiten Teil werden dann im einzelnen die Texte untersucht, wobei auch hier zunächst die Titel, dann die Bekenntnissätze und schließlich die zwei-, drei- und mehrgliedrigen Bekenntnisse behandelt werden (66–104). Dabei wird auf die weitere Entwicklung bis hin zu den großen Konzilien und zum Apostolikum kurz eingegangen.

In diesen Teilen wird eine Fülle von Stoff angesammelt und gut gegliedert vorgetragen, stets wird auch auf die Problematik der Gegenwart hingewiesen. So stellt das vorliegende Werk eine gute Zusammenfassung der bisherigen exegetischen Forschungsergebnisse dar, die freilich bei der Intention des Vf. und der Menge des Stoffes nicht voll inhaltlich aufgearbeitet werden. Zu diesem Zwecke ist eigens am Ende ein Literaturverzeichnis angegeben, das eine Reihe wichtiger Veröffentlichungen zum Thema enthält.

Die Hauptintention des Vf. kommt im dritten Teil zum Ausdruck, wo er unter dem Titel „Der Anspruch des Ursprungs" zehn Thesen vorlegt, die sich aus dem biblischen Befund ablesen lassen und die für die heutige Situation zu beachten sind. Die Ergebnisse, die im NT gefunden wurden, werden als Zeichen der Freiheit, Vielfalt und Wandelbarkeit der Bekenntnisformeln gewertet. Dies wird mit Nachdruck hervorgehoben und sei auch heute zu beherzigen. Bei der Ausarbeitung neuer Kurzformeln sei aber auf die „Schwerpunkte heutigen Glaubens" zu achten, die kein Bekenntnis übergehen kann. Hier werden das Bekenntnis zu Jesus Christus, die Sinngebung der menschlichen Existenz, das Bekenntnis zu Gott und auch zur Kirche gefordert. Besonders anzuerkennen ist, daß Vf. so entschieden dafür eintritt, daß das christliche Bekenntnis heute das explizite Bekenntnis zu Gott einschließen muß, da man sonst die „Sache Jesu", die dieser selbst als „Sache Gottes" verstand (125), verfehlt. Damit will Vf., nach dessen Auffassung die früheren Bekenntnisse vor allem das wahre Menschsein Jesu sichern wollten, einer Reduktion des Christentums auf Humanismus widersprechen.

Im vierten Teil schließlich werden noch „Hinweise für die schulische Praxis" gegeben (127–138), die auch Skizzen für Tafelzeichnungen und Hinweise für die Gestaltung von Unterrichtsstunden enthalten.

Das vorliegende Buch bringt eine Fülle von Material und kann als eine Zusammenfassung der bisherigen exegetischen Forschung zum Thema „Glaubensformeln" im NT angesehen werden. Bei einem Gesamturteil wird man das Interesse des Vf. nicht übersehen dürfen, da es ihm weniger um einen Beitrag zur Forschung als um einen Durchblick durch das NT und die Relevanz der Ergebnisse für die heutige Situation geht. Dabei wird die Legitimation, ja die Notwendigkeit neuer Versuche nachdrücklich betont, da ein gewandeltes Selbst-, Welt- und Gottesverständnis auch eine Neuaussprache des Glaubens in Form von Bekenntnissen erfordert. – Manche Formulierungen sind zwar etwas provozierend ausgedrückt, was dem Engagement des Vf. zuzubilligen ist. – Eine Frage wird wohl nicht hinreichend diskutiert, ob es nämlich nicht auch gute Gründe für die Beibehaltung alter Glaubensformeln gibt, auch wenn diese für Außenstehende nicht auf den ersten Blick in allem verständlich sind. Haben diese nicht wenigstens im innerkirchlichen Raum ihren zeichenhaften Sinn, ja sind sie nicht notwendig, wenn es um die Treue zum überlieferten Glauben geht? Lassen sich nicht auch dafür Beispiele aus dem NT anführen (vgl. Johannesbriefe)?

Insgesamt ist zu sagen, daß es sich um eine engagierte, aber sachkundige Arbeit handelt, die wegen ihrer Kürze und strengen Ausrichtung auf das vorgestellte Ziel bisweilen etwas einseitig wirken kann, doch wird dies bei Berücksichtigung des Ganzen ausgeglichen. Das vorliegende Buch wird nicht bloß Religionslehrern eine Hilfe sein, sondern ist auch für Fachtheologen, die sich für diese Frage interessieren, lesenswert und anregend.

Paderborn Philipp Kaiser

**Frei,** Hans W.: **The Eclipse of Biblical Narrative.** A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics. – New Haven and London: Yale University Press 1974. IX, 355 S. Lw. £ 7.50

F., associate professor of religious studies and Master of Ezra Stiles College, Yale University, befaßt sich mit dem grundlegenden Wandel der Bibelinterpretation, angefangen von jenem vorkritischen Stadium zu Zeiten Calvins bis zu Strauß' „Leben Jesu", zu Schleiermacher und zu Hegel. "The history of biblical hermeneutics, the systematic statement of the principles of textual interpretation, is the focus of this study", erklärt der Klappentext. Trotzdem handelt es sich nicht etwa um ein Pendant zu der umfassenden und jeweils mit Originalauszügen aus den behandelten Autoren versehenen Darstellung W. G. Kümmel's "Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme", Freiburg-München 1958 (² 1970). Dafür legt F. viel zu sehr das Gewicht auf

die Hermeneutik allein, wobei er sich besonders den kultur- und geistesgeschichtlichen Einflüssen auf deren Entwicklung zuwendet. Während also bei Kümmel ein Mann wie Bengel vor allem als Textkritiker erwähnt wird (52f), würdigt ihn F. (175–179) als Theologen (analog etwa E. Hirsch, Geschichte der neueren evangelischen Theologie 2, 1951, 179–185). Deshalb findet man auch manche Namen in dem einen Werk und in dem anderen nicht und umgekehrt.

Die anregende, gut belegte und mit Register versehene Arbeit kommt zu dem Schluß: "All the more fascinating, in view of this hermeneutical revolution and its large effect on biblical interpretation, is the continuity of the fate of a narrative reading of biblical stories, a continuity that remained unbroken from the days of Deism through the first third of the nineteenth century – unchanged by whatever else happened in bliblical study. The realistic narrative reading of biblical stories, the gospels in particular, went into eclipse throughout the period" (324).

Graz Johannes B. Bauer

**Kirschbaum,** Engelbert: **Die Gräber der Apostelfürsten.** St. Peter und St. Paul in Rom. Mit einem Nachtragskapitel von Ernst Dassmann. – Frankfurt/Main: Societäts-Verlag (1974). 294 S., 69 Tafelbilder und 67 Zeichnungen; Ln DM 38.–

Wie oft noch Petrusgrab in neuer Auflage?

Diese 3. Aufl. bezeichnet sich als „neubearbeitete und erweiterte". Sie ist 1974 wie die beiden ersten Auflagen 1957 und 1959 in Frankfurt/M. erschienen. Der Verlag hat seinen Namen geändert. Er heißt jetzt Societäts-Verlag. Auffällig ist die Hinzufügung eines Untertitels, den die beiden voraufliegenden Auflagen nicht kannten. Er lautet: „St. Peter und St. Paul in Rom."

Den Hauptinhalt des Buches macht seit seiner ersten Aufl. die Bemühung um das Petrusgrab aus. Zwar hat das Grab des hl. Paulus seine lange eigene Verehrung und Tradition in der Pauluskirche der Via Ostiensis. Aber es ist unlöslich durch eine zweite Tradition mit der Petrusverehrung an der Via Appia verbunden. Auch bei der Suche nach dem Petrusgrab spielt die Problematik des Kultes der Apostelfürsten an der Via Appia eine bis heute ungeklärte Rolle. Theorien von Gebeintranslationen in gefährdeten Zeiten und von sektiererischen Konkurrenzkulten sind aufgeboten worden. Aufgrund verschiedener Nachrichten und Traditionen gewinnt man den Eindruck von einer gewissen Beweglichkeit und Ortsveränderlichkeit der leiblichen Überreste der Apostelfürsten. Später – das gilt schon für das 4. Jh. – muß man sagen, daß dort, wo in Rom Petrusreliquien vorhanden sind, auch Paulusreliquien verehrt werden. Im Mittelalter sind die Häupter (wenig genug von Häuptern) beider der stolze Besitz der Laterankirche; und durch Raub und Plünderung unversehrt geblieben bilden sie noch heute, wie man gesagt hat, eine Art Palladium von Rom.

Die Geschichtswissenschaft hat den Aufenthalt des heiligen Petrus und des heiligen Paulus in Rom geklärt und bestätigt. Die Reliquienverehrung dokumentiert ihn auf ihre Weise. Es lag nahe, der Existenz der Gräber nachzugehen. In der Kirche St. Paul begnügte man sich mit dem Indizienbeweis (S. 172ff, S. 183f). Die Anwesenheit des Grabes unter der Kirche ist ernsthaft nie in Frage gestellt worden. In St. Peter ging man in den 40er Jahren unseres Jh.s aufs Ganze. Die Ausgrabungen von St. Peter sind zur Sensation der Jh.mitte geworden. 1949 war der erste Abschnitt der Ausgrabungen beendet. 1951 lag die Grabungspublikation vor, an der E. Kirschbaum († 1970) maßgeblich beteiligt war. Während der Rausch des Fundes Wellen in aller Welt schlug, stellten die Wissenschaftler in aller Welt ihre kritischen nüchternen Fragen. So begann unter neuem Pontifikat 1953 ein neuer Abschnitt der Untersuchungen nicht mehr durch das alte Team, zu dem Kirschbaum gehört hatte. Sondern neue Namen, Margherita Guarducci und Adriano Prandi, taten das Ihrige zur Lösung der Fragen, man darf auch sagen: zur Rettung der Ausgrabungen. Ihre Arbeit schien anfangs vom Glück begünstigt zu sein, und in dieser Phase erschien 1957 K.s mit leichter Melancholie geschriebenes Buch über „Die Gräber der Apostelfürsten", ein Buch, wie er im Vorwort sagt, der Verehrung für die Gründer der römischen Christenheit, aber auch ein Dokument eines engagierten, unerfüllt gebliebenen Ausgräbers.

Heute glaubt in der Archäologie und in der Geschichtswissenschaft niemand, der sich ernsthaft mit der Sache befaßt hat, daß das Grab des heiligen Petrus gefunden sei. Auch der Abschluß der zweiten Kampagne unter M. Guarducci ist nicht glückhafter gewesen. Dies sind Feststellungen, die gelten, wenn man echt und konkret nach dem Petrusgrab, nicht nach der faszinierenden Stätte der Petrusverehrung fragt. Ich finde eine ausgewogene Stellungnahme – sine ira et studio – im Handbuch der Kirchengeschichte (H. Jedin), Bd 1 (1962), die K. Baus (140) geschrieben hat. Sachlich habe ich ihr nichts hinzuzufügen. Für die Beurteilung der nach Kirschbaums Mitwirkung bei den Ausgrabungen durchgeführten Untersuchungen einschließlich der vermuteten Petrusgebeine verweise ich auf meinen Beitrag in der ThRv 66, 1970, 183–188.

In der vorliegenden 3. Aufl. hat E. Dassmann ein Nachtragskapitel von ca. 30 Seiten (S. 223–248, dazu Anmerkungen S. 282–286) geschrieben. Daraus gebe ich die letzten Berichte und Feststellungen wieder (247f):

„Papst Paul VI. [hat] bei seiner Ansprache in der Generalaudienz am 26. Juni 1968 erklärt: ‚Die Reliquien des hl. Petrus sind in einer Weise identifiziert worden, die wir als überzeugend annehmen können.' Am Abend des folgenden Tages sind die Gebeine dann – unter Ausschluß der Öffentlichkeit und ohne Beisein des Papstes – anatomisch geordnet und beschriftet in neunzehn Kästchen verschlossen im Marmorfach der Graffiti-Mauer deponiert worden (nach Auskunft von zuständiger vatikanischer Seite). Sie befinden sich also wieder an der Stelle, wo sie jahrhundertelang geruht haben. Der Hohlraum selbst ist nicht, wie vormals, vermauert, sondern durch eine Glasplatte gesichert worden . . .

Diese Lösung erscheint akzeptabel, auch wenn die Identität der Gebeine unsicher bleiben muß . . . Sie bleiben in unmittelbarem Kontakt zur alten Gedächtnisstätte, ohne jedoch Mittelpunkt einer Petrusverehrung zu werden, die auf ‚alte Gebeine' weder angewiesen war noch jemals sein wird."

In diesen Ausführungen ist nicht mehr und nicht weniger bekundet, als daß die Ausgrabungen von St. Peter einen echten Nachweis des Petrusgrabes nicht erbracht haben. Wir sind zum alten Wissensstand zurückgekehrt, der schon vor den Ausgrabungen gültig war: St. Peter und St. Paul in Rom.

Der Hrsg. der 3. Aufl., E. Dassmann, hat es durchgesetzt, daß die neue Aufl. diesen Untertitel erhielt, ohne welchen offenkundig der Hrsg. die Neuaufl. nicht persönlich verantworten zu können glaubte. Aber der Verlag hat es vermocht, das Buch unter dem alten faszinierenden Titel nochmal aufzulegen, obwohl der Hrsg. vom Inhalt bedeutsam abrückt. (Das erinnert mich mutatis mutandis an die Baronius-Frontispiz-Illusion auf den von Bzovius fortgeführten „Annales ecclesiastici" im 17. Jh.)

Hier liegt das Zwiespältige, Fragwürdige der Neuaufl. Es ist nicht richtig, „überholt und ergänzungsbedürftig" gewordenen Darstellungen (s. Vorwort der 3. Aufl.) durch diametral tendierende Nachträge ein Scheinleben zu erhalten, wenn ein echtes Bedürfnis gar nicht vorliegt. Es ist bei der gegebenen wissenschaftlichen Sachlage kein Grund ersichtlich, der diese Neuaufl. hätte rechtfertigen können. Und nun belastet sie die knappen Etats der wissenschaftlichen Bibliotheken, die auf dem Laufenden gehalten werden sollen. Wir schleppen doch ohnehin in der Wissenschaft zuviel Ballast mit.

Um nicht mißverstanden zu werden, betone ich: das Buch selbst hat seine Berechtigung und Bedeutung gehabt. Es bleibt wissenschaftsgeschichtlich von Interesse. Es stand bei seinem ersten Erscheinen in großer Nähe zum Ausgrabungsbericht (Esplorazioni) und vertrat ihn in einem gewissen und begrenzten Sinne im deutschen Sprachraum. Es war auch ein Bekenntnisbuch des Ausgräbers, ein Buch, das er sich beim schnell veränderten Gang der Dinge nach der Ausgrabung schuldig zu sein schien. Das Werk ist in allen wissenschaftlichen Bibliotheken vorhanden. Es gehört der Vergangenheit an. Aber jeder, der sich über eine bestimmte Situation der Forschung und einen konkreten Entwicklungspunkt unterrichten will, hat Gelegenheit dazu.

E. Dassmanns Nachtrag (Kapitel VII): „Ist Petrus wirklich darin?" stellt eine eigene Abhandlung, einen Aufsatz mittleren Umfangs dar. Zu ihm könnte man in einem neuen Aufsatz Stellung nehmen. Er ist zusammenfassend, kritisch, verdienstlich in der offenen Behandlung des Themas ‚Knochenreste im Holzkistchen', hoffentlich auch weiterführend in der Schlußstellungnahme, die oben wiedergegeben wurde. Über Details und einiges Grundsätzliche kann man weiter diskutieren. In der Gesamtstellungsnahme bleibt eine gewisse, bei der Aufgabe des Hrsg.s begreifliche Zwiespältigkeit zwischen überwiegender Skepsis und einem mehrfach betonten „unentschieden" behindernd.

Ich beschränke mich hier darauf, in der Bibliographie, die D. S. 282 Anm. 2 gibt, dem Buch von D. Wm. O'Connor, Peter in Rome (1969), noch dessen Besprechung von Th. Klauser, JAC 16, 1973, 136f, hinzuzufügen.

Und dann in eigener Sache eine Richtigstellung. D. schildert die Ungewißheit, die über die entscheidenden Fragen auch nach M. Guarduccis Forschungen und Veröffentlichungen geblieben ist. In

diesem Zusammenhang zitiert er S. 246 meine Stellungnahme in der ThRv 66, 1970, 187, in der ich zum Ausdruck brachte, daß ich es großartig finde, wie in der überdimensionierten Frage nach Petrusgrab und Petrusgebeinen die Archäologie nicht weiterhelfen kann und der fromme Glaube von zwei Jahrtausenden auf sich gestellt bleibt. D. sagt dazu: „Doch kann frommes Glauben historisches Wissen nicht ersetzen."

Das ist richtig. Aber die Ohnmacht des Wissens kann die Einbruchsstelle höherer Gewißheit in die Fragwürdigkeit deutlich machen. Es ist dabei nicht die Rede von heterogenen Dingen, sondern von ein und derselben Sache, die der heilsgewisse Glaube auch dann und erst recht ausschöpft, wenn die wissenschaftliche Forschung versagt.

Ich möchte dies als Richtigstellung von D.s mich betreffendem Zitat verstanden wissen. Der Bewußtseinsirrtum wird durch den mißlichen Umstand gefördert, daß wir für das religiös offenbar Werdende dasselbe Wort Glaube verwenden, das im Nicht-Religiösen Für-wahr-halten bedeutet. Für-wahr-halten liegt sicher eine Stufe unter der Wahrheitserkenntnis. Glaube aber ist mehr als Für-wahr-halten, ist Intensiv-Wissen.

Darum muß man manchmal das Scheitern der Forschung bestaunen, weil auch diese Einsicht ein wesentlicher Fortschritt sein kann. Man denke nur, wie der positive Nachweis von Gebeinen, für ethnologische, anthropologische, kulturgeographische Studien von höchster Wichtigkeit, eine heilsgeschichtliche Wesensfrage zwar nicht gefährden, aber durch Ablenkung = Irrtum doch schwächen könnte. Wenn man D.s Nachtrag aufmerksam liest, gewinnt man den Eindruck, daß solche Sorge geradezu das Motiv für des Prälaten Ludwig Kaas stillschweigende Reliquien-Bergung gewesen sein könnte. Der Eingriff in eine im Gang befindliche wissenschaftliche Arbeit bleibt verurteilungswürdig. Aber an den Kern der Petrusgrabsuche wird man hier zurückgeführt. War denn die Frage überhaupt richtig gestellt: in einer lebendig sich fortzeugenden Tradition die positivistische Knochenfrage? Es ist doch ein Unterschied, das untergegangene Pompeji zu erforschen oder Petrusgebeine am Vatikanhügel zu suchen. Wer sie findet, kann sie auch beseitigen; auch zerstören; kann auch die Kirchengründung „auf diesem Felsen" als Mythos zerstören. Mit Wissenschaft kann man nicht nur aufbauen, man kann auch vernichten. Wie leicht verkennen wir die Methode des engagierten Interesses. Gibt es hier nicht die Grenzen des Heiligen, den römischen Begriff des „sanctum"! Stoßen wir all dieses humanistisch und religiös Umhegte heute einfach fort? Es geht für viele gar nicht darum, Glauben durch besseres Wissen, sondern durch Nichtwissen zu ersetzen.

Die archäologische Petrusfrage ist für den christlichen Glauben irrelevant. Und als archäologische Frage ist sie zu winzig, aussichtslos. Sie ist nicht geeignet, Gutes zu stiften. Das Gegenteil davon liegt näher. Man sollte endlich aufhören, noch und noch vom Petrusgrab oder den Gräbern der Apostelfürsten zu sprechen und obendrein auch klingendes Geld damit zu verdienen. Die Sache ist in jeder Hinsicht zu unwichtig. Das Reservat der Stillen und Beter, in das eingebrochen wurde, blieb und bleibt unerreicht. Es ist „nicht von dieser Welt".

Münster Josef Fink

**Demus-Quatember,** Margarete: **Est et alia Pyramis.** – Rom, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1974. 94 S. 17 Abb. (Publikationen des Österreichischen Kulturinstituts in Rom, I. Abteilung: Abhandlungen, Bd 5) kart. 30.–

Petrus' Richtstätte und Grab.

In der vorliegenden Untersuchung geht es um Pyramiden im antiken Rom, und zwar besonders um diejenigen, die sich beim Marsfeld dort befanden, wo heute die Kirchen der Piazza del Popolo S. Maria dei Miracoli und S. Maria di Montesanto stehen. Man begreift nicht sogleich, zu welchen Konsequenzen die Beschäftigung mit diesen Denkmälern führt. Die eine dieser Pyramiden, die westliche, die tiberseitig zur Via Ripetta gelegene, hatte noch im 15. Jh. durchaus ergänzbare Reste hinterlassen. Sie verschwand erst im 16. Jh. auf Veranlassung von Papst Paul III und wurde bei späteren Ausgrabungen wiederentdeckt. Die Spuren der anderen, zur Seite des Pinciohangs und der heutigen Via Babuino hin aufragenden, erst in der neueren topographischen Erforschung Roms von Ch. Huelsen 1907 (H. Jordan-Ch. Huelsen, Topographie der Stadt Rom im Altertum 463f) wiedererkannten, hatten sich schon im 12. Jh. und vielleicht viel früher bereits in spätantiker oder frühmittelalterlicher Zeit verloren (Demus-Quatember 85,88).

Vf. hat in einer glänzenden Bildbeschreibung und Beweisführung die tiberseitige Pyramide am Marsfeld in der Kreuzigung des Apostels Petrus an der Bronzetür von St. Peter in Rom erkannt. Das in guter fotografischer Abbildung beigefügte Relief wurde zwischen 1433 und 1445 im Auftrag des Papstes Eugen IV von Antonio Averulino, genannt Filarete, geschaffen. Die Verbindung des Monumentes mit der Hinrichtung Petri (noch andere Monumente am Tiber führt das Relief in seiner topographischen Region vor: die Engelsburg und eine „Grab des Romulus" oder „Grab des Scipio Africanus" genannte Pyramide am Vatikan) macht Filaretes Bronzerelief und seine Behandlung durch M. Demus-Quatember für die Petrusforschung interessant.

In der Zeit der Humanisten, durch Flavio Biondo und Maffeo Vegio bezeugt, wurde das Martyrium Petri „inter duas metas" lokalisiert. Die semasiologische Untersuchung zeigt, daß ‚meta' die Wendemarke in der Rennbahn des Zirkus, ferner die Pyramide und bei mangelnder Klarheit der Unterscheidung auch den Obelisken bezeichnen kann. Die Ortsbestimmung „inter duas metas" im Hinblick auf die Kreuzigung Petri muß alt sein. Biondo und Vegio beziehen sich auf ‚scripturae' und ‚picturae'. Literarische Quellen sind uns zwar nicht bekannt; aber die beiden Genannten müssen solche Quelle oder Quellen gekannt haben. Vf. eruiert die alte römische Wurzel derartiger Ortsbezeichnungen und verweist auf ‚inter duos pontes', ‚inter Duos Lauros', ‚inter Duos Hortos' u. a.

Bildliche Darstellungen der Kreuzigung des Petrus „inter duas metas" sind zahlreich und führen tief in das Mittelalter zurück. Hinsichtlich der Deutung bestehen die Schwierigkeiten, die die sprachliche Bezeichnung von sich aus schafft. Bis heute ist unklar, ob ‚metae' einer Zirkusbahn gemeint sind oder eigenständige Monumente, und wenn solche, ob nahe beieinander stehende oder weiträumig eine größere Region absteckende. Bei den Flächenbildnern tritt noch die Möglichkeit hinzu, daß lediglich der sprachliche Ausdruck ohne topographische Aussage in ein Bild umgesetzt wurde; möglicherweise symbolhaft im Anschluß an Vergils „metae mortis" (Aeneis 12,546), s. 91. Einen topographischen Bezug meinen zweifellos jene Bilder, die die ‚metae' als zwei ungleiche Bauwerke darstellen. Zu ihnen gehört das Bild Filaretes. Es zeichnet sich obendrein dadurch vor anderen aus, daß es die Pyramide am Marsfeld eindeutig wiedergibt, von der damals Filarete nicht wissen konnte, daß sie nur eine von zweien war. Gerade dadurch aber, daß es zwei waren, was der heute bekannte archäologische Befund sichert, trifft auf sie am meisten und überzeugendsten die alte Bezeichnung „inter duas metas" zu.

So haben wir es mit einem neuen, ernst zu nehmenden Lokalisierungsversuch der Richtstätte zu tun. Vf. verweist noch darauf, daß in dieser Gegend die Legenden von Neros Tod und vom Geistern seines Schattens haften und daß hier im Kampf gegen Belisar den Römern alles glückte im Vertrauen auf den Apostel Petrus, der, wie Procop im 1. Buch der Gotenkriege erwähnt, den Römern versprochen habe, er wolle die dortige Befestigung in seinen besonderen Schutz nehmen.

Über die bisherige Unsicherheit in der Lokalisierung des Petrusmartyriums orientiert, wenn auch unvollständig, so doch in den Hauptzügen D. Wm. O'Connor, Peter in Rome (1969) 58ff. Auch der Versuch, S. Pietro in Montorio auf dem Gianicolo mit dem Richtplatz des heiligen Petrus in Verbindung zu bringen, basiert auf „inter duas metas". Hier werden die Cestius-Pyramide und die Pyramide am Vatikan als die Pole verstanden, zwischen denen das Kreuz Petri aufragt. Aber die Weiträumigkeit solcher Abgrenzung kann keinen Anspruch auf eine im Sprachgebrauch praktizierte Ortsbezeichnung haben. Als reale Ortsbezeichnung kann immer nur ein Platz zwischen zwei nah benachbarten ‚metae' gemeint sein (S. 89). Deshalb bleibt als konkurrierende Vorstellung zu solcher Gegebenheit lediglich die ganz anders zu fassende Vorstellung von den Wendemarken im Zirkus. Diese Vorstellung in Verbindung mit dem Nero-Zirkus am Vatikan entbehrt nicht einer gewissen Faszination. Aber die Ausdrucksweise „inter duas metas" als ausschließliche Bezeichnung für den Zirkus bliebe doch ungewöhnlich und wäre schwach, ich möchte sagen kleingestaltig im Vergleich zur markanten Ortsbezeichnung.

So wird die gründliche topographische Untersuchung der Vf. im Anschluß an mittelalterlich-humanistische Streitfragen zu einer eindrucksvollen Dokumentation unseres Nichtwissens im Hinblick auf die Petrusfragen von heute. Aber es scheint, als sei dies eine heilsame Konfrontation mit der Unsicherheit, in die uns bei der Suche nach dem Grab des heiligen Petrus die Ausgrabungen unter St. Peter in Rom gestürzt haben.

Die heute herrschende Meinung über den Ort des Martyriums zielt auf den neronischen Zirkus, der an der Südseite der Peterskirche im Bereich unter dem jetzigen Campo Santo Teutonico gelegen hat. Th. Klauser, Die römische Petrustradition im Lichte der neuen Ausgrabungen unter der Peterskirche (1956) S. 12ff mit Anm. 6, hat die Tacitus (Annales 15,44) geschilderten Martyrien in Neros Zeit, unter denen das Martyrium des

Petrus nicht erwähnt wird, in Verbindung mit einem Brief des römischen Presbyters Clemens zu einem lebendigen Bericht einer Volksfesthinrichtung gestaltet, bei der – diesen Eindruck gewinnt man – die Gestalt des Apostels nicht gefehlt haben kann. Im Zirkus des vatikanischen Parks werden Christen zu Tode gehetzt. Andere, ans Kreuz geschlagen und dann in Brand gesteckt, dienen zur Nachtzeit als festliche Beleuchtung bei der Fortsetzung der grausigen Spiele. Folgt man der Einbeziehung des Petrus, wofür ein absolut sicheres Zeugnis fehlt, dann sieht man die Apostelgestalt im Drüber und Drunter der aufstandsähnlichen Schreckensereignisse untergehen. Was übrig blieb an sterblichen Resten, mag in einer Grube von vielen Toten verschwunden sein. Nahebei liegt der Friedhof, den die Ausgrabungen unter St. Peter zum Vorschein brachten. Schnell konnte dort ein Massengrab hergerichtet werden. Die räumliche Kombination von Richtstätte und Grabstelle taucht das ohnehin große Dunkel der Petrusforschung in völlige Leere. Das konkrete Ereignis des Todes und die Vorstellung vom Einzelgrab entschwinden in der Ausnahmesituation eines makabren Greuels.

Wenn Petrus' und Paulus' Tod mit Neros von Tacitus geschilderter Volksfesthinrichtung zusammenhing (Klauser S. 14), wie kommt es dann, daß im großen Blutrausch dennoch die Kreuzigung für den einen und der Schwerthieb für den anderen beachtet wurde? Sollte es sich doch anders verhalten haben, so daß der Schein des Gesetzes gewahrt blieb und die haftenden Traditionen von uns ernst zu nehmen sind, dann ergäbe sich die Hinrichtung Petri auf dem Marsfeld, ein Einzelmartyrium, und ein individuelles Grab am vatikanischen Hügel. D.-Qu. weist m. E. mit Recht darauf hin, daß ‚die überlieferte Art der Kreuzigung (nach eigenem Wunsch Petri) mit dem Haupt zur Erde auf ein Martyrium weist, das eher gesondert als in der Masse des bei Tacitus geschilderten Aufstandes verstanden wurde' (S. 88). Und auch der Vollzug der Kreuzigung als gerichtliche Strafe setzt normalerweise ein im Boden dauernd verankertes Kreuz voraus – so Vf. (S. 91). Sie erwägt, ob die Ortsbezeichnung „inter duas metas" nicht zur Bezeichnung für die Behörde geworden war, die für den hochgerichtlichen Strafvollzug (ad supplicia exequenda) zuständig war (S. 90). ‚Daß es am Rand des Marsfeldes – in der Nähe der Pyramiden – einen in Volksglauben und Dichtung verankerten Platz gab, der den Eingang in die Unterwelt bezeichnete', erwähnt D.-Qu. (S. 92), um eine gewisse Düsterkeit der Vorstellung von dieser Gegend anzudeuten.

Nach einer ordnungsmäßigen Hinrichtung konnte ein Antrag auf Herausgabe des Leichnams gestellt werden. Solche Leichname wurden meistens freigegeben; Fälle wie die Verweigerung der Märtyrerleichen von Lyon, die Eusebius in seiner Kirchengeschichte 5,1,62 berichtet, waren selten. Es ist mit Sicherheit anzunehmen, daß Petrus' Leichnam erbeten wurde. Seine Beisetzung an einer anderen Stelle leuchtet dann sehr ein. Bei einer solchen disjunktiven Ordnung der Ereignisse und Vorgänge, die eine kritische Sichtung der Nachrichten, Traditionen und Bodenbefunde wahrscheinlich macht, gewinnen die Geschehnisse Profil, auch wenn wir sie nicht mehr in allem mit letzter Genauigkeit rekonstruieren können.

Die Suche nach dem Petrusgrab im Friedhof unter der Peterskirche am Vatikanhügel blieb erfolglos, weil an der Stelle, an der das Grab gesucht wurde, kein unberührtes Grab erhalten ist; und nur ein solches könnte Anspruch erheben, das gesuchte zu sein. An dieser Stelle hat die Rote Mauer ein altes Grab zerschnitten. Und der kleine Grabbau (Aedicula als Memoria), der im 2. Jahrhundert errichtet wurde, lehnte sich an die Rote Mauer, nicht an ein unberührtes Grab an. In der Frage des Petrusgrabes ist damit eine einwandfreie Sicherheit für genau diese Stelle schon damals nicht gegeben; die weitere Entwicklung bestimmt statt des Grabes das Denkmal. Die Erforschung in situ hat zu diesem Ergebnis geführt; sie kann an genau dieser Stelle kein anderes erbringen. Und doch lohnt nun wieder, wenn Richtstätte und Grab durch größeren örtlichen Abstand getrennt waren, das Nachdenken über die Existenz des Petrusgrabes am vatikanischen Hügel. Mußte auch der archäologische Beweisgang ergebnislos enden, in den archäologisch nicht mehr erfaßbaren Gegebenheiten des Ortes oder noch nicht erfaßten des Umkreises hat Petrus' Grab ein monumentales Nachleben bewirkt, dessen überwältigendes Zeugnis das unsichtbar bleibende Grab vertritt. Soviel scheint mir heute klar zu sein: Nicht Ungeschichtlichkeit des Grabes ist die Ursache seiner Unkenntnis. Sondern irgendeine an seiner Geschichtlichkeit eingetretene Veränderung hat uns seine konkrete Existenz entzogen. Sein monumentales Weiterleben ist dem materiellen Ausgangspunkt in dem einen wie im anderen Sinne entwachsen. Geblieben ist das Ideelle, die Stätte heiliger Verehrung.

D.-Qu. hat über das Petrusgrab nichts gesagt. Dies hatte sie sich auch nicht als Aufgabe gestellt. Ich habe hier diesen Aspekt einbezogen, um die Bedeutung ihrer Arbeit hervorzuheben. Sie schließt fast kleinlaut unter Zitierung Procops mit einem im 6. Jh. gesprochenen „Doch genug davon". Ich finde, daß es nach ihrem Buch mit der Petrusfrage erst recht wieder anfängt.

NB. zum Druck. Fehler gibt es natürlich. Zwei habe ich notiert. S. 90: Tivium. S. 43 im Kolumnentitel: Meren. Gerade bei fremden Wörtern ist das mißlich. Der Fachmann rückt sie sich leicht zurecht. Den ferner Stehenden verwirrt es.

Münster Josef Fink

**Denker**, Jürgen: **Die theologiegeschichtliche Stellung des Petrusevangeliums.** Ein Beitrag zur Frühgeschichte des Doketismus. – Bern/Frankfurt a. M.: Herbert Lang / Peter Lang, 1975, 258 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII – Theologie, Bd 36). br.-lam. sFr 38.40

Während man seit der Entdeckung des PE bis heute der Ansicht war, daß darin die kanonische Evv-Überlieferung direkt (Zahn) oder wenigstens indirekt (Vaganay) verwertet sei, kommt D. in seiner exakten Untersuchung zum Ergebnis, daß das PE nirgends die Redaktionsarbeit der kanonischen Evv voraussetzt (31–57), daß es ein judenchristliches Ev (78–92) mit einer naiv doketischen Tendenz (gleich den Gegnern des Ign. v. A. 126–130) sei, daß es seine Passionsgeschichte stärker als die kanonischen Evv an das AT binde (58–77). Man wird D., der auch die Sekundärliteratur (90 S. Anmerkungen) ausgiebig diskutiert, weitgehend zustimmen können.

Die kritische Durchmusterung der Belege für die Bezeugung des PE (9–30) beweist seine Verbreitung in Westsyrien, später in Ägypten (hinzufügen könnte man jetzt Hesych. v. Jer. und Ps-Chrys. vgl. SChr 187, 66.89 u. 322.335).

Für den judenchristlichen Charakter des PE führt D. u. a. die Notiz über das Fasten der Jünger (um der jüdischen Brüder willen, die den Herrn gekreuzigt haben) an (89–92), sowie Berührungen mit Symmachus (58f 66).

Den umstrittenen V. 10b (er aber schwieg ὡς μηδὲν πόνον ἔχων") faßt D. im Anschluß an Zahn als durch Jes 53,4 („wir aber meinten, er sei ἐν πόνῳ κτλ".) veranlaßt auf. Das PE teile nämlich mit den Märtyrerakten und Asc. Js. die Meinung, daß, wer dem Himmel angehört, nicht leiden könne. Die Christologie des PE trage angelomorphen Charakter und sei von da her doketisch ausgerichtet (102–125). Vom Schweigen Jesu ist in den kanonischen Texten nur im prozessualen Zusammenhang die Rede. Trotzdem verweist man auf Jes 53,7. D. bemerkt mit Recht die Spannung, in der Jes 53,7 zu den Leidenspsalmen, zu Heb 5,7 und der kanonischen Überlieferung steht und meint, daß der Vf. des PE bewußt mit der Einfügung von V. 10b die Erfüllung der atl Weissagung darstellen wollte (69). Aus V. 10b wird man nicht folgern müssen, daß „der Herr am Kreuz seinen Mund nicht aufgetan, also nicht geschrien" habe (74). Ich verweise auf Ephräm, der in seinem Diatessaronkommentar ähnliche Überlieferungen zu kennen scheint: „Der Herr fiel dem Tod zum Opfer; der Tod ließ ihn schweigen, bis daß er erhöht war am Kreuz. Aber der Herr wieder hat den Tod besiegt durch seinen lauten Schrei, als er am Kreuz erhöht war" (XX, 30 Leloir, SChr 121,364). Auf V. 10b „er aber schwieg" folgt im PE eben erst V. 11 die Aufrichtung des Kreuzes (mit dem angenagelten Herrn), dessen Verlassenheitschrei V. 19.

V. 21 werden Nägel nur aus den Händen des Herrn gezogen, woraus man schließt, daß seine Füße nicht mit Nägeln befestigt waren. Ephr. (ebd. XX,31 a.a.O. S. 365) weiß, daß man die Hände des Herrn mit Nägeln, seine robusten Füße aber mit Stricken fixiert hatte.

Der Todesschrei, „meine Kraft, meine Kraft, du hast mich verlassen" (V. 19), dessen philologischer Zusammenhang mit Ps 21,2 einigermaßen deutlich ist ('ēl = „Gott" und „Stärke") gilt als eine tendenziöse Abänderung der Tradition: Dem Vf. des PE liegt im Sinn seiner apologetischen Zielsetzung an der Entschärfung jener für ihn anstößigen Niedrigkeitsaussage. So tilgt er die „Gottverlassenheit" des Herrn durch einen übersetzungstechnischen Kunstgriff und indem er gleichzeitig die Frage in eine Aussage umformuliert. Jetzt bleibt der Herr auch im Tod das himmlische Wesen. Selbst der Leichnam des Gekreuzigten erscheint nicht mehr unter dem Fluch von Deut 21,23, wenn man hört, daß die Erde bebt, sobald er darauf gelegt wird (V. 21), denn das ist die Wirkung einer Theophanie (73f 118–120).

Man könnte sich den Vorgang der Umformulierung des Verlassenheitsrufs auch noch anders denken. Der Vf. mag V. 2 des viel strapazierten Ps 21 absichtlich mit V. 16 kontaminiert haben, wo das hebr. koaḥ im Targ durch ḥēīl ersetzt worden ist (wie Deut 8,17 Ps 32 (33), 16. Spr. 5,10). Der Vf. des PE mag sich für berechtigt gehalten haben, das Mißverständnis der Umstehenden („Elias") anders zu berichtigen als die Tradition bei Mk und Mt, in dem er ḥēīlī gehört haben will und das in einem Aussagesatz: „Meine Kraft (ist vertrocknet)." Die Methode ist bekannt, vgl. die Varianten zu Mt 6,7 Lk 2,36, Joh 1,13;

4,22; 7,8, sowie die Ersetzung von ἀκρίς (Mk 1,6) durch ἐγκρίς im Eb. Ev 2.

Druckfehler: 66 Z. 10 lies PE 6 statt 7, 119 Z. 17 jenem statt jedem, 85.99. 177 A. 63 Acta Pionii statt Pioni.

Graz Johannes B. Bauer

**Grillmeier,** Aloys: **Christ in Christian Tradition.** Vol. I: From the Apostolic Age to Chalcedon (451). Translated by John Bowden. – London, Oxford: Mowbrays (1975). Second, revised edition. XXII, 599 S. £ 17.50 net.

Genau zehn Jahre nach dem Erscheinen von „Christ in Christian Tradition" [1]1965 legt A. Grillmeier die zweite Aufl. der Gesamtdarstellung der christologischen Entwicklung von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon vor, die ihm mehr als ein Jahr Vorbereitungszeit gekostet hat (IX). Dem verstorbenen Patrologen F. L. Cross gewidmet, erscheint sie nun als Bd I einer umfassenderen Geschichte der Christologie bis zur Karolingerzeit: Der Klappentext kündigt einen zweiten Bd für die Zeit von 451 bis zum Tod Gregors des Großen (604) an und einen dritten, der bis zum Ikonoklasmus und zum Adoptianismus in Spanien reichen soll.

Die wertvollen und inzwischen vielfach angenommenen Ergebnisse von [1]1965 brauchen nicht noch einmal aufgeführt zu werden; dazu sei auf die ausführliche Besprechung in Schol 40 (1965) 561–564 verwiesen. Hier geht es um die Unterschiede, die zwischen beiden Auflagen bestehen. Ein durchgehender Vergleich zeigt, daß G. das Opus um mehrere neue Kapitel erweitert hat; ferner liegen einige Abschnitte in überarbeiteter Form vor. Daher lohnt es sich, gerade auf das Neue bzw. das Erneuerte näher einzugehen.

G. bereichert den ntl Überblick (3–32) durch eine kurze Skizze des gegenwärtigen Forschungsstandes bezüglich der Verhältnisbestimmung historischer Jesus – Christus des Glaubens, indem er, vor allem im Rückgriff auf F. Hahn, ihre dogmengeschichtlichen Konsequenzen aufzeigt (5–9).

Vf. hat seinen Wunsch „More attention must be given to the whole period from Origen to the Council of Ephesus than has been possible here" ([1]1965 S. 492) wahrgemacht. Die beiden Abschnitte über Klemens von Alexandrien und Origenes unterzog er – wohl auch unter Einfluß von J. Daniélou in RSR 54 (1966) 307 – einer gründlichen Umarbeitung. Gestützt auf die „masterly investigation" (133) von S. R. C. Lilla, Clement of Alexandria (Oxford 1971) entwirft G. die Christologie des Klemens von Alexandrien in engem Anschluß an dessen Gnosis-Verständnis (133–135); diese macht die Abhängigkeit des Klemens von jüdisch-christlicher Apokalyptik, so wie es J. Daniélou vertritt, unmöglich (134). Für Origenes zieht G. die Ergebnisse des spanischen Theologen J. Rius-Camps stark heran: Der Logos, einmal als ratio, dann als sapientia tätig, muß mehr als bisher von der Pneumatologie her verstanden werden; erst so findet Christologie und Trinität ihre innere Harmonie, wie sie Origenes auf dem Boden einer gnostischen Gedankenwelt entfaltet hat (139–141).

Die neuen Kapitel über Eusebius von Cäsarea (167–190), Laktanz (190–206), Asterius Sophistes (206–214), Afrahat (214–218), über das Konzil von Nizäa (249–273), über Marcellus von Ankyra (274–296) sowie über die „Origenist Christology in the West" (384–388) bedeuten einen beachtlichen Fortschritt, wodurch die verworrenen Zusammenhänge überschaubarer und deutlicher geworden sind. Die Gruppe Eusebius, Laktanz, Asterius und Afrahat kennzeichnet die vornizänischen Typen der Christologie, auch wenn die Autoren z. T. nach Nizäa geschrieben haben. Vf. zeigt anhand aufschlußreicher Quellenzeugnisse, wie die Lehre von der Gottheit Christi schon vor und z. T. unabhängig von den arianischen Wirren vorhanden war, eine Ausgangslage, die das erste ökumenische Konzil von anderen Voraussetzungen her bestätigend aufgriff.

Indem G. den kirchenpolitisch so bedeutsamen Bischof Eusebius von Cäsarea in den Verlauf der christologischen Auseinandersetzungen des beginnenden 4. Jh.s hineinnimmt, gewinnt das Verständnis der Epoche rund um das Konzil von Nizäa eine größere Durchsichtigkeit. G. verarbeitet die neuere Literatur geradezu vollständig und auch geschickt; es gelingt ihm, die so verwickelte Logos-Lehre des Eusebius verständlich zu machen, indem er auf den wahrscheinlichen Einfluß des Origenes und den des mittleren Platonismus zurückgreift. Dieser sorgte für eine stark monotheistische Tendenz, verbunden mit dem origenistischen Schema der Subordination, wodurch Eusebius dem Homoousios von Nizäa vor und nach seiner Definition reserviert gegenüberstand, obgleich er das Symbol mit unterschrieben hatte (174). Da Eusebius mit seinen theologischen Lehrmeinungen zwischen allen damals vertretenen Fronten stand und er auch nicht vermitteln konnte, blieb seine theologische Wirkung auf seine Zeit gering, wenngleich Berührungslinien zwischen ihm und Athanasius unleugbar vorliegen (186–190).

Mit der Behandlung der Christologie des Laktanz dringt G. in ein Gebiet vor, das noch nicht ausreichend genug erforscht ist. Mehrere Grundlinien aber lassen die theologische Ausrichtung dieses christlichen Cicero erkennen: Von seiner heidnischen Phase rühren sein hermetischer Gnostizismus sowie seine platonische Lehre von der Erlösung her, die Laktanz auch als Christ beibehielt. Da sich Christentum als eine „religion of the redemption of the spirit and as such the true synthesis of philosophy and religion" (193) begreift, bleibt die Lehre von Gott und Christus in einem merkwürdigen Ineinander heterogener Gedankenentwürfe verflochten: In seinem Hauptwerk „Divinae Institutiones" entwickelt Laktanz eine konsequente Geistchristologie, in der das Verhältnis Christi zum Vater subordinatianisch und so total gesehen wird, daß die Trinität zu einer Binität zusammenschrumpft. Fast entbehrlich anzuführen, daß eine solche Synthese mit keiner weiten Verbreitung rechnen konnte.

Auch die bisherigen Studien zu Asterius Sophistes erlauben noch keine eindeutige Zuordnung seines theologischen Standortes. Der arianische Rhetor bedient sich in seinen Homilien vielfältiger Motive, die G. so subsumiert: „This christology has a soteriological and eschatological orientation, and is set against Jewish-Christian background." (213)

Abseits der griechischen und lateinischen Kirche und ohne von den arianischen Wirren belastet zu sein, entwickelt Afrahat, der Persische Weise, seine Christologie in der Konfrontation mit den Juden. Eindeutig bezeugt Afrahat Christi Präexistenz, seine Menschwerdung und Erhöhung; doch bleibt er insgesamt der vornizänischen Theologie verhaftet.

Lob verdient G.s gesonderte Darstellung der Position des Arius und des Arianismus. Auf der Grundlage einer guten Quellenkenntnis zeichnet G. den geschichtlichen und theologischen Werdegang des alexandrinischen Presbyters nach, indem er vor allem auf dessen philosophische, d. h. mittelplatonische Abhängigkeit schaut. Nach Arius bleibt Christus ein Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen, vom Vater verschieden und daher nicht wahrer Gott, aber auch vom Menschen durch die per gratiam verliehenen göttlichen Prädikate verschieden (228). So aber findet Gott nicht wirklich zum Menschen, wie der Mensch nicht durch einen anderen, von Gott Kommenden, erlöst wird. Ein Vergleich zwischen der Expositio fidei des Gregor Thaumaturgos und der Thaleia des Arius deutet auf eine Abhängigkeit hin, die aber im gegenläufigen Sinne erfolgt: Arius widersetzt sich der offenkundig benutzten Vorlage der orthodoxen Trinitätslehre (232–238). Die fides Nicaena selbst geht auf Vorbilder zurück, denen allerdings das bedeutungsschwere Homoousios noch fehlt. Merkwürdigerweise wurde ausgerechnet Arius zum Anlaß, daß das Homoousios in die fides Nicaena kam. Das Symbol von Nizäa bekennt sich eindeutig zur Präexistenz Jesu und zu seiner Gottessohnschaft: Gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater. Das Bekenntnis zur Gottheit Christi existiert nicht losgelöst vom Bekenntnis zum ewigen Sohn Gottes: Beides setzt und fordert sich gegenseitig. Weiterhin kommt der Aufarbeitung des Nizänums noch eine aktuelle Bedeutung zu: Gegenüber der Neuaufnahme der Hellenisierungsthese in einigen christologischen Entwürfen der Gegenwart muß angesichts der Studien von G. darauf aufmerksam gemacht werden, wie wenig die Hellenisierung durch Nizäa vollzogen wurde. Die Vorgeschichte des Konzils wie es selbst machen deutlich, wie sehr Nizäa zum Schrittmacher einer konsequenten Enthellenisierung wurde (Vgl. dazu auch F. Ricken, Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus: TheolPhil 44 [1969] 321–351).

Eine wichtige Ergänzung gegenüber [1]1965 stellt auch der Beitrag über den Bischof Marcellus von Ankyra dar, von dem G. feststellt, er „may claim a prominent place in the development of fourth-century christology" (275f). Mit Hilfe der Vorarbeiten des Bochumer Patrologen M. Tetz kann G. den Ursprung und die Entwicklung des Marcellus nachverfolgen: Seine prinzipielle Gegnerschaft zu den Arianern führt Marcellus zu einer zugespitzten Betonung der Einheit Gottes, die im Zug der nachnizänischen Wirren allzu streng festgehalten wird, weshalb er einer Einseitigkeit in der sich ausbildenden Trinitätslehre nicht mehr enträt. Die so weit herausgestellte Monarchia Gottes des Vaters bringt Marcellus schließlich sogar in Konflikt mit der kirchlichen Lehre: Der Synode von Konstantinopel 381 verurteilt ihn, mehrere Jahre nach seinem Tod, endgültig.

In der zweiten Hälfte des zweiten Teils verfolgt G. im Abschnitt „Origenist Christology in the West" (384–388; vgl. die Ankündigung auf S. IX) die Christologie des Origenes, wie sie im Westen Fuß gefaßt hat. Die Explanatio in Canticum canticorum des Aponius weist auf weiten Strecken origenistisches Gedankengut auf, wobei die Rede von der Seele Christi dominiert.

Das Bild über Nestorius und seine theologischen Lehrmeinungen wird weiter differenziert (453f). Vf. glaubt sich berechtigt, Nestorius noch positiver zu deuten, als es ihm bisher möglich schien. Freilich bleiben in der spekulativen Analyse des Christusbildes bestimmte Schwächen und Einseitigkeiten, die Nestorius nicht überwindet. Das Konzil von Chalcedon führt hier weiter, wie G. – auch unter Hinweis auf T. Šagi-Bunić – ausführt. Das Antiochenische Symbol von 433 vermied jedes apollinaristische Mißverständnis, weshalb die Antioche-

ner den Titel Theotokos für Maria annehmen konnten. Dies aber bedeutete eine Grundlage für das Gespräch mit Cyrill, der daher diese Formel als rechtgläubig bezeichnete, um sie freilich mit typischen Änderungen in seinem Laetenturbrief aufzunehmen (499f).

Umsichtig prüft G. das neue Werk von L. I. Scipioni, Nestorio e il concilio di Efeso (Milano 1974), das an der Studie von L. Abramowski, Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius (Louvain 1963) und an „Christ in Christian Tradition" ¹1965 Kritik übt. Vf. will der Auseinandersetzung Abramowskis mit Scipioni nicht vorgreifen, sondern stattdessen im angekündigten Bd II nochmals auf diese Frage zu sprechen kommen, wobei er den Ertrag der Publikationen von Abramowski und Scipioni abwartet.

Im Abschnitt über die dogmatische Formel von Chalcedon versucht G. die Notwendigkeit einer auch so vollzogenen Definition aus der Geschichte des christologischen Dogmas heraus begreiflich zu machen (546–549). „Its chief concern, however, is to express both the distinction and the completeness of Goodhead and manhood." (547)

Das Nachtragskapitel „The Nestorian Question in Modern Study" (559–568) bereichert G. durch Ergänzungen und Präzisierungen, die durch die schon genannte Arbeit von L. I. Scipioni und die Textausgabe von L. Abramowski – A. E. Goodman, A Nestorian Collection of Christological Texts (Cambridge 1972) erforderlich geworden ist.

Über die neuen und erneuerten Teile hinaus ergänzte G. seine Studien durch reichhaltige, nach 1965 erschienene Literatur; diese fanden allerdings in vielen Fällen nur in den Amerkungen Platz, ohne daß das Corpus davon betroffen wurde. Die außerordentlich umfangreiche Bibliographie besticht (569–579). Sie bestätigt den Eindruck eines reichen Literaturstudiums. Der abschließende Index hebt sich gut von ¹1965 ab: Er ist neu geordnet (Index of Subjects, Ancient Authors, Biblical References, Modern Scholars), klarer aufgeteilt und breiter angelegt. Freilich sind, wie im ganzen Werk, etliche Druckfehler stehengeblieben.

Das Werk als Ganzes kann daher als ein Vorstoß zu einem vertieften Verständnis der altkirchlichen Christologie aus seiner tragenden Mitte heraus gelten. Auf der Grundlage eines intensiven Quellenstudiums werden die einschlägigen Texte im Licht des erreichten Forschungsstandes zu einer neuen Synthese zusammengefaßt. G.s Aufriß des Logos(Pneuma)-Sarx- und des Logos-Anthropos-Schemas ist heute ziemlich allgemein angenommen worden. Er konnte es in seinen erneuerten Teilen weiter verfestigen (97 Anm. 205). In diesem Bd erfolgt kein bloßer Rückblick auf Vergangenes, ohne Bezug zur Gegenwart, sondern G. legt hier eine solide Grundlage, an der heutige Christologie orientiert sein muß, wenn sie durch die Überlieferung gedeckt sein will. Gerade zum gegenwärtig erneut entflammten Thema Hellenisierung-Enthellenisierung leistet G. einen nicht unerheblichen Beitrag: Unter Zuhilfenahme der judenchristlichen Christologie, die nicht mit hellenistischen Begriffen vorgeht, zeigt er, wie von ihren Voraussetzungen her ein Christusbild entsteht, das mit dem von Nizäa übereinstimmt. Das Werk vermag im kritischen Fachgespräch zu bestehen und wird vor allem für Dogmengeschichte, Dogmatik und Patrologie eine unentbehrliche Hilfe sein.

Köln Helmut Moll

**Stiernon,** Daniel: **Konstantinopel IV.** – Mainz: Matthias Grünewald (1975), 368 S. (Geschichte der ökumenischen Konzilien, hrsg. von Gervais Dumeige und Heinrich Bacht, Band V). Ln. DM 49.50, Subkrp. DM 44.–

Es handelt sich um eine deutsche Übersetzung des 1967 in der von G. Dumeige herausgegebenen Sammlung: „Histoire des Conciles Oecuméniques" unter dem Titel „Constantinople IV" erschienenen Werkes des gleichen Vf.s. Die Ergebnisse des inzwischen erschienenen Buches von Hans Grotz: Erbe wider Willen, Hadrian II (867–872) und seine Zeit (Wien, Köln, Graz 1970) sind in die Übersetzung hineinverarbeitet. Im übrigen unterscheidet sie sich nicht wesentlich vom französischen Text.

Von der neueren Literatur vermißt man einiges, so: J. M. Sansterre, Les représentants des patriarcats au Concile Photien d'août-septembre 867, in: Byzantion 43 (1973) 195–228; P. Stephanou, Deux conciles, deux ecclésiologies? Les conciles de Constantinople en 869 et en 879, in: Or. Chr. Per. 39 (1973) 363–407; und: W. de Vries, Die Struktur der Kirche gemäß dem IV. Konzil von Konstantinopel (869/870), in : Arch. Hist. Pont. 6 (1968) 7–42.

Die neue, 1975 erschienene Monographie von Johan Meijer über das photianische Konzil von 879/880 konnte der Vf. noch nicht berücksichtigen (Johan Meijer C. Ss. R., A. Successful Council of Union, a Theoligical Analysis of the Photian Synod of 879–880, Saloniki 1975, 293 S., in: Anelecta Vlatadon 23).

Das Buch St.s hält sehr viel mehr, als sein Titel verspricht. Von den 280 Seiten, die der Darstellung der Ereignisse gewidmet sind, handeln streng genommen nur 92 vom 4. Konzil von Konstantinopel, 100 S. von der Vorgeschichte des Konzils und der Rest von den Ereignissen nachher, insbesondere dem photianischen Konzil von 879 und von der Geschichte der Anerkennung des Konzils von 869 als eines ökumenischen. So ist der ganze Komplex der Ereignisse um Photius mit in die Darstellung hineingenommen. Der Vf. will, wie er selbst sagt, „in aller Sachlichkeit über die Vorgänge des byzantinischen Schismas berichten". Er gibt offen zu, daß das Papsttum an der Spaltung große Mitschuld trägt (S. 11). Weiter räumt er ein, daß manche Behauptungen Nikolaus' I. objektiv falsch sind. So ist es nicht zutreffend, wenn dieser Papst dem Kaiser Michael III, vorwirft, er habe ihm befohlen, Legaten zu schicken. Der Kaiser hatte darum gebeten, nicht einen Befehl gegeben (S. 60). Der Vf. sagt mit Recht von dem Schreiber des Papstes an Photius vom 13. 11. 866, es enthalte mehr „Verwünschungen als Ermahnungen" (S. 73). Er bemüht sich ehrlich um absolute Sachlichkeit und sucht einen mittleren Weg zu gehen zwischen der Verurteilung des Photius als des böswilligen Hauptschuldigen an der Spaltung und seiner Verherrlichung als eines heiligen Patrons der Wiedervereinigung. Im allgemeinen gelingt ihm dies auch. Die wichtigsten Dokumente zur Sache sind in einem Anhang (289–341) in einer von H. Bacht besorgten deutschen Übersetzung beigegeben. Eine genaue Zeittafel (342–348) erleichtert das Verständnis. Der flüssige, klare Stil des Vf. macht die Lektüre des Buches auch für den Nichtfachmann angenehm und verständlich. Im ganzen gibt St. eine gründliche, wohl dokumentierte Einführung in den komplizierten Fragenkomplex um das photianische Schisma.

Es scheint aber seine besondere Schwierigkeit zu haben, in der Angelegenheit des Photius sich von jeder Voreingenommenheit freizumachen. Man hat Fr. Dvornik wohl nicht ganz zu Unrecht eine gewisse philophotianische Tendenz vorgeworfen. St. hält in vielem die Gegenthese von Dv. und dürfte, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, zur Einseitigkeit im romfreundlichen Sinne neigen.

Als Beispiel sei angeführt, wie er das Vorgehen der römischen Legaten einerseits und das der Senatoren, der Vertreter des Kaisers, andererseits darstellt. Die Legaten erklärten vor versammeltem Konzil, sie seien beauftragt, die Debatten zu leiten und die Beschlüsse zu bestätigen (S. 110). Der Vf. schreibt ihnen den Vorsitz bei den Verhandlungen zu (S. 108). Wir haben über diese Frage in unserem oben schon angeführten Aufsatz über Konstantinopel IV eingehend gehandelt und sind zum Schluß gekommen, daß die eigentliche Leitung der Verhandlungen in der Hand der Vertreter des Kaisers lag, die sich freilich weitgehend nach den Wünschen der Legaten, aber auch der Vikare der östlichen Patriarchen richteten (S. 17). St. nennt bald die Legaten für sich allein, bald die Legaten mit den östlichen Vikaren zusammen „Moderatoren" des Konzils (S. 154: die Legaten: S. 155: die Legaten und die Vikare zusammen). Der Ausdruck ist irreführend, weil man an die „Moderatoren" des 2. Vaticanums denkt, die vom Papst beauftragt waren, die Diskussionen zu leiten. Von dem Patrizier Baanes sagt der Vf. nur, er habe „eine besondere Rolle gespielt" (S. 108). In der Tat bestand diese „besondere Rolle" eben darin, daß Baanes als der Beauftragte des Kaisers im Namen der ganzen Synode sprach und handelte (vgl. de Vries, Konstantinopel IV, S. 17). Baanes und die anderen Vertreter des Kaisers setzten es gegen den zähen Widerstand der Legaten durch, daß dem Photius und seinen Anhängern Gelegenheit gegeben wurde, sich zu verteidigen (vgl. de Vries l.c. S. 12.13). Auf Verlangen der Senatoren „befahlen die Legaten" (so St.), Anhänger des Ph. hereinkommen zu lassen (S. 128). Nebenbei gesagt, das Wort „befahlen" ist übertrieben. In den Akten steht einfach: „Legati dixerunt: ingrediantur" (Mansi XVI 57 E). Kurz darauf verharmlost der Vf. die Stellung der Kommissare: „Auf Bitten der Kommissare griffen die orientalischen Vikare ein." Im Text steht: „Nosse cupimus", d. h. „wir verlangen zu wissen" (Mansi XVI 337 B). Bisweilen interpretiert der Vf. die Akten in einem dem Photius feindlichen Sinne, wo dies nicht berechtigt ist. Am Schluß einer Darstellung der ersten fünf Sitzungen schreibt er: „Auf die Bitte der Legaten richtete Baanes an Photius eine letzte Warnung ... Danach entschied das Konzil auf seine Ausschließung" (S. 135). Tatsächlich sagt man dem Photius nur, er möge jetzt gehen und die Sache noch einmal überdenken (Mansi XVI 81 A). Von Ausschließung und Verurteilung ist hier noch keine Rede.

Das sind zwar alles nur kleine Nuancen, die aber doch wohl die Gesamteinstellung des Vf. verraten und für sie typisch sein dürften.

St. setzt sich, wie schon betont, des öfteren in Gegensatz zu Dvornik, ja er polemisiert ausdrücklich gegen ihn:

Dv. bezeichne fälschlich als die „wahren Schuldigen an dem Konflikt zwischen Rom und Konstantinopel die unnachgiebigen Ignatianer". Sie hätten als Gegenleistung für die Wiedereinsetzung des Ignatius die „Rückkehr Illyriens und des byzantinischen Italien unter die römische Obödienz in Aussicht gestellt" ... „Infolge dessen falle die ganze Verantwortung für das Schisma auf Ignatius" (S. 276/277). St. erklärt aber nicht, warum die päpstlichen Legaten, die durch die Verurteilung des Ignatius auf der Synode von 861 in Konstantinopel ihren Auftrag überschritten hatten, erst nach der Ankunft der Ignatianer in Rom in Ungnade fielen, während sie zunächst beim Papst weiter hoch in Ehren standen. Einer von ihnen, Radoald von Porto, erhielt sogar noch im November 862 eine ehrenvolle Sendung an den fränkischen Hof (Fr. Dvornik, The Photian Schism, History and Legend, Cambridge 1970, S. 91). St. selbst hebt hervor, daß es den Ignatianern, die offenbar erst nachher (St. sagt [51]: spätestens Frühjahr 863) nach Rom kamen, gelang, den Papst zu überzeugen, „daß Ignatius das Opfer einer Parteiintrige geworden war" (52). Freilich lehnt er es ab, daß sie dem Papst Zusicherungen bezüglich Illyriens gemacht hätten (l.c.). Dv. dagegen stellt es als sehr wahrscheinlich hin, daß Theognost im Namen des Ignatius dem Papst diesbezügliche Aussichten machte (l.c. S. 101).

Natürlich kann St. auf dem engen ihm zur Verfügung stehenden Raum von 280 S. keine voll befriedigende Auseinandersetzung mit dem umfangreichen Werk des tschechischen Historikers bieten. Er sollte dann aber in seinen Behauptungen weniger kategorisch sein. Dv., der die Ereignisse sehr viel eingehender behandelt, hat nicht selten die besseren Gründe für sich. Es sei das eine oder andere Beispiel angeführt.

Dv. analysiert im Zusammenhang mit seiner Darstellung des Einflusses der Ignatianer in Rom genau, wie es zu der entscheidenden Stellungnahme zu gunsten des Ignatius auf der römischen Synode des Jahres 863 kam und welchen Einfluß dabei Theognost und seine Freunde gehabt haben (l.c. S. 96ff). St. lehnt, ohne auf Einzelheiten einzugehen, die wohl fundierte Ansicht Dv.s einfach ab (279). Seine Begründung, Dv.s Auffassung füge „dem ganzen lateinischen Episkopat ohne jeden Grund (?) eine unerträgliche Schmach" zu (279), ist unsachlich und gefühlsbedingt.

Was das photianische Konzil von 879/880 angeht, kommt Dv. aufgrund einer genauen Analyse des vom Papst an Basilius nach dem Konzil gerichteten Briefes zum Schluß, Johannes VIII. habe der Aufhebung des Konzils von 869 zugestimmt. St. läßt dagegen nur eine Zustimmung des Papstes zur Wiedereinsetzung des Photius, nicht aber zu seiner Rehabilitierung und der Aufhebung des Konzils gelten (250).

Was die Beurteilung des antiphotianischen Konzils angeht, waren Ost und West, Dv. zufolge, bis zum Beginn des 12. Jh.s vollkommen einig. Sie ließen das Konzil nicht als ökumenisch gelten (Dv. l.c. S. 329). St. sucht die anfängliche Nichtanerkennung des Konzils im Westen, die auch er zugibt, nicht auf grundsätzliche Erwägungen, sondern nur auf den schlechten Ruf, den das 2. Konzil von Nicäa dort genoß, zurückzuführen (252). Das 4. Konzil von Konstantinopel hatte dieses Konzil anerkannt und konnte folglich nicht als ökumenisch gelten.

St. beschränkt sich, wie schon hervorgehoben, nicht auf eine Darstellung der Verhandlungen des Konzils von 869/870, sondern behandelt auch die photianische Synode von 879/880 recht eingehend. Es stand ihm hierfür, wie gesagt, noch nicht die genaue Untersuchung zur Verfügung, die Johan Meijer diesem Fragenkomplex gewidmet hat. Diese Untersuchung hat manche der bisherigen Auffassungen zur Sache, so auch die St.s ins Wanken gebracht. Vor allem ist die These, die Briefe des Papstes Johannes seien durch Photius gefälscht worden, in dieser Allgemeinheit und Schärfe nicht mehr aufrechtzuerhalten.

St. selbst zweifelt schon ein wenig daran, was schon daraus hervorgeht, daß er das Wort „gefälscht" in Anführungszeichen setzt (223). In der Überschrift zum ganzen Abschnitt steht allerdings: Fälschung der päpstlichen Schreiben, ohne Anführungszeichen. Meijer setzt im Anhang seines Buches die griechische Version der Briefe des Papstes der lateinischen gegenüber (215ff). Im Text analysiert er die Unterschiede aufs genaueste. Ihm zufolge wäre es schlechthin unmöglich gewesen, die Briefe in der vorliegenden Fassung bei der Synode vorzulesen, wenn diese dem Frieden dienen sollte. Die Legaten mußten auf eigene Verantwortung handeln und einer Abänderung der Briefe zustimmen, die im Grunde im Sinne des Papstes lag, der den Frieden wollte. Sie waren in Konstantinopel zur Überzeugung gekommen, daß Photius legal gewählt worden sei, daß seine Absetzung 869 ein Mißgriff gewesen war und daß die meisten Bischöfe immer treu zu Photius gestanden hatten. Mit Hilfe des Photius und seiner Kanzlei adaptierten die Legaten die Briefe der tatsächlichen Situation, in der Überzeugung, so im Sinne des Papstes zu handeln (Meijer, S. 47). Die Briefe wurden so in eine Sprache übersetzt, die auch in Konstantinopel verständlich war (l.c. S. 85). Meijer bringt dafür überzeugende Beispiele. Papst Johannes hatte seiner Enttäuschung Ausdruck gegeben, daß Photius, ohne Rom vorher zu konsultieren, wieder den Patriarchenthron bestiegen habe. In der byzantinischen Version ist dies ausgelassen. Man hätte in Konstantinopel die Notwendigkeit einer vohergehenden Konsultation Roms einfach nicht begriffen (99). Die wichtigste Abänderung der römischen Version war wohl die, daß Photius die vom Papst verlangte, vor dem Konzil zu leistende Genugtuung und Bitte um Verzeihung in ein bloßes Lob Gottes und einen Dank für die von Rom gewährte Hilfe umwandelte. Meijer erklärt dies folgendermaßen: Aus dem päpstlichen Brief in seiner römischen Fassung ergibt sich nicht klar, daß Photius für das auf der Synode von 867 Geschehene um Verzeihung bitten müsse. Die Bitte um Verzeihung wird vielmehr mit der Verurteilung durch das Konzil von 869 begründet. Diese Verurteilung war aber in den Augen des Photius und seiner Anhänger ungültig gewesen. Darum lehnte er es ab, um Lösung von der Exkommunikation zu bitten. Er änderte den Text gemäß dem in Konstantinopel herrschenden Verständnis der Lage (101). Ferner: der Papst verlangt unter Berufung auf das Konzil von 869, daß niemals mehr ein Laie direkt zur bischöflichen Würde befördert werden dürfe. Photius läßt dagegen den Papst sich auf Kanon 2 des 2. Konzils von Nicäa berufen (102/103).

Meijer gesteht allerdings zu, daß Photius in den abgeänderten Texten den Papst manchmal Dinge sagen läßt, die er sicher niemals gesagt hätte (187), so z. B., ein Konzil könne ein vorhergehendes annullieren (200). Ganz läßt sich also die Abänderung der Briefe doch nicht rechtfertigen. Papst Johannes hat sie nachher, wenn auch unter Protest, hingenommen. Er gab seiner Verwunderung Ausdruck, daß an seinen Briefen so viel geändert worden sei, wies auch – allerdings nur bedingt – ein etwa unrechtes Tun seiner Legaten zurück, akzeptierte aber schließlich doch die Entscheidung der Synode (65ff). Am Schluß seines Briefes an Photius erklärt Johannes: „Wir approbieren, was in Konstantinopel durch das synodale Dekret barmherzig für die Sache Deiner Wiedereinsetzung getan worden ist; und wenn vielleicht unsere Legaten auf derselben Synode gegen unsere apostolische Weisung gehandelt haben, so nehmen wir dies nicht an und wir erkennen ihrem Tun keine Gültigkeit zu" (Meijer, S. 67; Mon. Germ. Hist. Epist VII 228). Über die Handlungsweise seiner Legaten fällt der Papst also keine Entscheidung. Die Wiedereinsetzung des Photius erkennt er an, freilich als einen Akt der Barmherzigkeit, was nicht im Sinne des Photius lag.

Meijer zieht daraus den Schluß – und hier widerspricht er St. – der Papst habe das Konzil wirklich approbiert und habe auch die Tatsache, daß Photius nicht um Verzeihung bat, als ein fait accompli angenommen. Somit habe der Papst die Erklärung über die Ungültigkeit des Konzils von 869 approbiert (68).

St. zeigt in seiner Darstellung u. E. nicht genügend Verständnis für die Tatsache, daß es für die Byzantiner damals ungeheuer schwierig, wenn nicht unmöglich war, die bei den damaligen Päpsten herrschende Auffassung von ihrer Primatsvollmacht zu akzeptieren.

St. fragt: „War der Ausdruck: ‚die römische Kirche, das Haupt aller Kirchen' denn so verletzend für byzantinische Ohren? Auf dem Konzil von Chalcedon hatte man ihn ohne Widerstreben zugelassen, und zehn Jahre vorher (869) hatte ihn Kaiser Basilius als ganz selbstverständlich gebraucht" (222).

Was zunächst diese letztere Behauptung angeht, so zitiert St. selbst (106) die diesbezüglichen Worte des Basilius. Er nannte bei der Begrüßung der Legaten Roms die römische Kirche „Mutter aller Kirchen". Das läßt sich mühelos als ein Kompliment werten, das der Kaiser Rom gegenüber machte, von dem er Hilfe und Stütze für seinen kaum (durch Ermordung seines Vorgängers) erworbenen Thron erhoffte. Man braucht das nicht juristisch zu pressen. St. selbst referiert über die Überraschung des Kaisers und des Ignatius über den „libellus satisfactionis" (l.c.) der den römischen Standpunkt über den Primat in aller Schärfe enthielt und den die reuigen Anhänger des Photius unterzeichnen sollten.

Was die Haltung des Konzils von Chalcedon zum Primat betrifft, so ist zu betonen, daß wir damals wegen der besonderen kirchenpolitischen Situation einen Höhepunkt des römischen Einflusses im Osten zu verzeichnen haben, der durchaus nicht als typisch gelten darf. Aber selbst in Chalcedon konnte der Papst die in seiner Sicht aus dem Begriff „Haupt der Kirche" sich ergebenden Konsequenzen nicht durchsetzen. Seine Legaten führten nicht den Vorsitz, seine im Tomus ad Flavianum gegebene Glaubensentscheidung wurde nicht diskussionslos angenommen (vgl. zur Sache: W. de Vries, Die Struktur der Kirche gemäß dem Konzil von Chalkedon, in: Or. Chr. Per. 35 (1969) 69ff, 73ff, 98ff).

Die Haltung des Ostens gegenüber dem Primat variierte im Lauf der Zeit, und sie ist durchaus nicht einheitlich und konstant. Wir haben darüber in unserem Buch „Orient et Occident", das der Vf. nicht zitiert, eingehend gehandelt (s. W. de Vries, Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques, Paris 1974). Es geht nicht an,

den einen oder anderen Ausspruch eines Kaisers oder eines Patriarchen aus seinem zeitgeschichtlichen Zusammenhang herausgelöst als Argument für die allgemeine Annahme des römischen Primatsbegriffes im Osten zu benutzen. Die Frage ist außerordentlich komplex. Der Vf. selbst kommt gelegentlich auf die Gegensätze in der Primatsauffassung, wie sie zur Zeit des Photius in Ost und West bestanden, zu sprechen, ohne aber die naheliegende Folgerung zu ziehen, daß man bei der Beurteilung der Reaktion des Photius auf das Vorangehen Roms diese Gegensätze berücksichtigen muß.

Kaiser Michael III. führte in seinem Brief an Nikolaus I. Klage darüber, daß der Bischof von Rom das Entgegenkommen, das man ihm in Konstantinopel erwiesen habe, nicht zu würdigen verstehe. Man habe auf der Synode von 861 den regulär bereits entschiedenen Fall des Ignatius im Beisein der römischen Legaten noch einmal aufgenommen. Im Prinzip wahrt Michael aber den Standpunkt Konstantinopels: Eine rein disziplinäre Angelegenheit kann durch die Patriarchalsynode ohne Berufungsmöglichkeit an eine höhere Instanz entschieden werden (St. S. 56). St. nennt diesen Brief eine „Schmähschrift" (l.c.). Das ist, was die Ausdrucksweise angeht, richtig, aber nicht, was den Kern der Sache betrifft. In Konstantinopel war man nicht gesonnen, eine Intervention Roms in rein disziplinären Angelegenheiten hinzunehmen. Wenn Nikolaus den Photius und den Ignatius nach Rom vorlud, um dort über sie zu richten, dann war dies für Konstantinopel eine starke Zumutung. St. beruft sich auf die Handlungsweise Julius's I., der schon im Fall des Athanasius gerade so gehandelt habe wie Nikolaus I. (64). St. zitiert für den Fall des Athanasius: I. Ortiz de Urbina, Nicée et Constantinople (Paris 1963) S. 128. Dort ist aber nur von einer Berufung („convoqua") nicht von einer Vorladung die Rede. Wir haben über diese Frage in unserem Aufsatz „Die Ostkirche und die Cathedra Petri im IV. Jahrhundert" (Or. Ch. Per. 50 [1974] 117.124.125) eingehend gehandelt. Das Ergebnis ist, daß von einer Vorladung im juristischen Sinn nicht die Rede sein kann, sondern nur von einer Einladung, der zudem die eusebianischen Bischöfe keine Folge leisteten.

Schon Leo IV. hatte, wie St. selbst berichtet, von Ignatius verlangt, daß jeder im Bereich seiner Kirche vorkommende Rechtsstreit unverzüglich dem Haupt aller Bischöfe mitzuteilen sei. Eine Absetzung von Bischöfen sei nicht möglich ohne die Zustimmung des Papstes (23.24). Es genügt ein nur flüchtiger Blick in die Aktensammlung Grumels (Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople), um sich zu überzeugen, wie absolut unrealistisch solche Forderungen waren. Wenn Papst Nikolaus in seinem Brief „Proposueramus" vom 25. 9. 860 behauptet, es sei niemals ein Patriarch von Konstantinopel ohne die Zustimmung Roms abgesetzt worden, so widerstreitet dies einfach den Tatsachen. Es sei nur auf den Aufsatz von E. Herman, Absetzung und Abdankung der Patriarchen von Konstantinopel (381–1453) (in: L'Eglise et les Eglises, Band I 281–307, Grembloux 1954) verwiesen, wo eine ganze Reihe von Fällen von mehr oder weniger erzwungenen Abdankungen von Patriarchen aufgeführt werden, bei denen Rom keine Rolle spielte. Es ist also sehr wohl verständlich, daß der Anspruch Roms, seine Zustimmung sei für die Legitimität der Abdankung des Ignatius und damit auch der Erhebung des Photius auf den Patriarchenthron unerläßlich gewesen, in Konstantinopel auf entschiedenen Widerstand stieß.

Dies ist wohl der schwächste Punkt in der Darstellung St.s. Für die Schwierigkeit, die man in Konstantinopel empfinden mußte, den Primat Roms anzuerkennen, wie er bereits damals von den Päpsten auch dem Osten gegenüber vertreten wurde, zeigt er wenig Verständnis.

Es sei noch auf einige weniger bedeutende Mängel aufmerksam gemacht. Bei dem üblichen Vorwurf gegen Photius, er habe sich von einem erklärten Gegner des Ignatius, Gregor Asbestas, weihen lassen und sei so seinen Abmachungen mit Ignatius untreu geworden, berücksichtigt der Vf. nicht die Tatsache, daß dieser Konsekrator von der Wahlsynode bestimmt worden war (Dv. l.c. S. 51). Man kann also dafür nicht einfachhin den Photius verantwortlich machen. – Es ist nicht zutreffend, wenn der Vf. (68) schreibt, Basilius habe in seinem Brief an den Papst diesem ein ökumenisches Konzil vorgeschlagen. (S. den Brief bei St. S. 302ff, wo von Konzil nicht die Rede ist). Das Ergebnis des Konzils von 869/870 kann nicht, wie der Vf. es tut, einfachhin als Sieg Roms (187) verstanden werden. – St. verteidigt die Ökumenizität des Konzils von 869, schlägt aber doch als eine mögliche „kleine Konzession" an die Orthodoxen vor, es aus der Reihe der ökumenischen Konzilien zu streichen (283). Das ist eigentlich nicht recht logisch. Außerdem wären die Orthodoxen mit diesem „kleinen Zugeständnis" nicht zufrieden. Jean Meyendorff z. B. weist dieses kleine Zugeständnis als ungenügend zurück. Es geht – auch nach Dvornik – nicht darum, eine kleine Konzession zu machen, sondern dem Photius Gerechtigkeit zuteil werden zu lassen. Papst Johannes VIII. hat dies getan, und das müßte heute von den Katholiken vorbehaltlos anerkannt werden (s. die Besprechung des Buches von St. in: Cahiers de Civilisation Médiévale XV (1968, S. 629).

Diese Ausstellungen wollen den Wert des Buches nicht herabsetzen. Er besteht darin, daß hier eine wissenschaftlich wohl fundierte und gut lesbare Zusammenschau des verwickelten Fragenkomplexes um Photius geboten wird, die sich um unbedingte Sachlichkeit bemüht. Natürlich werden damit nicht alle Fragen ausgeräumt. Ein wahrer wissenschaftlicher Fortschritt wäre nur durch neue genaue Einzeluntersuchungen zu erreichen.

Rom Wilhelm de Vries

**Unterkircher**, Franz: **Die Glossen des Psalters von Mondsee (vor 788)** (Montpellier, Faculté de Médecine Ms 409). – Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag 1974. XVI, 692 S. 16 Tafeln. (Spicilegium Friburgense, Vol. 20) kart. sfr 96.–

Der nach vielen Wanderungen (45–47) im Jahre 1804 in der Bibliothek der Medizinischen Fakultät in Montpellier angekommene und dort bis heute aufbewahrte glossierte karolingische Psalter hat bereits im 17. Jh. die Aufmerksamkeit der Forschung gefunden, allerdings zunächst wegen der in seinem Anhang stehenden Frühformen von Allerheiligenlitanei und Laudes regiae (hier wieder abgedruckt 508–512). Erst in unserem Jh. hat sich die Wissenschaft dem Corpus der Handschrift zugewandt und in ihrem Psalmentext einen der wichtigsten Textzeugen des Psalterium Romanum erkannt. Bernard Bischoff konnte nachweisen, daß dieses Corpus der Handschrift nicht wie die Anhänge in Nordfrankreich, sondern in der Abtei Mondsee, am gleichnamigen See im österreichischen Salzkammergut, für den 789 abgesetzten Bayernherzog Tassilo geschrieben worden ist; K. Holter hat auf dem Hintergrund dieser neuen Herkunftsbestimmung die Illustrationen der Handschrift kunstgeschichtlich eingeordnet.

So reizvoll und so dankenswert das alles ist – der reizvollste, theologiegeschichtlich wichtigste Teil der Handschrift war bisher nicht nur unbehandelt, sondern unveröffentlicht geblieben: die umfangreichen Glossen, die dieser Psalter enthält.

Man muß F. Unterkircher dankbar dafür sein, daß er sich der nicht geringen Mühe der Edition dieser Psalterglossen unterzogen hat. Ein glücklicher Hinweis des Freiburger Altmeisters der Erforschung der Bibelkommentare, Fr. Stegmüller, auf den einzigen verwandten Psalmenkommentar der Hs 62 der Kapitelsbibliothek Vercelli (V), erwies sich als eine wichtige Editionshilfe; bei näherem Zusehen stellte sich ein so hoher Verwandtschaftsgrad und eine solche Überlegenheit heraus, daß an vielen Stellen von V her korrigiert und ergänzt werden konnte.

Man wird es dem Editor nicht anlasten dürfen, daß er im Rahmen seiner bewußt knapp gehaltenen Einführung (3–47) der exegesegeschichtlichen Einordnung dieser Psalterglossen weniger als acht Seiten (19–26) gewidmet hat. Er hätte das vor allem damit rechtfertigen können, daß es die Grundvoraussetzung einer solchen Einordnung, eine Geschichte des christlichen Psalmenverständnisses, trotz Erik Petersons eindringlicher Mahnung aus dem Jahre 1935 im Buch von den Engeln immer noch nicht gibt. (Man wird sie hoffentlich in nicht allzuferner Zukunft von der höchst kompetenten französischen Patrologin Marie Josèphe Rondeau erwarten dürfen; vgl. etwa ihre eindringenden Untersuchungen zum Psalter bei Evagrius: Orient. christ. period. 26, 1960, 307–348 und bei Athanasius: Vig. Chr. 22, 1968, 176–197).

Trotzdem sagt der Editor auf den wenigen Seiten genug, um deutlich zu machen, daß er mit seiner Edition für diese Geschichte einen „aufregend" zu nennenden Beitrag geleistet hat. Die beiden Handschriften haben uns nämlich den Psalmenkommentar eines unbekannten, pelagianischen Autors überliefert. Von den unbezweifelbaren, 22f angeführten Beweisen sei nur eine Glosse zu Ps 14,2 zitiert, die eine auf dem Konzil von Karthago 418 ausdrücklich verurteilte Lehre ausspricht: Male sentiunt, qui dicunt neminem esse sine peccato (107).

Der Kommentar muß zwischen dem 5. und frühen 7. Jh. entstanden sein (terminus post quem non ist 638, das Jahr der Eroberung Jerusalems durch die Araber; vgl. 23); er dürfte zu der exegetischen Literatur gehören, von der wiederum B. Bischoff in

einem großen grundlegenden Aufsatz in den Jahrbüchern Sacris erudiri (6. 1954, 189–281) nachgewiesen hat, daß sie vom 6. bis zum Anfang des 9. Jh.s von Irland auf das Festland geströmt ist. Neben Theodor von Mopsuestia und Julian von Eclanum meldet sich nun aus diesem vermutlich irischen Erbe ein dritter, bewußt antiochenisch denkender Psalmenexeget mit eindeutig pelagianischer Schlagseite zu Wort. Die Bezeugung in nur zwei Handschriften (Mondsee und Vercelli) zeigt, wie wenig eine so dezidiert pelagianische Stimme im nachaugustinischen Klima Gehör finden konnte.

Wo vom Aufteilungsprinzip in drei Fünfziger-Gruppen die Rede ist, das sich im Kodex von Vercelli findet (19), vermißt man den Hinweis auf den gründlichen Aufsatz von H. Schneider, Die Psalterteilung in Fünfziger- und Zehnergruppen: in: Universitas. Festschrift für Bischof Albert Stohr I (Mainz 1960) 36–47; von Schneiders Ergebnissen her hätte sich die These von der insularen Herkunft wirkungsvoll verstärken lassen.

Unter den exegesegeschichtlichen Behauptungen des Editors kann eine nicht unwidersprochen bleiben. S. 22f sagt er: „Die Stelle in Ps 109,3 ‚ante luciferum genui te' wird in völlig untheologischem, rein historischem Sinne erklärt: nativitatem eius demonstrat secundum carnem de Maria semper virgine, quo tempore natus est et ab angelis pastoribus evangelizatus. Dieselbe Erklärung findet sich sonst nur bei Prosper von Aquitanien und bei Beda." Hier ist zunächst nicht einzusehen, warum eine inkarnatorische Deutung dieses Psalmwortes „völlig untheologisch" sein soll; schließlich wird das verwandte ‚Ego hodie genui te' aus Ps 2,7 noch auf dem Boden des NT (Apg 13,33) höchst theologisch auf das Heute der Auferstehung gedeutet. Es kommt hinzu, daß diese „Weihnachts"-Deutung von Ps 109,3 in Wirklichkeit durchaus nicht auf Prosper von Aquitanien und Beda beschränkt ist. Sie findet sich (ich gebe eine sicher noch unvollständige Aufzählung) schon bei Justin, Dial. cum Tryphone 63,3; dann bei Tertullian, Adv. Marc. 5,9; Origenes, In Lc Hom 6; sie steht sogar – eigentlich schwer übersehbar – bei Augustinus, En. in Ps 109,16 neben der zunächst gebotenen Deutung ante luciferum = vor den Gestirnen = vor aller Zeit: Ex utero virginali... ante luciferum genui te... Noctu enim natus est Dominus de utero virginis Mariae: CC 40,1616.

Der schönste Dank für den verdienstvollen Editor wird sein, wenn die von ihm erschlossene Quelle nun von den interessierten Disziplinen (vor allem Exegese-, Dogmen- und Frömmigkeitsgeschichte) gebührend ausgeschöpft wird. Vor allem die Historiker des Psalmenverständnisses werden der sehr selbstbewußten Stimme, die sich hier mehr als ein Jahrtausend nach der letzten Niederschrift erstmals im Druck zu Wort meldet, hohe Aufmerksamkeit schenken müssen, gerade weil sie eine der seltenen ‚voces cantantes extra chorum' ist.

Trier Balthasar Fischer

**Bohemia Sacra.** Das Christentum in Böhmen 973–1973. Hrsg. von Ferdinand Seibt. – (Düsseldorf): Pädagogischer Verlag Schwann (1974). 645 S., 9 Farbtafeln, 135 Abb. DM 120.–

Anlaß für die Herausgabe der vorliegenden Festschrift war die Jahrtausendfeier des Bistums Prag im Jahre 1973. Während die Milleniumsfeierlichkeiten in Prag weitgehend eingeschränkt wurden, gelang es dem Hrsg. Ferdinand Seibt, Ordinarius für Geschichte an der Bochomer Ruhr-Universität, einen Stab von 50 deutschen und tschechischen Mitarbeitern – davon 38 Autoren, 1 Fotographen und 1 Übersetzer – beiderseits des Böhmerwaldes um sich zu scharen mit dem Ziel, die Größe und Tragik der spannungsreichen Geschichte der Prager Kirchenprovinz, die räumlich den Herrschaftsbereich der Premysliden umfaßte und zeitweilig unter den Luxemburgern den Mittelpunkt des Reiches bildete, unter kirchengeschichtlichen, profangeschichtlichen, theologischen, kunsthistorischen und zeitgeschichtlichen Aspekten anschaulich darzulegen.

Zugleich ist es dem Hrsg. gelungen, zum erstenmal, seit eine böhmische Historiographie überhaupt besteht, eine umfassende Zusammenarbeit zwischen deutschen und tschechischen Historikern zu organisieren (7). Franz Palacký (1798–1876), seit 1839 von den böhmischen Ständen bezahlter Landeshistoriograph, baute seine Geschichtskonzeption selbstbewußt und erfolgreich auf dem hegelianischen Prinzip der Kontradiktion zwischen den Deutschen und Tschechen in Böhmen, einer Auffassung, die das Verhältnis beider Sprachgruppen im Zentrum Europas tragisch belasten mußte. Einem ersten Versuch, der dialektischen Konzeption Palackýs ein harmonisches Miteinander beider Volksteile entgegenzustellen, begegnen wir in dem groß angelegten Werk „Witiko" (3 Bde, 1865–1867) von Adalbert Stifter (1805–1868), der sich zwar Palackýs bediente, aber nur dort, wo es ihm recht war. Einen neuen Versuch in dieser Richtung unternahm Bertold Bretholz (1862–1936), Historiker jüdischer Herkunft in Brünn, der die umstrittene These vertrat, daß ein großer Teil der deutschen Bevölkerung Böhmens auf vorslawische Ansiedlung zurückzuführen sei. Neben dem sudetendeutschen Historiker Wilhelm Wostry (1877–1951) bekannte sich auf tschechischer Seite Univ.-Prof. Josef Pekař (1870–1937) eindeutig zur deutsch-tschechischen Kultursynthese im böhmischen Raum. Standpunkte beider Gelehrten, Wostry und Pekař, waren symptomatisch für den Rücktritt von den Überspitzungen der Vergangenheit, blieben leider ohne durchschlagende Wirkung auf das politische Leben: Geschichtsforscher an der Deutschen und Tschechischen Universität in Prag konnten sich nicht einmal zu einem gemeinsamen Historikertreffen entscheiden. Nach 1945 wurde die tschechische Geschichtsschreibung zunächst durch die Kriegs- und Nachkriegsereignisse, danach seit 1948 durch marxistische Ideologie schwer belastet, trotzdem – und das ist das Besondere an der Nachkriegsentwicklung – kam es zu einer gewissen Neubesinnung, namentlich in den 60er Jahren: die Bedeutung des deutschen Elementes in der böhmischen Geschichte kommt auf tschechischer Seite in anerkennender Weise ans Licht. Dasselbe geschieht auf der deutschen Seite, trotz einer sehr schwierigen Organisation der Forschung und ungenügender Förderung seitens administrativer Stellen. Um so größerer Dank gebührt der Deutschen Bischofskonferenz, deren finanzielle Unterstützung für die Edition der „Bohemia sacra" entscheidend war (8).

Das Konzept des Buches beruht auf dem Grundsatz, daß alle christliche Kultur in Böhmen – der Katholiken, Utraquisten, Böhmischen Brüder, Lutheraner, Calvinisten und der Tschechoslowakischen Nationalkirche – in der Gründung des Prager Bistums ihren Ursprung hat. Daraus ergibt sich die Gliederung des Werkes in 4 Teile: Ecclesia temporalis, Ecclesia universalis, Ecclesia magistra, Ecclesia. Der erste Teil beschäftigt sich mit dem Thema: Die Kirche in ihrer Zeit. Ferdinand Seibt verfolgt die Entwicklung von Kirche und Gesellschaft in Böhmen bis zum Ende der Donaumonarchie 1918 (11–25), Hans Lemberg setzt diese Analyse für den Zeitraum 1918–1973 fort (26–33), Heidrun Dolezel und Rostislav Nový gehen auf die räumliche Organisation (34–47) sowie den Kirchenbesitz und seine Verwaltung (48–60) ein.

Der ausgedehnte zweite Teil untersucht die bewegenden Kräfte des „böhmischen Christentums" (61) in den religiösen Gemeinschaften, politischen Bewegungen und im Verhältnis zwischen Kirche und Staat: Franz Machilek unterstreicht die Ansprechbarkeit der Ordensgemeinschaften für innere Reformen (63–80), Johanna Girke-Schreiber beschäftigt sich mit der böhmischen Devotio moderna (81–91) und Amedeo Molnár mit dem Hussitismus der Taboriten, Utraquisten und Böhmischen Brüder aus protestantischer Sicht (92–109). Beachtenswert ist der Aufsatz von Zdeněk Kalista über die katholische Reform von Hilarius bis zum Weißen Berg (110–144) ebenso wie die Ausführungen Stephan Dolezels über den Jansenismus in Böhmen (145–153). Knut Walf geht in seinem Aufsatz auf die für die Entwicklung Böhmens gewichtige kirchliche Aufklärung (154–161) ein, während Václav Svoboda über die innere Entwicklung des tschechischen Katholizismus in den letzten hundert Jahren (162–174) und P. Sladek OSA über die deutsche religiöse Erneuerungsbewegung in der Ersten Republik 1918–1938 (175–208) berichten. Der Problemkreis der politischen Bewegungen in Böhmen wird durchleuchtet von J. Schwarz in dem Artikel über Chiliasmus als Utopie (209–221), W. Eberhard, der auf die Zusammenhänge zwischen Ständepolitik und Konfession (222–235) verweist, E. Lemberg, der in seinem Aufsatz über Kirche und Risorgimento auf die tragische „Spaltung der böhmischen Nation in zwei feindliche Sprachvölker" (243) um das Jahr 1848 eingeht (236–245), A. K. Huber O. Praem., dessen Ausführungen das breite Spannungsfeld „Nation und Kirche 1848–1918" umfassen (246–257) und K. Hrubý, der in seinem Beitrag über Kirche und Arbeiter (258–268) feststellt, daß die Kirche bei der Lösung der sozialen Fragen „nicht auf die nationale Zugehörigkeit schaute" (260) und daß die Arbeiter auch heute die zahlreichste Bevölkerungsgruppe der böhmischen Länder bleiben, „die ihre Bande zum Christentum nicht zerrissen hat", denn das „neuzeitliche Proletariat bewahrte sich ein viel stärkeres Verhältnis zum Christentum und zu den Kirchen als die Angestellten- und Intellektuellenschichten" (268).

Zum Verhältnis zwischen Kirche und Staat haben sich 7 Autoren geäußert: K. Bosl in seiner Abhandlung über Herzog, König und Bischof im 10. Jahrhundert (269–294), P. Hilsch, der dem Kampf um die Libertas ecclesiae im Bistum Prag zu Beginn des 13. Jahrhunderts nachgeht (295–306) und Z. Hledíková, die in ihrem Aufsatz über Kirche und König zur Zeit der Luxemburger (307–314) u. a. auch auf den Justizmord am Prager Generalvikar Johannes von Nepomuk im Jahre 1393 eingeht. Zwar ist Hledíková nicht katholisch, findet aber trotzdem anerkennende Worte für den Erzbischöflichen Generalvikar, der

durch sein entschiedenes Handeln die Pläne Wenzel IV. durchkreuzte, ein neues Bistum in Westböhmen zu errichten, denn dieses „Bistum sollte allerdings nicht zur Erhöhung der Würde und Macht des Prager Erzbischofs beitragen, wie einst Karl IV. beabsichtigte, sondern durch Verminderung seines direkten Machtbereichs und Abhängigkeit des neuen Bischofs vom König war es eben gegen den Erzbischof gerichtet... Wenzel wendete sich natürlich nicht an den Papst..., weil das eine delegierte örtliche Untersuchung zur Folge hätte, die den Plan notwendig verhindert hätte. Er gedachte höchstens eine Billigung der vollzogenen Tatsache zu erwirken. Es war wohl kein Akt des Trotzes gegen den König, daß Jensteins Generalvikar einen neuen, ordnungsgemäß gewählten Abt nach dem Ableben des bisherigen bestätigte; so verfuhr man in allen derartigen Fällen" (313). Die Abhandlung F. G. Heymanns über Kirche und „Ketzerkönig" ist der Herrschergestalt Georg von Podiebrad gewidmet (315–322), während .H Witetschek die Problematik „Absolutismus und Josephinismus" (323–332) erörtert. Zwei Autoren beschäftigen sich mit der neuesten Geschichte: H. Slapnicka, der die Stellung der Kirchen in der Ersten Republik 1918–1938 analysiert (333–344) und B. Černý, der den Fragenkomplex „Die Kirche im Protektorat 1939–1945" aufgreift. Nach dem Umsturz von 1918 sah sich die Kirche in der neuentstandenen Tschechoslowakei einer lebensbedrohenden Bewegung ausgesetzt, die in der neueren Geschichte Europas ohne Beispiel ist; die „Zahl der Austritte aus der katholischen Kirche erreichte fast eineinhalb Millionen. Der Anteil der Katholiken im tschechischen Volk fiel von 96 auf 71 Prozent, in Prag auf 55 v. H. der Gesamtbevölkerung. Jeder zweite tschechische Lehrer trat aus der Kirche aus. Die Zahl der Konfessionslosen stieg von 13 000 vor dem Krieg auf 704 000 an" (333). Andererseits aber vollzog sich im tschechischen Katholizismus ein unerwarteter Aufschwung, der auf dem Prager Katholikentag im Juni 1935 in glänzender Weise zum Ausdruck kam.

Im dritten Teil – „Ecclesia Magistra" – wird der Rolle der Kirche als Kulturträger nachgegangen, namentlich auf den Gebieten der Sprache und Literatur, der Wissenschaft sowie der Frömmigkeit und Kunst. Nach dem Aufsatz von J. Bujnoch über Kirche und lateinische Literatur im Mittelalter (357–370) folgt eine Abhandlung über die tschechische Sprache und das Christentum (371–381) von dem deutschen Vf. W. Schamschula, während der Beitrag über das Christentum und die Säkularisierung in der deutschen Literatur (382–395) bezeichnenderweise die tschechische Unterschrift von I. Živsa trägt. Von I. Hlaváček ist viel zu erfahren über Kirchen, Klöster und Bibliotheken bis zum 17. Jahrhundert (396–405) ebenso wie von F. Kavka über die Universitätsgeschichte von den Anfängen bis zum Humanismus (406–413). Der Aufsatz von J. Hemmerle über die Prager Universität in der neueren Zeit (414–426) klingt in dem wehmütigen Nachruf auf das tragische Ende der Prager Deutschen Universität von 1945 aus: „Mit ihr war eine mitteleuropäische Bildungsstätte, die im Geist der Wahrheit und des wahren Humanismus zu wirken bestrebt war, durch den selbstmörderischen Nationalismus zweier Völker zerstört worden" (426). Die böhmische Barockphilosophie ist das Anliegen von St. Sousedík (427–443), die gelehrten Gesellschaften und Akademien von A. Waldstein-Wartenberg OSB (444–449) und die jüdische Gelehrsamkeit im alten Prag von G. Kisch (450–454). Die Sprache der sakralen Zeichen, Bilder und Formen wird erschlossen von G. R. Schroubek, der sich dem Thema Volksfrömmigkeit und Brauch (455–464) zuwendet, von der Kunsthistorikerin J. von Herzogenberg in deren Abhandlung über Heiligtümer, Heiltümer und Schätze (465–474), von V. Píša, der sich mit den Anfängen des ersten Benediktinerordens in Böhmen befaßt (475–480) und schließlich von E. Bachmann, der das Thema Architektur und Sakrallandschaft (481–508) erörtert. Der letzte Teil – „Ecclesia" – steht unter dem Leitwort „Die Kirche als Symbol" und stammt aus der Feder des inzwischen verstorbenen hervorragenden Kenners des Prager St. Veitsdoms V. L. Kotrba, in dessem Beitrag (511–548) die für das böhmische Christentum einzigartige Stellung der Metropolitankirche Böhmens auf dem Hradschin zu Prag zum Ausdruck kommt, des erhabenen Denkmals der tausendjährigen Geschichte Böhmens, für die gegenwärtigen und kommenden Generationen ein teures Erbe und ernste Verpflichtung!

Erwähnenswert sind auch die meisterhaften Bildsequenzen des ausgezeichneten deutschen Böhmen-und-Prag-Fotographen W. Neumeister sowie 9 Farbtafeln und 1 farbige Karte der Diözesan-Gliederung von Böhmen und Mähren, die aber durch die Eintragung der fehlenden historischen Veränderungen ihren Wert hätte noch erhöhen können. Da die 38 Autoren aus unterschiedlichen religiösen, weltanschaulichen und kulturpolitischen Positionen ausgehen, sind die zahlreichen Literaturangaben zu weiterführenden Studien besonders wertvoll. Häufiger als die „Germania sacra" von Martin Gerbert nach 1783 und vom Kaiser-Wilhelm-Institut nach 1926 berührt die „Bohemia sacra" auch das Gebiet der Profangeschichte, was angesichts der vorhandenen weltlich-kirchlichen und profan-sakralen Spannungen wohl zu verstehen ist.

Zusammenfassung: Aus dem umfassenden Werk „Bohemia sacra" gehen die großen religiösen Themen des böhmischen Christentums anschaulich hervor; die Bistumsgrenzen decken sich anfänglich mit den Landesgrenzen, auf dem Prager Hradschin residierten nebeneinander der Herrscher und der Bischof. Diese einzigartige kirchenpolitische Situation drängte den Bischof nicht selten in die Stellung eines Hofkaplans zurück, andererseits aber brachte sie für die Kirche auch manche Vorteile mit sich. Seitdem der hl. Wenzel († 929) zum Staatsmärtyrer wurde, stand er ununterbrochen im Zusammenhang mit dem staatlichen Selbstverständnis, und der Staatsgedanke identifizierte sich mit dem kirchlichen Symbol (Wenzelskrone). Mit der hussitischen Revolution hat die Reformation ihren Anfang genommen; der Widerstand in causa fidei führte zu einem Nebeneinander von 2 Konfessionen – 120 Jahre vor dem Augsburger Reichstag. Die aus Böhmen ausgehende Johannes von Nepomuk-Verehrung erfaßte den gesamten orbis catholicus. Der staatskirchenpolitische Pragmatismus des Kaisers Josef II. stellte die Kirche in Böhmen vor neue schwerwiegende Probleme, aber die eigentliche Belastungsprobe kam auf die böhmischen Christen erst im 19. und 20. Jahrhundert zu, als die Frage der doppelnationalen Konsistenz immer übermächtiger wurde und Böhmen schließlich zum Objekt der Großmachtpolitik der Weltmächte wurde.

Dülmen (Westf.) Emil Valasek

**Gössmann,** Elisabeth: **Antiqui und Moderni im Mittelalter.** Eine geschichtliche Standortbestimmung. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1974. 158 S. (Münchener Universitätsschriften. Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie NF 23). Linson DM 26.–

Zwischen den Modernen und den Altvorderen kommt es in der Geistesgeschichte immer wieder zu Spannungen, die nicht nur für das Selbstverständnis bestimmter und bestimmender Epochen der Geschichte signifikativ sind, sondern die zugleich auch den Spielraum einer Renaissance (oder einer geistesgeschichtlichen Reformation) anzeigen. Zu diesem Thema liegt eine Reihe von geistes- und kulturgeschichtlichen Untersuchungen vor; mit der philosophiegeschichtlichen Version des Themas hat sich eingehend eine Mediävistentagung in Köln 1972 (vgl. Miscellanea Mediaevalia 9, Berlin 1974) beschäftigt. Die spezifische Spielart des Themas in der scholastischen und mittelalterlichen Theologie erläutert die vorliegende Arbeit, die auch die mittelalterliche Philosophie- und Literaturgeschichte in die Betrachtung einbezieht.

Cassiodorus († p. 580) und Beda († 735) erhoben neben der vorchristlichen (lateinischen) auch die altchristliche „antiquitas", um sich und ihre Zeit gleichzeitig daran zu messen, wie auch in der Modernität notwendigen Fortschrittes sich davon ab- und freizusetzen, u. z. ohne einen Modernistenkonflikt heraufzubeschwören. Die biblische Heilsgeschichte und (ihr folgend) die augustinische Geschichtstheologie brachten die zentrale Idee der Neuheit – der „neuen Zeit", des „neuen Menschen" – in den geistesgeschichtlichen Modernitätskonflikt ein, und diese Idee erlaubte es, „das Moderne" als Zukunftsträchtiges, Eschatologisches zu behaupten bzw. als apokalyptische Neuerung zu verdächtigen. Was den Reformern (in der gregorianischen Ära oder in der Bettel-Orden-Bewegung) als Erneuerung der Kirche in der Gegenwart („modernis temporibus") dünkt, verketzern und bekämpfen deren Gegner (Parteigänger Heinrichs IV bzw. die Widersacher der Mendikanten) als verruchte, „antichristliche" Neuerung.

Im (ersten) „frühscholastischen Modernistenstreit" gegen Peter Abaelard († 1142) und Gilbert v. Poitiers († 1154) und deren Schüler vollzog die Theologie endgültig die (seit Anselm von Canterbury († 1109) angebahnte Hinwendung zum neuen, modernen Weltwissen der (aristotelischen) Sprachlogik und Dialektik. Bernhard von Clairvaux machte sich zum Sachwalter der Tradition (der monastischen Theologie) – und dies war notwendig! – aber die Traditionalisten in seiner Umgebung verfehlten und verwirkten auch die Tradition in ihrem Kampf. Die Streitschriften gegen Gilbert v. Poitiers hätten mehr Beachtung verdient. Gottfried von Clairvaux († p. 1188) hielt gegen die „Capitula Gilberti" (art. 62, PL 185, 616) dafür, daß vornehmlich in Glaubensfragen zur Widerlegung einer Neuerung allein der Nachweis genügt, daß sie eine solche ist („quod novitas est"). Jede theologiegeschichtliche Untersuchung kann zeigen – hat gezeigt! – daß in einem solchen Modernistenstreit eben auch die Tradition verspielt wird.

Zusammen mit der Theologie und Philosophie wandten sich im Mittelalter auch die Literatur und Dichtung ihren neuen Autoren zu, gingen freier mit der überkommenen Tradition um (deshalb aber nicht weniger interessiert und intensiv!), und gewannen so ihre Modernität. Und was so und hier als literarische und als philosophische Tendenz der „moderni" sichtbar gemacht werden kann, daß nämlich die alte, vorchristliche (heidnische) Literatur und Philosophie der christlichen Überlieferung zugehören und also auch ihr verfügbar blei-

ben in der Modernität und Neuheit des Dichtens und Denkens, läßt sich auch als Tendenz im Glaubensverständnis des Mittelalters nachweisen: der Glaube der Alten, d. h. der Väter („fides antiquorum") ist der Glaube der Modernen in der Neuheit zeitgenössischen Bekenntnisses und gläubigen Lebens. Wer in dieser Identitätsthese „fides antiquorum – fides modernorum" allerdings die Differenz nicht sieht, verfehlt auch das Verständnis der Identität.

Die Anstrengungen der mittelalterlichen „moderni" leiteten in der Tat – allerdings nicht ohne wiederkehrende Rückschläge, wie der Modernistenstreit im Syllabus von 1277 zeigt – eine neue geistesgeschichtliche Ära ein. In der spätmittelalterlichen Philosophie und Theologie erlangte die Modernitätsbezeichnung in den Ausdrücken „via moderna" und „devotio moderna" eine betont sachliche Bedeutung. Was das geschichtliche Verständnis der „via moderna" betrifft, so sind die jüngsten Untersuchungen von G. Ritter und N. M. Gilbert zu einem sehr diffenzierten Verständnis gekommen. Die These, daß die Unterscheidung der „via moderna" ihren geschichtlichen Ursprung weniger im Selbstbewußtsein der „moderni" des 14. Jahrhunderts (des Wilhelm Ockham, Johannes Buridanus und deren Schüler) hat, als vielmehr in deren Selbstverständnis durch ihre Gegner, wird noch an der Überlieferung des Buridan zu prüfen sein. Vgl. R. Paqué, Das Pariser Nominalistenstatut. Zur Entstehung des Realitätsbegriffs der neuzeitlichen Naturwissenschaft. (= Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, Bd. 14) Berlin 1970, bes. S. 22 Anm. 13. Der Wegestreit im 15. Jahrhundert zeigt sehr deutlich, wie rasch vermeintliche Modernität ins Gegenteil umschlagen kann. Als geglückte Anstrengung einer „modernen Spiritualität" würdigt die Arbeit (mit Recht) die „devotio moderna", die sich weniger als neue, denn vielmehr als aus der patristischen Überlieferung erneuerte Spiritualität verstand.

Mit einem Ausblick auf die „antiqui-moderni-Spannung" in Humanismus und Renaissance schließt die Untersuchung, die durch umsichtige Literaturbenutzung, Ideenreichtum und Anregungen besticht. Sie entstand aus einem intensiven Umgang mit der mediävistischen Literatur und regt zur Forschung an.

Bochum Ludwig Hödl

**Biel**, Gabriel: **Collectorium circa quattuor libros Sententiarum.** Libri quarti pars prima (dist. 1–14). Collaborantibus Martino Elze et Renate Steiger. Ediderunt Wilfridus Werbeck et Udo Hofmann. – (Tübingen): J. B. C. Mohr (Paul Siebeck) 1973. XL, 787 S. Ln DM 240.–

Nach dem Band I (1973) haben die Tübinger Hrsg des Sentenzenkommentars von Gabriel Biel nun den Band IV/1 (1975) folgen lassen. Er enthält die 14 ersten Distinktionen des vierten Buches des Collectorium, in denen die allgemeine Sakramentenlehre und von den Einzelsakramenten Taufe, Firmung, Eucharistie und Buße behandelt werden. Daß gerade diese Themen für die Kenntnis der spätmittelalterlichen und das Verständnis der reformatorischen Theologie von besonderer Wichtigkeit sind, braucht nicht eigens betont zu werden. Biel hat diesen Teil seines Werkes mit großer Wahrscheinlichkeit in den Jahren 1488/90 verfaßt. Bezüglich Ratio editionis, Textgestaltung und Apparaten gilt das in der Besprechung des ersten Bdes Gesagte (s. ThRv 71, 1975, 473f).

Würzburg Helmut Feld

**Brüls**, Alfons: **Die Entwicklung der Gotteslehre beim jungen Melanchthon 1518–1535.** – Bielefeld: Luther-Verlag 1975. 185 S. (Untersuchungen zur Kirchengeschichte, Bd 10) kart. DM 49.–

Es gehört zu den Merkwürdigkeiten der Geschichte, daß das Werk des Humanisten und Reformators Philipp Melanchthon (1497–1560), der mit Recht als „Ziehvater der deutschen Reformation" (K. Sell) und als „größte oekumenische Gestalt der Reformationszeit" (J. Larsen) bezeichnet wurde, in der katholischen reformationsgeschichtlichen Forschung bisher nur spärliches Interesse gefunden hat. Die selbständigen Arbeiten dieses Jh.s lassen sich praktisch an einer Hand abzählen. Dazu gehören die theologischen Diss. von J. Noryśkiewicz 1903, V. Pfnür 1969/70 (erschienen 1970), S. Wiedenhofer 1973/74, die biographisch ausgerichtete italienische Gesamtdarstellung von N. Caserta 1960, eventuell noch drei Aufsätze des Freiburger Historikers C. Bauer 1950–1951/52 und eine bei diesem angefertigte Diss. von H. Pfister 1967 (erschienen 1968). Dazu zählt jetzt auch die unter Leitung von R. Aubert verfaßte und der Kath. Universität Löwen 1969 als Diss. vorgelegte Arbeit von A. Brüls, die für den Druck in mehrfacher Hinsicht überarbeitet worden ist.

Vf. motiviert seine Themenstellung mit der Aktualität der Gottesproblematik und der zentralen Bedeutung der Gotteslehre in Melanchthons Gesamttheologie (Rechtfertigung – gnädiger Gott) (14). Auf der Spur der neueren Melanchthonforschung, deren Interesse sich besonders auf den jungen Melanchthon konzentriert und außerdem wegen des Umfangs des Quellenmaterials wird die Thematik auf den jungen Melanchthon begrenzt und dieser auf die Zeit zwischen 1518 und 1535 festgelegt (13f). Vf. geht von zwei allgemeinen Grundsätzen aus: 1. Melanchthons Theologie stehe „immer im Spannungsfeld zwischen Humanismus und Reformation"; 2. sie mache zwar eine Entwicklung durch, aber „immer im Sinne einer Präzisierung der Ausgangsposition oder einer Beantwortung zeitgenössischer Probleme" und „unter Beibehaltung der lutherischen Grundposition" (16f). Daraus werden als methodische Leitlinien abgeleitet: historisch-genetische Analyse von Melanchthons Gotteslehre im Spannungsfeld zwischen humanistischen und reformatorischen Motiven auf dem Hintergrund der jeweiligen Faktoren der allgemeinen historischen Entwicklung; Herausstellung der theologischen Intention Melanchthons, ohne sie an Luther oder an modernen Fragestellungen zu messen (17, vgl. 32f). Die Textanalyse beschränkt sich hauptsächlich auf die Loci 1521 (für die Gotteslehre der 1. Phase), den Kolosserbriefkommentar 1527, den Unterricht der Visitatoren 1528, die Augsburgische Konfession 1530 und die Apologie 1531 (für die 2. Phase), den Römerbriefkommentar 1532 und die Loci 1535 (für die 3. Phase), weil diese Werke die bedeutendsten Zeugnisse der Melanchthonischen theologischen Entwicklung von 1518–1535 bildeten (17–19). Auf diese Weise hofft Vf. auch eine Lücke der bisherigen Melanchthonforschung auszufüllen (15f).

Kap. I (Melanchthons theologische Entwicklung bis 1535) (20–34) bringt auf der Grundlage ausgewählter Sekundärliteratur eine Übersicht über Melanchthons Leben und Wirken (20–31) sowie eine zusammenfassende Beurteilung seiner Theologie (31–34). Kap. II–IV enthalten die Textanalysen der Grundtexte der drei Phasen (II: 35–75, III: 76–108, IV: 109–141), die jeweils nach einer kurzen Beschreibung der Werke zuerst die Aussagen Melanchthons über die Frage der Gotteserkenntnis (mit den Untertiteln: Natürliche Gotteserkenntnis – Biblische Gotteserkenntnis) und dann in einem zweiten ausführlicheren Abschnitt die Aussagen, die die Gottesanschauung betreffen (mit den Untertiteln: Der handelnde Gott – Der von Gott angesprochene und begnadigte Mensch) referieren und kommentieren. Kap. V (Die Entwicklung der Gotteslehre, 1518–1535) (142–175) geht nach einem ersten Abschnitt über die Grundstruktur der Melanchthonischen Gottesvorstellung (143–146) noch einmal speziell dem Entwicklungscharakter dreier Einzelthemen (barmherziger Gott, von Gott angesprochener und begnadigter Mensch, natürlicher Mensch) nach (146–168) und schließt dann mit einer Übersicht über Harmonie und Spannung in der Grundstruktur von Melanchthons theologischem Denken (168–175). Der Schluß (176–180) versucht noch ganz kurz, Melanchthons Bedeutung für die heutige Gottesproblematik anzudeuten.

Die Hauptthese des Vf. besteht darin, daß Ansatz und durch alle Entwicklungen sich durchhaltender Grundzug von Melanchthons Gottesvorstellung in der bipolaren Spannung von richtendem-rettendem Gott und gefallenem-begnadigtem Menschen bestünden, wobei die Gottesvorstellung derart am Menschen orientiert sei, daß die Betonung des Anthropologisch-Ethischen geradezu „das Eigentümliche von Melanchthons Gottesverständnis" ausmache (142, vgl. 168f). Während diese anthropologische Zentrierung Erbgut des Humanismus sei, sei die Vorstellung von Gott als heilwollendem Gott, der in persönlicher Beziehung zum einzelnen stehe, als spezifisch reformatorisch zu bezeichnen (144). Diese Grundstruktur von Melanchthons theologischem Denken sei einerseits durch Momente der Spannung zwischen den beiden Polen Mensch-Gott (Schöpfung – menschliche Freiheit, Zorn Gottes – Sünde) andererseits durch Momente eines harmonischen Einklangs (Christologie, Rechtfertigung!, Heiligung – gute Werke) bestimmt (168–175). Obwohl Melanchthon durch seinen ausgesprochenen Theismus noch außerhalb der modernen Gottesproblematik stehe, kündige er diese durch seinen anthropologischen Ansatz doch schon irgendwie an (178–180).

So begrüßenswert die Inangriffnahme der Frage ist, so wenig befriedigt ihre Behandlung. Der begrenzte wissenschaftliche Charakter der Arbeit deutet sich bereits darin an, daß auf eine angemessene Verarbeitung der Sekundärliteratur zur Gottesfrage bei Melanchthon, die sich z. T. ausgiebig mit einzelnen Aspekten des Themas befaßt hat (die wichtigsten Arbeiten sind 15f genannt), verzichtet wurde. Das wäre freilich so schlimm nicht, trüge die eigene Textanalyse (35–141) originellen Charakter. Leider stellt sie durchgängig nichts anderes dar als eine um einige Teilthemen gruppierte Paraphrase der Grundtexte, die durch eine Art Oberflächenkommentierung zusammengehalten wird. Eine vergleichbare Materialdarbietung findet sich bereits bei H. Engelland 1931. Wäre die einschlägige Sekundärliteratur intensiver zur Kenntnis genommen worden, hätte sich auch gezeigt, daß die hier vertretene These (Melanchthons Theologie als Verbindung von anthropologischer Zentrierung = humanistisch und soteriolo-

gischer Zentrierung = reformatorisch) in der evangelischen Melanchthonforschung nicht nur verbreitet ist, sondern dort auch schon historisch und systematisch schärfere Fassungen erfahren hat. Das historisch-systematische Problembewußtsein, mit dem an Thema und Texte herangegangen worden ist, ist relativ flach. Besonders in Kap. V würde man mehr erwarten als eine neue Anordnung der vorausgegangenen Textreferate. In engem Zusammenhang mit der Gottesfrage stehende Problemstellungen, die sowohl reformationsgeschichtlich als auch systematisch-ökumenisch von besonderem Interesse wären (und gerade auch vom Anspruch der Arbeit her, etwas über den Gesamttypus der Melanchthonischen Theologie auszusagen, nahelägen) kommen nicht in den Blick: Theozentrik-Christozentrik, Stellung der Pneumatologie, Verhältnis des trinitarischen und christologischen Dogmas der alten Kirche zum soteriologischen Dogma der Reformation, Heilsgeschichte und Metaphysik, Offenbarung, Funktion der Gotteslehre im Kontext des 16. Jahrhunderts (dogmatisch-apologetisch), Funktion der Schöpfungstheologie u. ä. Dafür werden andere, entferntere Themen, wie Obrigkeit, Predigtamt, Sakrament mitbehandelt.

Der gleiche Mangel wirkt sich auch in der Übersicht über Melanchthons theologische Entwicklung bis 1535 (20–34) und der zusammenfassenden Beurteilung seiner Theologie (31–34) negativ aus. Zwar wird das zentrale Problem durchaus richtig in der Verbindung von Humanismus und Reformation gesehen (die Hauptfrage der evangelischen Melanchthonforschung seit Beginn dieses Jahrhunderts), aber durch den Verzicht auf eine forschungsgeschichtliche hermeneutische Reflexion kommt es nur zu einer bloßen Repetition bestimmter Deutungen (darunter an zentraler Stelle auch der sehr fragwürdigen These von A. Sperl, wonach Melanchthons reformatorische Entdeckung primär eine psychologische Erkenntnis gewesen sei, nämlich die Erkenntnis des Primats des Affekts vor dem Intellekt, 25f), einer Repetition, die umso seltsamer anmutet, als diese Deutungen ihren Sitz im Leben eindeutig in bestimmten Phasen der evangelischen Melanchthonforschung haben und in der undifferenzierten katholischen Rezeption jede exakte Bedeutung verlieren (dazu gehören z. B. die Kategorien: zunehmend ethischer Charakter der Theologie, formaler Traditionalismus, Rationalismus, 29f, vgl. 152).

Vor allem wurde die Chance vertan, die eine „katholische" Perspektive geboten hätte, nämlich einige zentrale Aspekte des Humanismus-Reformation-Verhältnisses herauszuarbeiten, die auf Grund der forschungsgeschichtlichen Zwänge der evangelischen Melanchthonforschung (Gegenzug zur liberalen Deutung von Humanismus und Reformation, Melanchthonkritik im Gefolge der Lutherrenaissance, Erasmuskritik, Deutung des Humanismus als dunkle Folie der Reformation) nur schwer zum Durchbruch kommen können. Dazu gehört vor allem die genauere Bestimmung des theologischen Charakters von Melanchthons humanistischer Frühtheologie. Eine präzise Analyse des darin zum Vorschein kommenden Gottesverständnisses im Vergleich mit den reformatorischen Texten nach 1520/21 hätte nicht nur einen wichtigen Beitrag zur Melanchthonforschung dargestellt, sondern gewiß auch das Urteil über den Melanchthonischen Gesamttypus von Theologie bedeutend modifiziert. Die Ausdehnung des „jungen Melanchthon" bis 1535 erscheinnt bei aller Problematik einer Periodisierung der Melanchthonischen Theologie ohnedies in besonderem Maß als willkürlich. Der positive Beitrag der Arbeit dürfte sich deshalb im wesentlichen auf die Zusammenstellung der Aussagen Melanchthons zur Gotteslehre und zu einigen benachbarten Fragen in der Zeit von 1518–1535 beschränken.

Regensburg Siegfried Wiedenhofer

**Umstrittenes Täufertum 1525–1975.** Neue Forschungen. Hrsg. von Hans-Jürgen Goertz. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1975). 314 S. kart. DM 50.–

Als 1925 die „Gedenkschrift zum 400jährigen Jubiläum der Mennoniten oder Taufgesinnten" erschien, stand die Erforschung der Ursprünge des Täufertums in der Reformationszeit noch durchaus am Anfang. Heute, nur 50 Jahre später, ist sie längst zu einem eigenen, weitverzweigten Spezialthema geworden. Die Übereinstimmung über Ursprung und Eigenart des Täufertums ist damit freilich keineswegs einfach gewachsen. Im Gegenteil: gerade in den letzten Jahren ist die Tendenz unverkennbar geworden, sich von dem weithin normativ gewordenen Bild der mennonitischen Forschung zu lösen und andere als die dort gepflegten Traditionen ins Bewußtsein zu heben. Ausdruck dieser Umbruchsituation und der dahinter erkennbar werdenden Umrisse eines gewandelten Bildes des Täufertums der Reformationszeit ist in hohem Maße auch der vorliegende Aufsatzband.

Es handelt sich hierbei um 12 Studien, die Goertz als Hrsg. klug und umsichtig eingeführt hat (7–18). Nicht nur aufgrund der erwähnten Übergangssituation in der Forschung, sondern auch aus sachlichen Überlegungen heraus hat er es darauf angelegt, in diesem Band Aufsätze mit möglichst unterschiedlichen Positionen zu vereinen. Ist dieser Versuch auch nur begrenzt geglückt – so fehlt etwa u. a. ein Beitrag eines katholischen Kirchengeschichtlers! – so ist es doch durchaus berechtigt, hier von einem „Zeichen" zu reden, das gesetzt werden sollte (9). Der Leser wird auf diese Weise in überaus lebendiger und anregender Form in das Gespräch über Eigenart und Entstehung des Täufertums mitten hinein versetzt!

Der Bd gliedert sich in drei Sektionen, deren jeder vier Aufsätze zugeordnet sind. Eine erste Gruppe kreist um die Schweizer Anfänge, den Zürcher Raum also und die umliegenden Orte (19–137). Der zweite Abschnitt ist unterschiedlichen Gestalten des fränkisch-süddeutschen sowie des niederdeutschen Täufertums gewidmet (138–222), während die letzte Gruppe (223–304) mit aktuellen Bezügen bei recht unterschiedlicher Thematik befaßt ist.

Am geschlossensten wirkt der erste Komplex, wo J. M. Stayer die Eigenart des frühen schweizer Täufertums eindrücklich als radikale reformierte Bewegung kongregationalistischen Charakters aufweist (19–49), M. Haas überaus anregend aus dem Kontext des durch die Reformation gesteigerten Antiklerikalismus den Prozeß der Absonderung dieses Täufertums schildert (50–78), H. Fast die täuferischen Predigtstörungen untersucht, die zunächst ein Mittel zwinglischer Reformation waren und hinter denen doch zugleich das Ideal der freien, mündigen Gemeinde stand (79–110), während Ch. Windhorst die Eigenart des Abendmahlsverständnisses von B. Hubmaier untersucht (111–137). – Im zweiten Teil treten neben den etwas fragmentarisch anmutenden Ausführungen zur Entwicklung des süddeutschen Täufertums von W. O. Packull (165–172) und A. F. Mellinks Überblick über das niederländisch-westfälische Täufertum (206–222) besonders die Untersuchungen von G. Seebaß über das Verständnis der Taufe bei Hans Hut (138–164) sowie vor allem von K. Deppermann über den Lebensgang und die Entwicklung der Theologie Melchior Hoffmanns hervor (173–205). Während Seebaß scharfsinnig die Vielfalt der theologischen Einflüsse auf Hut bei dessen bleibender und grundlegenden Prägung durch Müntzer aufweist, gelingt es Deppermann, durch die gründliche Untersuchung der einzelnen Lebensphasen Hoffmanns sowie durch die Heranziehung neuer Quellen das Denken dieses einflußreichen Mannes durchsichtiger, seine lebenslange Bestimmtheit durch mittelalterliche Mystik und Apokalyptik eindeutig zu machen. – Der letzte Abschnitt scheint dann bisweilen der bis dahin glücklich vermiedenen Fest- und Gedenkschriftenmentalität huldigen zu wollen: was freilich durch die vorzügliche Studie von H.-J. Goertz über das Versagen des Mennonitentums gegenüber dem Nationalsozialismus bei gleichzeitiger eifriger Berufung auf die theologischen Traditionen des Täufertums eindringlich konterkariert wird (259–289). Die übrigen Beiträge sind: Ein historiographischer Bericht von A. Friesen über die Täuferforschung zwischen den Alternativen von Sozialrevolution und religiöser Reform (223–243), H. J. Yoders sehr formalistisch anmutender Versuch, anhand des restitutio-Begriffes einen Grundzug des Täufertums zu erfassen (244–258), endlich die Betonung der Modernität entscheidender theologischer Themen des Täufertums in unserer Zeit durch W. Klaassen (290–304). Hier dürfte freilich eine schwerwiegende Verwechslung bzw. eine falsche Identifizierung von Täufertum und Aufklärung vorliegen, die zumindest sehr viel gründlicherer historischer und theologischer Untersuchungen bedürfte; ein Zitat von J. Huizinga reicht dafür gewiß nicht aus (vgl. 222)!

Es fällt naturgemäß schwer, angesichts eines derart reichen und anregenden Bandes ein dürres Fazit zu ziehen. Immerhin drängt sich ein Ergebnis eher methodischer Art geradezu auf: Die Vielzahl der Standpunkte und Fragehinsichten bei den einzelnen Forschern relativiert keineswegs alles oder läßt es in konturenlosen Nebel versinken, sondern läßt umgekehrt die Umrisse des Phänomens nur eindrücklicher zutage treten. Das belegt insbesondere der erste, in gewisser Weise aber auch der zweite Abschnitt dieses Bandes. Mit diesem Ansatz ist ein Zweites aufs engste verbunden: die Täuferforschung gedeiht gegenwärtig offenbar nicht zufällig da am fruchtbarsten, wo jenes Phänomen nicht als eigenes, eingegrenztes Thema behandelt wird, sondern im großen Horizont der gesamten Reformationsgeschichte. Vielleicht ließe sich diese Zielrichtung sogar noch entschlossener fortsetzen. Denn so wenig es das Täufertum zumindest in den ersten Jahrzehnten der Refor-

mationszeit gegeben hat: noch viel vielfältiger waren an den verschiedensten Orten die Lösungen der Unterlegenen bei jenem „Wildwuchs" der Reformation; bei weitem nicht alle fanden Anschluß an die Kreise der Täufer. Hier bedarf es mithin noch zahlreicher weiterer gründlicher Studien, die uns deutlicher erkennen lassen, welche theologischen, religiösen und sozialen Bedürfnisse das Täufertum im Kontext seiner Zeit und im Unterschied zu anderen Gruppen aufnehmen und erfüllen konnte. Ein wichtiger Schritt in Richtung auf ein solches Gesamtbild aber ist fraglos der vorliegende Band, an dem die Forschung zur gesamten Reformationsgeschichte darum nicht vorübergehen sollte.

Münster Martin Greschat

**Sabisch,** Alfred: **Die Bischöfe von Breslau und die Reformation in Schlesien.** Jakob von Salza († 1539) und Balthasar von Promnitz († 1562) in ihrer glaubensmäßigen und kirchenpolitischen Auseinandersetzung mit den Anhängern der Reformation. – Münster: Aschendorff (1975). 104 S. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Bd 35), kart. DM 18.–

Selten wird der Wandel, der sich im Bereich der Reformationsgeschichtsschreibung vollzogen hat, so überzeugend demonstriert wie in der vorliegenden Studie. Wandel aufgrund landesgeschichtlicher Forschung. Die sogenannte „schlesische Toleranz", die bis zum Jahre 1555 das Verhältnis der Religionsparteien weitgehend bestimmt hat und die als „gewisse ökumenisch anmutende Einstellung" (68) bestätigt wird, war nicht immer die Haltung früherer Autoren der schlesischen Reformationsgeschichte. Jetzt aber liefert die landesgeschichtliche Forschung nicht mehr heimisches Material für unumstößliche Vorstellungen, sondern sie stellt schematische (oder auch ideologische) Denkweisen und simple Typisierungen in Frage. Landesgeschichtliche Forschung zwingt zur Differenzierung.

Vf. beschäftigt sich seit 40 Jahren mit schlesischer Reformationsgeschichte. Durch die Herausgabe der „Acta Capituli Wratislaviensis 1500–1562" hat er sich für eine gültige Revision dieser Epoche legitimiert. Es ist nicht die Freude am Detail, sondern Methode, wenn Vf. scheinbar nebensächlichen Themen liebevolle Aufmerksamkeit schenkt und sie kenntnisreich ausschmückt, z. B. die Beschreibung des Territoriums (47), die Struktur der Bistumsverwaltung (47f), der Verwaltungsapparat und die Hofhaltung Bischof Balthasars (90f) u. a. m.

Mit dieser Methode untersucht Vf. im ersten Kapitel die „Vorreformatorischen Zustände im Bistum Breslau". Die allgemein festgestellten und beklagten Mißstände (Pfründenhäufung, das sittlich anstößige Verhalten des Klerus, das Altaristenunwesen und die Anwendung des kirchlichen Schuldbannes) werden recht unterschiedlich bewertet – im Gegensatz zur zeitgenössischen und späteren (konfessional geprägten) Polemik. Die Schilderung der Zustände wird in den folgenden Kapiteln (II. Bischof Jakob von Salza [1520–1539] im Übergang der Zeitenwende. – III. Fortschritte der reformatorischen Bewegung in Schlesien. – IV. Bischof Promnitz [1539–1562], die Hoffnung auf die kirchliche Einheit im Bistum Breslau. – V. Bischof Promnitz bis zum Jahre 1550. – VI. Bischöfliche Denkschrift und Hirtenbrief – Versäumnisse) fortgeschrieben und erweist sich als tragfähiger Hintergrund für die Darstellung der „Neuerungen".

Vor allem aber kann man auf diesem Hintergrund den Bischöfen dieser Zeit historische Gerechtigkeit widerfahren lassen. Bisher hatte man das „Versagen" der Bischöfe mit Charakterschwäche oder mangelnder Willenskraft erklärt (6). Demgegenüber hat Vf. sein Ergebnis präzise formuliert: „Die Breslauer Bischöfe in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts entsprechen in Persönlichkeit und Amtsführung weitgehend den Vorstellungen ihres Zeitalters; danach sind sie zu beurteilen" (16).

Das politische Taktieren der Römischen Kurie ist ein interessanter Akzent, den Vf. in das Gesamtbild der Persönlichkeit des Bischofs von Salza eingefügt hat. Dadurch aber verändert sich die Sicht der schlesischen Reformationsgeschichte erheblich. Durch die römische Politik wurde die Position des Bischofs bei seinem Amtsantritt 1521 erheblich geschwächt. Salza war rechtsmäßig vom Domkapitel gewählt worden. Rom aber hatte die Bestätigung seiner Wahl zugunsten des kaum erwachsenen Prinzen Johann Albrecht von Brandenburg-Ansbach hinausgezögert. Dem Hause Brandenburg-Ansbach-Jägerndorf ging es um Ausbau der Hausmachtspolitik. Dem berechtigten Wunsch von Bischof und Domkapitel, die höchstdotierte Kapitelsprälatur mit einem Domherren zu besetzen, der auch Residenz halten würde, wurde von Rom nicht entsprochen. Auch die finanzielle Ausstattung einer Dompredigerstelle mit Hilfe einer Präbende wurde von Rom verhindert.

Die Wahl des Bischofs Balthasar von Promnitz 1539 ist auf dem Hintergrund der besonderen Entwicklung und „Neuerung" in Schlesien zu sehen, nämlich „daß man bei Katholiken und Protestanten in einem kommenden irenisch gesinnten Bischof von Promnitz alles Heil erblickte, die Katholiken für ihre bedrängte kirchliche Existenz, die Evangelischen für die Anerkennung ihrer christlichen Sonderform und gedeihliches Nebeneinander im schlesischen Lande" (75).

Das Bemühen, den agierenden Personen gerecht zu werden, sie auf dem differenzierten Hintergrund zu belassen, aus dem sie einfach nicht heraustreten konnten, hat schließlich zu einem umfassenderen und bedeutsameren Ergebnis geführt: „Es kann als Eigenart der reformatorischen Entwicklung in Schlesien betrachtet werden, daß weder die katholische Seite den innerlich vollzogenen Abfall der Protestanten erkennen wollte, noch die evangelische den vollständigen Bruch mit der katholischen Kirche suchte. Eine konfessionelle Trennung, die insgeheim längst erfolgt war, wollte niemand bestätigen" (68). Bischof Balthasar von Promnitz konnte so, wie ihn Vf. gezeichnet hat, zu einem typischen Vertreter der vortridentinischen Kirche werden, in der noch manches im Fluß war, was später normiert erscheint oder als undenkbar zurückgewiesen oder wenigstens als diffamierend dargestellt wurde. Solche Feststellungen gelten nicht nur für Schlesien.

Tübingen Joachim Köhler

**Der Fall Joseph Wittig, fünfzig Jahre danach.** Hrsg. von Theoderich Kampmann und Rudolf Padberg. Paderborn: Schöningh 1975. 84 S. (Schriften zur Pädagogik und Katechetik, Bd 25) kart. DM 8.40

Diese Schrift enthält nach eigener Aussage den Versuch zur „Rehabilitierung ... eines vergessenen schlesischen Theologen" (55,58). In vier von einander unabhängigen Studien behandeln F. Scholz, Augsburg „Die vergessene Sprache des Glaubens" (9–17) und „Das Geheimnis der menschlichen Handlungen" (62–73, beide Beiträge sind Zweitdrucke), J. Kowarz, Kłodzko (Glatz) „Joseph Wittig und die Kirche" (18–61) und Th. Kampmann, München „Joseph Wittig als Seelsorger" (73–83). Das Anliegen der Mitarbeiter an dieser Schrift ist zu begrüßen, ihr guter Wille unbezweifelbar; jedoch hinterläßt die Lektüre den zwiespältigen Eindruck: was ist damit gewonnen? Zum „Fall Wittig" läßt sich Neues nicht mehr sagen, seine „causa" ist seit 50 Jahren abgeschlossen. Es ging damals nicht so sehr um einige irrige Lehrmeinungen, die berichtigt werden konnten, sondern um die strikte Ablehnung einer in volkstümlichem Gewande auftretenden „Lehrverkündigung", die, neben der kirchlich gebundenen Theologie, die Gefahr einer latenten, sich als damals modern gebenden Volkstheologie in sich barg. Der Spruch der obersten kirchlichen Behörde im Indexreskript vom 29. Juli 1925, „... quia errores, quos Rev. Doct. Wittig litteris tradidit, certe quidem ex parte, doctrinam divino-catholicam funditus subvertunt", enthielt eine scharfe Warnung vor dem möglichen Abgleiten in das Gebiet irgendwelcher Naturreligion. Dagegen hat sich Wittig mit Recht gewehrt, jedoch die für seine Zeit falschen Konsequenzen gezogen (78).

Joseph Wittig ist im Frieden mit der von ihm mit Eifersucht geliebten Kirche gestorben, er meinte, ihr stets treu gedient und sie niemals verlassen zu haben. Zuverlässige Zeugen berichten, er habe in seinen letzten Jahren mit zunehmender Sehnsucht von seiner früheren priesterlichen Tätigkeit gesprochen und mit nassen Augen seine Trennung von Kirche und Altar beklagt. Bei aller gebotenen Ehrfurcht vor dieser Trauer dürfen manche seiner gedruckten gegenteiligen Aussagen nicht übersehen werden, sollte das Andenken an Joseph Wittig ein gesegnetes bleiben; diese finden sich im „Höregott, einem Buch vom Geiste und vom Glauben", 1929, „seinem schwächsten Werke" (79), und in jenem unseligen „Roman mit Gott, Tagebuchblätter der Anfechtung", 1950, einem Buch, das niemals hätte erscheinen dürfen. Jene Aussagen hat ihr Vf. nicht zurückgenommen. Diese Tragik überschattet Wittigs Leben und Werk noch ein halbes Jahrhundert nach seiner Trennung von der Kirche.

Joseph Wittig war ein begabter Stilist, der gelegentlich betonte, er habe kaum einmal ein Wort in seinen handschriftlichen Entwürfen vor der Drucklegung ändern müssen. Er war als Theologieprofessor in Breslau Vertreter der alten Kirchengeschichte und der Patrologie und verstand es nach dem Bericht vieler seiner akademischen Hörer in meisterhafter Form, Perioden der kirchlichen Entwicklung und die Lehre der Väter darzustellen. Aber er wollte nicht nur ein anerkannter Spezialist für seinen Lehrauftrag bleiben, es drängte ihn, ein Prediger der Erneuerung zu werden für die Bewußtmachung mancher, wie ihm schien, verkannter oder unterdrückter Glaubenslehren der alten Kirche; und dafür war seine Zeit noch nicht reif. Er wollte in seinen Büchern das einfache Kirchenvolk ansprechen und gewinnen und wußte nicht, daß er nur für Akademiker und gebildete Katholiken schrieb, von

denen viele seiner volkstümlichen Darstellung verfielen, ohne zu ahnen, daß sie selbst eigentlich gar nicht gemeint waren. So kam es zur Auseinandersetzung mit dem kirchlichen Amt; dieses konnte nicht anders handeln, als es temporibus illis geboten war, nämlich Rücknahme einiger Anstoß erregender Formulierungen zu fordern. Als Wittig, wohlmeinenden Mahnungen und Warnungen seiner Freunde zuwider, sich nicht bereit fand, die an ihn gerichteten kirchlichen Forderungen zu erfüllen, führte ihn kein „Gutachten" mehr an der Konsequenz des can. 2314 C.I.C. vorbei; er wurde zum kirchlich Geächteten. Seine nach 1926 veröffentlichten Bücher sind nur „ein halber Wittig", daran besteht kein Zweifel.

Auf diesem düsteren Hintergrund heben sich die Beiträge der drei Vf. dieses Buches, besonders der letzte, wie eine klagende Elegie ab, Klage um ein unwiderbringlich Verlorenes. Man muß die Lauterkeit und theologische Akribie der Vf. bewundern; jedoch erscheint es wenig angebracht, durch wohlwollende Deutung angefochtener Lehraussagen in Wittigs indizierten Büchern nun auf dem Boden des Vaticanum II die Schuld am „Fall Wittig" einseitig der kirchlichen Glaubensbehörde und Kardinal Bertram als Breslauer Ortsordinarius anzulasten. Gewiß: das wird so deutlich nicht behauptet, es ergibt sich aber aus der Tendenz dieses Buches. Man kann Geschehnisse vergangener Jahrzehnte mit noch gänzlich anderem kirchlichen Bewußtsein nicht nach gegenwärtigen Maßstäben beurteilen.

Nach seinem Leidensweg aus der schlesischen Heimat in die Bundesrepublik hat Joseph Wittig gehofft, einige seiner längst vergriffenen Bücher vor 1925 in einer Neuauflage herausbringen zu können. Das ist mit einem der schönsten und friedlichsten Bücher aus jener Zeit geschehen: „Bergkristall", 1924, erschien 1947 mit dem Titel „Das neue Antlitz", 1958 „Das Leben Jesu". Hierbei bleibt zu bemerken, daß eine „Renaissance der Wittigbücher", wie sie, vielleicht, erhofft wird, kaum möglich erscheint. Wittigs so schöne Sprache klingt der Gegenwart weithin antiquiert, die schlesische Landschaft, insbesondere die Grafschaft Glatz, Wittigs engere Heimat, in der seine „Geschichten" spielen, ist den meisten unbekannt.

Bedauerlich erscheint, daß J. Kowarz in seinem Beitrag sich mit einer Zusammenstellung der von ihm benutzten Werke begnügte, statt sie quellenmäßig korrekt zu zitieren. Das gilt besonders für die seinem Text eingefügten zahlreichen Wittigzitate. Man wüßte gern, welchem der Bücher Wittigs sie entnommen sind, auch im Hinblick auf deren Erscheinungsjahr vor oder nach 1925/26. – Zur Rekonziliation Wittigs vgl. J. Negwer/K. Engelbert, Geschichte des Breslauer Domkapitels im Rahmen der Diözesangeschichte vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges, Hildesheim 1964, S. 261–266. – W. Urban, W sprawie konwersji Ks. Józefa Wittiga [Zur Angelegenheit der Umkehr Joseph Wittigs], in: HOMO DEI, Krakau, 33. Jg. Nr. 2, 1964, S. 107–112, mit veröffentlichten Materialien aus dem Erzb. Diöz. Archiv Breslau. – Eine ausführliche Bibliographie zu Wittigs Werken in 245 Positionen, bearbeitet von H. L. Abmeier, erscheint im Archiv f. schles. KG Bd 34 (1967).

Bochum Alfred Sabisch

**Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert.** Referate und Berichte des Arbeitskreises Katholische Theologie. Hrsg. von Georg Schwaiger. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1975. 206 u. 71* S. (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts Bd 11. Forschungsunternehmen „Neunzehntes Jahrhundert" der Fritz-Thyssen-Stiftung) Lw. DM 50,–

Der Arbeitskreis „Katholische Theologie" im Rahmen des Forschungsunternehmens der Fritz-Thyssen-Stiftung „Neunzehntes Jahrhundert" wurde im Jahre 1962 zusammen mit 13 anderen Arbeitskreisen dieses Gesamtunternehmens gegründet. Sein jetziger Leiter, Prof. G. Schwaiger, legt in diesem Sammelband eine Auswahl von Referaten und Berichten aus der Tätigkeit dieses Forschungsgremiums vor, dazu im Anhang ein Verzeichnis der gedruckten Arbeiten J. A. Möhlers, bearbeitet von R. Reinhardt. Dieses wertvolle Arbeitsinstrument wird einen dauernden Wert behalten. Im übrigen enthält der Bd 11 Aufsätze zu folgenden Themenkreisen: I. Zur Lage der Kirche und der Theologie nach dem Zusammenbruch der alten Ordnung; II. Zur Situation um die Mitte des Jahrhunderts; III. Die theologische Auseinandersetzung mit Hegel; IV. Bericht (über eine geplante Neuausgabe des Hurter'schen Nomenclator durch Dr. Brandl/Braunau).

Es ist bei einem Sammelband, und gar einem solchen, der Beiträge verschiedener Tagungen zusammenfaßt, nahezu unmöglich, ein generelles Urteil abzugeben. Allerdings kann ich außerhalb der streng historischen Aufsätze, vorwiegend im I. Teil zusammengefaßt, nicht den Eindruck unterdrücken, als ob noch öfters aus einer geistesgeschichtlichen Methode heraus gearbeitet würde, die heute nicht mehr wirklich akzeptabel ist. B. Weltes Aufsatz über „Hegels theologischer Entwurf als Ausdruck einer geschichtlichen Situation und als Impuls einer neuen Geschichte der Theologie", der am Anfang des Hegel-Kapitels steht, kann den Rez. nicht befriedigen. Hier wird philosophiert, als hätte Schopenhauer nie gelebt. Die hegelianischen Paraphrasen erinnern mit Nachdruck daran, daß Begriffs-Esoterik kein Monopol von Neo-Marxisten ist, sondern tiefe Wurzeln in der deutschen Universitätsgeschichte hat. Nicht als ob Weltes – für andere Beiträge gilt dies in schwächerem Ausmaße ebenso – Ausführungen unverständlich wären, was fehlt, ist die volle kritische Distanz zu den Philosophemen Hegels, denen leider immer noch wegen ihrer komplizierten Widersprüchlichkeit der Schimmer des Verehrungswürdigen anzuhaften scheint.

Man atmet auf, wenn man den Boden anschaulichen, nicht bloß aus Begriffen bestehenden Denkens wieder erreicht: in den wertvollen, historisch-positiven Beiträgen von Schwaiger, E. Hegel, Müller, Reinhardt und Casper.

G. Schwaiger gibt einen präzisen, knappen Überblick über „Das Ende der Reichskirche und die Säkularisation in Deutschland", sowie eine glänzende Untersuchung über „Die Münchener Gelehrtenversammlung von 1863 ...", in welcher der bekannte Zusammenstoß zwischen „deutscher" und „römischer" Theologie erörtert wird. E. Hegel setzt seine Studien zur Geschichte der Priesterausbildung mit einem neuen Beitrag („Die Situation der deutschen Priesterausbildung und die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert") fort und schöpft dabei aus der Fülle seiner Vorarbeiten sowohl zur Geschichte der Aufklärung, als auch zur Geschichte der Universitäten, die ihm hierbei ein besonders kompetentes Urteil gestatten. W. Müller berichtet über „Wessenberg und seine Bemühungen um die Bildung der Priester" aufgrund archivalischer Quellen. Nicht weniger als 18 Archive hat R. Reinhardt herangezogen, um seinen Artikel über „Die katholisch-theologische Fakultät Tübingen im 19. Jahrhundert" zu schreiben. Die etwa 30 S. dieses Beitrages stellen dann auch wirklich eine Summe der Erforschung dieses in den letzten Jahrzehnten bevorzugten Forschungsgebietes dar. Wer so arbeitet, verliert nie den Boden der Realität und der unmittelbaren Anschaulichkeit und Beweisbarkeit sowie menschlichen Konkretheit unter den Füßen. Besonderes Interesse wendet Reinhardt den Jahren vor und um das I. Vatikanum zu. B. Casper untersucht „Hegel in der Sicht Joseph Kleutgens" und gibt dabei ein Beispiel, wie philosophisch-historische Themen behutsam und kritisch abzuhandeln sind.

Im ganzen eine reiche Ausbeute wertvoller Bausteine und auch Schlußsteine für eine künftige Kirchengeschichte Deutschlands im 19. Jh. Dem Rez. ist es unbekannt, warum neben gründlichen Forschungsleistungen in dem Arbeitskreis auch solches Gewicht auf fragwürdige Hegeladaptationen gelegt wurde. Wahrscheinlich liegen die Entscheidungen dazu schon Jahre zurück und sind jedenfalls nicht dem jetzigen Leiter (seit 1970), Prof. Schwaiger, anzulasten. Es gibt in der deutschen Kirchengeschichtsforschung, wenn man nach Frankreich, aber auch nach Italien blickt, oder gar wenn man die „Profangeschichte" heranzieht, so viel an neuen Fragestellungen und auch methodischen Problemen aufzuarbeiten, daß der Arbeitskreis hier ein überreiches Arbeitsfeld vorfindet, ohne auf Hegel zurückgreifen zu müssen.

Düsseldorf Christoph Weber

**Biser,** Eugen: **Glaubensverständnis.** Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1975). 191 S. (Theologisches Seminar) kart. DM 24.–

Das Werk – Vf. nennt es „Studie" (Vorbemerkung 7) – signalisiert die Krise der Fundamentaltheologie (Fth), die stichwortartig gekennzeichnet wird durch die Fragen nach ihrer wissenschaftstheoretischen Position und den interdisziplinären Querverbindungen, aber auch durch den Methodenstreit und den sich abzeichnenden Methodenpluralismus („Bündelargument", „Konvergenzargument").

Demgegenüber fordert Vf. entsprechend der „Einheit des Glaubens an den einen Gott" einen einzigen Begründungsweg, den „hermeneutischen" (Vorbem. 6), wobei er den Akzent darauf legt, daß der Glaube ein „Sprachereignis" sei (107).

Die vom Vf. anvisierte „kopernikanische Wende" besteht in dem Versuch, „den Ausgangspunkt der Glaubensbegründung im Glauben selbst zu suchen" (52), so daß die dem Glauben eigene Gewißheit ihm selbst (anstatt, wie in der extrinszistischen Ableitung, außer ihm liegenden Beweisgründen) entnommen wird (55). Diese Glaubensgewiß-

heit bestimmt Vf. als die in jedem Dialog gewonnene Gewißheit („mitmenschlich vermittelte Vergewisserung"), für den Spezialfall des gottbezogenen Dialogs als „affirmatives Reden mit Gott" (71–72). Dazu bedarf es eines äquivalenten Verkündigens dergestalt, daß durch die zum Glauben rufende Predigt hindurch, als das in und mit ihr eigentlich Gesagte, die Selbstaussage Gottes vernommen werden kann (76).

Der Glaube als „sich verantwortende Antwort" (110) steht somit, sprachanalytisch gesehen, „in einer zweifachen Kommunikation" (111). Im Blick auf Gott hat er sein volles Gewicht dann erreicht, wenn er von grenzenlosem Vertrauen getragen ist („bäumeentwurzelnder" und „bergeversetzender" Glaube: 111), in Hinsicht auf die Umwelt ist er auf bezeugende Weitergabe an andere angelegt (112–113). Hier wäre der sprachliche Einfluß auf die „Sphäre des Emotionalen" zu bedenken (97). Vf. meint, die Fth müßte „der Kerygmatik in die Hand arbeiten" (156).

Für die „werktätige Glaubenspraxis" (188), die das „Sich-Ergeben in die liebende Selbstgewährung Jesu" (188) voraussetzt, ergibt sich als Konsequenz die Liebe als „Tat" des Glaubens im „Aktionsfeld" der Mitmenschlichkeit (188).

Wir haben mit der unbestreitbaren Tatsache zu rechnen, daß u. a. der Islam behauptet, auf eine „Offenbarung" Gottes zurückzugehen. Warum könnte die „dialogisch begründete Glaubensgewißheit" (72) nicht auch einem Mohammedaner zuteil werden? Warum sollte ihm nicht die Predigt samt der Rezitation aus dem Koran auf ihren dialogischen Grund hin „transparent" werden (76)? Stellten sich dann nicht auch alle die Momente ein, „die zur Evidenzvermittlung der dialogischen Rede gehören": das „Faktum der offenbarenden Gottesrede" („wenngleich nur mittelbar", da ja der einzelne Mohammedaner nicht Offenbarungsträger ist), die „Existenz des Redenden" (sc. des redenden Gottes) und, „korrespondierend zu dieser, die eigene Existenz" (77)? Ist nicht auch die „Einbeziehung des Sozialkonnexes" (160) bei den gläubigen Mohammedanern gegeben? Genügt also der „allein auf sich und seine Beweiskraft gestellte Glaube" den „Ansprüchen der kritisch fragenden Vernunft, sofern er nur als Verstehensakt begriffen und ausgelegt wird" (157)?

Es geht im christlichen Glauben um eine „Horizontverschmelzung mit dem Gottesbewußtsein Jesu" (83), ein neues Moment, das in dem vom Vf. als „sich verantwortende Antwort" (110) bestimmten Glauben noch nicht eo ipso gegeben ist. Stellt sich nicht hier die unausweichliche Frage nach der Einzigartigkeit und unübertroffenen ethisch-religiösen Größe Jesu von Nazareth, aufgrund deren er eben der endgültige, unüberholbare „legatus divinus" ist, durch den sich Gott irreversibel gültig in der Geschichte geoffenbart hat? Kann auf rationale Überlegungen („absichernde Beweisgründe" aus dem „rationalen Vorfeld" des Glaubens: 150) aufgrund einer sorgfältigen Exegese vor allem der Evangelien samt den „signa certissima" des Vaticanum I) überhaupt verzichtet werden zugunsten einer vom Glauben „selbst erbrachte(n), seinen Vollzug begleitende(n) und stimulierende(n) Evidenz" (151)? Noch präziser gefragt: Auf welchen „Offenbarungsgott" soll sich der Glaube (als der „alleinige Weg" entsprechend dem „einen Weg der Theologie") „als ein Akt schlichter Hingabe an den Offenbarungsgott" (153) beziehen? Mit welchem Offenbarungsgott soll jener „ebenso einseitige(n) wie erfüllende(n) Elementardialog" stattfinden, „in welchem der Mensch nichts ‚vorzubringen', aber alles ‚aufzunehmen' hat" (153)? Alles läuft doch auf die Frage hinaus, wann, wo, durch wen sich der „Offenbarungsgott" endgültig und unüberholbar kundgetan hat. Hat Lessings Bild vom „garstig breiten Graben", über den er nicht kommen könne, weil „zufällige Geschichtswahrheiten" keinen allgemein überzeugenden Glaubwürdigkeitsbeweis begründeten, da dieser auf notwendige Vernunftwahrheiten angewiesen sei (29), heute noch Gewicht, da sich wieder die Einsicht durchsetzt, daß das Universale, das Absolute, das Ganz-Andere nur geschichtlich-partikulär, in historischer Vermittlung faßbar ist? Dem Rez. will scheinen, daß Vf. selbst eine Anzahl rationaler Gründe für die Einzigartigkeit Jesu von Nazareth beibringt (81–95; 106; 112; 179ff; 186ff), daß also die S. 150ff vom Vf. genannten, schwerwiegenden Alternativen im Sinne des bisherigen Selbstverständnisses der Fth beantwortet werden müßten, zumal da Vf. eine rationale ‚Begründung' des Glaubens als eines „Lebensaktes" gelten läßt, allerdings mit der Einschränkung: „nur zum Zweck argumentativer Selbstdarstellung" (151). Für das bisherige Selbstverständnis der Fth spricht noch die vom Vf. selbst aufgeworfene Frage: Läßt eine als „theologische Erkenntnis- und Prinzipienlehre" verstandene Fth, also eine „in den Systembau der Theologie hineingebundene Glaubensbegründung über ihrer wissenschaftstheoretischen Funktion zuletzt nicht den von Skepsis und Zweifeln angefochtenen Menschen im Stich" (151)?

Wenn Vf. vom Glauben als einer „Lebenseinheit" (84) und einem „Lebensakt" (151) spricht, mag es gestattet sein, in einer bildhaften Aussage einen Gedanken zu formulieren, der mit dem Begriff „Leben" auf allen seinen Stufen untrennbar verbunden ist. Leben gedeiht und erhält sich nur in einer entsprechenden „Umwelt". Glaube als Lebenseinheit und Lebensakt gedeiht und erhält sich nur in einer „Umwelt", die geprägt ist von der durch die „recta ratio" (die „rechte", also sachgerecht verfahrende Vernunft) ans Licht gebrachten Wahrheit über den Offenbarungsgott und seinen endgültigen, unüberbietbaren legatus divinus Jesus von Nazaret. So gesehen wachsen das bisherige Selbstverständnis der Fth und die „Neukonzeption" des Vf. zu einer Einheit zusammen. Damit ist zugleich der Wert seiner Studie erwiesen. Sie bildet eine Ergänzung der Fth, insofern ihr dringendstes Anliegen, eine wirklich aktuelle Verkündigung, die den heutigen Menschen und seine Glaubensnot erreicht, theoretisch herausgearbeitet wird, wobei Vf. mit Recht betont, daß die ihm vorschwebende „Neomorphose" der Fth „immer nur der erhoffbare, gerade darum aber auch nicht verfügbare Glücksfall bleibt" (50).

So richtig der Hinweis ist, daß die volle Sicherheit des Glaubens erst im Bekenntnis und seiner Resonanz im Kreis der Mitglaubenden zu gewinnen ist, das Bekenntnis aber zugleich diese Sicherheit als seinen entscheidenden Impuls voraussetzt (der „Teufelskreis" des „hermeneutischen Zirkels des Glaubens"!), und daß demgemäß aus diesem Zirkel nur ein „Sprung" (sc. der recht geführte „Glaubensdialog" im „Rahmen einer mündigen Glaubensgemeinschaft") herausführt (114f), wäre nicht ebenso wichtig die Einbeziehung absoluter Diasporasituationen (äußerster Notlagen für den einzelnen Glaubenden in völliger Verlassenheit infolge extremster Repressionen von seiten totaler Herrschaftssysteme) in die Überlegungen des Vf.s? „Verfolgungssituationen" (113) werden vom Vf. „beiseite" gelassen (113). Warum eigentlich, da sie doch zur „Signatur" der Zeit gehören? Auf die „Verarbeitung" solcher extremer Notlagen wird nicht eingegangen, abgesehen vielleicht von dem Hinweis auf die „wenigstens intentionale(r), stellvertretende(r) Gemeinschaft mit den anderen" (161).

In die „Signatur der Epoche" (19) ist der kämpferische Atheismus mit seinen Implikationen in philosophischer, naturwissenschaftlicher und sozialer Hinsicht nicht aufgenommen. (Auf den „Atheismus" wird S. 121 hingewiesen). Wenn man dem kämpferischen Atheismus sein volles Gewicht in der Signatur der Epoche zuteilte, könnte das nicht „zum Ergebnis der ‚Unzeitgemäßheit' des Glaubens führen" (171), also zu einem Ergebnis, das Vf. in anderem Zusammenhang zwar ins Auge faßt, aber entsprechend dem Grundtenor seiner Studie nicht weiter verfolgt? Manche Akzente wären dann in ihr anders zu setzen, und das entschiedene „Dennoch" des Glaubens mit „absichernden und abgrenzenden Tendenzen" (23) wäre stärker zu betonen, was mit „Diffamierung und Verteufelung der ihm widerstreitenden Positionen" (23) nichts zu tun hat.

Können die Schwierigkeiten, die sich zwischen den Verfechtern einer – vom Rez. bejahten – „philosophia perennis" und denen eines metaphysischen Agnostizismus, der sich oft auf positivistische und skeptizistische Axiome stützt und das metaphysische Eindringen in das Gegebene ablehnt, „zunehmend als Sprachbarrieren begriffen" werden „und nicht mehr, wie es bisher die Regel war, als Sachdifferenzen oder doch wenigstens nicht von vornherein" (55), zumal wenn man von der Voraussetzung ausgeht, daß Sprache und Erkennen des Menschen sich immer schon in ihren Fragen und Aussagen im Bereich der Metaphysik bewegen?

Wird nicht das „mysterium iniquitatis" als persönlich tief erlebtes Versagen vor dem Anspruch des allheiligen Gottes, das bedenkliche Schwinden des Sündenbewußtseins und das Problem der „Verstockung" gewissermaßen nur beiläufig in den Blick genommen (101; 105)? Diese dunklen Tiefen werden nicht recht verdeutlicht und in den vielzitierten „Dialog" einbezogen, obwohl sie für das Christentum entscheidend sind.

Der Stil, in dem die Studie geschrieben ist, erweist sich an vielen Stellen als schwer verständlich und allzu wortreich. Die Sätze erfordern mitunter sorgfältiges „Konstruieren", damit man ihren wahren Sinn feststellt.

Freiburg i. Br. Alfred Krömer

**Möller,** Joseph: **Die Chance des Menschen – Gott genannt.** Was Vernunft und Erfahrung heute von Gott sagen können. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger (1975). 328 S. kart.

Der erste Teil des Buches bietet einen knappen Überblick über die Diskussion der Gottesfrage von der griechischen Philosophie bis zu Sartre. Besonders wertvoll sind hier die kurzen Ausführungen über Kant, schwach die Hinweise auf Descartes, Fichte, Marx. Die Problematik der Gottesbeweise wird noch einmal in einem geschichtlichen Abriß an späterer Stelle aufgegriffen (160 bis 170). Über das ganze Werk verstreut finden sich darüber hinaus immer wieder kurze Hinweise auf die im ersten Teil behandelten Autoren. Man hätte sich statt dessen einen eingehenderen, von der eigentlich systematischen Abhandlung klarer abgehobenen kritischen Bericht gewünscht, da vor allem in der Vertrautheit mit der Geschichte der philosophischen Gottesfrage die Stärke des Verfassers liegen dürfte.

Der Rest des Buches ist ziemlich enttäuschend. Während der Klappentext „eine Art ‚Bilanz' in der Vielfalt der Aspekte heutigen Fragens nach Gott" und „eine eigentliche ‚Summa' für die heutige Gottesfrage" verspricht, mutet das Werk eher wie eine unzulänglich gegliederte Materialsammlung zur Problematik an. Störend wirken die häufigen Wiederholungen und Überschneidungen, die wohl aus der nachträglichen Zusammenstellung ursprünglich unabhängig voneinander verfaßter Stücke resultieren (vgl. etwa S. 154ff mit S. 179ff). Vor allem fällt auf, daß der Autor nur selten einmal einen aufgegriffenen Gedanken systematisch über mehrere Absätze verfolgt, sondern statt dessen immer wieder in Hinweise auf andere Phänomene, Namen und Ideenkomplexe ausweicht, ohne indessen solche Linien interpretatorisch adäquat auszuziehen. Trotz mancher wertvollen Anregung, die das Werk bietet, wird man daher bezweifeln dürfen, ob es sich „vorzüglich als Arbeitsinstrument für Studenten (eignet)" (Klappentext).

Essen Hansjürgen Verweyen

**Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch.** Hrsg. von Wolfgang Kluxen. – Freiburg, München: Karl Alber (1975). 291 S. (Alber-Brosch Philosophie) kart. DM 38.–

Der vorliegende Band vereinigt aus Anlaß des Thomasjubiläums Originalbeiträge namhafter Thomasinterpreten mit Vorträgen, die in Bonn, am Sitz des Herausgebers, vor allem auch von jüngeren Wissenschaftlern gehalten worden sind. Die Artikel bieten insgesamt ein relativ breites Spektrum von Gesichtspunkten des Denkens des Aquinaten selbst (B. Lakebrink, W. Kluxen, G. Verbeke), von kultur- und ideengeschichtlichen Voraussetzungen, die später Scholastik als solche ermöglichten (G. Schrimpf), der Lage im Umkreis der Pariser Universität zu Beginn des 13. Jahrhunderts (G. Wieland); endlich kommt auch die Wirkungsgeschichte des thomasischen Denkens zu Wort, wie sie sich verfolgen läßt innerhalb der Neuansätze bei Duns Scotus (L. Honnefelder), Wilhelm von Ockham (J. P. Beckmann) und, in der Gegenwart, bei Philosophen, die der analytischen Richtung nahestehen (A. Kenny, G. Jüssen). Die Standpunkte variieren dabei von einem prononcierten Neuthomismus über eine gemäßigte Vermittlungshaltung bis zu primär problemhistorisch orientierten Reflexionen: Die bei dieser Vielfalt gleichwohl festzustellende einheitliche Linie der Arbeiten hat ihr Fundament darin, daß das thomasische Problemspektrum gerade unter philosophischen Gesichtspunkten neu thematisiert wurde. Dabei intendieren die Beiträge zugleich eine, wenn auch implizite, programmatische Gestalt von Philosophie als vieleinheitlicher Konvergenz differenter Perspektiven in der Sache, auch wenn diese explizit (nur) historisch vermittelt in Erscheinung tritt.

Bochum Harald Holz

**Gethmann-Siefert,** Annemarie: **Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers.** – Freiburg, München: Karl Alber (1974). 340 S. (Symposion, Bd 47) br.

Die instruktive und in manchen Passagen meisterhafte Untersuchung zerfällt in drei Teile, wenn man von der philosophiegeschichtlichen Exposition (11–37) absieht.

Im ersten Teil (39–138) werden die Aussagen Heideggers zum Verhältnis der Philosophie zur Theologie sorgfältig analysiert. Dabei zeigt sich, daß sich Heidegger vor seiner „Kehre" dieses Verhältnis vorstellte wie das der Fundamentalontologie zu einer regionalen Ontologie. Die Philosophie erhebt nach ihm den Anspruch, die allgemeinen formalen Strukturen des Verstehens als fundamentale, ontologische Hermeneutik darzustellen. Damit bereitet sie den Boden für jede regionale Ontologie, also auch für die Theologie, welche innerhalb des von der Philosophie dargereichten formalen Rahmens einer Theorie des Verstehens überhaupt das Verstehen des Glaubens in kritisch-allgemeingültiger Form aussagt.

Nach seiner „Kehre" wird Heidegger vorsichtiger in Aussagen über das Verhältnis seiner Philosophie zur Theologie. Der Grund liegt darin, daß er in seiner Spätphase dem gesamten abendländischen Denken und damit auch der christlichen Theologie den Vorwurf der Vergegenständlichung des Seins macht, die in Nietzsche mit innerer Konsequenz zum Nihilismus geführt habe. Es fehlt ihm in dieser seiner Sicht also gleichsam der theologische Partner, zu dem er seine philosophische Position in Beziehung setzen kann, da er erst vor einer Theologie, welche die Kehre vom metaphysischen Denken in seinem Sinne mitvollzogen hätte, wieder eine Verständigungsbasis sehen könnte. Dennoch gelingt es der Vf. dadurch, daß sie eingehende Analysen der heideggerschen Interpretation der Vorsokratiker und vor allem Hölderlins anstellt, auch für die Spätphase Heideggers eine mögliche Beziehung der Philosophie zur Theologie zu eruieren: Die Philosophie hätte die Aufgabe der „Schöpfung und Prüfung der theologischen Grundbegriffe". „Schöpfung und Prüfung der theologischen Grundbegriffe besagt dabei nicht eine Übertragung der dichterischen Theologia in die christliche Theologie, sondern ... ist die Fähigkeit der Philosophie, anzugeben, wie ein theologisch orientiertes hermeneutisches Umgehen mit religiöser Erfahrung zu verfahren hat, um sinnvolle Aussagen zu gewährleisten" (136).

Man sieht: im Grunde hat sich an dem Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie beim späten Heidegger gegenüber der früheren Bestimmung nichts geändert. Wenn auch Heidegger die philosophische Hermeneutik nicht mehr ohne weiteres als Ontologie bestimmt, ihre Universalität soll derart bestehen bleiben, daß sie der Theologie die formale Basis sinnvoller Aussagen zureicht, und zwar mit dem Anspruch, daß nur so, in der Beachtung dieser Prinzipien, der Theologie sinnvolle, allgemeingültige Aussagen möglich seien.

Anhand dieser Verhältnisbestimmung durchforstet die Autorin im zweiten Teil ihrer Untersuchung (139–266) fast die gesamte theologische Heideggerrezeption in einer immens fleißigen Übersicht. Alle behandelten und analysierten Theologen fallen dabei unter dem an sie herangetragenen Kriterium durch: Nach der Autorin hat bisher kein Theologe versucht, den heideggerschen Anspruch aufzunehmen, eine formal-strukturale Analytik des Verstehens darzureichen, welche die Sinnhaftigkeit theologischer Aussagen überhaupt gewährleistet. „In der Berufung auf Heideggers Zuordnung von Philosophie und Theologie werden von der umfassenden Absicht Heideggers immer nur Teile, und zwar je nach ‚Vorurteil' andere, herausgegriffen und isoliert für die Grundlegung der Theologie verwandt (264)."

Im dritten Teil ihrer Arbeit (267–315) versucht Vf. das Denken Heideggers so auszuziehen, daß es seine Funktion auf die Theologie hin besser entfalten kann, als dies in den spärlichen Aussagen des späten Heidegger zu diesem Thema selbst geschah. Dabei führt sie eine kritische Sichtung der heideggerschen Position durch. Sie konfrontiert das Denken Heideggers mit der dialogischen und der politischen Theologie (273–291) und deckt dabei auch die Lücken auf, welche die Schriften des späten Heidegger unter dieser Rücksicht offen lassen. Die hier vorliegenden Analysen gehören zu dem Besten der Arbeit. Es gelingt der Vf. zu zeigen, daß das Denken Heideggers an sich offen ist für die Anliegen der dialogischen und der gesellschaftlichen Dimension der menschlichen Erfahrung (292–308), es zeigt sich allerdings auch, daß dieses Ausziehen seiner Möglichkeiten von Heidegger selbst nicht mehr durchgeführt worden ist.

Die Autorin glaubt schließlich, in der heideggerschen Deutung der Sprache den Ausgangspunkt für die Erarbeitung einer universalen ontologischen Wahrheitstheorie zu haben. „Hier wäre dann eine formale Struktur von Wahrheit als Geschichtlichkeit erarbeitet, die sowohl die empirische Gegebenheit des eigenen transzendentalen Denkens ... als auch die notwendige Transzendentalität des empirischen Geschichts- und Welthabens zusammenschlösse. Weiterhin wäre eine solche philosophische Begründung von Sprache als Wahrheit in der Lage, den transzendentalen Rahmen jeder existenziellen Weltdeutung zu thematisieren und an den formalen Strukturen der geschichtlich-sprachlichen Wahrheit zu prüfen (297)."

Leider sind die Aussagen der Vf. zu dieser letzten Behauptung so kurz und abstrakt, daß die Frage nach der konkreten Gestalt dieser Wahrheitstheorie und ihrer tatsächlichen Leistung ohne Antwort bleibt. Wenn die Autorin nicht nur von der Philosophie auf die Theologie hin gedacht hätte, sondern an einem konkreten

Beispiel, etwa der Christologie, den Versuch gemacht hätte, auf dem von ihr angedeuteten Weg die Leistung ihres Prinzips für eine theologische Aussage zu prüfen, so wäre ihr dieser Mangel wahrscheinlich selbst bewußt geworden.

Darum bleibt das letzte Resultat der Untersuchung ein Postulat und mit vielen Fragwürdigkeiten behaftet, trotz der konsequenten und über Strecken meisterhaften Durchführung des Denkweges. Man wird daher folgendes zur Kritik sagen müssen:

In der Arbeit stellt sich das Verhältnis von Philosophie und Theologie auf der methodologischen Ebene zu einfach dar, nämlich so: Die Philosophie analysiert die allgemeinen hermeneutischen Strukturen des Verstehens, die sich nach Heideggers Spätdenken als Sprachtheorie darstellen. Da Theologie reflektierter Glaube ist, also den Glauben in verstehbaren, allgemeingültigen, sprachlichen Aussagen darstellen will, scheint sie sich in formal-strukturaler Hinsicht, abgesehen von ihrem Inhalt, den der Philosophie erarbeiteten formalen Kriterien unterwerfen zu müssen.

Es muß bestritten werden, daß eine solche trennende Verhältnisbestimmung von Inhalt und Form die hier anstehende Sache wirklich trifft. Weisen die Theologen, die die philosophischen Sprachanalysen Heideggers wenigstens zum Teil als Grundlage ihres theologischen Sprechens zurückweisen, diese nur „aufgrund inhaltlicher Prämissen" (314) zurück, wie Vf. meint, oder liegt nicht auch im Vergleich der formalen Strukturen eine Schwierigkeit vor? Mir scheint dies Letztere tatsächlich der Fall zu sein. Dies soll an einem Beispiel gezeigt werden.

Vf. arbeitet sehr gut heraus, daß für den späten Heidegger die Dialektik „von Setzung und Gegebenheit, Bedingen und Bedingtheit" die allgemeinste formale Struktur der Sprache überhaupt ist (307). Daraus ergibt sich, „daß sowohl der Vollziehende wie das Vollzogene (Gott) sich... gegenseitig bestimmen" (311). Genau diese formale Struktur wird aber der christliche Theologe für seinen Bereich ablehnen müssen, sobald er seinen Glauben sprachlich aussagen will. Gott, wie er sich dem Christen zeigt, bestimmt den Glaubenden in jeder Weise und wird selbst vom Vollziehenden nicht bestimmt. Andernfalls würde er in der Sprache der Verkündigung und der Theologie nicht als der vom Alten und Neuen Testament bezeugte Gott offenbar. Dieses Paradox zeigt, daß sich eine so saubere Ablösung des Inhaltes von formalen Strukturen der Sprache nicht durchführen läßt, wie sie der Vf. vorschwebt. Somit muß die Theologie, will sie den Glauben als das Erschließen letzter Wahrheit festhalten und zur Sprache bringen, notwendig an den Philosophen die Frage richten, ob seine Analytik des Seins als Analytik der Sprache und der Geschichte sich tatsächlich so stringent und allgemein darstellt, wie er es meint behaupten zu dürfen. Auch auf der Ebene der formalen Strukturen bleibt die Theologie – weil sie reflektierter Glaube ist und bleiben muß – zur Philosophie im Verhältnis der Krisis, des Gerichts, das zur entscheidenden Frage wird.

Damit hängt zusammen, daß die Theologie niemals den Ort einnehmen kann, den ihr Vf. im Anschluß an den frühen Heidegger zuweisen möchte: Sie ist keine regionale Ontologie, keine Einzelwissenschaft, welcher von der Philosophie der formal-strukturale Boden in jeder Hinsicht und vollgenügend bereitet und abgesteckt wird. Sie selbst hat es gerade unter formaler Rücksicht mit dem Ganzen zu tun. Eine Subsumierung des Gottesbegriffs unter den Seinsbegriff oder irgendwelche anderen Verstehensweisen verbietet sich für den christlichen Theologen. Damit verbietet sich allerdings nicht jede Beziehung dieser Begriffe, und insofern bleibt die Theologie auf die Philosophie angewiesen, jedoch immer so, daß auch die formalen Analysen der Philosophie nur „aufgehoben", also aufs neue reflektiert und kritisiert, die Theologie bestimmen können. Daher beansprucht die Theologie ja auch keine Allgemeingültigkeit ihrer Aussagen außerhalb der Umkehr, die der Glaube mit sich bringt. Das hat Paulus, auf den Heidegger in diesem Zusammenhang selbst verweist, in seiner Kreuzestheologie unmißverständlich ausgesprochen: „Wir verkündigen Christus, den Gekreuzigten, für Juden ein Ärgernis, für Heiden eine Torheit, für die Berufenen aber... Gottes Kraft und Weisheit" (1 Kor 1,23f). „Der ungeistige Mensch aber nimmt nicht an, was vom Geist Gottes kommt. Torheit ist es für ihn, und er kann es nicht verstehen, weil es nur durch den Geist geprüft werden kann" (1 Kor 2,14). Man sieht: Paulus setzt als formale Struktur des Verstehens theologischer Glaubensaussagen nicht nur die allgemein-menschliche, von der Philosophie zu erhebende Sprachstruktur, sondern auch den Geist, der den Glauben wirkt, voraus.

Das bedeutet nun keineswegs individualistische Subjektivität der Glaubensaussagen und Ausfall jeder Nachprüfbarkeit. Es bedeutet aber, daß nur innerhalb der Glaubensgemeinschaft der Sprachraum vorhanden ist, der zu einer Analytik und Kriteriologie von Glaubensaussagen führen kann. Daß dabei die philosophischen Analysen keineswegs außer acht gelassen werden dürfen, dies wird man der Vf – sogar mit Emphase – zugeben müssen und sollen. Daß diese aber – auch nur unter formaler Hinsicht! – genügen, um die von der Theologie geforderte, nur innerhalb des Glaubens gültige Universität von Aussagen zu gewährleisten, wird man ihr auch nach der Lektüre dieses ungemein anregenden und gescheiten Buches bestreiten dürfen und müssen. Die Theologie macht zwar Aussagen mit dem Anspruch, das Ganze der Wirklichkeit zu treffen, aber die Strukturen der Verstehbarkeit dieser Aussagen werden nicht nur von der Transzendentalität des menschlichen Geistes, sondern auch vom Glauben bestimmt.

Wenn man von dieser unserer Position aus die Analyse der theologischen Heideggerrezeption durchführen würde, wie es Vf. von ihrer Position aus tut, so käme man wahrscheinlich zu einem weniger negativen Resultat in ihrer Beurteilung. Gewiß ist zuzugeben, daß die meisten der von ihr behandelten Theologen aus Heideggers Denken einen „Teil" herausgreifen. Aber gibt es angesichts der Fraglichkeit, welche der heideggersche Anspruch, wie gezeigt, für die Theologie hat, von theologischer Seite aus gesehen eine andere Möglichkeit als diesen „Notbehelf"?

Münster Alexander Gerken

**Nedoncelle,** Maurice: **Intersubjectivité et Ontologie.** Le Défi Personnaliste. – Louvain, Paris: Nauwlaerts 1974. 397 S.

Der vorliegende umfangreiche Band bietet 26 Arbeiten von zum Teil größerem Umfang aus den Jahren 1954–1974, die meisten neueren Datums, die bisher an verstreuten Orten in Frankreich und Italien publiziert wurden. Man muß dankbar sein für diese umfangreiche Zusammenfassung wichtiger Gedanken.

Die Beiträge sind sachlich stark konzentriert um das Thema Personalität und Interpersonalität, und dies auf dem Hintergrund eines umfassenden ontologischen und ideengeschichtlichen Entwurfs. Die sachliche Konzentration ist so stark, daß man das Buch fast wie einen umfassenden systematischen Abriß einer Theorie der Interpersonalität lesen kann. Vf. zieht darin Linien aus, die er schon früher entworfen hat, etwa in: La réciprocité des consciences (1943) und Explorations personnalistes (1970). In der glänzenden Einleitung wird das Anliegen, das alle Beiträge verbindet, grundlegend entwickelt. Es geht im ganzen um die Bedeutung der Dimension des Personalen gegenüber den mächtigen modernen Tendenzen des europäischen und besonders des französischen Denkens, den Menschen von apersonalen Strukturen wie im Strukturalismus oder von gleichfalls apersonalen Triebkonstellationen her zu verstehen.

Im folgenden sei auf einige der wichtigeren Gedanken und Gedankenzusammenhänge dieses inhaltsreichen Buches aufmerksam gemacht.

Die Abhandlungen sind in vier Teile gegliedert. Im ersten Teil werden Beiträge zu einer deskriptiven Phänomenologie kopersonalen Lebens gegeben.

In Nummer eins wird auf die Liebe als Grundform kopersonalen Lebens verwiesen, Nummer zwei bespricht das Moment der Überraschung als Grundmoment der personalen Begegnung, Nummer drei die vielfältigen Beziehungen von Person und Maske, Nummer vier die verschiedenen personalen Gruppierungen und ihre teils guten und teils bedenklichen Differenzierungen, Nummer fünf kommt auf dem Begriff des Zeugnisses und auf den zu ihm gehörigen Begriff des privilegierten (Erfahrungs-)Augenblicks zu sprechen und schließlich lesen wir in diesem Teil eine Abhandlung (Nummer sechs) über Person und Kultur. Kultur ist dabei verstanden als der lebendige Dialog geschichtlicher Personen miteinander durch ihre – vor allem literarischen – Werke. Alle diese interessanten Beiträge zur Phänomenologie der Personalität zeigen eine auffällige Verwandtschaft zu analytisch-wissenschaftlichem Denken.

Der zweite Teil des Werkes scheint mir der eigentlich zentrale zu sein. In ihm werden die ontologischen Hintergründe der Theorie der Personalität entworfen, Hintergründe, die durch das ganze Werk hin spürbar sind, sich aber in den Abhandlungen dieses Teils konzentrieren.

Grundlegend ist hier vor allem Nummer sieben: Hier wird der Begriff des Seins entwickelt als der Bezogenheit alles Seienden auf sich selbst und auf alles andere Seiende. Seiend wird dem gegenüber das konkrete Individuum genannt. Das so verstandene Sein als universale Bezogenheit ist vom Seienden unabtrennbar, jedoch diesem untergeordnet. Hinter solchen Sätzen liegt ein ganzes ontologisches Programm. Wenn das Sein die Urbezogenheit von allem auf alles meint, und wenn es dem Seienden zu- und untergeordnet wird als von ihm unterschie-

den, wenn es zudem entgegen der thomistischen Tradition als univok bezeichnet wird, so liegt hier die Vision einer überall gleichmäßigen vorgegebenen Urstruktur von Sein und Seiendem zugrunde, ein fast logisch-mathematisch konzipiertes Universum, dessen entscheidende und tragende Elemente die konkreten Individuen sind als in sich geschlossene, aber universal bezogene Entitäten. Es wird deutlich sein, daß hier gegen Heidegger philosophiert wird. Und es ist auch ein gewisser nominalistischer Grundzug nicht verkennbar.

Dieses ontologische Konzept wird nach zwei Seiten erweitert. Einmal nach oben insofern, als das Sein im Logos oder im Verbum gegründet gesehen wird. Den Logos oder das Verbum habe ich verstanden als das, was alles hell macht und alles auf alles bezogen sein läßt. Es wird als das Zeichen des Schöpfers als des höchsten Seienden im ganzen der Dinge der Welt begriffen. Das Konzept wird ferner nach unten erweitert insofern, als die universale Bezogenheit alles Seienden, also das Sein, als Vorzeichnung des personalen Wir begriffen wird. Von daher bekommen also die Ideen der Interpersonalität einen grundsätzlichen ontologischen Ort.

Es ist klar, daß im Raume einer solchen Konzeption des Seins dieses nicht der höchste Wert sein kann, vielmehr das Seiende, wie in Nummer acht betont wird.

Sehr interessant ist Nummer neun, weil hier vom gegebenen Ansatz aus das endliche Bewußtsein als indefinites Bewußtsein bestimmt wird. Es wird begründet im Endlichen und verurteilt zur Endlichkeit, und ist von daher immer auf dem Weg zu sich selber, ohne sich je ganz erreichen zu können. Dies meint der Begriff Indefinität.

Die Abhandlung Nummer zehn geht der scheinbaren Unpersonalität des Bewußtseins nach, sucht deren Gründe aufzuhellen und sie zu überwinden.

In den Abhandlungen Nummer elf und zwölf geht es um interpersonale Mitteilung und Mitteilbarkeit und um intersubjektive Kausalität. Die Kommunikabilität ist durch das Sein als universale Bezogenheit immer schon ontologisch vorgegeben. Die wirkliche Kommunikation aber muß durch die Individuen und also die Seienden vollzogen werden. Hier wird entsprechend dem nomalistischen Ansatz auf eine wissenschaftliche Kommunikationstheorie zurückgegriffen, die m. E. kaum durch tatsächliche Phänomenalität verifiziert werden kann. Hier zeigt sich, wie mir scheint, die Schwäche des im ganzen so überaus interessanten und bedeutenden Entwurfs (vgl. etwa S. 136ff).

Etwas ähnliches zeigt sich bei dem folgenden Stück Nummer zwölf, das die intersubjektive Kausalität untersucht, d. h. die Wirkung eines Bewußtseins auf ein anderes Bewußtsein. Wenn hier gesagt wird, die Intuition des anderen komme zunächst durch die Gegebenheit der leiblichen Erscheinung des anderen zustande und dann durch deren Interpretation mit Hilfe einer Projektion aus dem eigenen Selbst ins andere, so ist diese Theorie zwar konsequent im Sinne des hier vertretenen Ansatzes. Aber ich kann kaum sehen, wie sie dem Phänomen entspricht (vgl. S. 148).

So zeigen die Abhandlungen dieses zweiten Teiles ebenso den hohen ontologischen Rang der vorliegenden Untersuchungen, wie auch die Grenzen ihrer Leistungskraft.

Die fünf Abhandlungen des dritten Teiles sind der Religionsphilosophie gewidmet.

Das Heilige wird als besondere Qualität dem Seienden zugeschrieben, als Empfindung des letzten Geheimnisses in uns und in anderen. Das äußerste Heilige ist nach dieser Abhandlung Gott oder der Dämon, wie in einer ein wenig dualistischen Wendung gesagt wird (Nr. 13, vgl. vor allem 13,9).

Nummer vierzehn ist der künstlerischen Inspiration gewidmet und deren verschiedenen Eigentümlichkeiten. Diese werden sehr sorgfältig im Anschluß an Ch. de Bos, E. Sourian und Bremond entfaltet. Es wird darauf hingewiesen, daß die Inspiration zuletzt auf die Transzendenz, d. h. auf Gott hinweise.

Nummer fünfzehn geht mit hoher Akribie auf die verschiedenen Bedeutungen der Worte Ereignis und Zeit besonders in der religiösen Sprache ein. Es wird auf den Unterschied zwischen profaner Zeit und heiliger Zeit, Zeit Gottes und des Glaubens aufmerksam gemacht.

Die Abhandlungen Nummer sechzehn und siebzehn besprechen das Verhältnis von Theologie und Philosophie. Auch die Philosophie sei nicht so autonom wie es scheine, denn auch sie müsse hören auf den Zuspruch der Wahrheit, d. h. des Logos. Und auch die Theologie sei nicht so heteronom wie es scheine, denn auch in ihr müsse selber geglaubt und selber gedacht werden. Und es sei für die Theologie immer nützlich, ja unerläßlich, auf die Ergebnisse der freien Philosophie zu hören und von ihnen zu lernen. Diesen Thesen wird man gewiß gerne zustimmen.

Im vierten und letzten Teil des Werkes werden zehn Abhandlungen zur geschichtlichen Genese der Fragen um Person und Interpersonalität geboten.

Unter ihnen scheint mir besonders wichtig Nummer neunzehn über Boëthius. Hier wird durch sorgfältige Textanalyse die Schwankung des Personbegriffs des Boëthius ebenso gezeigt wie der christologische Ursprung der berühmten Formulierung.

Nummer zwanzig geht dann auf den Personbegriff des Anselm ein, der den Begriff des Boëthius aufgreift und behutsam weiterentwickelt.

Sehr interessant sind dann die beiden Abhandlungen über Thomas von Aquin (21a und 21b). Bei Thomas von Aquin interessiert natürlich besonders seine Stellung im Streit mit dem Averroismus seiner Zeit. In diesem Streit betont Thomas bekanntlich die Individualität des Geistes (und damit, nach Nédoncelle, seine Personalität) ebenso nachdrücklich wie seine Bezogenheit auf das überindividuelle Verbum – den „Gesichtspunkt aller Gesichtspunkte" – die Wahrheit.

Die geschichtliche Entwicklung bekommt durch die Abhandlung über Pascal insofern eine neue Wendung (Nr. 22), als dort das Ich in Parallele gesetzt erscheint mit dem Egoismus oder der Eigenliebe und damit mit der Erbsünde, von der nach Pascal nur das Denken frei sei.

In der folgenden Abhandlung über Rosmini (Nr. 23) kommt die ontologische Selbstvergessenheit, oder die Selbstüberschreitung des Ich zur Sprache als Konstitutivum der Person.

In der Abhandlung vierundzwanzig über Blondel geht es gegen Loisy und Bultmann um die Betonung der Kirche und der lebendigen Tradition für die Konstituierung des Evangeliums.

Das folgende Stück fünfundzwanzig liefert einen Beitrag zur Diskussion über den bei uns wenig bekannten Jacques Paliard mit seinem Leitbegriff der Distanz, der Distanz der Sinnlichkeit und der Distanz der Reflexion. Dies gibt eine neue Facette in dem vielfältigen Lichterspiel um den Begriff der Person.

Der Band schließt mit einer Abhandlung über Buber und Levinas, den modernen Klassikern der Personalität und der Interpersonalität. Vf. erweist ihnen alle gebührende Ehre, versäumt aber nicht, auf seine Schwierigkeiten mit dem schwebenden Begriff des Zwischen bei Buber aufmerksam zu machen, der freilich von den Grundlagen des Vf. aus schwierig zu verstehen ist.

Das Schlußwort betont noch einmal zwei theoretische Grundlagen des ganzen umfangreichen Werkes: Einmal die Unterordnung des Seins unter das Seiende gegen Heidegger, und damit die Unterordnung der Kommunikation (d. h. der Relation als Sein) unter die Kommunion der personalen Seienden. Die andere Grundlage, die betont wird, ist die durchgehende Rationalität. Sie wird betont gegen das eher zum Irrationalen neigende Mißtrauen von Buber und Levinas.

Im ganzen liegt hier ein großes und eigenwilliges Werk über Person und Personalität vor. Sein kartesischer Einschlag ist unverkennbar, ebenso seine luzide Rationalität, seine Nachbarschaft zum analytischen Denken der Wissenschaft und manche andere Züge. Sie können als sehr französisch empfunden werden. In ihnen steckt die Größe, aber wohl auch die Grenze der Leistungskraft des hier gebotenen umfassenden Gedankens.

Das Buch lohnt in jeder Weise die Mühe des Lesens und es fordert dazu heraus, sich mit ihm ernstlich auseinanderzusetzen.

Freiburg i. Br. Bernhard Welte

**Denken im Schatten des Nihilismus.** Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70. Geburtstag, am 11. April 1975. Hrsg. von Alexander Schwan. – Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1975. XI, 525 S. + 1 Titelbild. GzL. Ladenpreis DM 112.– Mitgl.-Preis DM 64.–

Festschriften haben es zumeist schwer, besprochen und anerkannt zu werden. Die vorliegende Festschrift zum 70. Geburtstag des Philosophen W. Weischedel ist aber mehr als eine Zusammenstellung disparater Aufsätze. Man kann in ihr eine Weiterführung der Gedanken über den „Gott der Philosophen" sehen, bestätigend, ergänzend, kritisch fragend. Vom Thema her ist die Festschrift eine Beleuchtung des Zusammenhangs von Nihilismus und Gotteserkenntnis. Dabei muß man einerseits sehen, daß die Behandlung der philosophischen Gottesfrage an dieser Problematik heute nicht mehr vorbeigehen kann. Es wäre unverantwortlich, dem analytischen Trend zu folgen und Jacobi, Nietzsche und Heidegger zusammen mit der Metaphysik des Thomas von Aquin begraben zu wollen (sofern man überhaupt noch ein Begräbnis für erforderlich hält). Andererseits kommt in der vorliegenden Schrift eine kritische Stellungnahme zur Überwindung der gezeigten Nihilismusproblematik kaum zu Wort. Oeing-Hanhoff, der selbst eine Studie zur Hegelschen Religionskritik vorträgt und im Anschluß an diese Studie die Schwierigkeit der Position Weischedels andeutet (210), trägt damit zugleich eine implizite – nicht negative, wohl aber philosophierende – Kritik der vorliegenden Festschrift vor. Darüber hinaus bleibt die ernsthafte Frage, ob die – im Grunde schon bekannten – Positionen von Gollwitzer, Trillhaas, Jüngel und Fuchs repräsentativ genug sind, um den Widerstreit der Theologie gegen den philosophischen Nihilismus für unsere Zeit ausreichend zu dokumentieren. Wer also fragt, in

welcher Weise philosophischer Nihilismus in Positivität umschlagen kann (und diese Frage muß man ja zumindest stellen, selbst wenn man sie dann verneint), wird von den vorliegenden Studien, deren Qualität uneingeschränkt anerkannt werden muß, enttäuscht sein. Wer aber selbst um die genannten Probleme ringt oder sich orientieren will, wird, wenn er nicht an bestimmten metaphysischen Kurzschlüssen dogmatisch festhält, reiche Anregung erfahren.

Da wird die grundlegende Frage des Nihilismus als Konsequenz des Idealismus (Jacobi) von Müller-Lauter entfaltet (113–163). Da zeigt D. Henrich die noch immer nicht genügend zur Kenntnis genommene Ambivalenz des reinen Entwurfs und des Überstiegs der Vernunft bei Kant an Hand des Schlusses der „Metaphysik der Sitten" auf (55–112). Da wird von A. Schwan das Nihilismusproblem in die gegenwärtige Philosophie als Konfrontierung und Begegnung mit Dogmatismus und Pluralismus hineingestellt (247–292). Da wird selbst philosophiert, und nicht nur über Philosophie geschrieben von W. Schulz, I. Fetscher, M. Landmann und K. Schlechta. Besonders beachtenswert davon die Ausführungen von W. Schulz „Zum Problem des Todes" (313–333). W. Emrich, F. Baumgart und .H-J. Merker runden mit entsprechenden Themen über Dichtung, Kunst und Morphologie den Kreis der Festschrift ab, zu der – außer schon genannten Namen – J. Salaquarda, B. Welte, W. Hübener, M. Theunissen, F. Tomberg, M. v. Brentano, W. Weidlich beachtenswerte philosophische Aspekte in ihren Beiträgen mitgegeben haben.

So leistet der ganze Band mehr als ein Handbuch, wird doch die entsprechende Problematik weniger informativ aufgezeigt als vielmehr denkerisch mitgegeben. Die Festschrift ist – mehr als jedes Nachwort – ein Dokument der Ehrung für den verstorbenen Wilhelm Weischedel, der es als Philosoph unserer Zeit gewagt hat, die Gottesfrage wieder aufzugreifen.

Augsburg Joseph Möller

**De Margerie**, Bertrand: **Le Christ pour le monde.** Le Coeur de l'Agneau. – Paris: Beauchesne 1971. 463 S. kart.

B. de Margerie legt keinen Entwurf einer systematischen Christologie vor, aber doch auch mehr als eine Fülle einzelner Fazetten. Es geht ihm um eine Schau des lebendig und wirksam gegenwärtigen Christus, der sosehr für die Welt da ist, daß er sie sich für die Realisierung seines Heils zugesellt.

Das Werk gliedert sich in drei Teile, wobei der erste zur Problematik hinführt und der zweite einige neuere christologische Entwürfe darbietet und bewertet, die ein starkes Echo gefunden haben.

So behandelt de M. zunächst die Frage nach dem absoluten und universalen Primat des Erlösers, indem er die Entwicklung der Frage von den thomistisch-skotistischen Ansätzen über neuere Lösungsversuche bis hin zu den Orientierungen des Vaticanum II untersucht. Die Frage nach dem Heil der Nichtchristen erörtert er unter dem bezeichnenden Titel „Le Seigneur Jésus, salut des préchretiens". Ebenso aktuell ist das Thema der Beziehung zwischen Welt und Kirche als eines Dialogs des Heiles.

Der zweite Teil behandelt knapp die bultmannsche Christologie in der Absicht, daraus positive Elemente für eine Theologie der Verkündigung zu gewinnen. Eine einläßlichere, sorgfältig abwägende Erörterung findet Teilhards Konzeption, vor allem aber die des „ersten" und „zweiten" Bonhoeffer. Leitend ist dabei die Frage nach Säkularisierung und Konsekration der Welt.

Der dritte Teil führt ins Zentrum der Arbeit. Es ist kennzeichnend für die Synthese von de M., wie er zunächst den Bogen spannt von dem christologischen Ansatz des Trienter Konzils über das Vaticanum II bis hin zu jener Perspektive, die von einem weiteren Konzil geklärt werden könnte: der Menschensohn, Erlöser einer miterlösenden Kirche. In der anthropozentrischen Perspektive der Neuzeit zeigt sich die Christologie von Trient mehr in der Dimension des Werdens als jener des Seins. Christus erscheint als das geopferte Lamm, das den Gottlosen mit Gott versöhnt. Das Zweite Vatikanische Konzil erweitert diese Sicht: Christus ist der Liturge, der es den Menschen ermöglicht, sich brüderlich zu lieben bis zum Opfer ihrer selbst und so die Welt zu verwandeln. Er konsekriert die Welt in einer Rekapitulation, die in der Inkarnation geschieht, aber in die Übernahme des Todes mündet, in den alles menschliche Sterben mitaufgenommen ist. Von hier aus zeigt de M., wie das Erlösungsopfer sich im österlichen Geheimnis vollendet, der Inthronisation für das Werk der Heiligung. Dieser Sieg erlöst die Kirche: in der Eucharistie wird die Menschheit Christi Instrument zur Vergöttlichung der Menschen. Die Erlösung erscheint so als ein fortdauerndes Geschehen; Erlöser ist der totus Christus, insofern nun auch die Kirche im Bereich der subjektiven Erlösung miterlösend tätig wird.

Die neuzeitliche Wende, die sich in der Reformation darin zeigt, daß das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen durch den Glauben als die Mitte der Schrift erscheint, bleibt richtungweisend. Aber sie ist bei de M. gemäß der von Trient eröffneten Linie eingeordnet in die umfassendere Perspektive der Kirche und ihre Mitwirkung im Heilsgeschehen – durch die sie auf die Welt hin geöffnet ist. Das bedeutet zugleich, daß nun die Eucharistie in die Mitte des Glaubens rückt. Der Autor sucht, sich vorantastend, diese Sicht noch weiter zu vertiefen. Dabei führen ihn nicht zuletzt charismatische Erfahrungen wie jene von Katharina von Siena oder vor allem die sich entwickelnde Verehrung des geöffneten Herzens Jesu in der Eucharistie. Durch die Eucharistie ist das Herz Jesu das lebendige Zentrum des Christus totus. Das eucharistische Herz Jesu bedeutet die umfassende Schau des Glaubens unter dem Prisma eines Symbols.

Hier vor allem zeigt sich die eigenständige theologische Synthese des Autors, die zu kritischer Weiterführung herausfordert. Es könnte dabei die Frage gestellt werden, ob auf die so beschriebene Mitte alle Dimensionen des Glaubens gebührend hingeordnet werden können. De M. legt die trinitarische Struktur des Glaubens auf die Eucharistie und näherhin auf das eucharistische Herz Jesu hin aus. Aber sollte nicht auch umgekehrt von der trinitarischen Struktur her die Mitte neu geöffnet werden? Aufschlußreich wäre in diesem Zusammenhang auch die Auseinandersetzung mit dem reformatorischen Ansatz im Geiste jener erstaunlichen Diskretion, die der Autor bei der Würdigung von Bultmann oder Bonhoeffer zeigt. Nicht zuletzt wäre eine explizite Berücksichtigung protestantischer Anfragen im Problembereich der miterlösenden Aufgabe der Kirche hilfreich, um Mißverständnisse nicht erst aufkommen zu lassen. Die theologische Vertiefung des Heilsgeheimnisses in der Linie des Autors ist gewiß gerade heute von großer Bedeutung, da sie auch jenen spirituellen Tiefgang fördert, der für die rechte Begegnung von Kirche und Welt notwendig ist. Im Kontext seiner Konzeption hat de M. eine Fülle von weiterführenden und anregenden Perspektiven eröffnet, die hier nicht im einzelnen gewürdigt werden können.

Es sei aber wenigstens hingewiesen auf die Auslegung der Synthese auf die Gabe des Parakleten und auf die Entwicklung der Menschheit hin sowie auf die Ausführungen über „das Mysterium der menschlichen Geschlechtlichkeit und die priesterliche Ehelosigkeit Christi" und auf die Deutung des Papstes als „Vikar des Primates des Erlösers Christus in einer und für eine miterlösende Kirche". Das letztgenannte Kap. ordnet die Aussagen des Vaticanum I (u. a. über die jurisdiktionelle Vollmacht) in eine umfassendere christologische und soteriologische Konzeption ein. Durch die Eröffnung solcher Perspektiven gibt er ihnen – ohne ihnen die konkrete Bedeutung zu nehmen – eine theologische und geistliche Dimension und Zuordnung, welche zweifellos ökumenisch bedeutsam ist. Freilich darf dies wiederum nicht zu einer falschen Übersteigerung führen (ganz gegen die Intention des Vf.s), die durch Bezeichnungen wie „sichtbarer Paraklet" nahegelegt werden könnte. Es wäre fruchtbar, die hier entwickelte trinitarische Perspektive mit neueren Versuchen orthodoxer Theologen einer trinitarischen Sicht der kirchlichen Ordnung in Beziehung zu setzen.

Regensburg Stephan Horn

**Klein**, Wolfgang: **Teilhard de Chardin und das zweite Vatikanische Konzil.** Ein Vergleich der Pastoral-Konstitution über die Kirche in der Welt von heute mit Aspekten der Weltschau Pierre Teilhards de Chardin. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1975. 328 S. (Abhandlungen zur Sozialethik. Hrsg. von Wilhelm Weber und Anton Rauscher, Bd 8) kart. DM 38.–

Der größer gewordenen Welt den größeren Christus zeigen, das tat der Denker und Christ Teilhard de Chardin sein Leben lang. Er tat es mit der Glut eines von Christus Entflammten und mit der Subjektivität des Genies. Die dem Genie eigene Einseitigkeit erklärt, daß Teilhards Schriften „in ungeschulten, ungereiften und religiös ungefestigten Köpfen erhebliche Verwirrungen anrichten" konnten. Es war darum nicht bloß „lieblose und bornierte Inquisitionsphantasie", die „kirchliche Erzieher und Glaubenshüter" auf den Plan rief, urteilt I. F. Görres in ihrem Teilhard-Buch (Sohn der Erde: Der Mensch Teilhard de Chardin, S. 106). Aber an Teilhards persönlicher Rechtgläubigkeit läßt Frau Görres keinen Zweifel: „Er fühlte sein Denken als nahtlose Einheit mit seinem katholischen Glauben." Es ist Rufmord nach dem Tode,

wenn Albert Drexel in seiner Schrift „Ein neuer Prophet?" behauptet: „Teilhard war sich bewußt, daß er innerlich mit seiner Kirche gebrochen hatte." Man ist nachgerade versucht, den kirchlichen Stellen zu empfehlen, daß sie das früher Geschehene durch Einschreiten gegen solches Unrecht gutmachen.

Die Situation hat sich gründlich geändert. W. Klein kann ein Buch vorlegen, in welchem er das Werk, das Teilhard de Chardin in der Kirche und für sie geleistet hat, würdigt. Er vermag es, indem er Mißverständnissen vorbeugt, falsche Deutungen berichtigt, Zurückhaltung übt wo geboten und alle Anregungen aufgreift, die von Teilhard de Chardin in das zweite Vatikanische Konzil eingingen; wobei er jeweils sorgfältig anmerkt, in welchen Punkten die Kirchenversammlung behutsamer vorging als Teilhard. Diese gründliche Arbeit gelingt dem Vf., weil er aus umfassender Kenntnis der Schriften von Teilhard und über ihn schöpft und zugleich mit allen Einzelheiten der „Textgeschichte" des sog. „Schema XIII, Die Kirche in der Welt von heute" vertraut ist.

Ein Inhaltsverzeichnis, das bestens orientiert, stellt die Gliederung der Arbeit im Großen vor und bringt die im einzelnen erörterten Fragen dem Leser derart zu Gesicht, daß er bei der Lektüre die behandelten Probleme leicht und schnell einzuordnen vermag. Der „Erste Teil" stellt „Die Weltschau P. Teilhards de Chardin" dar. Darauf baut ein „Zweiter Teil" auf, der vor allem der Zielsetzung des Ganzen gewidmet ist: „Die dynamisch-evolutive Konzeption der Pastoral-Konstitution – Eine Antwort der Kirche auf Aspekte der Weltschau Teilhards de Chardin?"

Naturwissenschaftler, Philosophen und Theologen haben lange genug und in gleicher Lautstärke ihre Angriffe gegen die Methode vorgetragen, die Teilhard in der Erarbeitung seiner Weltschau übt. K. weicht keinem dieser Kritiker aus. Durch das Gestrüpp der falschen Auslegungen führt er an das richtige Verständnis von Teilhards Phänomenologie heran. Werden die „Vorentscheidungen", die Teilhard im vorhinein offen aufdeckt – es ist die Vorentscheidung für den „Primat des Psychischen" und für den „biologischen Wert des Sozialen" –, zur Kenntnis genommen, dann ergibt sich daraus eine „Kohärenz" und Fruchtbarkeit der Teilhardschen Weltsicht (S. 25 und allenthalben), die es erlaubt, mit M. Barthélemy-Madaule von den „Anfängen einer neuen Welterkenntis" zu sprechen.

Neu zu bedenken ist die ebenso umstrittene wie unentbehrliche Anregung Teilhards zur Bestimmung des Verhältnisses Materie-Geist. Eine grundsätzliche Stellungnahme zur „Synthese von Geist und Materie" in einer „hominisierten Evolution" (31) liegt nicht innerhalb der Aufgabe, die Vf. sich gestellt hat. Aber unverfälscht und ohne Mißdeutung, zum Unterschied von nicht wenigen, zeichnet K. die Auffassung Teilhards nach. Es ist an der Zeit, mit der Ansteckung und Beirrung aufzuräumen, die durch die Aufteilung Descartes' in „denkendes Ding" und „ausgedehntes Ding" mehr als häufig erkannt in das neuzeitliche Denken eingerissen sind. Der Scholastik verpflichtete Philosophen hätten nicht so viel Empörung gegen Teilhard gerade in dieser Frage anzumelden brauchen, hätten sie ihre eigene Materie-Form-Metaphysik nicht an die monotone Wiederkehr unveränderlicher Wesensformen des Aristoteles gebunden. Die Materie-Form-Lehre läßt sich bei einiger Beweglichkeit in eine Welt in Evolution transponieren. Teilhard selbst weist einmal darauf hin.

Der zweite für Teilhards Menschensicht besonders entscheidende Faktor ist der biologische Wert des Sozialen. Darin erblickt Vf. den Grund gelegt, auf den eine „Sozialethik" und „Sozialtheologie" aufzubauen sind, aufzubauen in dem Sinne des „die Gnade setzt die Natur voraus", vervollkommnet und überhöht sie. In seiner ganzen Arbeit ist es K. vor allem um die Bedeutsamkeit des Sozialen zu tun, dessen „theologischer Wert" im zweiten Teil immer wieder hervorgehoben wird und der einer weiteren Ausarbeitung und Vertiefung durch die Theologen bedarf.

„Sozialisation" ist das Rückgrat der Welt- und Menschensicht Teilhards de Chardin. Das Spannungsfeld zwischen „Sozialisation und Personalisation", in dem Teilhard sich bewegt, wird vom Vf. treffsicher dargestellt, so daß der Vorwurf, Teilhard sei der „kühle Weltkommissar" gewesen, der blind gegen drohende Vermassung war, a limine zurückgewiesen wird. Der unpersönliche und entmenschende Kollektivismus hat in Teilhards Denken keinen Platz. Gerade die sachkundige Behandlung dieses Themas, das von besorgten und gutmeinenden Leuten oft so vergröbert entstellt wurde, hat den Rezensenten vornehmlich beeindruckt. Ich fand eine volle Bestätigung meiner eigenen Ausführungen über „Sozialisation im Werk Teilhards de Chardin"[1]. Diese Arbeit stand dem Vf. nicht zur Verfügung. Abgesehen von dort mehr ins einzelne gehenden Analysen hätte er nichts grundsätzlich Neues seiner Darstellung hinzuzufügen gehabt. Zu „der mit dem Menschen unabdingbar verbundenen Sozialität, durch die Teilhards Personverständnis gekennzeichnet ist" (52), versuchte ich eine Weiterführung der „Definition des Personalen" bei Teilhard (Wachstumskrise des Personalismus. Auf dem Wege zum Personbegriff. In: Festschr. für J. B. Lotz S. J.). Personal und gemeinschaftlich sind für Teilhard gleichursprünglich. Nicht nur „weit weniger", sondern überhaupt nicht „individualistische Konzeptionen" gehen in Teilhards Personbegriff ein. Und selbst nicht das „sich in der Ich-Du-Beziehung realisierende Personsein" genügt für sein Personverständnis. (Siehe dazu die S. 47, Anm. 92 vom Vf. zustimmend übernommene Äusserung von K. Schmitz-Moormann).

Die gröbsten Fehldeutungen, die Teilhard widerfuhren, liegen im Bereich des Theologischen. Gnostische, pantheisierende Tendenzen wurden und werden ihm vorgehalten. Seine Rede von der „Christogenese" und dem „Christus-Omega" wurde in die Nähe des fatalen Wortes von einem „werdenden Gott" gerückt. Wer Teilhard, allerdings den ganzen Teilhard, gelesen hat, wird dem Vf. dankbar sein, wie klar er die Reichweite der „phänomenologischen Erfahrungswissenschaft" herausstellt und wie scharf er die Stelle anzeigt, an der Teilhard durch „Überschreiten der phänomenologischen Ebene die ‚Gewißheit' einer das Immanente und phänomenologisch Erfahrbare überhöhenden transzendenten Zukunft" gewinnt (84). Teilhard wollte nie „den Glauben ‚wissenschaftlich' beweisen", betont Vf. nachdrücklich gegen eine stattliche Zahl auch ernster Autoren (80). Für das Zusammen von Gott und Welt, Welt und Christus, wie Teilhard es sieht, läßt sich in Abwandlung eines bekannten Wortes (Kant) formulieren: Die Welt ohne Gott ist blind. Doch gilt auch der weitere Teil des Wortes, auf das eben angespielt wurde: Nach Teilhard ist für uns Gott ohne die Welt leer.

Die Ausführungen schließlich über Teilhards Fortschrittsdenken machen alle Unkenrufe zuschanden, mit denen man den „naiven Weltenthusiasten" und „fortschrittsgläubigen" Teilhard meinte in die Schranken weisen zu müssen. Der Fortschritt ist nach Teilhard „‚die gefährlichste aller Kräfte'", er ist ein Appell an Freiheit und Verantwortung, an die Ethik, er muß und kann allein ethisch gelenkt werden. „Der Weg des Fortschritts ist der Weg des Kreuzes" (93). Sein Wegziel ist, den Erdball gleich der Luft mit einer personalen Sphäre zu umhüllen, in der die geeinte Menschheit menschlich leben kann.

Die im zweiten Teil notwendig werdenden Wiederholungen nimmt man gern in Kauf. Sie werden durch den Bezug auf die Arbeit des Konzils von Mal zu Mal in neue Zusammenhänge gerückt. Durch das zweite Vatikanische Konzil und besonders durch die Pastoral-Konstitution „Gaudium et Spes" ist die Theologie auf einen Weg gewiesen worden, auf dem sie nicht mehr zu einem Glasperlenspiel werden kann, in dem man sich nicht die Hände mit der Welt beschmutzt. Gott will die Welt. Es wäre ein schlechter Dienst an der christlichen Offenbarung zu trennen, was in ihr ständig geeint ist: Gott und die Welt. Die Schrift spricht nie von Gott, ohne zugleich vom Menschen, und zwar vom Menschen in der Welt zu sprechen. Da wir heute von der werdenden, evolutiven Welt und von der machbaren Welt wissen, sind, wie immer im Wandel der Geschichte, vom Ufer der Welt her der Kirche eine neue Sicht und Bewertung ihres Dienstes an der Welt zugefallen. Ob und in welchem Maße Anregungen Teilhards de Chardin für die neu zu sehende Weltaufgabe der Kirche in die Arbeit des Konzils eingingen, diese Frage macht K. zum eigentlichen Ziel und Gegenstand seines Buches.

Um das gesteckte Ziel zu erreichen, befolgt Vf. eine Anweisung, die so recht geeignet ist, den Vergleich zwischen der Haltung des Konzils und der Gedankenwelt Teilhards durchzuführen. Er hebt die beiden Ebenen heraus, auf denen die Texte der Pastoral-Konstitution argumentieren: „auf einer theologischen und auf einer phänomenologischen" (179). Mit dieser durch die ganze Arbeit durchgehaltenen Unterscheidung gelingt es, einerseits die Einflußnahme Teilhards, merklich zuweilen bis in Formulierungen hinein, auf Konzilsäußerungen sichtbar zu machen, andererseits die Zurückhaltung mancher Konzilsväter und die angebrachten Nuancierungen hervortreten zu lassen. Dieser zweifachen Aufgabe wird Vf. gerecht, indem er alle Kommentare und Veröffentlichungen zum Konzil heranzieht und auswertet.

Als bezeichnende Feststellung ist zuerst anzumerken, „daß ursprünglich ein Schema über das Verhältnis von Kirche und Welt nicht vorgesehen war" (300). Erst während der Arbeit dieses betont pastoralen Konzils setzte sich die Überzeugung durch, daß es an der Zeit ist, die Kirche nicht länger „als ein Gegenüber zur Welt" zu verstehen (ebd.). Beachtung verdient, und es entbehrt nicht des Reizes zu sehen, welches „Menschenbild" zunächst in der Konzilsaula gegenwärtig war. Es ist die „‚Idee der Gottebenbildlichkeit'", also eine „statische Gabe", die ursprünglich in der herkömmlichen „Schöpfungstheologie" zuhause ist. Es war der aus der griechischen Vätertradition kommende melchitische Bischof Zoghby, der auf dem Konzil den Beitrag einbrachte, daß zwischen Schöpfungswort und Erlösungswort kein Bruch besteht. Von Teilhard ist bekannt, daß er für seine Christuslehre von der lateini-

[1] A. Guggenberger, Eine Real-Utopie, Sozialisation im Werk Teilhards de Chardin, Bergen-Enkheim 1973 = Theologische Brennpunkte Bd 31.

schen Überlieferung weg auf die griechische zurückgegriffen hat. Seine unentwegt durchgeführte evolutive Weltschau, in welcher der Mensch das Sinnziel der Weltentwicklung ist und Christus als das inkarnierte Schöpfungswort das überbietende Sinnziel, konnte sich das Konzil nicht voll zueigenmachen. Das mag man einer berechtigten theologischen Behutsamkeit zugutehalten, da Glaube und Glaubenswissenschaft an kein Weltbild, auch nicht an das evolutive, gebunden sind.

Doch der „Übergang zu einem evolutiven Verständnis des Menschen, wie Teilhard es zu entwickeln versucht", ist in den Verlautbarungen des Konzils unverkennbar (168). Teilhard entwirft seine Anthropologie von Christus her. Weil aber im Neuen Testament, wie J. Ratzinger ausführt, der „definitive Adam" Christus ist, darum steht im christlichen Glauben weniger die Schöpfungsherkunft des Menschen im Blick. Es ist vielmehr seine Zukunft und die mit den „Verheißungen Christi" befrachtete Dynamik, die den Vorrang haben (vgl. den S. 168 zitierten Kommentar Ratzingers).

Mit der Zukunftsorientierung, dieser wesentlichen Dimension des Christentums, ist ein Faktor benannt, der für den Vergleich zwischen Konzil und Teilhard besonders ergiebig ist. Die Weisung in die Zukunft bedeutet jedoch nicht Flucht aus der Gegenwart. „Es gilt, die verheißene Zukunft unter den Bedingungen der Gegenwart zu leben und zu bezeugen", nach dem trefflichen Wort von W. Kasper (S. 91, Anm. 72). Damit hängt zusammen, daß dem Glauben und der institutionalisierten Kirche eine jeweils gegenwartskritische Funktion zugesprochen wird, wozu sie berechtigt und verpflichtet sind.

Nur noch einige Hinweise auf den Dialog zwischen Kirche und Welt, den Teilhard unermüdlich anstrebte und den das Konzil, auf manchen Strecken durch Teilhard angestoßen, wenn auch gewiß nicht durch ihn allein, übte, können noch gegeben werden. „‚Die kosmische Dimension der christlichen Heilsökonomie'", ein Vorzugsthema Teilhards, kam auf dem Konzil nicht voll zum Tragen. „‚Wie M. D. Chenu etwas resignierend bemerkt'", ist sie „‚etwas in den Hintergrund geraten, wie das bei den Lateinern schon immer der Fall war'" (266).

Ein besonderes Gewicht hat die Diskussion darüber, wie „Gottesreich" und „Menschenreich" zueinander stehen. Teilhard lebte und dachte aus der Überzeugung, aus der Glaubensüberzeugung, daß der Ertrag der Welt- und Menschengeschichte, den abzuschreiben er sich weigerte, von Christus, dem Vollender der Welt, aufgehoben (nach dem Sprachgebrauch bei Hegel) und unendlich überboten wird. Nicht durch einen Bruch (rupture), wohl aber dank einer völligen Umgestaltung (transformation) werden die „irdischen Wirklichkeiten" in ihrem guten und kostbaren Teil in die übernatürliche Fülle Christi eingehen. Das Werk der Menschen ist nicht nur eine Schreibübung, die Anfänger auf die Tafel kritzeln, um dann wieder ausgelöscht zu werden. Die Welt ist nicht nur ein Übungsplatz für Tugenden, wo ausschließlich die „gute Meinung", die Intention zählen würde und das, was gemacht und geleistet wird, völlig belanglos für das Reich Gottes wäre. Auch das Konzil plädiert nicht für ein derartig weltloses und geschichtsloses Christentum. Dies ist unmöglich in der Religion der Menschwerdung Gottes, in der Gott den Stoff dieser Welt angenommen und die Geschichte der Menschen zu seiner eigenen gemacht hat. Aber ganz fand das Konzil nicht durch zur Einschätzung und Bewertung, die Teilhard de Chardin dem „opus", dem Weltwerk beimißt. K. Rahner urteilt sogar, daß die Frage, wie menschlicher Fortschritt und Reich Gottes sich zueinander verhalten, „‚nicht einmal als Frage deutlich herausgearbeitet'" ist. Doch daß immerhin die Frage selbst in den Gesichtskreis trat, mag man mit dem Vf. „als Antwort des Konzils auf das Angebot Teilhards" betrachten (232).

Die heutige Menschheit befindet sich in einer „Wachstumskrise" (230). Gemeint ist das Zusammenwachsen zur geeinten Weltmenschheit. Noch zu keiner Zeit hatten wir die „Einheit des Menschengeschlechtes", die eine theologische Größe ist, so anschaulich vor uns wie in der Gegenwart. Kann doch jeder alles, was sich auf dem Erdball ereignet, zu jeder Zeit vor Augen und im Ohr haben. Die Wehen, die dieser Einigungsprozeß in sich birgt, das Krisenhafte, das er mit sich bringt, erleben wir nicht weniger. „Diese paradoxe Situation" (ebd.) ist Teilhard nicht entgangen und das Konzil spricht davon gleichermaßen besorgt. Es steht den Theologen gut an, daß sie „stärker das Unvermögen und die Schwäche des Menschen" betonen und die aus dem Herzen des Menschen aufsteigenden „Störungen", die den Weg zur Einheit behindern, mehr zur Geltung bringen (231). Doch liegt der Unterschied zu Teilhard tiefer als die eben angedeutete andere Akzentuierung. Das Konzil verharrt eher auf dem juridisch-sozialen Aspekt und den auf dieser Ebene erforderten Bemühungen um Einheit und Solidarität aller Menschen (vgl. ebd.). Teilhard hingegen erblickt im Sozialisationseffekt eine „kosmische Nötigung", er würde ihn einen wachstümlich unumgehbaren „phyletischen" Vorgang nennen, der in seiner humanisierten Phase, um verwirklicht zu werden, auf Freiheit und Verantwortung der Menschen angewiesen ist. Teilhard betrachtet „‚das Sozialphänomen'" unter einem „‚organischen Blickwinkel'". Er macht damit Ernst mit seiner methodischen Konsequenz, kraft deren Naturwissenschaft und Humanwissenschaft verknüpft werden müssen. (Es ist ein typisch deutscher Fehler, „sciences humaines", auch das in kirchlichen Dokumenten gebrauchte „scientiae humanae" mit „Geisteswissenschaften" wiederzugeben). Die Frage ist berechtigt, ob ohne eine solch leibhaftige „Strukturvorlage der Einheit" (230) die Rede vom „mystischen Leib Christi" realisiert, mit lebendigem Inhalt gefüllt werden kann. Teilhard, der es „unter die ‚Haupthpänomene' der Gegenwart zählt" (218), daß ein immer dichter werdendes Netz von Verflechtungen und wechselseitigen Abhängigkeiten die Menschenerde umspannt, war vorbehaltlos dieser Ansicht.

Er besteht mit großer Entschiedenheit auf dem „Enderfolg" des Reifungsprozesses der Menschheit. Darin erblickt er „eine Voraussetzung (eine notwendige, aber nicht zureichende) für die Aufrichtung des Reiches Gottes im Sichtbaren". Diese Zuversicht, dafür hält Teilhard, ergibt sich für einen Christen, der „in der korporativen Vollendung der irdischen Menschheit" „nicht ein indifferentes oder gar feindseliges Ereignis" für den „ganzen Christus", für die Fülle Christi in der Endzeit sieht. Eine Utopie? Ja, soweit zu einem christlichen Weltentwurf und Menschenverständnis utopische Elemente gehören. Denn vom Noch-nicht nährt sich das Leben „in Christus". Dieses Noch-nicht ist auch das Richtmaß einer „Sozialtheologie", in der das Sollen stets über das Haben hinausgehen muß. K. steuert in seinem ganzen Buch auf eine noch ausstehende Sozialtheologie zu (bes. S. 299, 305, 307). Auch Teilhard de Chardin hat sie nicht im einzelnen geboten, er bringt dafür mehr allgemeine, aber richtungweisende Anregungen. Doch „sein theologischer Impuls", den Sozialkörper der geeinten Menschheit zusammenzuschauen mit der überhöhenden Einheit in Christus, hat „ein Echo in der Pastoral-Konstitution gefunden" (308).

Ein aus allen Quellen schöpfendes Literaturverzeichnis, ein Namen- und Sachverzeichnis beschließen diese vorzügliche Münsteraner Dissertation.

Gars/Inn Alois Guggenberger

**Die Kirche in der Sicht der Christenheit des Ostens und des Westens.** Ein orthodox-katholisches Symposion. Hrsg. von Johannes Madey – Paderborn: Bonifatius-Druckerei (1974). 136 S. (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik, Nr. 12) br. DM 9.50

Um das gegenseitige Verstehen zwischen Kirchen zu fördern, deren Theologien sich lange unabhängig voneinander entfalteten, zwischen denen deshalb außer Lehrunterschieden auch Mentalitätsunterschiede bestehen, schuf die ökumenische Bewegung in den „ökumenischen Symposien" ein nützliches Instrument. Die Aussprache bezieht sich auf Symposien entweder auf etwas, das in beiden Kirchen gleichwertig gelebt, aber verschieden interpretiert wird, und ermöglicht somit einen Vergleich der verschiedenen Mentalitäten. Oder man behandelt gemeinsam ein wichtiges Thema der Ökumene, um die Unterschiede hinsichtlich des Ausgangspunkts und der Verfahrensweisen kennenzulernen. Ohne sich nun für den einen oder den anderen Weg entschieden zu haben, lud im Oktober 1973 eine Arbeitsgemeinschaft zu einem Symposion nach Paderborn ein; die dortigen Referate, die in der Mehrzahl bereits publiziert waren, zwei von ihnen sogar schon mehrfach[1], sind in der vorliegenden Broschüre gesammelt.

Paul-Werner Scheele eröffnete die Tagung mit einem Referat, das eine Besinnung auf die Verschiedenheit in der Sicht vom Mysterium Kirche hätte anregen können (vgl. S. 9–33); doch nur Jacob Vellian und Mesrob Krikorian führten auf dieser Linie weiter. Ihnen waren aber eng umgrenzte Teilthemen gestellt. So konnten sie zwar Interessantes über das Bild von der Kirche als Braut in den ostsyrischen liturgischen Texten (95–104)[2] und über die Rezeption von Konzilien in der armenischen Kirche (110–134) vorlegen; das von Scheele gestellte weite Thema geriet jedoch aus dem Blickfeld. Für ein Symposion, das dem gemeinsamen Studium der für die Ökumene bedeutsam gewordenen eucharistischen Theologie gewidmet wäre, erstellte Hans-Joachim Schulze ebenfalls ein Eröffnungsreferat (64–94); sein Thema

wird in der Broschüre nicht weiter verfolgt. Ein Referat, das wenig geeignet ist für ein ökumenisches Symposion, dafür um so mehr zur Eröffnung einer Gesprächsrunde mit dem Ziel, den theologischen Dialog zur Behebung der dogmatischen Lehrdifferenzen einzuleiten, erstellte Dimitrije Dimitrjević (34–63).

Wie die Mentalitätsgrenzen erschweren auch die Sprachgrenzen das Zusammenrücken der Kirchen. Dem Hrsg. der Arbeiten eines ökumenischen Symposions stellt sich daher dringlich die Aufgabe, für saubere Übersetzung und gute stilistische Darbietung zu sorgen, damit die Nuancen, die das Symposion zusammenträgt, aus dem veröffentlichten Bericht auch für den der Ursprache des Beitrags unkundigen Leser deutlich hervorgehen. Madey ließ dies jedoch unbeachtet. Ein Vergleich des deutschen mit dem französischen Text von Krikorians Referat bringt z. B. zahlreiche Mängel zutage. Wegen ihrer Vielzahl verfälschen sie miteinander den Aufsatz beträchtlich. (Die Anmerkungen ließ der Übersetzer übrigens völlig weg, und dem Korrektor fiel nicht einmal auf, daß in zwei Fällen die Nummern der Anmerkungen im Text stehen blieben.) Was die Ausführungen von Dimitrijević betrifft, hätte der aufmerksame Leser an mehreren Stellen den Wunsch, ebenfalls mit dem Original zu vergleichen. Es steht leider nicht zur Verfügung.

Wien Ernst Chr. Suttner

[1] Der Beitrag von Scheele ist publiziert in: Der christliche Osten 29 (1974) 10–26; die Beiträge von Schulz, Vellian, Siman und Krikorian finden sich in: Kyrios 13 (1973) 101–143; in der Ursprache findet sich der Beitrag von Vellian in: Diakonia (New York) 9 (1974) 188–194, derjenige von Krikorian in: Istina 18 (1973) 387–402. (Der Hrsg. vermerkte dies nirgends.)

[2] Simans kurzer Aufsatz (105–109) ist ein Diskussionsbeitrag hierzu.

**Ruf,** Ambrosius Karl: **Grundkurs Moraltheologie.** I: Gesetz und Norm. – Freiburg: Herder 1975. 176 S., kart.-lam. DM 16.80

„Dieses Buch möchte einen Beitrag zur Bewältigung der heute viel zitierten ‚Krise der Moral' geben. Nicht so sehr das moralische Handeln des Menschen ist – betrachtet man die Situation genauer – in der Krise, als vielmehr die Reflexion über dieses Handeln." (Vorwort). Das Buch will „kein Lehrbuch im überkommenen Sinne" sein. Es soll „Orientierungshilfen vermitteln und Denkanstöße geben". Daher wendet sich der „Grundkurs" „an Menschen; die theologisch denken und argumentieren wollen. Das sind heute nicht mehr nur jene, die sich sechs oder sieben Jahre ausschließlich mit ‚Theologie' beschäftigen können. Das ist heute im besonderen Maße eine junge Generation etwa in den höheren Schulen ..." (12).

Im 1. Teil (16–30) werden „Vorfragen" hinsichtlich des Selbstverständnisses der Moraltheologie behandelt. Hier wäre terminologisch (z. B. „christliche Ethik" [17ff]) und auch sachlich (z. B. Aufgabenbestimmung der Moraltheologie [20]) und methodologisch manch Kritisches anzumerken. Der 2. Teil (31–41) dient der „Problementfaltung". Hier werden in ausgezeichneter pädagogischer Weise „Argumente – Meinungen – Fragen" (32ff) zur Diskussion gestellt und wird schließlich eine „Ausgliederung der Problemkreise": „Gott, Kirche, Natur, Vernunft" geboten (40).

Daran schließt sich an ein „Aufteilungsschema der acht Denkmodelle" (41), zentriert um einen der genannten vier Grundbegriffe. Jeweils wird die „Problemgeschichte" herausgehoben, und unter Zuhilfenahme interessanter graphischer Darstellungen werden die Probleme einzeln gut herausgestellt.

In den acht Denkmodellen werden „die wichtigsten Begründungssysteme dargestellt, mit denen die christliche Ethik eine Antwort darauf sucht, weshalb der Mensch das Handeln in einer bestimmten Form gestalten soll". (172). Für den oben erwähnten Bereich von Lesern bietet R. eine ausgezeichnete Einführung in die moraltheologischen Probleme. Das ist besonders heute wichtig, weil in Theorie und Praxis auch und gerade die katholische Moral für viele Laien und darunter jungen Menschen zweifelhaft geworden ist. Die Anwendung dieses „Grundkurses" erfordert allerdings vom Lehrer und Leser sehr kritisches Mitdenken.

Bochum Gustav Ermecke

**Meßner,** Johannes: **Ethik und Gesellschaft.** Aufsätze 1965–1974. – Köln: Bachem (1975). 425 S. (Veröffentlichungen der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach) kart. DM 40.–

Johannes Meßner – am 16. 2. 1976 wurde er 85 Jahre alt – ist wohl der einzige katholische Sozialwissenschaftler, der sich allseitiger Sympathie erfreut, allseitig Verehrung genießt, keine wirklichen Gegner und erst recht keine Feinde hat. Das erklärt sich vor allem aus der Lauterkeit seines Wesens und aus der Ausgewogenheit seiner Lehre; dazu trägt aber auch bei, daß er sich ein Arbeitsgebiet gewählt hat, das ihm niemand streitig macht. Niemand außer M. befaßt sich in vergleichbarer Weise mit den letzten Grund- und Sinnfragen jeder normativen Wissenschaft, mit der Begründung der Sittlichkeit überhaupt wie auch der konkreten sittlichen und rechtlichen Normen und ihrer Letztverbindlichkeit, mit Wesen und Begründung der Menschenwürde und des Gewissens. Was an Fragen aufgeworfen, an Zweifeln angemeldet wird, das Anrennen gegen bisher als unerschütterlich angesehene Positionen sind alles für M. nur Anlässe, tiefer zu graben, um die bestehenden Fundamente durch breitere und tiefere zu unterfangen. Dabei versteht er es in einzigartiger Weise, die Dinge immer wieder auf die letzten und einfachsten Grundlagen zurückzuführen und – anknüpfend an die Erfahrung des täglichen Lebens, insbesondere in der Familie – einsichtig zu machen. So bezwingt M. weniger durch logische Stringenz, als er durch die vermittelte Einsicht gewinnt. Beiträge dieser grundsätzlichen Art füllen gut die Hälfte dieser Sammlung.

Wo nach M.s Meinung irrige oder gefährliche Meinungen vorgetragen werden, erachtet er sich verpflichtet, einzugreifen und ihnen zu wehren. Auch dafür bringt diese Sammlung Beispiele. Die Auswahl aus der Fülle des Meßnerschen Schrifttums des Jahrzehntes 1965 bis 1974 ist allerdings – vermutlich vom Hrsg. – etwas einseitig getroffen; auffällig stark sind die gegen mich gerichteten Aufsätze vertreten.

Wenn M. selbst dem berüchtigten Benthamschen „Glück der größten Zahl" (402) und der Jellinek-(Topitsch-)schen „normativen Kraft des Faktischen" (292) einen vernünftigen Sinn abzugewinnen versteht, dann hätte ich es zu schätzen gewußt, wenn er auch einen Satz von mir, der sonst allgemein richtig verstanden worden ist, sinnvoll gedeutet hätte anstatt daraus einen neuen „Eigentumsbegriff" (193, 202, 224) zu machen, der „im Widerspruch zum ganzen bisherigen Rechtsbewußtsein" (sic!) stehe. Mein Satz besagt nichts anders, als daß der Eigentümer nicht kraft seines Eigentumsrechts anderen Leuten zu gebieten hat, daß seine Weisungsbefugnis gegenüber dem Arbeitnehmer vielmehr aus dem Arbeitsvertrag erfließt. Ich zweifele nicht, daß auch M. das genau so sieht. Hinsichtlich der wirtschaftlichen Mitbestimmung sind M. und ich in der Tat verschiedener Meinung; in diesem Punkt dagegen stimmen meines Wissens alle, die an der Mitbestimmungsdiskussion teilnehmen, überein.

Auch in der Frage, ob in „Quadragesimo anno" zutreffende Erkenntnisse von Marx eingearbeitet sind, besteht zwischen M. und mir bei weitem nicht die Meinungsverschiedenheit, wegen derer er glaubt Alarm schlagen zu müssen (375ff). Gerade nach ihm ist die katholische Soziallehre Marx um Jahre voraus gewesen; das besagt doch, daß deren wahre Erkenntnisse sich bei Marx wiederfinden. Ob Pius XI. sie von Baader oder von Marx bezog, verschlägt nichts. Wichtig ist allein die Frage: wie überwinden wir den Marxismus? Bestimmt nicht durch Annäherung, aber auch nicht durch Unkenntnis. Um einen Gegner vollends zu überwinden, muß man das letzte Körnchen Wahrheit aus seiner Lehre herausbrechen; dann, aber eben auch erst dann, wenn das geschehen ist, bricht sein System haltlos zusammen. Auch hier kann ich mir nicht vorstellen, daß M. anders denkt. Wie dem aber auch sei, eine mehr als fünfzig Jahre bestehende Freundschaft und Gesinnungsverbundenheit zerbricht auch daran nicht.

Außerhalb meiner fachlichen Kompetenz liegen M.s Ausführungen zu „Humanae vitae" (336ff und 357ff); sie scheinen mir höchste Beachtung zu verdienen.

Frankfurt Oswald v. Nell-Breuning

**Handbuch der Erwachsenenbildung.** Hrsg. von Franz Pöggeler. Bd 4: Geschichte der Erwachsenenbildung. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1975). 391 S. Ln DM 56.–

Der Hrsg. nennt in der Einleitung die Grenzen, aber auch die Möglichkeiten, die heute mit dem Vorhaben einer Geschichte der Erwachsenenbildung gegeben sind. Vollständigkeit ist nicht möglich, weil dazu die vorliegenden Materialien und Forschungen noch nicht ausreichen. Aber gewagt werden kann ein „erster, resümierender Überblick über die Problematik... als Einstieg, zugleich auch als Impuls für eine umfangreiche und differenziertere Forschungsarbeit in Zukunft" (8).

Die Anlage des Werkes weicht in einigen Merkmalen von manchen anderen Darstellungen der Geschichte der Pädagogik ab:

- Außer einer Epochalgeschichte wird eine Geschichte der Institutionen und eine Geschichte der Motive der Erwachsenenbildung geboten. Ein abschließendes Kapitel skizziert, wie die Erwachsenenbildung in besonderer Weise von kreativen und charismatischen Persönlichkeiten beeinflußt wurde.
- Das Material, an dem sich die geschichtliche Darstellung orientiert, ist nicht in erster Linie oder gar ausschließlich die Literatur zur Erwachsenenbildung. Es wird im Unterschied zu einer Geschichte der andragogischen Literatur eine Tatsachen- und Wirkungsgeschichte der Erwachsenenbildung konzipiert und in den möglichen Anfängen realisiert.
- Es wird der – in den einzelnen Abschnitten unterschiedlich gelungene – Versuch gemacht, durch den Blick auf die Geschichte in anderen Ländern in die geschichtliche auch eine vergleichende Darstellung einzubeziehen.

Der Hrsg. konnte für die schwierige Aufgabe ein breites Spektrum von Mitarbeitern gewinnen, die sich mit ihrer oft sehr speziellen Thematik gut vertraut zeigen. Z. T. lag gerade von den verfügbaren Autoren her der Versuch einer Institutional- und Motivgeschichte nahe, weil dazu die entsprechenden Spezialisten angesprochen werden konnten. Die insgesamt 28 Beiträge machen eindrucksvoll deutlich, wie trotz mancher einfacher Nenner für das gemeinsame Anliegen (z. B. „lebenslanges Lernen") die Erwachsenenbildung bis heute als Sammelbegriff zu verstehen ist, in dem sich sehr verschiedene Kräfte und Intentionen finden und gegenseitig anregen.

Münster Dieter Emeis

**Pompey**, Heinrich: **Fortschritt der Medizin und christliche Humanität.** Der Dienst der Praktischen Theologie an einer Medizin im Umbruch. – Würzburg: Kommissionsverlag Echter 1974. 166 S. br. DM 39.–

Ein seinen Atheismus oft betonender Arzt meinte neulich auf einer Gesellschaft zu dem neben ihm sitzenden Geistlichen: „Herr Pfarrer, je älter ich werde, desto mehr muß ich feststellen, daß wir Ärzte doch viele Feinde in dieser Welt haben." Bissig brummte darauf der Pfarrer: „Hm, ich fürchte, noch mehr in der anderen." – Diese Anekdote scheint mir charakteristisch für den Dialog zwischen Ärzten und Theologen: ein Gespräch findet nicht statt. Seit dem Beginn der Säkularisierung haben sich Medizin und Theologie voneinander so weit entfernt, daß der anthropozentrischen Denkweise einer naturwissenschaftlich ausgerichteten Medizin schließlich die theozentrische Lebens- und Seinsschau einer mehr spekulativen Theologie gegenüberstand. Allerdings – und das muß bei dieser pointierenden Sichtweise betont werden – kam es dabei nicht zu gegenseitigen Verketzerungen, sondern vielmehr zu einem Desinteresse an den Aussagen der anderen Fachrichtung. Nur wenn man in seinem Dienst am Menschen einer Aporie zu verfallen drohte, suchte man den Vertreter der anderen Disziplin – um ihm alles weitere überlassen zu können (so war dem Arzt die Hilfe des Priesters am Sterbebett oder bei der Volksgesundheitspflege genehm; der Theologe dagegen holte sich vom Arzt Pastorationshilfe und überließ ihm die Klärung psychosomatischer und tiefenpsychologischer Fragestellungen).

Seit einigen Jahren scheint sich auf beiden Seiten ein Bedürfnis zum Dialog miteinander zu entwickeln. In der Medizin wird gelegentlich mit Erstaunen festgestellt, wie weit die Möglichkeiten schon gediehen sind, den Menschen zum manipulierten Experimental-Objekt der Wissenschaften zu machen; der Arzt erlebt sich – oft vor sich selbst erschreckend – an der Grenze von Lebensanfang und Lebensende als Halbgott, der zwar Macht über das Leiden hat, nicht aber die notwendige Kraft, die Folgen zu ertragen. In der Theologie muß man mehr und mehr feststellen, daß die Leidenden ihr Heil und ihre Heilung gleicherweise in vagen mystischen Heilstheorien suchen oder sich dem Fortschrittsglauben einer technisierten Medizin verschreiben; der Geistliche sieht sich selbst verunsichert und in Konkurrenz zu gruppendynamischen Praktiken, psychotherapeutischen Hilfsangeboten und politisch bestimmten Sozialleistungen. So wird der Dialog zwischen Medizinern und Theologen aus dem Erkennen und Erleben der eigenen Notlage gesucht, aber auch aus der sich stärkenden Gewißheit, daß sowohl der Arzt wie der Geistliche in ihrer Sorge um den Menschen jeder für sich etwas Spezifisches beizutragen vermögen, was dem anderen nicht möglich ist. Gute Voraussetzungen für ein Gespräch möchte man also meinen – es wird sich zeigen, ob sie schon genutzt werden können. (Ein erstes hoffnungsvolles Beispiel dürfte das kürzlich erschienene „Praktische Wörterbuch der Pastoral-Anthropologie" sein, zu dessen Hrsg. auch der Autor des hier zu besprechenden Buches gehört.)

Heinrich Pompey, habilitierter Theologe und zugleich Psychologe, weist schon im Untertitel seines Buches unmißverständlich darauf hin, daß es ihm um den medizinisch-theologischen Dialog geht, genauer um den „Dienst der Praktischen Theologie an einer Medizin im Umbruch". Um es vorwegzunehmen: was dieser treffliche Titel verspricht, löst der Autor dann in gescheiten Thesen und umsichtigen Überlegungen ein, von denen ich hoffe, daß sie Impulse werden für die Vertiefung des zaghaft beginnenden interdisziplinären Gesprächs.

Pompey gliedert sein Buch in sieben Kapiteln mit zahlreichen Untertiteln so sorgfältig, daß man das Fehlen eines alphabetischen Sachverzeichnisses verschmerzen kann. Die Kap. (mit allerdings recht komplizierten Überschriften) sind in sich abgeschlossen und daher auch jedes für sich lesbar, was für Orientierungen zu bestimmten Fragestellungen nützlich ist, wenn auch der systematische Leser dafür mehrere Wiederholungen in Kauf nehmen muß. Einführung und Zusammenfassung versuchen den „roten Faden" des Buches aufzuzeigen, wobei dem Leser die Zusammenfassung zur Erstorientierung mehr zu empfehlen ist als die schwerer verständliche Einführung. In der Zusammenfassung erläutert der Autor auch seine methodische Vorgehensweise, die nicht deduktiv-systematisch sein soll, sondern sich überwiegend an bestimmten Fragenkomplexen orientiert.

Im ersten Kap. zeigt Pompey in einer historisch-kritischen Literaturanalyse die Wandlungen im medizinisch-theologischen Grenzbereich. In der frühesten Menschheitsgeschichte bestand noch eine theurgische Verbindung von Priestertum und Arzttum auf der Grundlage eines totalen theozentrischen Welt- und Selbstverständnisses. Unter dem Einfluß der griechischen Philosophie begann vor allem mit Hippokrates die Ablösung der Heilkunst von den religiösen Funktionen der Priester. Im Mittelalter kam es zwar in der „medicina clericalis" erneut zur personellen Zusammenlegung ärztlicher und priesterlicher Tätigkeiten, wobei aber die innere Trennung der verschiedenen Berufsfunktionen weitgehend erhalten blieb – bis die wachsende anthropozentrische Denkweise endgültig zur Trennung von ärztlichem und priesterlichem Aufgabenbereich führte. P. geht dann dem Auf und Ab der sich vor zweihundert Jahren entwickelnden Pastoralmedizin nach, die sich erst heute ihrer eigentlichen Aufgabe zuwendet und zur Pastoralanthropologie wird. Sie will „medizinisch-somatische, z. T. auch psychologische und soziologisch-soziale Erkenntnisse für die Seelsorge nutzbar machen" und „beabsichtigt, den Wissenschaften und den Wissenschaftlern der korrespondierenden anthropologischen Disziplinen ... theologisch-praktische Hilfen anzubieten" (12).

Diese beiden Aufgabenbereiche der Pastoralanthropologie analysiert. P. im siebten Kap., das inhaltlich die Gedanken des ersten Kap. fortsetzt. Bei ihrer theologisch-anthropologischen Reflexion wird die Pastoralanthropologie zwar das fachspezifisch-empirische Forschen den medizinischen, psychologischen und soziologischen Fachdisziplinen überlassen müssen, nicht jedoch auf eigene sozial-empirische Forschungen und theologische Hinterfragungen verzichten dürfen. Damit kann sie „selbst theologisch begründete Hilfen für den leidenden Menschen erarbeiten und einen entscheidenden, direkten Beitrag zum Heilsdienst der Gemeinden leisten" (145). Ihre interdisziplinäre Aufgabenstellung ist also zwischen Medizin, Psychologie und Soziologie einerseits sowie Praktischer und Moral-Theologie andererseits. Abschließend gibt P. Anregungen für künftige gemeinsame Bemühungen im medizinisch-theologischen Grenzbereich.

Zwischen dem Anfangs- und Schlußkapitel geht der Autor spezifischen Fragestellungen aus den beiden Aufgabenbereichen der Pastoralanthropologie nach. Im zweiten Kap. interpretiert er Tendenzen des heutigen und eines künftigen Arzttums. Dabei weist er auf die Gefahr einer wachsenden Inhumanität hin, wenn sich in der Medizin materialistische, merkantilistische Einstellungen und technokratische, physiozentrische Haltungen ausbreiten sollten.

Die tradierte Arzt-Ethik, mit der sich P. im dritten Kap. auseinandersetzt, vermag dagegen nichts auszurichten, weil sie bei den heutigen komplexen und mehrdimensionalen, oft noch kaum abzuschätzenden Eingriffen keine sittlich verbindlichen Normen anzubieten hat. Auch die kasuistisch-legalistische Normethik der traditionellen Moraltheologie erweist sich dabei als von nur begrenztem Einfluß auf die sittliche Gewissensbildung. P. sieht deswegen die Aufgabe der Pastoralanthropologie darin, zur „arztethischen Gesinnungs- und Verhaltensbildung" beizutragen, indem vor allem die existentielle Auseinandersetzung mit dem Geist der Offenbarung und dem modelltypischen Handeln Christi gefördert wird. Denn „die alles umgreifende Heilsbotschaft, wie sie auch in den konkreten ethischen Aussagen der Schrift

zum Tragen kommt, und die fundamentale inhaltliche Bezogenheit der Ethik auf diese Botschaft schaffen die ethisch relevante Verbindlichkeit" (67). Hier und mehr noch im folgenden Kap. werden die Überschneidungen zwischen Pastoralanthropologie und Moraltheologie sichtbar.

Entsprechend setzt sich der Autor im vierten Kap. spekulativtheologisch mit der ethischen Bedeutung des manipulierenden medizinischen Eingriffes auseinander, nachdem er zuvor die Grundzüge einer theologisch-pastoralen Anthropologie mit ihren ethischen Prinzipien dargestellt hat. Die Würde des Menschen bestimmt er von den „vier spezifischen Struktur- oder Wesensmomenten... der Person" her: Subsistenz, Existenz, Ko-existenz und Transzendenz (97f). Davon ausgehend hält P. manipulierende Umgestaltungen des Menschen nur dann für erlaubt, wenn sie 1. des Menschen intellektuelle Fähigkeiten, charakterlichen Eigenschaften und körperlichen Gegebenheiten nicht bedeutsam schädigen, 2. dem Menschen die Verwirklichung seiner spezifischen Wesensmomente (s. o.) und Eigenschaften (Verstand, Gewissen, Freiheit) nicht nehmen und 3. eine tatsächliche (allgemeine menschliche oder individuelle personale) Verbesserung erbringen bzw. die vom genetischen Verfall bedrohte Menschheit schützen (102). Darüber hinaus muß aber die besondere Eigenart des jeweiligen manipulierenden Eingriffs sittlich eigens erwogen werden.

In ähnlich differenzierender Weise führt P. diesen Gedankengang im fünften Kap. am konkreten Beispiel der ethischen Einschätzung der Organverpflanzungen, insbesondere der Herztransplantationen aus. Hier scheint es mir allerdings, daß der Autor sich im feingesponnenen Netz seiner Überlegungen schließlich selbst verfängt (was bei der Komplexität des Sachverhaltes und den systematisch-ethischen Erwägungen nicht zu verwundern braucht). Der Leser jedenfalls ist am Schluß so verwirrt, daß er nicht mehr festzustellen vermag, welcher Auffassung die besseren Argumente zugeordnet waren und welcher Position der Autor zuneigt. Das mag der folgende Satz am Ende des Kap. belegen, der wegen seiner gedanklichen Überfrachtung und Häufung substantivischer Wendungen ohnehin nicht leicht zu lesen ist (was als kritische Anmerkung für das ganze Buch gilt): „Die medizinische Sachlage und die dadurch fraglich gewordene Grundhypothese der faktischen Irreversibilität und ihrer sicheren Diagnostizierbarkeit erweist die obigen Überlegungen – die eventuell das Tötungsverbot umgehbar machen – praktisch als unbrauchbar" (132).

Den permanenten Rollenkonflikt, in dem sich der gläubig-christliche Arzt heute oft findet, betrachtet P. schließlich im sechsten Kap. Er kommt zu der Schlußfolgerung, daß ärztliches Handeln und christliches Engagement durchaus vereinbar sind, weil medizinisch-sachgemäßes und menschengemäßes Tun letztlich identisch sind. Jedoch ist der christliche Arzt „durch den Grad der ethischen Verpflichtung zum Humanen, die ihm sein christlicher Glaube auferlegt, anders gefordert als sein humanistischer Kollege" (137). So wie in diesem Kap. bemüht sich P. stets seine spekulativ-systematischen Argumentationen mit seelsorgs-praktischen Überlegungen zu verbinden, was ihm vorzüglich gelungen ist.

Es bleibt zu wünschen, daß dieses Buch vor allem jene in die Hand nehmen, die mit Ärzten und Wissenschaftlern (z. B. in der Krankenseelsorge oder Lehre) zu tun haben.

Göttingen Wilfried Ruff

**Neue Wege für Religionsunterricht und Katechese.** Modelle – Erfahrungen – Überlegungen. Hrsg. v. Wolfgang Nastainczyk. – Würzburg: Echter (1974). 264 S. Kart. DM 28.–

Dieser „nach Herkunft, Inhalt und Form" unterschiedlich angelegte Sammelband (vgl. S. 10 im Vorwort des Hrsg.) will gleichwohl ein „anregendes Ganzes" darbieten. Thematisch umgreift er Überlegungen zur Unterrichtsgestaltung (Blockunterricht als Alternativlösung bei akutem Religionslehrermangel an schulfreien Samstagen), Beiträge zur außerschulischen Katechese, Modelle von Jugendzentren und Arbeitskreisen, Fragen um Kinderzeitschriften, Pfarrbriefe, religiöse Kinderwochen, Ministrantenarbeit, Familienferien, sonntägliche Wortgottesdienste und Arbeit mit Behinderten. Zeitlich und örtlich ist der Rahmen ebenfalls ungewöhnlich. Es sind kritische Rückblicke auf Jugendseelsorge und Kinderarbeit in der Epoche des Nationalsozialismus, aber auch aktuelle Berichte über die religiöse und katechetische Situation in Polen und anderen unter kommunistischer Herrschaft stehenden Gebieten, die hier miteinbezogen sind.

Der Bereich des schöpferischen Experimentes und der mutigen Meisterung katechetischer Aufgabenstellung in schwierigen Lagen wird in den vorgeführten Exempeln in seiner ganzen Weite und Fruchtbarkeit sichtbar und wird manchem neue Horizonte und den Mut zu eigenen Versuchen eröffnen. Die Grenzen mancher Modelle werden dem kritischen Leser sicher deutlich, hätten aber im Vorwort oder einem kritischen Nachwort reflektiert werden können. Gewiß bedarf der schulische Religionsunterricht, der nach der Auffassung des Hrsg. „wesentlich kognitiv" sich mit christlichen Impulsen auseinanderzusetzen hat, eines ganzen „Netzes" katechetischer Ergänzungen. Ob aber das bloße Schweigen oder das mit Tränen verbundene impulsive Gebet eines die Geborgenheit suchenden Kreises (vgl. Seite 148ff) wirklich hierzu gehört? Kann man sagen, daß die Aufgabe eines solchen Kreises, das entwicklungspsychologisch begründete Weggehen von ihm schon ein Aufgeben Gottes ist? Ferner: Wenn bei der Umstrukturierung von „Arbeitskreisen" mit weitest gefaßter Thematik ausgerechnet der religiöse Arbeitskreis auf der Strecke bleibt (vgl. S. 168), so mag das für unsere Situation, aber auch für unsere Hilflosigkeit kennzeichnend sein. Hochinteressant und nicht ohne Komik ist der letzte Beitrag des Hrsg. und sein „Planspiel" nach dem „Gesetz über die einstweilige Aussetzung des Religionsunterichts" vom 17. 6. 1988 (!). Der informative und herausfordernde Wert des Bandes sei eigens anerkannt.

Bochum Rudolf Padberg

**Ruppert,** Rudolf: **Lebendige Liturgie – ein Lernprozeß der ganzen Gemeinde.** Überlegungen zur Praxis der liturgischen Erwachsenenbildung – Frankfurt/Main: Josef Knecht 1975. 144 S. Ppb. DM 17.80

Im Rückblick auf die langjährigen Bemühungen, die erneuerte Theologie der Liturgie in entsprechende Texte, Formen, pastorale Ordnungen und liturgische Bücher umzusetzen, und angesichts der „Ergebnisse", die inzwischen auf dem Tisch liegen, wirft Vf. die Fragen auf: „Hat man bei dieser Arbeit die geschichtliche Situation der Menschen, ihre Erfahrungen, Bedürfnisse, Wünsche wirklich berücksichtigt? Hat man nicht zu schnelle und zu glatte Lösungen gesucht? Hätte man nicht schon in diesen Umsetzungsprozeß die Betroffenen, vor allem die Seelsorger und ihre fähigen Mitarbeiter einbeziehen müssen, um sie so lernend und schöpferisch an den Lösungen zu beteiligen? Mußte man nicht Methoden entwickeln, um zu erkunden, was bei den Gläubigen geschieht, wenn sie Liturgie feiern? Besteht die notwendige liturgische Bildung der Gläubigen nur darin, daß ihnen fertige Ergebnisse möglichst geschickt beigebracht werden?" (14) Die Seelsorger und ihre Gemeinden – so Ruppert, der als Dozent für Pastoraltheologie am Priesterseminar Speyer tätig ist – seien „an dem Prozeß der Liturgiereform zu wenig beteiligt" worden; man habe sie weithin nur als „Ausführungsorgane fertiger Lösungen" (ebd.) beansprucht.

Nur wer die Ausgangssituation nicht berücksichtigt, wird diese Fragen in dieser Form stellen können. War man nicht bestrebt, im Rahmen des Möglichen die Vertreter der Praxis an den Reformmaßnahmen zu beteiligen? (Vgl. z. B. die „Studienausgaben" zur Taufliturgie und zum Meßbuch.) Hat es keine „Liturgische Bewegung" gegeben? Sind nicht die berechtigten Wünsche der „Basis" in die „amtlichen" Reformmaßnahmen eingegangen? Kann man wirklich behaupten, „das bisher erzielte Ergebnis der liturgischen Erneuerung" sei „auf keinen Fall" (14) zufriedenstellend? Findet man wirklich „mehr Resignation als Begeisterung" (10)?

Wir stimmen in der Ansicht mit R. überein, daß wir im Bereich des gottesdienstlichen Lebens „eher am Anfang als am Endpunkt einer Entwicklung" stehen; denn „jetzt beginnt die Arbeit erst richtig" (vgl. 10). Die Sorge um die geistliche Aneignung und einen lebendigen Vollzug der Liturgie wird noch viel Kraft erfordern. Für diese notwendigen Bemühungen, die – orientiert an der gegebenen Wirklichkeit – beim heutigen Menschen und seinen Lebensverhältnissen ansetzen, bringt R. in seinem „Versuch einer theologisch-anthropologischen Beschreibung" dessen, worum es in der Liturgie geht, wertvolle Gesichtspunkte ein (vgl. 20–32).

In der Liturgie schlägt das Herz einer Kirche, die unaufhörlich vom Geist bewegt wird. Vf. gelangt in den Schlußbemerkungen seines Buches zu dem Fazit: „Es wird niemals eine Kirche ohne Liturgie und Sakramente geben." (Gehören die Sakramente nicht zur Liturgie?) „Wer sich in der Kirche engagieren will, kann sich dabei nicht für oder gegen die Liturgie entscheiden. Wohl aber muß er sich entscheiden, ob er eine gute Liturgie will oder eben etwas, was diesen Namen kaum verdient: einen liturgischen ‚Service', der von einem für alle anderen besorgt wird; eine ‚Pflichtübung für alle' ohne Beteiligung aller; ein Angebot ohne Nachfrage... Dem Dilemma einer Trennung von Liturgie und Gemeinde kann wohl nur begegnet werden durch den Versuch, Liturgie und Gemeinde in einem gemeinsamen Arbeits- und Lernprozeß zusammenzuführen" (139f). So weit – so gut. Was aber versteht R. unter diesem „Lernprozeß", den er in die Wege geleitet wissen möchte? Führung zur Liturgie oder Bildung durch die Liturgie? Weder das eine noch das andere, wenn wir recht sehen. Sein erklärtes Ziel besteht in dem Versuch, Liturgie und Gemeinde in einem gemeinsamen „Arbeits- und Lernprozeß" zusammenzuführen.

Mit Recht betont Vf., die Liturgiereform könne mit dem Erscheinen der neuen liturgischen Bücher nicht als abgeschlossen betrachtet werden, sie müsse vielmehr weitergehen, „ohne hinter das Erreichte zurückzufallen" (19). „Sie darf nicht bei den Texten und nicht bei den Seelsorgern steckenbleiben. Sie muß über die geeigneten Mitarbeiter auf die Gottesdienstgemeinde übergehen" (ebd.); denn die Gemeinde ist mitverantwortlich für ihren Gottesdienst.

Um das Ziel – die „volle, bewußte und tätige Teilnahme" aller Gläubigen – zu erreichen, hält R. einen „Lernprozeß in doppelter Richtung" (75) für dringlich: „Die Christen haben ein Anrecht darauf, den Geist und die theologischen Grundlagen der Reform sowie die liturgie-praktischen Ergebnisse und die konkreten Vorstellungen der Verantwortlichen hinreichend kennenzulernen. Dazu ist eine breit angelegte Bildungsarbeit in der Gemeinde notwendig. – Die Amtsträger ihrerseits haben ein Recht zu erfahren, was Liturgie für die Menschen bedeutet; wonach sie ... verlangen; mit welchen Schwierigkeiten sie zu tun haben; warum sie nicht oder nur halbherzig teilnehmen; was sie für Vorstellungen von heutiger Liturgie haben. Dazu ist ein offener Erfahrungsaustausch notwendig, in dem die Theologen und Amtsträger mehr hören als sprechen" (75). Der „Lernprozeß" wird also bei R. nicht einseitig verstanden, sondern spielt sich als „informativ-kommunikativer Vorgang" in zwei Richtungen ab: „vom menschlichen Leben zur Liturgie und ihren theologischen Grundlagen; – von der Liturgie und ihren Inhalten zum Menschen und seinen Problemen" (76).

Für das in dieser Weise postulierte „liturgische Lernen" durch Erfahrungsaustausch, Beobachtung und Gruppenarbeit bietet der Verfasser „Anregungen und Modelle für die Praxis" (73–138), die den zweiten Teil des Buches ausmachen. Besonders aufschlußreich erscheint uns indessen der erste Teil: „Grundlagen der liturgischen Erwachsenenbildung", der wertvolle Aspekte bietet, die zum Teil auf die ungedruckte Wiener Dissertation R. („Sakramente und Liturgie im Leben des Erwachsenen. Eine empirische Studie zur religiösen Erwachsenenbildung in entwicklungspsychologischer Sicht", Diss. masch., Wien 1970) zurückgehen.

Insgesamt stellt das Buch eine beachtenswerte Publikation dar, wenngleich manche Fragezeichen zu setzen sind. Die Bedeutung dieses Buches liegt in erster Linie darin, daß es auf dringliche Aufgaben aufmerksam macht, die sich eben nicht automatisch erledigen.

Alverskirchen Theodor Maas-Ewerd

**Adam,** Adolf: **Sinn und Gestalt der Sakramente.** – Würzburg/Freiburg; Echter/Seelsorge Verlag 1975, 186 S. (Pastorale Handreichungen 16) kart.

Das Buch ist – ähnlich wie die beiden vorhergehenden Übersichten über die erneuerten Liturgiebücher aus der Feder desselben Vf. „Erneuerte Liturgie" (1972, vgl. ThRv 69 [1973] 321f; ²1975) und „Die Messe in neuer Gestalt" (Würzburg 1974) – vorzüglich geeignet zu einer ersten, aber alles Wesentliche bietenden exegetischen, systematischen, liturgischen und pastoralen Einführung für Theologiestudenten aller Curricula, für die berufsbegleitende Fortbildung der Priester, Religionslehrer und der mit besonderen liturgischen und pastoralen Aufgaben Beauftragten. Darüber hinaus gehört das Buch in die Hand der Dozenten aller theologischen Disziplinen (selbst Liturgiker können hier und da Neues entdecken). Anderseits ist es dank seiner leicht faßlichen, durch treffliche Vergleiche aus der „profanen" Welt anregende Darstellungsweise auch für weitere Kreise empfehlenswert.

Besonders lobend hervorheben möchte der Rez. das erste Kap. über Wesen und Bedeutung der Sakramente (gegenwärtiges Heilswirken Christi, inkarnatorische Struktur, partnerschaftliche Begegnung mit Christus, Grund- und Selbstvollzüge der Kirche), die Stellungnahme zur Säuglingstaufe (25–29), die Ausführungen zur Wasserweihe (45–49), das Kap. über die Firmung (70–89), den Abschnitt über die ntl Grundlagen und die geschichtliche Entfaltung der Stufen der Ordination (139–147).

Insgesamt ist das Urteil des Vf. wohl fundiert und abgewogen, weder radikal progressiv noch traditionalistisch. Die Kritik an Einzelheiten der liturgischen Reform (156, 162) ist berechtigt, aber mit Verständnis für die Grenzen, die dem „Rat zur Ausführung der Liturgiekonstitution" und der Gottesdienstkongregation gesetzt waren.

Für eine (hoffentlich nötige) Neuauflage seien einige Wünsche genannt.

Was über die vielfache Bedeutung des Öls für den antiken Menschen gesagt wird (93), bedarf einer doppelten Ergänzung: Die Salbung in Verbindung mit jedem Bad (vor- und nachher) wird nicht erwähnt (im Kapitel über die Taufe!). Zu fast allen Zwecken (Nahrung, Medizin, Sport, Bad und Kosmetik) werden auch heute noch Öl oder seine Derivate verwendet (Creme, französisch für chrisma).

Bei Taufen in der österlichen Zeit wird die Wasserweihe in Erinnerung gerufen durch geänderte Schlüsse beim zweiten und dritten Weihegebet, die aber selbst (wie ein viertes Gebet) außerhalb der Osternacht neben dem ersten als Weihegebet verwendet werden können (mißverständliche Formulierung S. 49).

Die Taufe wurde bis mindestens ins vierte Jh. weder durch bloße Infusion vollzogen, noch durch volles Untertauchen, sondern in einer Kombination von Eintauchung und Infusion (50f). Die Didache kennt keine (auch sonst zweifelhaft bezeugte, nur in reformatorischen Agenden sicher vorkommende) Taufe durch Besprengung (52).

Hebr. 6,2 deuten als Handauflegung (Firmung) nach dem Wasserritus (71ff) einige Exegeten. Wer sie als Ordinationsriten versteht, hat die besseren Argumente und die vergleichende Liturgiegeschichte für sich (keine Handauflegung nach der Taufe zunächst im ganzen Orient, teilweise auch im Westen, bis heute in den meisten Riten des Ostens). Die Taufe geschieht nicht nur durch den Heiligen Geist (75, 76), sondern verleiht ihn bereits.

Bei der Salbung der Stirn ist eine damit verbundene Handauflegung (86) nach einer vom Papst am 9. 6. 1972 ratifizierten Entscheidung der Päpstlichen Kommission zur Interpretation der Konzilsdekrete nicht erforderlich (AAS 64 [1972] 326; Kommentar: Notitiae 8 [1972] 281–285). Eine Verquickung von Handauflegung und Salbung wurde erst unter Benedikt XIII. eingeführt (vg. CIC 780), sie fehlte aber in den Rubriken des Normalritus (Pont. Rom., letzte Ed. typ. 1962; Miss.-Rom., Anhang, letzte Ed. typ. 1962) und auch des Firmritus von 1969 bzw. 1972 (Eingliederung Erwachsener in die Kirche), (im Unterschied zum Pont. Rom., Firmung eines Einzelnen, und zum Rit. Rom. seit 1925).

Die „traditionelle Theologie" (139) hat vor dem Konzil (die in den Weihen des Chrisam klar und in den Ordinationsgebeten etwas undeutlicher bezeugte) Lehre von den drei Ämtern Christi und der Kirche vor dem Konzil (als angebliche Neuerung Calvins) weithin gerade nicht rezipieren wollen.

Wie es für eine Neuauflage der neuen Weiheriten (1968) vorgesehen ist, sollte jede Darstellung nicht mit dem Diakonat, sondern mit dem Episkokat beginnen (Kap. VI). Die Bezeichnung „Priesterweihe" statt „Sakrament der Weihe" ist nicht nur „etwas ungenau" (138), sondern falsch. „Diakonatskreise" gibt es nicht erst in der Folge des Motuproprio „Sacrum diaconatus" von 1967 (149), sondern bereits in den Jahren vor dem Konzil.

Nicht recht verständlich bleibt die Behauptung, Rom bekenne sich seit 1970 eindeutiger als früher zur Auffassung, daß die Mitwirkung der Priester nicht konstitutiv sei „für das Zustandekommen der sakramentalen Ehe, sondern der Konsens der Brautleute" (178).

Münster Emil Joseph Lengeling

**Evers,** Georg: **Mission. Nichtchristliche Religionen. Weltliche Welt.** – Münster: Aschendorff 1974. XXII, 232 S. (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, Bd 32) kart. DM 58.–

Von der Theologie der (mit sich selbst beschäftigten) Mission über die Theologie der nichtchristlichen Religionen zur Theologie der weltlichen Welt: mit diesen Worten läßt sich der Weg knapp umreißen, welchen die Reflexion des Missionsauftrags der Kirche in den letzten Jahrzehnten durchlaufen hat. Eine Wende fand hier statt, deren Tragweite wir wohl erahnen, nicht aber in all ihren Auswirkungen schon zu erfassen vermögen. Vf. weiß um das Wagnis, in einer Untersuchung die breitgefächerte Thematik einzubeziehen, glaubt jedoch, in den fast die ganze Theologie berührenden Implikationen liege das Besondere der heutigen Missionsproblematik beschlossen. Diese in ihren Ursachen darzustellen und Pisten für die künftige Arbeit abzustecken, will das Ziel des Buches sein. Man darf Evers bescheinigen, daß er sich mit großem Geschick seiner Aufgabe entledigt, so daß die Lektüre geradezu eine spannende Angelegenheit wird. Kritisch referierend verschafft er uns einen gerafften Überblick über die missionstheoretischen Auseinandersetzungen seit den Anfängen einer eigenständigen Disziplin bis zu den neuesten Entwürfen und Bestrebungen. Der Autor bringt übrigens für sein Unternehmen glückliche Voraussetzungen mit: während eines langjährigen Fernostaufenthalts begegnete er den Traditionen des Buddhismus und Shintoismus, andererseits führte ihn der Kontakt mit der weithin säkularisierten Gesellschaft Japans zur Besinnung auf die „Tatsache der weltlich gewordenen Welt" und die daraus resultierenden Anfragen an die Kirche.

In drei Schritten bewältigt Vf. den umfangreichen Stoff. Im I. Hauptteil (3–83) schaut er auf die Diskussionen der katholischen Missionstheologie von 1911–1962 zurück (1. Kap.), die er durch die Aussagen des II. Vatikanums (2. Kap.) ergänzt. Im II. Hauptteil (84–150) kommt die Theologie der nichtchristlichen Religionen in den wichtigsten Bei-

trägen von 1918–1965 zur Sprache (Kap. 1), wiederum abgerundet durch die Erklärungen des letzten Konzils (Kap. 2). Der III. Hauptteil (151–224) – wie schon die beiden ersten Teile in der Einleitung fälschlicherweise als Kap. bezeichnet – erörtert schließlich den Weltbezug der Mission, ausgehend von der gewandelten Missionssituation (Kap. 1) über das Problem der Anknüpfung missionarischer Verkündigung (Kap. 2) zum Engagement in Entwicklung und Humanisierung (Kap. 3). Der Aufbau, dem geschichtlichen Ablauf folgend, widerspiegelt die allmähliche Ausweitung der Perspektiven in den Denkbemühungen katholischer Missionstheologen. Schade nur, daß E. diese Entwicklungslinie nicht schon im Titel seines Werkes zum Ausdruck bringt – unverbunden stellt er einfach drei Begriffe nebeneinander. Unbefriedigend ist ferner die Überschrift zum I. Hauptteil, die in ihrer Allgemeinheit auch auf die beiden anderen Teile paßt, handelt es sich doch im ganzen Buch um „theologische Besinnung auf die Mission".

Der (am wenigsten originelle) erste Teil fängt mit dem Altmeister katholischer Missionswissenschaft an, den E. gegen den Vorwurf einer einseitigen Konversionstheologie in Schutz nimmt, da sich schon bei Schmidlin die Grundlage zu einer richtig verstandenen Plantationsthese vorfinde. Diese, speziell von der Löwener Schule verfochten und bis in unsere Tage von einzelnen Autoren weiter entfaltet, umschrieb als Ziel der Missionstätigkeit die Errichtung von Lokalkirchen. Die Pariser Schule, stark beeinflußt durch die Anstöße der Arbeiterpriesterbewegung – deren Anliegen aufzugreifen die katholische Missionswissenschaft versäumte –, rückt von der überkommenen geographischen Abgrenzung zwischen „Missionsland" und „christlichem Land" ab; sie sieht als Gegenüber der christlichen Mission den soziologisch verstandenen nichtchristlichen Raum, eine Auffassung, die in „Ad gentes" (zugleich mit dem territorialen Prinzip) Eingang gefunden hat. (Zum missionarischen Aufbruch in Frankreich und dessen Impulse auf die gesamte Pastoral cf. die interessante Diss. von D. Zimmermann, Die Erneuerung des Katechumenats in Frankreich und seine Bedeutung für Deutschland, Münster i. W. 1973, 587 S.; fotomechanische Vervielfältigung). Abgesehen von Th. Ohm, der als einer der wenigen katholischen Missionstheoretiker die modernen Strömungen berücksichtigte, wandte sich die Missionswissenschaft in den ersten 50 Jahren ihres Bestehens nur zögernd den geistigen Umwälzungen der Zeit zu. Daher das Urteil: Die Missionstheologie verharrte in der Isolierung, wie sie andererseits auch ihren Tribut an die damalige defiziente Ekklesiologie und die verkümmerte Eschatologie zahlte. Daß das Konzil einiges aufzuholen hatte, dürfte naheliegen; doch gelang es ihm nicht, die entscheidenden Phänomene der veränderten Welt im Missionsdekret voll zu integrieren. Vatikanum II ist „in diesen wichtigen Fragen einer Missionstheologie die Antwort schuldig geblieben" (56). Allerdings schwächt sich dieser negative Befund insofern ab, als die übrigen Konzilsdokumente, die Vf. einzeln bespricht, bedeutsame Elemente zu einem erneuerten Missionsverständnis beisteuern, so etwa „Lumen Gentium" (Kirche als Volk Gottes, als Sakrament des Heils, als eschatologische Wirklichkeit), „Dei Verbum" (grundsätzliche Einheit der Offenbarung in Schöpfung und Geschichte; Welt als erstes Gegenüber der Offenbarung), „Dignitatis humanae" (Ausrichtung auf die Welt; Offenheit gegenüber heutigem Pluralismus), „Nostra aetate" (Heilsbedeutung der Religionen; Notwendigkeit des Dialogs – nachzutragen wären hier noch: J. Amstutz, Über die Religionen, in: NZM 29 [1973] 81–92; F. Nietlisbach, Die nichtchristlichen Religionen in der Reflexion des II. Vatikanums und der neuen Theologie, in: NZM 30 [1974] 1–12; 81–126) und schließlich „Gaudium et spes", worin sich „ein neues Selbstverständnis der Sendungsaufgabe der Kirche" zeigt (80). Wenn E. (65) behauptet, die Liturgiekonstitution vertrete „eine stark ekklesiozentrische, auf die Gottesverehrung ausgerichtete Sicht des Auftrags der Kirche für die Welt", so wird er dem Dokument nicht gerecht (zum gewandelten Kultbegriff siehe die vielen Aufsätze von J. E. Lengeling).

Die Frage nach dem Wahrheitsgehalt und der Heilsbedeutung der Religionen – so der zweite Teil – erwachte außerhalb des Rahmens der Missionstheologie, was im Grunde nicht erstaunen darf, weil die Voraussetzungen zu einer ernsthaften Beschäftigung mit diesem Phänomen in den Anfängen der katholischen Missionswissenschaft einfachhin fehlten. Erste Bausteine zu einer „Theologie der Religionen" lieferten O. Karrer, dessen bahnbrechende Leistung wohl noch etwas höher einzuschätzen wäre, und Th. Ohm (den F. Nietlisbach einen „zaghaften Wegbereiter" nennt, in: NZM 29 [1973] 256–271: Missionarische Bekehrungstheologie und Beurteilung der Heilssituation der Nichtchristen bei Thomas Ohm), während die päpstlichen Verlautbarungen dieses Jh.s so gut wie keine Aussagen über die theologische Bedeutung der Religionen enthalten (95). Vorangebracht wurde die Diskussion durch J. Daniélou und Y. Congar, am intensivsten indes durch K. Rahner, dessen Theorie vom anonymen Christentum (von H. de Lubac abgelehnt), von seiner Gnadenlehre her zu verstehen ist. Die Rahnersche Redeweise von „legitimen Religionen" führt H. R. Schlette weiter; er bezeichnet die Religionen als den ordentlichen, die Kirche als den außerordentlichen Heilsweg, was einigen Widerspruch hervorrief. Das bei ihm erwähnte „Stellvertretungsprinzip", wonach Kirche nicht alles ist, aber für alle steht, erhält bei J. Ratzinger einen zentralen Platz. Der Fortschritt in der Bewertung der Religionen läßt sich nicht leugnen, doch signalisiert E. eine Reihe offener Fragen. Auch das Konzil erteilt auf sie keine letzten Antworten, obwohl es das Gespräch mit den Religionen als sozial verfaßten Gegebenheiten aufnimmt, mutig in der Kirchenkonstitution, in „Nostra aetate" und in der Erklärung über die Religionsfreiheit, etwas weniger direkt im Missionsdekret. Die Debatte um die Religionen, wie Vf. sie wiedergibt, und seine Analyse der Konzilsdokumente machen deutlich, welche Probleme hier noch der Bearbeitung warten, soll es nicht bei abstrakten Konstruktionen sein Bewenden haben (biblische Begründung, religionswissenschaftliche Untermauerung, soziale Gebundenheit des Heilswirkens).

Im dritten Teil unterzieht sich E. der Aufgabe, den Weltbezug der Mission näher zu bestimmen. Vorerst präsentiert er die Säkularisierungsthese, wägt das Für und Wider der Einwände bezüglich ihrer „christlichen Herkünftigkeit" ab und beschreibt die Reaktionen auf die weltweite Säkularisierungserscheinungen, wobei er zum Ergebnis gelangt, daß die neuen Religionen, anstatt eine gültige Lösung auf die Herausforderung anzubieten, in die Flucht einmünden. Soll nun die christliche Verkündigung, so lautet „die zentrale Frage der vorliegenden Arbeit" (183), an den in den Religionen gewonnenen Erfahrungen anknüpfen, auch wenn diese offenbar den Ergebnissen der Theologie der Welt entgegenlaufen? Im Blick auf die Diskussionen im ÖRK und gewisse Aussagen der Pastoralkonstitution des Konzils, ferner auf dem Hintergrund globaler Entwicklungen drängt sich E. die Schlußfolgerung auf, „daß die Solidarität im gemeinsamen Menschsein oder die Mitmenschlichkeit das für unsere Zeit charakteristische Schlüsselwort ist, an dem die christliche Botschaft für den modernen Menschen relevant wird" (202). Doch erhebt sich dann gleich die Frage, inwieweit der Einsatz für die ganzmenschliche Entwicklung in den Bereich der missionarischen Tätigkeit der Kirche fällt? Darf ein solches Tun überhaupt mit Mission in Beziehung gebracht werden? Die theologische Begründung für die Beteiligung der Kirche an der Humanisierung leitet E. von der Sicht der Kirche als „Sakrament des Heils" ab: Dienst der Kirche an der Welt und den Menschen als sachgerechte Hilfe für das Leben in seiner ganzen Fülle, wobei es zu beachten gilt, daß Humanisierung „nur möglich ist auf einem Horizont, der über den Menschen hinausweist" (212).

Im Nachwort bekennt Vf., auf seine ursprüngliche Absicht, die Untersuchung mit einer Missionstheologie zu beschließen, verzichtet zu haben. Man wird ihm – angesichts der unterschiedlichen Verhältnisse in den einzelnen Gebieten – wohl zustimmen dürfen, wenn er es für ausgeschlossen hält, eine „für alle Zeiten und Orte gültige Missionsmethodik" (200) entwerfen zu können. Nicht beipflichten kann man hingegen seiner Meinung, eine Missionstheologie in Grundzügen sei heute unmöglich – eine etwas schnelle Demission. Trotzdem sind wir E. dankbar für seine ausgezeichneten Darlegungen, mit denen er die gegenwärtige (auch außerdeutsche) missionswissenschaftliche Landschaft auskundschaftet. Vor allem findet der Neuling in ihm einen umsichtigen und urteilssicheren Gewährsmann, der ihn auf einfache Weise mit der komplexen Materie vertraut macht und ihm eine wertvolle Bibliographie (VIII–XXII) an die Hand gibt. Das Werk liest sich flüssig, auch wenn da und dort eine sprachlich mißglückte Wendung auftritt (z. B. S. 8: Zusammenfasser; Bewegung um Unabhängigkeit und Freiheit). Ließen sich Wortungetüme wie „Inkonklusivität" (83; 37) nicht vermeiden? Warum noch von Priesterstand reden (70)? Wer ist der auf S. 19 (Anm. 82) figurierende Lefebvre? Anstatt fondament muß es (S. 16, Anm. 67) fondement moral heißen.

Fribourg Jakob Baumgartner

**Friedli,** Richard: **Fremdheit als Heimat.** Auf der Suche nach einem Kriterium für den Dialog zwischen den Religionen. – Freiburg-Schweiz: Universitätsverlag (1974). 214 S. (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 8) kart. sfr. 28.–

Was den Dialog zwischen den Religionen nicht nur erforderlich, sondern nunmehr unumgänglich macht, ist das in diesem Ausmaß in der Vergangenheit nicht gekannte Phänomen der kulturellen Zirkulation.

Die im ersten Kapitel dieser Arbeit vorgelegte Analyse dieses Phänomens (31–77) ist sehr instruktiv. Sie faßt die Angaben gut ausgewählter einschlägiger Werke über die grundlegenden und für die Begegnung der Religionen interessantesten und folgenschwersten Aspekte der neuen Weltsituation zusammen. Jeder Religion stehen die Angehörigen anderer Religionen immer unvermeidlicher ins Haus. Dem Christentum begegnen diese „Fremden" auch mit den Gefühlen, die sie gegenüber den früheren Kolonialmächten hegen: mit den Folgen des erlittenen und hier und da schon fast überwundenen Kulturschocks, mit einem aggressiven Unabhängigkeitsbewußtsein und sogar mit einer Gegenmission.

Seit dem II. Vaticanum und Uppsala 1968 haben die christlichen Kirchen ihre Bemühungen verstärkt, die nichtchristlichen Religionen im gesamten Heilsplan Gottes zu sehen und zu interpretieren. In dem diesen Bemühungen gewidmeten Teil (78–119) legt der Vf. vor allem die Theorien von Karl Barth und von Karl Rahner dar. Beide Interpretationsmodelle scheinen ihm religionswissenschaftlich unzureichend fundiert zu sein. „Vor allem scheinen ihre religionsgeschichtlichen Abhebungen und Vergleiche zu sehr von einem supranaturalen Gesichtspunkt und einem formal individualistischen und verinnerlichten Glaubens- und Heilsverständnis auszugehen" (23). Ein besserer Zugang zu den nichtchristlichen Religionen wird gesucht, und der Vf. schlägt hierfür die Kategorie des „Fremden" in ihrer sozialen, kulturellen und religiösen Dimension vor.

Die Kapitel 3 (120–149) und 4 (150–200) suchen eine theologische Fundierung des Vorschlags durch die Analyse der deuteronomischen Angaben zum Fremden, dann eine Verifizierung der Arbeitshypothese an den Aussagen von zwei stark divergierenden Religionstypen (Hīnayāna-Buddhismus und Spruchweisheit Rwandas) über den Fremdenbegriff. Dabei unterstreicht der Vf. den Übergang von der soziokulturellen Kategorie zu einer theologischen Interpretation des Begriffes als „Hinweis für die theologische Fremdheit (Fernheit) jeder geschichtlichen Existenz ..., die noch auf dem Weg zu Gott ist" (24). Wenn man aber den Menschen, auch in der Geborgenheit seiner eigenen Religion, als „fremd" im theologischen Sinne betrachtet, so folgen aus dieser Haltung „eine fundamentale, zukunftsorientierte Vertrauenshaltung, Toleranz für die ‚anderen', Sinn für die Vorläufigkeit der Dinge, Überzeugung von der nur relativen Bedeutung der Religionszugehörigkeit und das Kriterium des orthopraktischen Glaubensvollzugs" (25; siehe auch 195–200).

Die Untersuchung schließt mit einer Gesamtauswertung: Kirche in dialogischer Existenz mit dem Fremden (201–206). „Im Heilsdialog mit dem jeweils Fremden die eigene Religionsform relativierend kommen dann Christ und Nichtchrist zur Dynamik der Heilshoffnung selber und vertrauen sich mit absoluter Glaubens-Intentionalität dem unverfügbaren Gott an." So „muß sowohl die Evangelisation der Nichtchristen durch die Christen als auch die Evangelisation der Christen durch die Nichtchristen bedacht werden" (26).

Was genau die Einführung der Kategorie des Fremden als Schlüsselbegriff leisten soll, bleibt unklar. Der Untertitel spricht von der Suche nach einem Kriterium für den Dialog zwischen den Religionen: S. 193 soll „die Existenzweise des Fremden einen Zugang zur nichtchristlichen Welt eröffnen"; S. 173 soll dieser Schlüsselbegriff sogar mehr ermöglichen: „eine Interpretation der nichtchristlichen Religionen". Der Anspruch ist zwar nicht eine Missionstheologie aufzubauen, er scheint aber, das wenigstens im Ansatz leisten zu wollen, was die bisherigen Theologien der nichtchristlichen Religionen doch nicht zu leisten vermochten.

Zwar kann die Kategorie des Fremden als eine geschickte Einleitung des Dialogs zwischen den Religionen dienen, sie kann helfen, die Gesprächsbereitschaft zu wecken. In diesem Sinne kann sie als ein „Schlüsselbegriff" betrachtet werden. Sie ist jedoch kein Zentralbegriff der Religiosität, sie ist eher ein anderer symbolischer Ausdruck für die fundamentale religiöse Wahrheit des menschlichen Daseins. Fremdheit ist nur deswegen religiös relevant, weil sie ein anderes Wort ist für „Heilsbedürftigkeit", nur weniger umfassend und weniger ergiebig für eine Interpretation der Religionen und der Religion überhaupt. Wenn man mehr als einen Zugang, einen ersten Ansatz sucht, wenn man eine Interpretation der Religionen zu fundieren und aufzubauen sucht, dann scheint mir die Kategorie der Heilsbedürftigkeit (in ihrer gesamten Breite und Tiefe) geeigneter zu sein. Sie ist das allgemeine und daher das gemeinsame Merkmal der menschlichen Kondition; sie spricht das Problem direkt in seiner religiösen Relevanz und Tiefe an, ohne der Übertragung sozio-kultureller Komponente in eine theologale Ebene zu bedürfen; endlich überwindet sie die Trennung der Menschen und ihre Aufteilung in Heimische und Fremde mit deren sozialpsychologischen Nebenwirkungen.

Aber solange nur ein Ansatz und nur erste Überlegungen bezüglich einer Interpretation der Religion auf der Grundlage des vorgeschlagenen Schlüsselbegriffs (Kategorie des Fremden) vorliegen, kann man sich nur ein vorläufiges, vorsichtiges Urteil erlauben. Erst die noch ausstehende Ausarbeitung der intendierten Interpretation der Religionen wird die Brauchbarkeit, Fruchtbarkeit und Grenzen des Ansatzes zeigen. Sie wird auch zu bestimmen haben, welche Bedeutung in einer Theorie der Religionen Christus und dem Christentum zukommt – was der Vf. in der vorliegenden Arbeit noch nicht genügend berücksichtigt –, und in welchen Grenzen die geforderte Relativierung der eigenen Religion für den Gläubigen annehmbar bleibt.

Nach dem Aufriß, den er in seiner inhaltsreichen, anregenden Untersuchung vorlegt, möge doch der Vf. detailliertere Ausführungen über die weiteren Etappen des Weges geben, den er für den Dialog zwischen den Religionen und für eine Theologie der Religionen als den besseren und zielsichereren ansieht.

Münster Adel-Theodor Khoury

**MacInnis,** Donald E.: **Religionspolitik im kommunistischen China. Theorie und Praxis in Dokumenten.** – Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht, 1974. 350 S. kart. DM 29.50

China mit seiner Fülle von Menschen war in der ersten Hälfte unseres Jh.s eines der hoffnungsvollsten Missionsgebiete. Die katholische Kirche allein hatte 1950 in diesem Lande 20 Kirchenprovinzen mit über 100 Bischöfen, einem chinesichen Kardinal und über 3 Millionen Katholiken. 1949 kam der Kommunismus an die Macht, der nicht nur das Volk einte und ausländische Mächte eindämmte, sondern auch eine sozialistische Gesellschaft aufbaute, die in vielen Teilen der Welt Bewunderung erregt. Das Christentum geriet aber in eine furchtbare Krise und ist heute praktisch aus der chinesischen Öffentlichkeit verschwunden. Daß die ausländischen Missionare von den neuen Machthabern vertrieben und die kirchlichen Institutionen langsam zerrieben wurden, lag viele Jahre lang wie ein lähmendes Trauma auf der abendländischen Christenheit. Der Abgrund, der beide Welten voneinander trennte, schien unüberbrückbar.

Einer der ersten, der sich wieder auf die Sendung der Kirche an die 700–800 Millionen Chinesen besann und auf eine Annäherung der Fronten drängte, war Donald E. MacInnis, früher protestantischer Missionar und Universitätslehrer in China. Als China-Sekretär des Nationalen Christenrates in den Vereinigten Staaten hat er sich auch über Amerika hinaus bemüht, ein erneuertes christliches Interesse an China zu wecken und die christlichen Kirchen aus ihrer Lethargie herauszureißen. Dabei kamen ihm das Bemühen der Volksrepublik China, auch ihrerseits neue Beziehungen mit der Außenwelt anzuknüpfen, und die steigende Chinafaszination in vielen Ländern zu Hilfe.

Aber was wußte man nach der Großen Proletarischen Kulturrevolution (1966–1968) schon von diesem geheimnisvollen China? War und ist auch heute noch unsere Kenntnis dieses großen Landes beschränkt, so gilt das noch mehr von der religiösen Lage des Landes. So begann MacInnes, einiges Licht in das Dunkel zu bringen. Er machte sich an das Studium der offiziellen Religionspolitik in der chinesischen Volksrepublik und sammelte die einschlägigen Quellen, vor allem die aus dem chinesischen Sprachraum. Sie erschienen in seinem Buch „Religious Policy and Practice in Communist China. A. Documented History" (New York-London, 1972).

Hier haben wir es mit der deutschen Übersetzung dieses Buches zu tun. Sie ist leicht gekürzt – von den 117 Dokumenten im Original erscheinen 93 im deutschen Text –, aber die wesentlichen Texte sind alle wiedergegeben. Die Übersetzung, von Elisabeth Langerbeck angefertigt, ist flüssig und gibt den Sinn der chinesischen Originale getreu wieder. Der erste der drei großen Teile des Buches bringt offizielle Erklärungen zur Stellung der Religion im Neuen China, vor allem solche von Mao Tse-tung, die er im Laufe vieler Jahre machte. Der zweite enthält chinesische Verlautbarungen, die die chinesische Religionspolitik in der Praxis im Zusammenhang mit völkischen Minderheiten, mit ausländischem Imperialismus, mit den Zielen der Kulturrevolution u. a.

beleuchten. Im dritten Teil finden sich Darstellungen, die zeigen, wie alte religiöse Formen im Sinne des Denkens von Mao Tse-tung ersetzt oder umgeformt werden: Die herrschende Ideologie ist die neue Religion Chinas, die alle menschlichen Kräfte beansprucht.

Als Dokumentation ist das Buch sachlich und ohne Polemik. Aber es macht ganz klar: Die offizielle Religionspolitik folgt eindeutig der Religionsauffassung des Marxismus-Leninismus. Religion wird mit Aberglauben gleichgesetzt; der Kommunismus nimmt die Stelle der Religion ein. Doch sagt die Verfassung von 1954: „Jeder Bürger der Volksrepublik China besitzt Freiheit des religiösen Glaubens." Interessant sind die Dokumente kommunistischer Theoretiker kurz vor der Kulturrevolution, ob auch theistische Religion Aberglaube sei. Mit Ausnahme von Beschwerden zur Zeit der „Hundert-Blumen-Periode" (1958) sind die Aussagen durchweg einseitig im Sinne der Regierung, so auch die Rede des inzwischen verstorbenen Erzbischofs P'i Shou-shih vom Jahre 1960 über das Leben der Katholiken in China. Von einer Christenverfolgung wird nie gesprochen, da nur der offizielle Standpunkt wiedergegeben wird. Um auch die andere Seite kennenzulernen, wird daher vom Autor selbst die Lektüre des Werkes von Richard Bush: „Religion in Communist China" (Nashville, 1970), das die Schicksale der einzelnen Religionen seit 1949 behandelt, empfohlen.

Diese Dokumentensammlung wurde im Frühjahr 1970 abgeschlossen und manches müßte ergänzt werden. So erhielt im Januar 1976 die chinesische Volksrepublik eine neue Verfassung, die zwar die Freiheit des religiösen Glaubens garantiert, aber auch die Freiheit der Verbreitung des Atheismus festlegt, was hauptsächlich gegen die Moslems in China gerichtet sein soll. Andererseits forderten Arbeiter-Studenten eines Stahlwerkes in Shanghai in einer bedeutenden chinesischen Zeitung eine Neubewertung des Christentums aus marxistischer Sicht, was zeigt, daß das Interesse am Christentum keineswegs erloschen ist.

Für jeden, der sich mit dem Missionsauftrag der Kirche an das neue aufstrebende China beschäftigt, ist das Buch von MacInnis eine wichtige Informationsquelle. Was heute nottut, sind weitere derartige Studien und dazu Überlegungen christlicher Theologen, wie die Botschaft Jesu den heutigen Chinesen in einer Gesellschaft, in der Religion keine Rolle mehr spielt, nahegebracht werden kann. Moderne chinesische Religionswissenschaftler stellen christlichen Theologen harte Fragen. Sie fragen nach einer christlichen Konzeption des Menschen, die weltnah genug ist, um auch den Massen der Dritten Welt eine menschliche Zukunft zu sichern. Sie fragen nach unserem Glauben, ob er nur im Jenseits selig macht oder schon hier die Berge versetzen oder abtragen kann? Ob christliche Liebe ohne Klassenkampf realistisch ist? Ob die lange Geschichte Chinas auch Heilsgeschichte ist, und ob Formen wahrhaft christlicher Gemeinschaft nicht auch aus chinesischem Verständnis erwachsen können? Zu solchen Fragen werden bereits Überlegungen von Einzelpersonen und kleineren Gruppen angestellt. Ein Markstein war die Internationale Ökumenische Chinakonsultation, die gemeinsam vom Lutherischen Weltbund und dem katholischen Institut „Pro Mundi Vita" veranstaltet wurde und vom 9.–14. 9. 1974 in Löwen stattfand. Sie setzte sich bereits mit solchen Fragen auseinander und hat ein unerwartet großes Echo gefunden. Nicht nur dort hatten viele das Gefühl, daß unsere traditionellen Antworten auf das heutige China wenig Eindruck machen und wir die chinesische Herausforderung ernster nehmen müßten.

Würzburg Bernward H. Willeke

**Handbuch der Religionsgeschichte.** Hrsg. von Jes Peter Asmussen und Jørgen Laessøe in Verbind. mit Carsten Colpe, Bd III. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (1975). XI u. 550 S., 78 Abb., 3 Kartenskizzen Lw. DM 125.–

Das „Handbuch der Religionsgeschichte" ist mit dem vorliegenden dritten Band zum Abschluß gekommen, und damit liegt in deutscher Sprache ein Werk vor, das ausgezeichnet ist durch umfangreiche Einzeldarstellungen und eine solide Information, die diese jeweils auf einer auch dem Laien verständlichen, dem neuesten Stand unserer Erkenntnisse entsprechenden wissenschaftlichen Grundlage bietet. Diese Qualitäten sichern dem Werk einen bleibenden Platz in der religionsgeschichtlichen Literatur.

Der dritte Band beginnt mit einer Darstellung der Religionen Ostasiens. Göran Malmquist bietet einen fundierten Überblick über die religiöse Entwicklung Chinas von den frühesten, durch Orakelinschriften bezeugten Zeiten bis zur Volksreligion der Moderne, und er schließt mit einem Ausblick auf gegenwärtige, noch im Fluß befindliche Wandlungen, die traditionelle religiöse Vorstellungen durch eine politische Ideologie abzulösen bestrebt sind, die ihrerseits auf religiöse Elemente offensichtlich nicht verzichtet. Der Mangel an guten Gesamtdarstellungen der Religionsgeschichte Chinas läßt diesen Beitrag besonders wertvoll erscheinen.

Henry Henne behandelt die Religionen Japans, die er in ihrer Eigenständigkeit insbesondere gegenüber einem keineswegs kontinuierlichen, sondern sowohl im Hinblick auf Intensität als auch Qualität sehr wechselhaften chinesischen Einfluß herausstellt. Bemerkenswert sind die einleitenden Ausführungen über den Geist Japans, ferner die Darlegung des für den Shinto zentralen Kami-Begriffs und nicht zuletzt die Ausführungen über Shinto-Zeremonien, die sonst meist nur stiefmütterlich behandelt werden. Von den neuen Religionen kommen Tenrikyo, Konkokyo, Kurozumikyo und Omotokyo zu Worte, ferner die problematische, politisch höchst aktive Soka gakkai, die vielleicht zu einseitig als moderne Wiederbelebung des Nichiren-Buddhismus gewertet wird.

Zwei sachkundige Abschnitte, einerseits über die griechische, andererseits die römische Religion entstammen der Feder von Povl Johs. Jensen. Interessant ist – und darauf sollte besonders hingewiesen werden – die Deutung von Plutarchs Bericht über den Tod des großen Pan im Sinne des Untergangs des Heidentums angesichts des aufsteigenden Christentums (216). Die Ausführungen über etruskischen Einfluß auf Rom (239ff) hätte man sich angesichts seiner zunehmend stärker in Erscheinung tretenden Bedeutung gern detaillierter gewünscht.

Die Spätantike nimmt mit den Beiträgen von Søren Giversen über Gnostizismus und Mysterienreligionen, von Jes Peter Asmussen über Mithraskult, Sven Hartman über Mandäismus und J. P. Asmussen über Manichäismus mit Recht beträchtlichen Raum ein. Der Manichäismus wird als bewußt synkretistische Erlösungslehre gekennzeichnet – und zwar aufgrund der Aussage Manis, er verwirkliche das Erbe von Buddha, Zarathustra und Jesus (338). Hier liegt ein Mißverständnis vor. Die angezogene Textstelle ist keineswegs für synkretistische Intentionen aussagekräftig. Sie besagt vielmehr, daß die Jünger der zitierten Religionsstifter die eine und einzige Wahrheit, die ihre Meister verkündigten, entstellten, diese eine und nicht synkretistische Religion aber von Mani in ihrer ursprünglichen Reinheit wiederhergestellt worden sei.

Von der vorislamischen Religion der Araber bis zu den neuesten Entwicklungen des Islam reicht eine äußerst sachkundige und begrüßenswert umfangreiche Darstellung von Johannes Pedersen.

Abweichend von der dänischen Ausgabe ist der vorliegenden deutschen Edition ein ausführlicher Bericht über die gegenwärtige Situation der großen Religionen wie über Neustiftungen unserer Zeit beigefügt worden. Carsten Colpe hat das Verdienst, mit diesem von ihm verfaßten Abschnitt eine sehr wichtige Ergänzung gegeben zu haben, die sich durch eine Fülle gesicherter Informationen auszeichnet. Die Schwierigkeit, hierbei unabgeschlossene Entwicklungen zu erfassen, die sich nicht aus der Distanz des Historikers betrachten lassen, liegt auf der Hand. Hinzu kommt, daß die religiösen Neubildungen der Gegenwart bedauerlicherweise bereits einer vorschnellen soziologischen und ihren genuin religiösen Charakter nivellierenden Interpretation unterzogen wurden, wofür vor allem der Name Mühlmann mit dem von ihm edierten und z. T. verfaßten Buch „Chiliasmus und Nativismus" (Berlin 1964) bekannt wurde. Diese rein immanente Sicht, die den Charismatiker, den begnadeten Propheten, der neue religiöse Werte setzt, außer Betracht läßt, versperrt den Blick auf religionsschöpferische Kräfte unserer Zeit und verzerrt damit in verhängnisvoller Weise die Möglichkeiten für echte interreligiöse und insbesondere missionarische Gespräche. Es ist dankbar zu begrüßen, daß Colpe sich von derartigen Vereinfachungen, denen oft mangelnde Detailkenntnis anhaftet, entschieden abgrenzt (512ff).

Heidelberg Günter Lanczkowski

**Kremer,** Klaus: **Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin.** Photomechanischer Nachdruck. – Leiden: Brill 1971. XXX, 541 S. (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, Bd 1) Lw. hfl 96.–

Für das wertvolle Werk, das hier im Neudruck erscheint, sei auf die ausführliche Besprechung in: Theol. Revue 63, 4/1967, 250–254 verwiesen. Die umfangreichen Addenda und Corrigenda im Neudruck ziehen vor allem die neuen Forschungen von H. J. Krämer bei. Ebenso werden die Ergebnisse einer neuen Monographie von Beierwaltes reichlich verwertet. Bedeutsam scheint mir, was S. 527f über die personale oder apersonale Interpretation des Ureinen bei Plotin zusammengetragen ist. Von dem Neudruck gilt, was von der 1. Auflage gesagt wurde: „... daß niemand, der über die mittelalterliche Seinsphilosophie noch arbeiten will, an dieser Arbeit mehr vorübergehen kann."

Regensburg Johann Auer

# Theologische Bibliographie

## Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

### I. Allgemeines

Bénédictins du Bouveret: Colophons de manuscrits occidentaux des origines aux XVI^e siècle. Tome IV: Colophons signés L–O. – Frb/S: Ed. Universitaires 1976. 353 p. = Spicilegii Friburgensis subsidia V; sfr 65,–.

Lehmann, Michael: Das deutschsprachige kath. Schrifttum **Altungarns** und der Nachfolgestaaten, **1700–1950**. Red.: Horst Glassl. – Mz: v. Hase u.Koehler 1975. 589 S. = Studia Hungarica IX; Lw. DM 75,–.

Word and Spirit. Essays in honor of David Michael **Stanley**, S.J. on his 60th birthday. Edited by Joseph Plevnik, S.J. – (Willowdale, Ontario:) Regis College Pr. 1975. XII, 419 p.; $ 7,50.

Polgár, L., SJ: Bibliographia de historia S.I. – AHSJ XLIV, 1975, 328–416.

### II. Bibelwissenschaft

#### 1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Jesus und der Menschensohn. Für Anton **Vögtle**. Hrsg. von Rudolf Pesch und Rudolf Schnackenburg in Zusammenarbeit mit Odilo Kaiser. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1975). 488 S.; Lw. DM 72,–.

Zeitlin, Solomon: Studies in the early history of Judaism. Vol. III: Judaism and Christianity. Selected with an introduction by the author. – NY: Ktav (1975). LXI, 483 p.; $ 25,–.

Agrelo, Santiago, OFM: El tema bíblico de la **luz**. – Antonianum L, 1975, 353–417.

#### 2. Altes Testament

Nunes Carreira, José: Mito e desmitização em **Gn 1**. – Didaskalia V, 1975, 21–44.

Mittmann, Siegfried: **Deuteronomium 1$_1$–6$_3$** literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht. – B, NY: de Gruyter 1975. X, 188 S. = ZAW, Beih. CXXIX; Lw. DM 88,– [Habil.-Schrift, Tübingen]

Studies on prophecy. A collection of twelve papers. – Lei: Brill 1974. 169 p. = Supplements to Vetus Testamentum XXVI; hfl 48,–; [cont.:] p. 1–16: Lys, Daniel: La vigne et le double je. Exercice de style sur Esa'ïe V 1–7; p. 17–24: Vanel, Antoine: Tâbe'él en Is. VII 6 et le roi Tubail de Tyr; p. 25–54: Müller, Hans-Peter: Glauben und Bleiben. Zur Denkschrift Jesajas Kapitel VI 1–VIII 18; p. 55–63: Schoville, Keith N.: A note on the oracles of Amos against Gaza, Tyre, and Edom; p. 64–76: Willis, John T.: A reapplied prophetic hope oracle; p. 77–83: Mettinger, Tryggve N. D.: The elimination of a crux? A syntactic and semantic study of Isaiah XL 18–20; p. 84–91: Tidwell, N. L.: My servant Jacob, Is. XLII 1; p. 92–110: Seybold, Klaus: Die Bildmotive in den Visionen des Propheten Sacharja; p. 111–115: Swetnam, James: Why was Jeremiah's new covenant new?; p. 116–132: Schunck, Klaus-Dietrich: Die Eschatologie der Propheten des Alten Testaments und ihre Wandlung in exilisch-nachexilischer Zeit; p. 133–142: Lust, J.: On wizards and prophets; p. 143–164: Rofé, Alexander: Classes in the prophetical stories: Didactic legenda and parable.

Beuken, W. A. M., SJ: The confession of God's exclusivity by all mankind. A reappraisal of **Is. 45. 18–25**. – Bijdr XXXV, 1974, 335–356; p. 49–64: ~ Isa. **55, 3–5**. The reinterpretation of David.

Weimar, Peter: **Daniel 7**. Eine Textanalyse. – Jesus und der Menschensohn. Für Anton Vögtle, Frb/B, Bas, Wien (1975), 11–36; S. 37–80: Müller, Karlheinz: Der Menschensohn im Danielzyklus; S. 81–91: Deissler, Alfons: Der „Menschensohn" und „das Volk der Heiligen des Höchsten" in Dan 7; S. 92–99: Black, Matthew: Die Apotheose Israels: eine neue Interpretation des danielischen „Menschensohns"; S. 100–116: Schweizer, Eduard: Menschensohn und eschatologischer Mensch im Frühjudentum.

Couroyer, B., OP: Qui est Béhémoth? **Job XL, 15–24**. – RB LXXXII, 1975, 418–443.

Beyerlin, Walter: **Psalm 8**. Chancen der Überlieferungskritik. – ZThK LXXIII, 1976, 1–22.

Lapide, Pinchas: Insights from Qumran into the languages of Jesus. – RQ VIII, 1975, 483–501; p. 503–507: Magne, Jean: Recherches sur les Psaumes **151, 154** et **155**. Bibliographie chronologique; p. 508–547: Magne, J.: Orphisme, pythagorisme, essénisme dans le texte hébreu du Psaume **151**?; p. 548–564: Magne, J.: Les textes grec et syriaque du Psaume **151**; p. 565–591: Magne, J.: Le verset des trois pierres dans la tradition du Psaume **151**; p. 593–597: Carmignac, Jean: Nouvelles précisions sur le Psaume **151**.

Trible, Phyllis: Wisdom builds a poem: The architecture of **Proverbs 1: 20–33**. – JBL XCIV, 1975, 509–518: p. 519–531: Sawyer, John F.A.: The ruined house in **Ecclesiastes 12**: A reconstruction of the original parable.

Rose, Martin: Der Ausschließlichkeitsanspruch **Jahwes**. Deuteronom. Schultheologie u. die Volksfrömmigkeit in der späten Königszeit. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1975. IX, 289 S. = BWANT CVI; kart. DM 49,– [Diss., Münster]

Fohrer, Georg: Die Propheten des Alten Testaments. Bd III: Die **Propheten** des frühen **6.** Jahhrunderts. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1975. 237 S.; kart. DM 28,–.

Negenman, Johan: Het interpreteren van de profetische literatuur. – TTh XV, 1975, 117–139; p. 139–140: Summary: Interpreting the prophetic literature.

Gordon, R. P.: The second Septuagint account of **Jeroboam**: history or midrash? – VT XXV, 1975, 368–393; p. 394–412: Holladay, William L.: A fresh look at "source B" and "source C" in Jeremiah; p. 497–499: Pietersma, Albert: The 'lost folio' of the Chester Beatty *Ecclesiasticus*.

Kapelrud, Arvid S.: The message of the Prophet **Zephania**: Morphology and ideas. – Oslo: Universitetsforlaget 1975. 116 p.; nkr 42,–.

Vosberg, Lothar: Studien zum Reden vom **Schöpfer** in den **Psalmen**. – Mchn: Kaiser 1975. 123 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LXIX; kart. DM 17,–.

Edwards, Richard A.: A concordance to **Q**. – (Missoula, Montana:) Society of Biblical Literature and Scholars Pr. (1975). 186 p. = Sources for biblical study VII; $ 5,–.

Aramaic texts from Qumran. With translations and annotations by B. Jongeling, C.J. Labuschagne, A.S. van der Woude. – Lei: Brill 1976. X, 131 p. = Semitic study series. N.S. IV; hfl 28,–.

Ménard, Jacques-E.: L'évangile selon **Thomas**. – Lei: Brill 1975. X, 252 p. = Nag Hammadi studies V; hfl 96,–.

The Gospel of the Egyptians (The holy book of the Great Invisible Spirit). Ed. with transl. and commentary by Alexander Böhlig and Frederik Wisse in coop. with Pahor Lahib. – Lei: Brill 1975. XIII, 234 p. = Nag Hammadi Codices III, 2 and IV, 2. = Nag Hammadi studies IV; hfl 64,–.

Stemberger, Günter: La recherche rabbinique depuis Strack. – RHPhR LV, 1975, 543–574.

Dexinger, Ferdinand: Ein „Messianisches Szenarium" als Gemeingut des Judentums in nachherodianischer Zeit? – Kairos N.F. XVII, 1975, 249–278.

White, Hugh C.: The initiation legend of **Ishmael**. – ZAW LXXXVII, 1975, 267–306.

Coggins, R. J.: **Samaritans** and **Jews**. The origins of Samaritanism reconsidered. – Oxf: Blackwell 1975. 170 p. = Growing points in theology; £ 3,–.

Jacob, Edmond: Les trois racines d'une théologie de la »**Terre**« dans l'Ancien Testament. – RHPhR LV, 1975, 469–480; p. 481–490: Keller, Bernard: La Terre dans le livre d'Ezéchiel; p. 491–533: Davies, W. D.: Jérusalem et la Terre dans la tradition chrétienne.

De Vries, Simon J.: Yesterday, today, and tomorrow. Time and history in the Old Testament. – GrR: Eerdmans (1975). 389 p.; $ 10.95.

#### 3. Neues Testament

Higgins, Angus J. B.: „Menschensohn" oder „ich" in Q: Lk 12,8–9/Mt 10,32–33?. – Jesus und der Menschensohn ... Für Anton Vögtle ..., Frb/B, Bas, Wien (1975), 117–123; S. 124–147: Schürmann, Heinz: Beobachtungen zum Menschensohn-Titel in der Redequelle. Sein Vorkommen in Abschluß- und Einleitungswendungen; S. 148–165: Broer, Ingo: Das Ringen der Gemeinde um Israel. Exegetischer Versuch über Mt 19,28; S. 166–195: Pesch, Rudolf: Die Passion des Menschensohnes. Eine Studie zu den Menschensohnworten der vormarkinischen Passionsgeschichte; S. 196–209: Gnilka, Joachim: Das Elend vor dem Menschensohn ‹Mk 2,1–12›; S. 210–224: Kümmel, Werner Georg: Das Verhalten Jesus gegenüber und das Verhalten des Menschensohns. Markus 8,38 par und Lukas 12,3f par Mattäus 10,32f; S. 225–239: Kertelge, Karl: Der dienende Menschensohn ‹Mk 10,45›; S. 240–266: Hahn, Ferdinand: Die Rede von der Parusie des Menschensohnes Markus 13; S. 267–282: Schneider, Gerhard: „Der Menschensohn" in der lukanischen Christologie; S. 283–299: Mußner, Franz: Wohnung Gottes und Menschensohn nach der Stephanusperikope ‹Apg 6,8–8,2›; S. 300–313: Smalley, Stephen S.: Johannes 1,51 und die Einleitung zum vierten Evangelium; S. 314–341: Ruckstuhl, Eugen: Abstieg und Erhöhung des johanneischen Menschensohns; S. 342–354: Barrett, C. Kingsley: Das Fleisch des Menschensohnes ‹Joh 6,53›; S. 355–370: Riedl, Johannes: Wenn ihr den Menschensohn erhöht habt, werdet ihr erkennen ‹Joh 8,28›; S. 371–386: Schnackenburg, Rudolf: Die Ecce-homo-Szene und der Menschensohn; S. 387–403: Wilckens, Ulrich: Christus, der ‚letzte Adam', und der Menschensohn. Theologische Überlegungen zum überlieferungsgeschichtlichen Problem der paulinischen Adam-Christus-Antithese; S. 404–414: Gräßer, Erich: Beobachtungen zum Menschensohn in Hebr 2,6; S. 415–420: Lohse, Eduard: Der Menschensohn in der Johannesapokalypse; S. 421–434: Lehmann, Karl: Über das Verhältnis der Exegese als historischer Wissenschaft zum dogmatischen Verstehen; S. 435–488: Kaiser, Odilo: Menschensohn, Menschensohnforschung und praktische Verkündigung. Überlegungen zur Dialektik von Autonomie und Finalisierung neutestamentlicher Wissenschaft.

Murphy-O'Connor, J., OP: The structure of **Matthew XIV–XVII**. – RB LXXXII, 1975, 360–384.

Best, Ernest: **Mark iii. 20,21,31–35**. – NTSt XXII, 3, 1976, 309–319; S. 319–345: Hübner, Hans: Mark **vii. 1–23** und das ‚Jüdisch-Hellenistische' Gesetzesverständnis.

Trevijano Etcheverría, Ramón: Crisis mesiánica en la multiplicación de los panes ‹**Mc 6,30–46 y Jn 6,1–15**›. – Burgense XVI, 1976, 413–439.

Achtemeier, Paul J.: Miracles and the historical Jesus: Mark **9:14–29**. – CBQ XXXVII, 1975, 471–491.

Rodenas, Angel: La entrada de Jesús en Jericó ‹Mc. **10.46**›. – Naturaleza y Gracia XXII, 1975, 225–264.

Escudero Freire, Carlos: Alcance cristológico de **Lc. 1,35** y **2,49**. – Communio VIII, 1975, 5–77.

Hengel, Martin: Zwischen Jesus und Paulus. Die „Hellenisten", die „Sieben" und Stephanus ‹**Apg 6,1–15; 7,54–8,3**›. – ZThK LXXII, 1975, 151–206.

Winter, Martin: Pneumatiker und Psychiker in Korinth. Zum religionsgeschichtl. Hintergrund von **1. Kor. 2,6–3,4**. – Marb: Elwert 1975. 264 S. = Marburger theologische Studien XII; kart. DM 44,– [Diss., Marburg]

Bultmann, Rudolf: Der zweite Brief an die Korinther erklärt. Hrsg. von Erich Dinkler. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). 270 S. = Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Sonderband; Lw. DM 44,–.

Barré, Michael L.: Paul as "Eschatologic person": A new look at **2 Cor 11:29**. – CBQ XXXVII, 1975, 500–526.

Stock, Klemens: Boten aus dem Mit-Ihm-Sein. Das Verhältnis zwischen Jesus und den Zwölf nach Markus. – R: Biblical Institute Pr. 1975. XXVII, 228 S. = Analecta biblica LXX; Lire 8500.

Lohfink, Gerhard: Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie. – Mchn: Kösel-Verl. 1975. 115 S. = Studien zum Alten und Neuen Testament XXXIX; kart. DM 28,– [Habil.-Schrift, Würzburg]

Howard, Virgil P.: Das Ego Jesu in den synoptischen Evangelien. Untersuchungen zum Sprachgebrauch Jesu. – Marb: Elwert 1975. 316 S. = Marburger theologische Studien XIV; DM 38,– [Diss., Marburg]

Banks, Robert: Jesus and the law in synoptic tradition. – Lo [e. a.:] Cambridge Univ. Pr. (1975). X, 310 p. = Society vor New Testament studies. Monograph series XXVIII; £ 7,50. [Diss., Cambridge]

Williams, Sam K.: Jesus' death as saving event. The background and origin of a concept. – (Missoula, Montana:) Scholars Pr. for Harvard Theological Review (1975). XI, 270 p. = Harvard dissertations in religion II; $ 4,20.

Nützel, Johannes M.: Zum Schicksal der eschatologischen Propheten. – BZ N. F. XX, 1976, 59–94.

Hanson, Paul D.: The dawn of apocalyptic. – Phil: Fortress Pr. (1975). XII, 426 p.; $ 14,95.

## III. Kirchen- und Dogmengeschichte

### 1. Allgemeines

Metodologia della ricerca storica. Bibliografia ‹1900–1970› a cura di Umberto Morelli. – To: Giappichelli 1974. 195 p. = Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze politiche dell'Università di Torino XXX.

Pitz, E.: Geschichtsschreibung im Wandel der Interessen und Methoden. Plädoyer für mehr vergleichende Geschichtsbetrachtung. – Der Archivar XXVIII, 1975, 237–256; S. 256–274: Meuthen, E.: Der Methodenstand bei der Veröffentlichung mittelalterlichen Geschäftsschriftgutes.

Lampe, Karl Heinrich: Bibliographie des **Deutschen Ordens** bis 1959. Bearb. von Klemens Wieser. – Bonn-Godesberg: Verl. Wissenschaftl. Archiv 1975. XV, 342 S. = Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens III; Pp. DM 74,–.

Ranger, F. O. – John Weller: Themes in the Christian history of Central **Africa**. – Lo: Heinemann 1975. XVI, 285 p.; £ 6,50.

### 2. Gesamte Kirchengeschichte

Verheul, Ambrosius: De dienst van het woord in synagoge en christendom. – Corona gratiarum. Miscellanea patristica, historica, et liturgica Eligio Dekkers ... oblata. Vol. II, Brug/'sGrav 1975, 3–49; p. 51–59: Halkin, François: Une litanie des saints dans un office grec pour un mourant; p. 61–70: Díaz y Díaz, Manuel C.: Prudencio en la Hispania visigótica: unas breves notas; p. 71–97: Eizenhöfer, Leo: *Horae resurrectionis* in einem Benediktinerinnengebetbuch des 16. Jahrhunderts in Darmstadt; p. 101–121: Préaux, Jean: Securus Melior Felix, l'ultime Orator Urbis Romae; p. 123–128: Gryson, Roger: Aux origines du célibat écclésiastique: la continence cultuelle des clercs majeurs dans l'ancienne Église d'Occident; p. 129–141: Huyghebaert, Nicolas: La consécration de l'église abbatiale de Saint-Pierre de Gand ‹975› et les reliques de saint Bertulfe de Renty; p. 143–159: Haacke, Rhaban: Rupert von Deutz zur Frage: *Cur Deus Homo?*; p. 161–167: Bieler, Ludwig: Did Jocelin of Furness know the writings of St. Patrick at first hand?; p. 169–194: Leclercq, Jean: Textes sur la vocation et la formation des moines au moyen âge; p. 195–228: Engels, L. J.: Attendite a falsis prophetis ‹Ms. Colmar 128, ff. 152v–153v›. Un texte de Pierre Abélard contre les Cisterciens retrouvé?; p. 229–270: Declerck, P.: Een Jaargetijdenboek van de Sint-Trudo Abdij te Brugge; p. 271–277: Viaene, Antoon: Sint-Matthijs te Trier. Een bedevaart in het oude Vlaamse strafrecht; p. 279–281: Vliegher, Luc de: Op het kerkhof van Oudenburg; p. 285–343: Aland, Kurt: Der Rotas-Sator-Rebus. Seine Diskussion in der Korrespondenz Franz Cumont/Hans Lietzmann und in der Zeit danach; p. 345–366: Strycker, Émile de: Suggestions pratiques pour la collation des manuscrits d'un texte hagiographique grec à tradition riche; p. 367–388: Doutreleau, Louis: Recherches autour de la *Catena Romana* de Combefis ‹B. N. suppl. gr. 428 – Vat. Barb. gr. 569 – Mosq. 385›; p. 389–402: Irmscher, Johannes: Latein und Griechisch im Cinquecento.

### 3. Alte Kirchengeschichte

Schneemelcher, Wilhelm: Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament und zur Patristik. Hrsg. von W(olfgang) Bienert und K(nut) Schäferdiek. – Thessaloniki: Patriarchal Institute for Patristic Studies 1974. 406 S. = Analecta Vlatadon XXII; $ 15,–.

Schmitt, Joseph: Les motifs de la réaction ecclésiale "aux situations conflictuelles" à l'âge apostolique. – RDC XXVI, 1976, 5–14.

Légasse, S.: Baptême juif des prosélytes et baptême chretien. – BLE LXXVII, 1976, 3–40.

Grimm, Bernhard: Untersuchung zur sozialen Stellung der frühen Christen in der römischen Gesellschaft. – Mchn: difo-druck Bamberg 1975. 348 S.; DM 39,80.

Grotz, Hans, SJ: Die Stellung der römischen Kirche anhand frühchristlicher Quellen. – AHP XIII, 1975, 7–64.

Herzog, Reinhart: Die Bibelepik der lateinischen Spätantike. Formgeschichte einer erbaulichen Gattung I. – Mchn: Fink 1975. 223 S. = Theorie und Geschichte der Literatur und der Schönen Künste XXXVII; DM 68,–.

Myre, André: Les caractéristiques de la loi mosaïque selon **Philon d'Alexandrie**. – ScE XXVII, 1975, 35–69.

L'eucharistie des premiers chrétiens. – P: Beauchesne 1976. 216 p. = Le point théologique XVII, F 36,–; [cont.:] p. 7–28: Rordorf, Willy: La Didachè; p. 29–51: Blond, Georges: Clément de Rome; p. 53–74: Johanny, Raymond: Ignace d'Antioche; p. 75–88: Jourjon, Maurice: Justin; p. 89–99: Hamman, Adalbert: Irénée de Lyon; p. 101–127: Méhat, André: Clément d'Alexandrie; p. 129–150: Saxer, Victor: Tertullien; p. 152–175: Johanny, Raymond: Cyprien de Carthage; p. 177–186: Jacquemont, Patrick: Origène; p. 187–210: Metzger, Marcel: La Didascalie et les Constitutions Apostoliques.

Stylianopoulos, Theodore: **Justin Martyr** and the Mosaic law. – (Missoula, Montana:) Society of Biblical Literature and Scholars Pr. 1975. XI, 204 p. = SBL Dissertation series XX; $ 4,20.

Simonetti, Manlio: Variazioni gnostiche e origeniane sul tema della storia della salvezza. – Augustinianum XVI, 1976,1–21; p. 23–36: Cracco Ruggini, Lella: **Zosimo**, ossia il rovesciamento delle «Storie ecclesiastiche»; p. 37–40: Alfonsi, L.: La teologia della storia nell'«Apologia» di **Aristide**; p. 41–52: Loi, V.: L'interpretazione giuridica del *Testamentum* divino nella storia della salvezza ‹Dalla Vetus Latina a Lattanzio›; p. 53–60: Pizzani, Ubaldo: Osservazioni sulla genesi della teologia della storia in **Lattanzio**; p. 61–84: Riggi, C.: Teologia della storia nel «Simposio» di **Metodio** di **Olimpo**; p. 85–106: De Nicola, Angelo: La concezione e la storia del male nel *Contra Gentes — De incarnatione* di S. **Atanasio**; p. 107–116: Špidlík, T.: L'eternità e il tempo, la *zoe* e il *bios*, problema dei Padri Cappadoci; p. 117–124: Cavalcanti, Elena: Teologia trinitaria e teologia della storia in alcuni testi di **Gregorio** di **Nissa**; p. 125–134: Leanza, Sandra: L'intervento di Dio nella storia secondo la dottrina crisostomica della condiscendenza divina; p. 135–143: Sillitti, Francesca: La critica di Agostino a Varrone ‹De civ. Dei VI, 2›; p. 145–158: Prete, S.: Paolino di Nola: la storia umana come provvidenza e salvezza.

Riedinger, R.: Seid klug wie die Schlange und einfältig wie die Taube. Der Umkreis des **Physiologos**. – Byzantina VII, 1975, 9–32.

Ring, Thomas Gerhard: Auctoritas bei **Tertullian, Cyprian** und **Ambrosius**. – Wü: Augustinus Verl. 1975. XVI, 269 S. = Cassiciacum XXIX; kart. DM 98,– [Diss., Würzburg]

Chantraine, Heinrich: Zur Religionspolitik des **Commodus** im Spiegel seiner Münzen. – RömQu LXX, 1975, 1–31.

Barton, Peter F.: 1800 Jahre Christentum in Österreich und Südostmitteleuropa. Eine Einführung in seine Geschichte. I: Die Frühzeit des Christentums in Österreich und Südostmitteleuropa bis 788. – Wien-Köln-Graz: Böhlau 1975. 287 S., 8 Taf. = Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte I, 1; kart. DM 52,–.

Lanne, Emmanuel: Le nom de Jésus-Christ et son invocation chez saint **Irénée** de **Lyon**. – Irénikon XLVIII, 1975, 447–467; XLIX, 1976, 34–53.

Tissot, Yves: Hénogamie et remariage chez **Clément d'Alexandrie**. – RStLR XI, 1975, 167–197.

Christensen, Torben: C. Galerius Valerius Maximinus. Studier over politik og religion i Romerriget 305–13. – København 1974: Bianco Lunos Bogtrykkeri. 273 p. = Festkrift udgivet af Københavns Universitet i anledning af Hendes Majestæt Dronningens Fødselsdag, 16. April 1974.

Crouzel, Henri: Qu'a voulu faire **Origène** en composant le Traité des Principes? – BLE LXXVI, 1975, 161–186. 241–260.

Quacquarelli, Antonio: I riflessi di Ps 90 ‹91›, 13 nell'età patristica. Le arti figurative. – VChr XII, 1975, 5–45.

Meijering, E. P.: God being history. Studies in Patristic philosophy. – Amst: North-Holland Publ. 1975. X, 185 p.; hfl 60,–.

Eusebius ‹Caesariensis›: Werke. Bd. IX: Der Jesajakommentar. Hrsg. von Joseph Ziegler. – B: Akademie-Verl. 1975. LI, 475 S. = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte.

Murray, Robert: Symbols of church and kingdom. A study in early **Syriac** tradition. – (Lo, NY:) Cambridge University Pr. (1975). XV, 394 p.; £ 8,50.

Macarius ‹Aegyptus›: Makarios/Symeon: Das arabische Sondergut. Übers. von Werner Strothmann. – Wiesb: Harrassowitz 1975. X, 102 S. = Göttinger Orientforschungen I, 11; kart. DM 18,–.

Bellini, Enzo: Struttura letteraria e teologia nella lettera CI di **Gregorio Nazianzeno**. – SC CIII, 1975, 464–474; p. 475–484: Peri, Cesare: Discorso XXXII di Gregorio Nazianzeno: una decantazione della taxis cristiana.

Didymus ‹Caecus›: De trinitate. Buch II: Kap. 1–7. Hrsg. u. übers. von Ingrid Seiler. – Meisenheim a. Glan: Hain 1975. XVIII, 262 S. = Beiträge zur klassischen Philologie LII; kart. DM 98,– [Diss., Köln]

Wischmeyer, Wolfgang: Zum Epitaph der Monica. – RömQu LXX, 1975, 32–41.

Kelly, J.N.D.: **Jerome**. His life, writings and controversies. – (Lo:) Duckworth (1975). XI, 353 p.; £ 10,–.

Iammarrone, Giovanni: Attualità di S. **Agostino**. Lo spiritualismo nel suo discorso antropologico. – (Fir:) Ed. Città di Vita (1975). 228 p. = "I maestri de ieri e di oggi" VI; Lire 3500.

Cannone, Giuseppe: Il "Sermo de excidio urbis Romae" di S. Agostino. – VChr XII, 1975, 325–346.

Blázques Fernández, Niceto: La pena de muerte según San Agustín. – Madr: Edic. Augustinus Revista 1975. 227 p. = Publ. de los Institutos Pont. de Filosofía y Teología. Seccion de Filosofía V.

Ruether, R. R.: Augustine and christian political theology. – Interpr XXIX, 1975, 252–265.

Ayers, Robert H.: Language theory and analysis in Augustine. – SJTh XXIX, 1976, 1–12.

Forte, Bruno: La dimensione cristologica, pneumatologica ed eucaristica della Chiesa nel «Commentario a Giovanni» di S. **Cirillo** d'**Alessandria**. – RLSE VII, 1975, 83–113.

Halleux, André de: La définition christologique à **Chalcédoine**. – RTL VII, 1976, 3–23.

Griffe, Élie: L'épiscopat gaulois et les royautés barbares de 482 à 507. – BLE LXXVI, 1975, 261–284.

Coman, Ioan: Les "Scythes" Jean Cassien et Denys le Petit et leurs relations avec le monte Méditerranéen. – Κληρονομία VII, 1975, 27–48.

Boojamra, J.: Christian philanthropia: A study of **Justinian's** welfare policy and the church. – Byzantina VII, 1975, 345–373.

Johannes ‹**Damascenus**›: Die Schriften des Johannes von Damaskos. Besorgt von Bonifatius Kotter. III: Contra imaginum calumniatores orationes tres. – B, NY: de Gruyter 1975. XVI, 229 p. = Patristische Texte und Studien XVII; Lw. DM 128,–.

### 4. Mittelalter und Neuzeit

Kohl, Wilhelm: Das Bistum Münster III: Das (freiweltliche) Damenstift **Freckenhorst**. – B, NY: de Gruyter 1975. XV, 634 S. = Germania sacra. N.F. X: Die Bistümer der Kirchenprovinz Köln.

Honselmann, Klemens: Das **Rationale** der Bischöfe. – Pad: Selbstverl. des Vereins für Geschichte und Altertumskunde Westfalens, Abt Paderborn 1975. 406 S., 85 Abb. auf Tafeln im Text; Lw. DM 32,–.

Hopfenzitz, Josef: Kommende **Öttinger** des Deutschen Ordens ‹1242–1805›. Recht und Wirtschaft im territorialen Spannungsfeld. – Bo-Bad Godesberg: Verl. Wissenschaftliches Archiv 1975. XVI, 306 S., 18 Ill. = Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens XXXIII; kart. DM 35,80 [Diss., Würzburg]

Pickering, Frederik P.: **Augustinus** oder **Boethius**? Geschichtsschreibung und epische Dichtungen im Mittelalter und in der Neuzeit. II: Darstellender Teil. – B: Schmidt 1976. 243 S. = Philologische Studien und Quellen LXXX; kart. DM 48,–.

### 5. Mittelalter

Zimmermann, Harald: Das Mittelalter. I: Von den Anfängen bis zum Ende des Investiturstreites. – Brau: Westermann 1975. X, 298 S.

Southern, Richard W.: Kirche und Gesellschaft im Abendland des Mittelalters (Western society and the church in the Middle Ages, dt.) – B, NY: de Gruyter 1976. VIII, 365 S. = De-Gruyter-Studienbuch.

Oury, Guy: Aperçu sur les offices abbatiaux dans la tradition des moines noirs au moyen âge. – RM LVIIII, 1975, 345–354.

Mattoso, José: L'introduction de la Règle de S. Benoît dans la péninsule ibérique. – RHE LXX, 1975, 731–742.

Blumenkranz, Bernhard: Auteurs juifs en France médiévale. – Toul: Privat 1975. 249 p. = Franco-Judaica III.

Schröer, Norbert: Die Annales Sancti **Amandi** und ihre Verwandten. Untersuchungen zu einer Gruppe karolingischer Annalen des **8.** und frühen **9.** Jahrhunderts. – Göppingen: Kümmerle 1975. V, 360 S. = Göppinger akademische Beiträge LXXXV; kart. DM 36,– [Diss., Tübingen]

Little, Lester K.: Formules monastiques de malédiction aux **IX**e et **X**e siècles. – RM LVIII, 1975, 377–399.

Rissel, Maria: Rezeption antiker und patristischer Wissenschaft bei **Hrabanus Maurus**. Studien zur karolingischen Geistesgeschichte. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1976. VII, 370 S. = Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters VII; sfr 67,– [Diss., Köln]

Die Abtei **Reichenau**. Neue Beiträge zur Geschichte und Kultur des Inselklosters. Hrsg. v. Helmut Maurer. – Sigmaringen: Thorbecke (1974). 624 S. mit zahlr. Abb. = Bodensee-Bibliothek XX = Schriften des Vereins für Geschichte des Bodensees und seiner Umgebung, Sonderbd. V = Hegau-Bibliothek XXVIII; DM 88,–; [enth.:] S. 17–30: Schwarzmaier, Hansmartin: Ein Reichenauer Schuldregister des 9. Jahrhunderts. Ein Beitrag zum Überlieferungsproblem in der Abtei Reichenau; S. 31–33: Lieb, Hans: Zur Herkunft der Tabula Peutingeriana; S. 35–67: Schmid, Karl: Probleme einer Neuedition des Reichenauer Verbrüderungsbuches; S. 69–82: Sonderegger, Stefan: Althochdeutsch auf der Reichenau. Neuere Forschungen zur ältesten Volkssprache im Inselkloster; S. 83–113: Önnersfors, Alf: Walahfrid Strabo als Dichter; S. 115–124: Klüppel, Theo u. Berschin, Walter: Vita Symeonis Achivi; S. 125–158: Schmale, Franz-Josef: Die Reichenauer Weltchronistik; S. 159–252: Hannemann, Kurt: Geschichte der Erschließung der Handschriftenbestände der Reichenau in Karlsruhe (9 Abb.); S. 255–275: Maurer, Helmut: Rechtlicher Anspruch und geistliche Würde der Abtei Reichenau unter Kaiser Otto III.; S. 277–287: Jänichen, Hans: Zur Herkunft der Reichenauer Fälscher des 12. Jahrhunderts; S. 291–309: Messerer, Wilhelm: Reichenauer Malerei – nach Jantzen (8 Abb.); S. 311–362: Weis, Adolf: Die spätantike Lektionar-Illustration im Skriptorium der Reichenau (20 Abb.); S. 363–387: Euw, Anton von: Das Sakramentar von St. Paul (16 Abb.); S. 389–404: Roosen-Runge, Heinz: Beiträge zur Geschichte und zur Farbgebung des Lectionars M.p.th.q. 5 der Würzburger Universitätsbibliothek (5 Abb.); S. 407–480: Horn, Walter u. Born, Ernest: New theses about the plan of St. Gall (30 fig., 11 pl.); S. 481–522: Erdmann, Wolfgang u. Zettler, Alfons: Zur karolingischen und ottonischen Baugeschichte des Marienmünsters zu Reichenau-Mittelzell (16 Abb.); S. 523–539: ∼: Die ehemalige Stiftskirche St. Peter und Paul in Reichenau-Niederzell. Zum Stand der Untersuchung Ende 1973 (11 Abb.); S. 577–590: ∼: Neue Befunde zur Baugeschichte und Wandmalerei in St. Georg zu Reichenau-Oberzell (4 Abb.); S. 545–575: Hoffmann, Frank, Wolfgang Erdmann, Alfred Czarnetzki, Rolf Rottländer: Das Grab des Bischofs Egino in St. Peter und Paul zu Niederzell; S. 593–599: Krummer-Schroth, Ingeborg: Der Abtstab des Eberhard von Brandis (4. Abb.).

Reynolds, Roger E.: A ninth-century treatise on the origins, office and ordination of the bishop. – RBén LXXXV, 1975, 321–332.

Becquet, J.: Les premiers abbés de Saint-Augustin de Limoges ‹**X**e–**XII**e siècles›. – RM LVIII, 1975, 355–376.

Gautier, Paul: Réquisitoire du patriarche **Jean** d'**Antioche** contre le charisticariat. – RÉB XXXIII, 1975, 77–132.

Behrends, Frederick: **Berengar** of **Tours, Fulbert** of **Chartres,** and **"Fulbertus Exiguus"**. – RBén LXXXV, 1975, 333–347.

Claude, Dietrich: Geschichte des **Erzbistums Magdeburg** bis in das 12. Jahrhundert. Teil II. – Köln, Wien: Böhlau 1975. XII, 549 S. = Mitteldeutsche Forschungen LXVII; Lw. DM 94,– [Habil.-Schrift, Marburg]

Die Urkunden des Stifts **Busdorf** in Paderborn. Bearb. v. Joseph Prinz. Lfg. I: Urkunden 1036–1380. – Pad: Verl. Bonifacius Dr. 1975. 311 S. = Veröffentlichungen der historischen Kommission für Westfalen XXXVII = Westfälische Urkunden (Texte und Regesten) I.

Aronstam, Robin Ann: Penitential pilgrimages to Rome in the early Middle Ages. – AHP XIII, 1975, 65–83.

Pacaut, M.: Structures monastiques, société et Église en Occident au XIe–XIIe siècles. – Cahiers d'histoire XX, 1975, 119–136; p. 137–166: Bligny, B.: Les chartreux dans la société occidentale du XIIe siècle; p. 167–225: Locatelli, R.: L'implantation cistercienne dans le comté de Bourgogne jusqu'au milieu de XIIe siècle; p. 227–251: Bienvenu, J. M.: Aux origines d'un ordre religieux: Robert d'Arbrissel et la fondation de Fontevraud 1101; p. 259–277: Devailly, G.: Le clergé régulier et le ministère paroissial.

[Vita sancti **Annonis** archiepiscopi Coloniensis] Vita Annonis minor: lat.-dt. = Die jüngere Annovita. Hrsg. v. Mauritius Mittler. – Siegburg: Respublica-Verl. 1975. XXXV, 226 S., 8 Ill. = Veröffentlichungen des Geschichts- und Altertumsvereins für Siegburg und den Rhein-Sieg-Kreis XIII = Siegburger Studien X; kart. DM 40,–.

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

Zimmermann, Harald: Der **Canossagang** von **1077**. Wirkungen und Wirklichkeit. – Mz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur; Wiesb: Steiner (in Komm. 1975). 220 S., 12 Taf. = AAMZ 1975, 5.

Bonnaud Delamare, R.: La paix de Touraine pendant la première croisade. – RHE LXX, 1975, 749–757.

Kempf, Friedrich: Ein zweiter Dictatus Papae? Ein Beitrag zum Depositionsanspruch **Gregors VII.** – AHP XIII, 1975, 119–139.

Thomson, Rodney Mc.: The reading of **William** of **Malmesbury**. – RBén LXXXV, 1975, 362–402.

Thomas **Becket**. Actes du Colloque International de Sédières 19–24 août 1973. Publiés par Raymonde Foreville. – P: Beauchesne (1975). XVIII, 297 p. 4°; F 200,–; [cont.:] p. 1–7: Duggan, Anne: The French manuscripts of the Becket correspondence; p. 9–25: Vernet, André: La «Thomaïde», poème latin inédit consacré à Thomas Becket ‹Troyes, Bibl. mun. 990›; p. 28–32:Van der Straeten, Joseph: Les Vies latines de saint Thomas et son exil en France; p. 41–48: Bautier, Robert-Henri: Les premières relations entre le monastère de Pontigny et la royauté anglaise; p. 49–53: Dimier, Marie-Anselme: Henri II, Thomas Becket et les Cisterciens; p. 55–62: Bredero, Adrian H.: Thomas Becket et la canonisation de saint Bernard; p. 63–69: Lunghi, Gemma: Rapporti fra Thomas Becket ed i legati pontifici Bernardo di Porto, Giovanni di Sutri e Guillelmo di Pavia in terra di Francia; p. 71–83: Duggan, Charles: Bishop John and Archdeacon Richard of Poitiers. Their roles in the Becket dispute and its aftermath; p. 89–101: Châtillon, Jean: Thomas Becket et les Victorins; p. 103–110: Grabois, Arieh: L'idéal de la royauté biblique dans la pensée de Thomas Becket; p. 111–114: D'Esneval, Amaury: La survivance de saint Thomas Becket à travers son quatrième successeur, Etienne Langton; p. 115–125: Uruszczak, Wacław: Les répercussions de la mort de Thomas Becket en Pologne ‹XIIe–XIIIe siècles›; p. 135–152: Foreville, Raymonde: Le culte de saint Thomas Becket en Normandie. Enquête sur les sanctuaires anciennement placés sous le vocable du martyr de Canterbury; p. 153–158: Martin, Henri: Le culte de saint Thomas Becket dans les diocèses de la province de Tours; p. 159–161: Becquet, Jean: Les sanctuaires dédiés à saint Thomas de Cantorbéry en Limousin; p. 163–187: Foreville, Raymonde: Le culte de saint Thomas Becket en France. Bilan des recherches; p. 195–209: Urry, William: Some notes on the two resting places of St. Thomas Becket at Canterbury; p. 211–219: Larue, Arlette: Enquête sur l'iconographie et le mobilier de Thomas Becket en Normandie; p. 221–231: Brisac, Catherine: Thomas Becket dans le vitrail français au début du XIIIe siècle; p. 233–241: Caudron, Simone: Les châsses de Thomas Becket en émail de Limoges; p. 249–253: Gauthier, Marie-Madeleine: Le meurtre dans la cathédrale, thème iconographique médiéval; p. 255–263: Newton, Peter A.: Some new material for the study of the iconography of St. Thomas Becket; p. 265–271: Dickinson, John C.: Some medieval English representations of St. Thomas Becket in France; p. 277–284: Stevens, Denis: Thomas Becket et la musique médiévale; p. 285–297: Grassin, Jean-Marie: Le mythe littéraire de Thomas Becket à l'époque moderne.

Jasper, Detlev: Romanorum Pontificum decreta vel gesta. Die **pseudoisidorischen** Dekretalen in der Papstgeschichte des Pseudo-Luidprand. – AHP XIII, 1975, 85–117.

Walter, Ewald: **Mechthildis,** Gräfin von Sayn, und St. **Hedwig**, Herzogin von Schlesien, zwei bluts- und geistesverwandte Frauen des Mittelalters. – AHVNrh CLXXVII, 1975, 23–40.

Imkamp, Wilhelm: Sermo ultimus quem fecit Dominus **Innocentius** papa **tercius** in Lateranensi concilio generali. – RömQu LXX, 1975, 149–179.

McCarthy, Joseph M.: Humanistic emphases in the educational thought of **Vincent** of **Beauvais.** – Lei-Köln: Brill 1976. VIII, 182 p. = Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters X; hfl 36,– [Diss., Boston]

Capizzi, Carmelo, SJ: Fra **Bonagrazia** di **San Giovanni** in Persiceto e il Concilio unionistico di **Lione** ‹1274›. Appunti bio-bibliografici. – AHP XIII, 1975, 141–206.

Russo, Antonio: Giovanni XXII, Benedetto XII e Ludovico il Bavaro. L'ultima lotta tra sacerdotium e imperium nel medioevo. – RLSE VII, 1975, 155–187.

[Modus iste est procedendi inquisitorum] Die Anfänge einer ständigen **Inquisition** in **Böhmen.** Ein Prager Inquisitoren-Handbuch aus der **1.** Hälfte des **14.** Jahrhunderts. Von Alexander Patschovsky. – B, NY: de Gruyter 1975. XVIII, 319 S. = Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters III; Lw. DM 80,–.

Péano, Pierre: Jacques de **Tolomei** O.F.M. ‹1323–1380›. Eléments de biographie. – AFrH LXVIII, 1975, 273–297.

Janssen, Wilhelm: „Under dem volk verhast." Zum Episkopat des Kölner Erzbischofs **Wilhelm** von **Gennep** ‹1349–62›. – AHVNrh CLXXVII, 1975, 41–61; S. 318–332: Ennen, Edith: Bemerkungen zur ständesstaatlichen Entwicklung im Westen des alten deutschen Reiches, vornehmlich in Brabant und Köln.

Dykmans, Marc, SJ: Du conclave d'**Urbain VI** au Grand Schisme. Sur Pierre Corsini et Bindo Fesulani, écrivains florentins. – AHP XIII, 1975, 207–230.

Vooght, P. de: Le dialogue *De purgatorio* ‹1415› de **Nicolas** de **Dresde.** – RThAM XLII, 1975, 132–223; p. 224–242: Hoffmann, Fritz: Ein Traktat des **Johannes** de **Frankfordia** über die Vorsehung und das Vorwissen Gottes. ‹Stadtbibl. Trier, Ms. 698/260, 8°, fol. 249v–262r›.

Telesca, W. J.: Papal reservations and provisions of Cistercian abbeys at the end of the Middle Ages. – Cît XXVI, 1975, 129–145.

### 6. Gesamte Neuzeit

Congregationis **Oratorii** quarto exeunte saeculo ‹1575–1975›. – Oratorium VI, 1975; [cont.:] p. 3–28: Cistellini, A.: Nascità della Congregazione Oratoriana; p. 29–37: Stickler, A.M.: La bolla "Copiosus in misericordia" di papa Gregorio XIII; p. 38–42: Masetti Zannini, G.L.: San Filippo e San Girolamo della carità; p. 43–50: Incisa della Rocchetta, G.: I discepoli di San Filippo a San Giovanni dei Fiorentini; p. 51–64: Dalos, P.: I prepositi della Congregazione dell'Oratorio di Roma; p. 65–84: Tarugi, G.: Francesco Maria Tarugi, "Apostolicus vir, omni laude praestantior"; p. 85–106: Russo, M.T.: Un intervento di s. Filippo nel più antico copialettere vallicelliano; p. 107–117: Connors, J.: Early projects for the "Casa dei Filippini" in Rome; p. 118–132: Vian, N.: Solitudine e mondo di San Filippo.

Spiro, Louis: **Saujon.** Une Eglise protestante saintongeaise à travers quatre siècles d'histoire, 1559–1959. – BSHPF CXXI, 1975, 163–246.

### 7. Reformation und Katholische Erneuerung

Setz, Wolfram: Lorenzo (Laurentius) **Vallas** Schrift gegen die Konstantinische Schenkung = De falso credita et ementita Constantini donatione. Zur Interpretation und Wirkungsgeschichte. – Tü: Niemeyer 1975, XIX, 197, 50 S. = Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom XLIV; Lw. DM 62,– [Diss., Tübingen]

Nauwelaerts, M. A.: La correspondance d'**Érasme.** II: ‹1514–1517›. – Brux: Institut interuniversitaire pour l'étude de la Renaissance et de l'Humanisme 1974. 773 p.; FB 1200.

Meinhold, Peter: **Heinrich** von **Zütphen** und die Anfänge der Reformation in Dithmarschen. – SchrVSchlHolKG XXX/XXXI, 1974/5, 36–55; S. 56–60: Tschentscher, Horst: Pastor Balthasar Schroeders Auszüge aus dem Rechnungsbuch des Kirchspiels Segeberg ‹1522–1549›. Eine Quellenveröffentlichung zur schleswig-holsteinischen Reformationsgeschichte; S. 61–65: Die Reichsstadt Lübeck und der Schmalkaldische Bund. Ein Brief der Bundesführung an Bürgermeister und Rat der Stadt vom 1. September 1536, mitgeteilt von Erwin Freytag.

Scheib, Otto: Die Reformationsdiskussionen in der Hansestadt **Hamburg 1522–1528.** Zur Struktur und Problematik der Religionsgespräche. – Mstr: Aschendorff (1976). XII, 266 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CXII; kart. DM 68,– [Diss., Freiburg/B]

Kerlen, Dietrich: Assertia. Die Entwicklung von **Luthers** theologischem Anspruch und dem Streit mit Erasmus von Rotterdam. – Wiesb: Steiner 1976. VIII, 376 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abt. f. Abendländische Religionsgeschichte LXXVIII; Lw. DM 68,–.

Damerau, Rudolf: Luthers Gebetslehre bis 1515. Teil I. – Marb: Selbstverl. 1975. 299 S. = Studien zu den Grundlagen der Reformation XII; DM 26,50.

Grane, Leif: Luthers Auslegung von Röm 2,12–15 in der Römerbriefvorlesung. – NZSTh XVII, 1975, 22–32.

Nöther, Ingo: Luthers Übersetzungen des zweiten Psalms. Ihre Beziehungen zur Übersetzungs- und Auslegungstradition, zur Theologie Luthers und zur Zeitgeschichte. – Hbg: Buske 1976. IX, 321 S. = Hamburger philologische Studien XLI; kart. DM 42,– [Diss., Hamburg]

Bucer, Martin: Opera omnia. Series I: Deutsche Schriften. Band IV: Zur auswärtigen Wirksamkeit 1528–1533. Hrsg. von Robert Stupperich. – (Gü): Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn; P: Pr. Univ. de France (1975). 561 S.; DM 150,–.

Sciegienny, André: Homme charnel – Homme spirituel. Étude sur la christologie de Caspar **Schwenckfeld** ‹1489–1561›. – Wiesb: Steiner 1975. X, 102 p. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz LXXVI; kart. DM 24,–.

Anderson, Marvin Walter: **Peter Martyr,** a reformer in Exile ‹1542–1562›. A chronology of biblical writings in England & Europe. – Nieuwkoop: de Graaf 1975. 607 p. = Bibliotheca Humanistica & Reformatorica X; hfl 110,–.

Stupperich, Robert: La Confession d'Augsbourg au Colloque de Poissy. – Actes du colloque L'Amiral de Coligny et son temps, ‹Paris, 24–28 octobre 1972›, P 1974, 117–133; p. 135–153: Stauffer, R.: Autour du Colloque de Poissy: Calvin et le «De officio pii ac publicae tranquillitatis vere amantis viri»; p. 191–204: Kingdon, R.M.: Quelques réactions à la Saint-Barthélemy à l'extérieur protestant du Comtat Venaissin au temps des premières guerres de religion; p. 351–365: Dubief, H.: L'historiographie de la Saint-Barthélemy; p. 367–376: Molnar, A.: Réactions à la Saint-Barthélemy en Bohème; p. 427–433: Tazbir, J.: La nuit de la Saint-Barthélemy, ses échos en Pologne.

Pérez Fernández, Isacio: El perfil profético del Padre **Las Casas.** – Studium XV, 1975, 281–358.

Pérez Fernández, Isacio: El triunfo del programa de acción Pro Indis del Padre Las Casas, después de la derogación de las "Leyes Nuevas de Indias". – Communio VIII, 1975, 171–207.

Wicki, Josef: Das Heilige Jahr **1575** in den zeitgenössischen Berichten der Jesuiten. – AHP XIII, 1975, 283–310.

Imperato, Alberto: Vicende della Provincia di Principato dal 1575 al 1644. – AFrH LXVIII, 1975, 346–365.

Pullapilly, Cyriac K.: Caesar **Baronius**: Counter-Reformation historian. – Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Pr. 1975. 190 p.; $ 14,95.

Köhler, Hans-Joachim: Obrigkeitliche Konfessionsänderung in Kondominaten. Eine Fallstudie über ihre Bedingungen und Methoden am Beispiel der baden-badischen Religionspolitik unter der Regierung **Markgraf Wilhelms ‹1622–1677›.** – Mstr: Aschendorff (1975). VIII, 240 S., 2 Karten = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CX; kart. DM 56,– [Diss., Tübingen]

### 8. Neuere Zeit

Riess, Otmar: Die Abtei **Weltenburg** zwischen Dreißigjährigem Krieg und Säkularisation **‹1626–1803›.** – Rgb: Verl. des Vereins für Regensburger Bistumsgeschichte 1975. 20*, 514 S., 8 Taf, mit Abb. = Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg IX. [Diss., München]

Gavigan, Johannes: The **Austro-Hungarian** Province of the **Augustinian** Friars, **1646–1820.** Vol. I: Founding, external development and Superiors 1646–1683. – R: Ed. "Analecta Augustiniana" 1975. XV, 150 p. = Institutum Historicum Ord. S. Augustini, Romae. = Studia Augustiniana historica; Lire 4500.

Gaillard, Pol: Vauband, la révocation de l'Edit de Nantes et la dîme royale. – BSHPF CXXI, 1975, 354–369.

Neuenschwander-Schindler, Heidi: Das Gespräch über **Calvin.** Frankreich **1685–1870.** Historiographische Variationen zu einem interkonfessionellen Thema. – Bas-Stu: Helbing und Lichtenhahn 1975. VI, 258 S. = Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft CXXXVI.

Busch, Franz J.: Lex Christi secundum naturam. Die christologisch-heilsgeschichtliche Einheit und Identität des sittlichen Gesetzes nach Louis de **Thomassin** ‹† 1695›. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1975. XL, 350 p. = Analecta Gregoriana CXCIX = Ser. Fac. Theol.: Sectio B, LXV; Lire 11 000 [Diss., Rom. Gregoriana]

Coro, Francisco R. de: La **colegialidad** en la realidad histórica del **Galicanismo.** – Communio VIII, 1975, 153–170.

Gavigan, J.-J.: A controversy between the Augustinian Prior General **Nuzzi** and the Austrian priors and regents in Vienna 1707–1709. – Augustiniana XXV, 1975, 58–87.

Zimmermann, Harald: Valentin Ernst **Löscher,** das finstere Mittelalter und dessen Saeculum obscurum. – Gesellschaft, Kultur, Literatur... Beiträge Luitpold Wallach gewidmet, Stu 1975, 259–277.

Hegel, Eduard: Die katholische Kirche Deutschlands unter dem Einfluß der Aufklärung des 18. Jahrhunderts. – (Opladen:) Westdeutscher Verl. (1975). 32 S. = Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften, Vorträge G CCVI; kart. DM 10,–.

Jacques, Emile: Un anniversaire: l'édition des œuvres complètes d'Antoine **Arnauld** ‹1775–1783›. – RHE LXX, 1975, 705–730.

Frowein, Peter: Analogia ecclesiae cum Imperio Germanico. Zum Kirchenbild des Trierer Kanonisten G. Chr. **Neller** ‹† 1793›. – AHVNrh CLXXVII, 1975, 103–116.

Romane-Musculus, Paul: Les protestants du bocage vendéen pendant la Révolution. – BSHPF CXXI, 1975, 247–306.

Benz, Karl Josef: Zu den kulturpolitischen Hintergründen der **Säkularisation** von **1803.** Motive und Folgen der allgemeinen Klosteraufhebung. – Saeculum XXVI, 1975, 364–385.

Cnockaert, Lucienne: Pierre-Joseph **Triest 1760–1836,** «le Vincent de Paul belge». – Louv: Bibliothèque de l'Université 1974. 657 p. = Recueil de travaux d'histoire et de philologie VI, 3; FB 800.

Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert. Hrsg. von Heinrich Fries und Georg Schwaiger. Band I–III. – Mchn: Kösel 1975. 398 S., 550 S., 352 S.; Lw. DM 195,–.

Crawford, R. G.: The revolt against creeds and confessions of faith. – SJTh XXIX, 1976, 13–25.

Langlois, Claude: Le diocèse de **Vannes** au **XIX**e siècle, 1800–1830 ‹Un diocèse breton au début du XIXe siècle›. – P: Klincksieck 1974. 629 p. = Coll. Univ. Haute-Bretagne. Institut armoricain de recherches historiques de Rennes XVII.

Baum, Wilhelm: Johannes von **Kuhn** ‹1806–1887›. Ein theologiegeschichtliches Profil. – WiWei XXXVIII, 1975, 229–238.

Cárcel Ortí, Vicente: Los despachos de la **nunciatura** de **Madrid** ‹1847–1857›. – AHP XIII, 1975, 311–400.

Soltner, Louis: Les anciens Bénédictins français et la restauration de Solesmes par dom **Guéranger.** – RM LVIII, 1975, 401–441.

Cooney, Jerry W.: Independence, dictatorship, and Fray Pedro **Gardía** de **Panés,** O.F.M., last Bishop of Colonial Paraguay ‹† 1838›. – AFrH LXVIII, 1975, 421–449.

Riccardi, Andrea: La formazione giovanile di Henri **Maret**. – RStLR XI, 1975, 413–452.

Cholvy, Gérard: Une minorité religieuse dans le Midi au XIXe siècle: les Protestants de l'**Hérault**. – RSHPF CXXI, 1975, 26–51.

Gatz, Erwin: Paulus **Melchers** als Seelsorger. – AHVNrh CLXXVII, 1975, 144–163; S. 164–179: Delahaye, Karl: Zur Entstehung der Erwachsenenbildung im katholischen Deutschland des 19. Jahrhunderts als seelsorgliche Aufgabe; S. 194–216: Kracht, Hans Joachim: Erwachsenenbildung und Sozialarbeit im Kölner Gesellenverein ‹1849–1865›.

Blanchet, André: Henri **Bremond 1865–1904**. Préface par Henri Couhier. Postface du Père Holstein. – P: Aubier Montaigne (1975). 286 p. = Etudes Bremondiennes; F 45,–.

### 9. Neueste Zeit

Monseigneur **Duchesne** et son temps. Actes du colloque organisé par l'école française de Rome ‹Palais Farnèse, 23–25 mai 1973›. – R: École Française 1975. 500 p. = Collection de l'École Française de Rome XXIII; F 120,–; [cont. e. a.:] p. 11–22: Marrou, H. J.: Mgr. Duchesne et l'histoire ancienne du christianisme; p. 23–48: Pietri, Ch.: Duchesne et la topographie romaine; p. 49–59: Manselli, R.: Duchesne storico di fronte ai Longobardi: la polemica con Amadeo Crivellucci; p. 61–98: Saxer, V.: Duchesne historien du culte chrétien; p. 99–127: Vogel, C.: Le "Liber Pontificalis" dans l'édition de Louis Duchesne. État de la question; p. 129–140: Arnaldi, G.: Intorno al "Liber Pontificalis"; p. 143–199: Massa, E.: Amicizia e ironia nelle lettere di L. Duchesne a G. B. de Rossi; p. 201–225: Testini, P.: Saggi dall'Epistolario Duchesne-De Rossi: Problemi e storiografia archeologica; p. 227–256: Spaziani, M.: La corrispondenza tra Duchesne e il conte Primoli; p. 257–269: Waché, B.: Les relations entre Duchesne et dom Chamard; p. 305–315: Poupard, P.: Mgr Duchesne, professeur à l'Institut Catholique de Paris; p. 317–332: Mayeur, J. M.: Mgr Duchesne et l'Université; p. 333–343: Callu, F.: Le fonds Duchesne a la Bibliothèque Nationale; p. 353–373: Poulat, E.: Mgr Duchesne et la crise moderniste; p. 375–393: Morghen, R.: Louis Duchesne e Ernesto Buonaiuti storici della Chiesa e del cristianesimo; p. 395–400: Scoppola, P.: L'influsso di Duchesne sul risveglio culturale del cattolicesimo italiano del primo Novecento; p. 401–494: Maccarrone, M.: Duchesne e la Curia Romana.

Bécamel, M.: La correspondance de Mgr. **Mignot** et de l'abbé Birot avec l'abbé Paul **Naudet**. – BLE LXXVI, 1975, 27–60. 91–120. 196–212.

Brack, Rudolf: Die Bemühungen Karl **Bachems** und führender Zentrumspolitiker um eine Beilegung des Gewerkschaftsstreites im Jahre **1904**. – AHVNrh CLXXVII, 1975, 217–231; S. 232–262: Trippen, Norbert: Fakultät und Erzbischof. Der Konflikt um den Bonner Kirchenhistoriker Heinrich **Schrörs** im Jahre **1907**.

Katholische Kirche im Dritten Reich. Eine Aufsatzsammlung zum Verhältnis von Papsttum, Episkopat und deutschen Katholiken zum Nationalsozialismus 1933–1945. Hrsg. v. Dieter Albrecht. – Mz: Grünewald-Verl. 1976. 272 S. = Topos-Taschenbücher XLV; kart. DM 9,80.

Beste, Niklot: Der Kirchenkampf in **Mecklenburg** von **1933–1945**. Geschichte, Dokumente, Erinnerungen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1975. 374 S. = Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes. Erg.-Reihe IX; kart. DM 58,–.

Ringleben, J.: Paul **Tillich**'s Theologie der Methode. – NZSTh XVII, 1975, 246–268; S. 290–300: Schwanz, Peter: Die Integrität der Person als „Gott-Mensch-Einheit": Akt und Sein. Von den Konsequenzen der Aufnahme Tillichscher Terminologie.

Seigfried, Adam: Das Neue Sein. Der Zentralbegriff der ontologischen Theologie Paul Tillichs in katholischer Sicht. – Mchn: Hueber 1974. 186 S. = Beiträge zur ökumenischen Theologie; kart. DM 18,–.

Cameron, Bruce J. R.: The Hegelian christology of Paul Tillich. – SJTh XXIX, 1976, 27–48.

Katholische Sozialpolitik im 20. Jahrhundert. Ausgewählte Aufsätze und Reden von Heinrich **Brauns**. Bearbeitet von Hubert Mockenhaupt. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1976. 209 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A: Quellen XIX; kart. DM 33,–.

Piñol, Josep M.: ¿ Una Iglesia confesante o una Iglesia silenciosa? Reflexión crítica sobre la Iglesia en **Chile** durante los nueve meses posteriores al «putsch». – EF LXXVI, 1975, 177–235.

Deutscher **Evangelischer Kirchentag** ‹16, 1975, Frankfurt›. Dokumente. [Hrsg. i. Auftr. des Präsidiums des Dt Evang. Kirchentages]. – Stu, B: Kreuz-Verl. 1975. 622 S.; DM 85,–.

## IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Fleckner, Johannes, SVD: Thomas Kardinal **Tien**. – St. Augustin: Steyler Verlag 1975. 138 S., 12 Taf. = Studia Instituti Missiologici S.V.D. XVI; DM 21,60.

Mesa, Carlos E., CMF: Primeras diócesis novogranadinas y sus prelados. – MissHisp XXXII, 1975, 113–164.

Sæverås, Olav: On church-mission relations in **Ethiopia 1944–1969**. With special reference to the Evangelical Church Mekane Yesus and the Lutheran missions. – Lunde: (Lunde Forlag og Bokhandel 1975). 215 p. = Studia missionalia Upsaliensia XXVII. [Diss., Uppsala]

Aus allen Völkern. Gedanken und Materialien zum Thema **Mission – Dritte Welt**. Hrsg. v. K. Jockwig u. W. Massa. – Stu: Kath. Bibelwerk 1975. 267 S.; DM 24,–.

Luzbetak, Louis, SVD: Understanding "Cross-Cultural Sensitivity": an aid to the identification of objectives and missionary training. – Verbum SVD XVI, 1975, 3–25.

Verryn, T. D. [Ed.]: Church and marriage in modern Africa. – Pretoria: Ecumenical Research Unit 1975. 497 p.

Abad Pérez, Antolín, OFM: San **Martín de la Ascensión** y sus ideas misionológicas. – MissHisp XXXII, 1975, 165–187.

Boff, Leonardo, OFM: Que é fazer teologia partindo de uma América Latina em cativeiro? – REBras XXXV, 1975, 853–879.

Fontius, Hanfried: Mission, Gemeinde, Kirche in **Neuguinea, Bayern** und bei Karl **Steck**. – Erl: Verl. der Ev.-Luth. Mission 1975. 258 S. = Erlanger Taschenbücher XXVIII; DM 24,–. [Diss., Erlangen, Nürnberg]

Glazik, Josef, MSC: Wandel der Mission – gewandeltes Missionsverständnis. – Ordenskorrespondenz XVI, 1975, 157–181.

Triebel, Johannes: **Bekehrung** als Ziel der missionarischen Verkündigung. Die Theologie Walter **Freitags** u. das ökumenische Gespräch. – Erl: Verl. der Ev.-Luth. Mission 1976. 360 S. = Erlanger Taschenbücher XXXVIII; DM 28,–. [Diss., Erlangen, Nürnberg]

Fonction de la **femme** dans l'évangélisation. Document de la Commission pastorale de la Congrégation pour l'Evangélisation des Peuples. – Documents Omnis Terra XV, 1975/76, 247–265.

Lozano Barragán, Javier: Contenido básico de la catequesis para América Latina. – Medellín. Teología y pastoral para América Latina (Medellín) I, 1975, 333–356.

Stegmaier, Ortrud, SSpS: Missionsdienst am eigenen Volk. Die Heranbildung einheimischer Ordensfrauen durch Steyler Missionare und Missionsschwestern. – Verbum SVD XVI, 1975, 59–104.

Lee, Ting Pong Ignatius, CMF: Pro missionum praelatis indulta varia. – ComRel LVI, 1975, 315–342.

Annuaire de l'Eglise catholique au **Zaïre 1974–1975**. – Kinshasa: Secrétariat Général de l'Episcopat 1975. 624 p.; FB 450.

Guía Eclesiástica Latinoamericana 1975–76. – Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano 1976. 151 p.; $ 3,–.

Pieris, Aloysius, SJ: Ecumenismo actual y búsqueda de Cristo en Asia. – Misiones Extranjeras 1976, 14–32.

Vieira Pinto, Manuel: Reflexión sobre la Iglesia de **Mozambique**. – Misiones Extranjeras 1975, 482–495.

## V. Religionswissenschaft und -geschichte

Wood, Charles Monroe: Theory and religious understanding: A critique of the hermeneutics of Joachim **Wach**. – (Missoula, Montana:) Scholars Press for the American Academy of Religion 1975. V, 188 p. = AAR Dissertation series XII; $ 4,20.

Sharpe, E. J.: Comparative religion. A history. – Lo: Duckworth 1975. XVI, 311 p.; £ 8,95.

Altenmüller, Brigitte: Synkretismus in den Sargtexten. – Wiesb: Harrassowitz 1975. VIII, 361 S. = Synkretistische Erscheinungen in der altägyptischen Religion II = Göttinger Orientforschungen IV, 7.

Cagni, Luigi: Il mito babilonese di **Atraḫasis**. Mondo divino, creazione e destino dell'uomo, peccato e diluvio. – RBibl XXIII, 1975, 225–259.

Lexikon der **Islam**ischen Welt. ‹Hrsg.:› Klaus Kreiser, Werner Diem, Hans Georg Majer. Band I: A-Grab. II: Gram-Nom. III: Nor – Z. – Stu [u. a.:] Kohlhammer (1974). 210 S., 212 S., 188 S. mit Abb. = Urban-Taschenbücher CC; kart. DM 36,–.

Smith, Jane I.: An historical and semantic study of the term "Islam" as seen in a sequence of Qur'ān commentaries. – (Missoula, Montana:) Scholars Press (1975). XIII, 247 p. = Harvard Theological Review. Harvard dissertations in religion I; $ 4,20.

Schimmel, Annemarie: Mystical dimensions of Islam. – Chapel Hill: Univ. of North Carolina Pr. (1975). XX, 506 p.

Gonda, J.: Selected studies. Presented to the author... on the occasion of his 70th birthday. Vol. IV: History of ancient **Indian** religion. – Lei: Brill 1975. X, 540 p.; hfl 90,–.

Zago, Marcello, OMI: L'équivalent de "**Dieu**" dans le **bouddhisme**. – EglTh VI, 1975, 25–49. 153–174. 297–317.

Ch'en, Kenneth K. S.: The role of Buddhist monasteries in T'ang society. – HRel XV, 3, 1976, 209–230; p. 231–250: Elder, George R.: Problems of language in Buddhist Tantra.

Herbert, Jean: L'**Hindouisme** vivant. Sanatana-dharma. – P: Laffont 1975. 270 p. = Aux origines du sacré; F 36,–.

Chenderlin, F., SJ: Man's finality in **Shankara's Vedantism**. – DTh LXXVIII, 1975, 376–406.

Mellor, Ronald: The worship of the goddess Roma in the Greek world. Thea Rhōmē. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1975. 234 S. = Hypomnemata XLII; kart. DM 58,–.

Lincoln, Bruce: The Indo-European myth of creation. – HRel XV, 2, 1975, 121–145.

Hauge, Hans-Egil: **Luo** religion and folklore. – Oslo, Bergen, Tromsø: Universitetsforlaget (1974). 150 p., 8 pl.; ncr 38,–.

## VI. Religionsphilosophie

Iammarrone, Luigi, OFMConv: Il valore dell'argomento ontologico nella metafisica **bonaventuriana**. – DTh LXXVIII, 1975, 3–40; p. 41–68: Kowalczyk, Stanisław: L'argument de la finalité chez Saint **Thomas d'Aquin**; p. 69–85: Clavell, Luis: Il nome metafisico di Dio.

Geyer, Carl-Friedrich: Zur Nähe klassischer und moderner Theodizeeversuche zum mythischen Denken. Platon, Leibnitz, Horkheimer. – FStudien LVII, 1975, 196–229.

Dreyfus, Ginette: Philosophie et religion chez **Malebranche**. – RPhFÉ, A. CI = T. CLXVI, 1976, 3–24.

Menegoni, Francesca: La mediazione della religione nella formazione del sistema **hegel**iano a Jena. – SP XXII, 1975, 495–520.

Leuze, Reinhard: Die außerchristlichen Religionen bei Hegel. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1975. 255 S. = Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts XIX; kart. DM 49,–.

Min, Anselm K.: Hegel's absolute: Transcendent or immanent? – JR LVI, 1976, 61–87.

Guibal, Francis: Dieu selon Hegel. Essai sur la problématique de

la Phénoménologie de l'Esprit. – P: Aubier Montaigne (1975). 352 p. = Philosophie de l'Esprit; F 55,–.

Wagner, Felix: Die Aufhebung der religiösen Vorstellung in den philosophischen Begriff. – NZSTh XVIII, 1976, 44–73.

Passadore, Gervasio: Il Cristo ateo in **Feuerbach**. – Rovigo: Istituto Padavo di Arti Grafiche (1975). 261 p.; Lire 5000.

Strasser, S.: Emmanuel **Levinas'** strijd tegen de westerse traditie en het nieuwe spreken over God. – NThT XXIX, 1975, 209–228; p. 229–254: Boer, Th. de: De rationaliteit van de filosofie van Levinas; p. 255–263: Adriaanse, H.J.: Het rationele karakter van de wijsbegeerte van Levinas; p. 267–276: Luijk, H. van: Het Godsbegrip bij Emmanuel Levinas; p. 277–284: Heering, H.J.: Coreferaat over Levinas' godsconceptie.

Virgoulay, R.: Reflexion philosophique et expérience religieuse d'après "L'Action" de Maurice **Blondel** et "Le désir de Dieu" de Jean **Nabert**. – RevSR XLIX, 1975, 319–351.

Grisez, Germain: Beyond the new theism. A philosophy of religion. – Notre Dame, Lo: University of Notre Dame Press (1975). XIII, 418 p.

Ela, Jean-Marc: Jésus-Christ, Dieu des philosophes. – RevSR XLIX, 1975, 269–291.

Möller, Joseph: Die Chance des Menschen – Gott genannt. Was Vernunft und Erfahrung heute von Gott sagen können. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1975). 326 S.; sfr 38,–.

Javaux, Jean: Une affirmation raisonnée de Dieu. – P: Beauchesne (1974). 128 p. = Le point théologique VII; F 21,–.

## VII. Fundamentaltheologie

Kay, Jeffrey Ames: Theological aesthetics. The role of aesthetics in the theological method of Hans Urs von **Balthasar**. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1975. VIII, 105 p. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 60; sfr 19,80.

Salaverri, Joaquín, SJ: Teología fundamental. Clarificación de su concepto. – MCom XXXIII, 1975, 43–67.

Lonergan, Bernhard: Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen. Hrsg. von Giovanni B. Sala. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1975). 192 S. = Quaestiones disputatae LXVII; kart. DM 29,50.

Mieth, Dietmar: Der Wissenschaftscharakter der Theologie. – FZPhTh XXIII, 1976, 13–41; p. 42–67: Widmer, Gabriel-Ph.: La théologie comme science ou comme sagesse.

Hochstaffl, Josef: Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs. – Mchn: Kösel-Verl. (1976). 272 S.; Ppb. DM 39,50 [Diss., Münster]

Lehmann, Rainer H.-J.: Analytische und kritische Theologie. – Hild: Gerstenberg 1975. 346 S. = Studia irenica XVIII; kart. DM 38,– [Diss., Hamburg]

Durand, Gilbert: L'univers du **symbole.** – RevSR XLIX, 1975, 7–23; p. 24–32: Meslin, Michel: De l'herméneutique des symboles religieux; p. 33–48: Ménard, Jacques-E.: Symboles et Gnose; p. 49–62: Mansuy, Michel: Symbolisme et transcendance; p. 63–86: Sublon, R.: Psychanalyse et symbole; p. 87–100: Chary, Th.: Le symbole dans l'Ancien Testament; p. 101–115: Prigent, Pierre: Le symbole dans le Nouveau Testament; p. 116–141: Ladrière, Jean: Le discours théologique et le symbole; p. 142–161: Ricœur, Paul: Parole et symbole.

Burke, T. E.: Theological originality. – Religious Studies XII, 1976, 1–20; p. 21–36: Power, William L.: Informative discourse and theology.

Strotmann, Norbert: Bedenken zu den Möglichkeiten sprach-reflexiver Theologie. – ZkTh XCVIII, 1976, 129–158.

Fox, Douglas A.: Mystery and meaning. Personal logic and the language of religion. – Phil: Westminster Pr. (1975). 189 p.; $ 4,95.

Wiedenhofer, Siegfried: Politische Theologie – Entwicklung und Stand der Debatte im deutschen Sprachraum. – Didaskalia V, 1975, 221–249; p. 249–254: Résumé.

Karpp, Heinrich: Das Aufkommen des Begriffs **„Biblizismus"**. – ZThK LXXIII, 1976, 65–91.

Alfaro, Juan, SJ: Problema theologicum de munere theologiae respectu magisterii. – Greg LVII, 1976, 39–77; p. 77–79: Résumé.

Theunissen, Michael: Ὁ αἰτῶν λαμβάνει. Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins. – Jesus, Ort der Erfahrung..., Frb/B/Bas/Wien (1976), 13–68; S. 69–94: Casper, Bernhard: Einige sprachphilosophische Überlegungen im Hinblick auf das Sprechen Jesu.

Rovira Belloso, José Ma.: Para una teologia fundamental de los **sacramentos**. – Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner..., Madr (1975), 447–460.

## VIII. Dogmatik

Mostert, Walter: Sinn oder Gewißheit? Versuche zu einer theologischen Kritik des dogmatischen Denkens. – Tü: Mohr 1976. X, 186 S. = Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie XVI; Lw. DM 42,– [Diss., Zürich]

Toinet, Paul: Le problème de la vérité dogmatique. Orthodoxie et hétérodoxie. – P: Téqui (1975). 286 p.; F 28,–.

Wiederkehr, Dietrich, OFMCap: Schöpfung und Eschatologie. Korrektur einer Gleichgewichtsstörung. – WiWei XXXVIII, 1975, 81–100.

Klein, Klaus Leo: Kreatürlichkeit als Gottebenbildlichkeit. Die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen bei Matthias Joseph **Scheeben.** – Bern: Lang; Ffm: Lang 1975. VI, 366 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 52; sfr 46,20.

Margerie, Bertrand de, SJ: Embryologie et théologie. Les mystères de l'anthropologie surnaturelle. – Didaskalia V, 1975, 45–88.

Anderson, Ray Sherman: Historical transcendence and the reality of God. A christological critique. – (Lo:) Geoffrey Chapman Publ. (1975). XXII, 328 p.; £ 5,50.

Dobbin, Edmund J., OSA: Towards a theology of the **Holy Spirit**. – HeythrJ XVII, 1976, 1–19. 129–149.

Grundfragen der **Christologie** heute. Hrsg. von Leo Scheffczyk. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1975. 184 S. = Quaestiones disputatae LXXII; kart. DM 29,80; [enth.:] S. 7–24: Scheffczyk, Leo: Der dogmatische Weg zum Christentum; S. 15–35: Halder, Alois: Wirklichkeit als Geschichte. Philosophische Vorfragen zu Bedeutung und Vermittlung des Christusereignisses; S. 36–76: Fries, Heinrich: Zeitgenössische Grundtypen nichtkirchlicher Jesusdeutungen; S. 77–113: Mussner, Franz: Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie. Versuch einer Rekonstruktion; S. 114–140: Hünermann, Peter: Gottes Sohn in der Zeit. Entwurf eines Begriffs; S. 141–170: Kasper, Walter: Christologie von unten? Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie; S. 170–179: Küng, Hans: Anmerkungen zu Walter Kasper, „Christologie von unten?"; S. 179–183: Kasper, Walter: Für eine Christologie in geschichtl. Perspektive. Replik auf die Anmerkungen von Hans Küng.

Fritzsche, Hans-Georg: Lehrbuch der Dogmatik. Teil III: Christologie. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). 335 S.; Lw. DM 58,–.

Lehmann, Karl: Dogmengeschichtliche Hermeneutik am Beispiel der Christologie des Konzils von Nizäa. – Jesus, Ort der Erfahrung..., Frb/B/Bas/Wien (1976), 190–209; S. 210–236: Hünermann, Peter: Gottes Sohn in der Zeit. Entwurf eines Begriffs.

Richard, Lucien, OMI: Kenotic christology in a new perspective. – EglTh VII, 1976, 5–39.

Ferreras, Gabriel: Sobre la **gracia** y su teología. – Naturaleza y Gracia XXII, 1975, 59–90.

Forte, Bruno: La chiesa nell'**eucaristia**. Per un'ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II. – Nap: D'Auria 1975. 357 p. = Biblioteca Teologica Napoletana VI; Lire 5500.

Feld, Helmut: Das Verständnis des **Abendmahls**. – Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976. XXX, 144 S. = Erträge der Forschung L; kart. DM 31,50.

Ruiz de la Peña, J. L.: La otra dimensión. **Escatología** cristiana. – Madr: EAPSA (1976). 398 p. = Actualidad teológica española; pes 350.

## IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Eisenkopf, Paul: **Leibniz** und die Einigung der Christenheit. Überlegungen zur Reunion der evang. u. kath. Kirche. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1975. 234 S. = Beiträge zur ökumenischen Theologie XI = Münchener Universitäts-Schriften; kart. DM 24,– [Diss., München]

Wagner, Harald: Aspekte der **Katholizität.** – Catholica XXX, 1976, 55–68.

Bria, Ion: La teologia ortodossa **rumena** attuale. – Oikoumenikon XVI, 1976, 167–202.

Whitworth, John McKelvie: God's blueprints. A sociological study of three **Etiopian** sects. Foreword by David Martin. – Lo: Routledge and Kegan Paul 1975. XIII, 258 p.; £ 7,50.

Küppers, Werner: Orthodox-Altkatholischer Dialog. – IKZ LXVI, 1976, 1–33.

Wächter, Ludwig: Jüdischer und christlicher Glaube, 4 Vorträge. – Stu: Calwer Verl. 1975. 74 S. = Arbeiten zur Theologie LVII.

Dequeker, Luc: Le dialogue judéo-chrétien: un défi à la théologie? Questions ouvertes et clefs d'interprétation. – Bijdragen XXXVII, 1976, 2–35.

Baumann, Richard: Stuttgart, Rom. Zur Versöhnung der Christenheit. – Rottweil/Neckar: Verl. Aktuelle Texte 1975. 547 S.; Lw. DM 48.

Ökumenische Kontakte in der Bundesrepublik Deutschland. Eine Übersicht. – (Han:) Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland; (Bonn:) Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (1975). 176 S.

One baptism, one eucharist and a mutually recognized ministry. Three agreed statements. – Geneva: World Council of Churches 1975. 65 p. = Faith and Order paper LXXIII; sfr 5,90.

Tillard, J.M.R., OP: The horizon of the **"Primacy"** of the Bishop of Rome. – One in Christ XII, 1976, 5–33.

Ledwith, Míceál: The theology of **tradition** in the World Council of Churches. – IThQ XLIII, 1976, 104–123.

Parys, Michel van: La rencontre du frère. Dimension dernière du projet œcuménique. – Irenikon XLIX, 1976, 3–22.

Dickinson, Richard: **Entwicklung** in ökumenischer Sicht (To set at liberty the oppressed, dt.) Christliche Verantwortung für Entwicklung und Befreiung. Mit e. Vorw. v. Gerhard Grohs. – Ffm: Lembeck 1975. 139 S.; kart. DM 6,50.

To break the chains of oppression. Results of an ecumenical study process on domination and dependence. – Geneva: World Council of Churches 1975. VIII, 113 p. = CCPD Development studies.

## X. Moraltheologie

Keller, Christoph: Das Theologische in der Moraltheologie. Eine Untersuchuneg historischer Modelle aus der Zeit des Deutschen Idealismus. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1976. 420 S. = Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts XVII; kart. DM 79.

Endres, Josef, CSSR: Der Beitrag der natürlichen Wissenschaften, namentlich der Moralphilosophie, zum Aufbau einer Moraltheologie. – Studia moralia XII, 1975, 55–80; p. 81–95: Vereecke, Louis, CSSR: Histoire et morale; p. 97–134: Vancourt, R.: Morale et idéologie.

Mieth, Dietmar: Narrative Ethik. – FZPhTh XXII, 1975, 297–326.

Ginters, Rudolf: Die **Ausdruckshandlung.** Eine Untersuchung ihrer

sittlichen Bedeutsamkeit. – Düs: Patmos-Verl. (1976). 125 S. = Moraltheologische Studien. Systematische Abteilung IV; kart. DM 25,80. [Diss., Bochum]

Jullien, J.: Eros libéré ou eros aliéné? Eros, chronos, polis, nomos, thanatos. – NRTh, A.CVIII = T.XCVIII, 1976, 217–237.

Ramsey, Paul: The ethics of **fetal** research. – NH, Lo: Yale Univ. Pr. 1975. XXI, 104 S.

Tettamanzi, Dionigi: La comunità cristiana e l'**aborto**. – (Bari:) Ed. Paoline (1975). 460 p. = Teologia morale oggi XII; Lire 4000.

Sardi, Paolo: L'abborto ieri e oggi. – Brescia: Paideia Ed. (1975). 389 p. = Biblioteca di cultura religiosa XXVI; Lire 7000.

Wilson, Jerry B.: Death by decision. The medical, moral, and legal dilemmas of **euthanasia**. – Phil: Westminster Press (1975). 208 p.; $ 7,50.

Euthanasie oder soll man auf Verlangen töten? Hrsg. von Volker Eid. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1975). 191 S.; kart. DM 21,50; [enth.:] S. 12–24: Eid, Volker: Geschichtliche Aspekte des Euthanasieproblems; S. 25–44: Kautzky, Rudolf: Die Freiheit des Sterbenden und die Pflicht des Arztes; S. 45–70: Eser, Albin: Sterbehilfe u. Euthanasie in rechtlicher Sicht; S. 71–94: Eid, Volker: Freiverfügung über das eigene Leben? Moraltheologische Überlegungen zur Euthanasiediskussion; S. 95–107: Mayer-Scheu, Josef: Der mitmenschliche Auftrag der Sterbehilfe; S. 108–131: Erlemeier, Norbert: Beiträge der psychologischen Thanatologie zum Euthanasieproblem; S. 132–148: Menne, Ferdinand W.: Das Ende sozialer Lebensgeschichten. Soziologische Probleme der Todeskontrolle; S. 149–169: Thomas, Walter: Kann man Sterben „lernen"? Erwägungen über einen Beitrag der Pädagogik zum Thema Tod; S. 170–184: Greshake, Gisbert: Bemühungen um eine Theologie des Sterbens.

## XI. Theologie des geistlichen Lebens

Dizionario degli Istituti di Perfezione. Diritto da Guerrino Pelliccia ‹1962–1967› e da Giancarlo Rocca ‹1969– ›. Tom. I: A-Cam. II: Cam-Conv. III: Conventuali-Figlie di Santa Rita. – (R:) Ed. Paoline 1974–1976). XXXIV p., 1728 col., 13 tav.; XXVI p., 1726 col., 9 tav.; XXVI p., 1734 col. 4°; Lire 108 000.

Halleux, A. de: Un chapitre rettrouvé du Livre de la perfection de Martyrias. – Muséon LXXXVIII, 1975, 253–296.

La povertà del secolo XII e Francesco d'Assisi. Atti del II Convegno Internazionale Assisi, 17–19 ottobre 1974. – Assisi: (Ed. Porziuncola) 1975. 317 p. = Società Internazionale di Studi Francescani. Convegni II; Lire 8000; [cont.:] p. 9–78: Verbali delle sedute; p. 79–97: Mollat, Michel: Pauvres et pauvreté dans le monde médiéval; p. 99–147: Bligny, Bernard: Monachisme et pauvreté au XII^e siècle; p. 149–177: Fonseca, Cosimo Damiano: La povertà nelle sillogi canonicali del XII secolo: fatti istituzionali e implicazioni ideologiche; p. 179–216: Selge, Kurt-Victor: Die Armut in den nichtrechtgläubigen religiösen Bewegungen des 12. Jahrhunderts; p. 217–253: Stanislao da Campagnola: La povertà nelle "Regulae" di Francesco d'Assisi; p. 255–282: Manselli, Raoul: La povertà nella vita di Francesco d'Assisi; p. 283–306: La povertà del secolo XII e Francesco d'Assisi.

Martin, Hervé: Les **Ordres mendiants** en **Bretagne** vers **1230** – vers **1530**. Pauvreté volontaire et prédication à la fin du Moyen-Age. – (P: Klincksieck) 1975. XXV, 446 p., 80 tabl. = Université de Haute-Bretagne, Institut Armoricain de Recherches Historiques de Rennes XIX; F 56,–.

Jungclausen, Emmanuel: Der Meister in dir. Entdeckung der inneren Welt nach Johannes **Tauler**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1975). 142 S.; kart. DM 11,80.

Elizondo, Fidel, OFMCap: Constituciones **capuchinas** de **1575**. En torno a un centenario. – Laurentianum XVI, 1975, 3–52; p. 383–430; XVII, 1976, 3–42: Los sumarios de la regla franciscana en la orden capuchina.

Renault, Emmanuel: La «manière d'oraison» therésienne. – Revue d'histoire de la spiritualité LI, 1975, 43–72.

Steggink, Otger: Erfahrung und Realismus bei **Teresa** von **Avila** und **Johannes** vom **Kreuz**. – Düs: Patmos Verl. (1976). 206 S.; kart. DM 19,80.

Jiménez Duque, Baldomero: La espiritualidad en el siglo **XIX español**. – Madr: Universidad Pontificia de Salamanca 1974. 236 p. = Colección «Espirituales Españoles» C, 1.

Duch, Luis: Dietrich **Bonhoeffer** y la vida comunitaria. – StMon XVIII, 1975, 103–144.

Stökl, Andreas: **Taizé.** Geschichte und Leben der Brüder von Taizé. – Hbg: Siebenstern Taschenbuch Verl. (1975). 242 S. = Siebenstern Taschenbuch CLXXXIV; kart. DM 7,90 [Diss., Erlangen, Nürnberg]

Glaubenserfahrung und Meditation. Wege einer neuen Spiritualität. Hrsg. von Joseph Sauer. Mit Beitr. von Klaus Hemmerle [u.a.]. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1975). 134 S.; kart. DM 17,80; [enth.:] S. 9–23: Herbstrith, Waltraud: Gebet und Meditation; S. 25–48: Sauer, Joseph: Aspekte einer christlichen Meditation; S. 49–66: Rosenberg, Alfons: Evangelium und Meditation; S. 67–83: Riedlinger, Helmut: Aufstieg und Niedergang der geistlichen Schriftlesung; S. 85–110: Hemmerle, Klaus: Christliche Spiritualität in einer pluralistischen Gesellschaft; S. 111–134: Seeber, David A.: Wegkreuzungen heutiger Spiritualität.

Weakland, Rembert, OSB: **Community**: The monastic tradition. – AmBenRev XXVI, 1975, 233–250; p. 125–141: Dumm, Demetrius, OSB: Monasticism and contemporary culture; p. 142–158: Endress, Richard: The monastery as a liminal community; p. 159–168: Blekker, Michael, OSB: Historical perspectives on Benedictine liminality and prophetism.

Codina, Victor, SJ: Claves para una hermenéutica de los **ejercicios**. – Manresa XLVIII, 1976, 51–72. 141–150; p. 9–24: Magaña, José: Ejercicios como espiritualidad de liberación. «El compromiso total con el Cristo total.»

## XII. Christliche Sozialwissenschaften

Hoffmann-Loerzer, Günter: Zur Wirkungsgeschichte des **Naturrechts** in Deutschland. – ZRGG XXVII, 1975, 305–329.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Das Sozialismusproblem bei Wilhelm **Herrmann**. – NZSTh XVIII, 1976, 22–43.

Jones, Richard: L'idéologie de l'**Action Catholique** ‹**1917–1939**›. – Québec: Les Pr. de l'Univ. Laval 1974. 359 p. = Histoire et sociologie de la culture IX.

Hakamies Ahti: Georg **Wünschs** evangelische Sozialethik im Lichte seiner werttheoretischen Gesamtauffassung. – Marb: Elwert 1975. XV, 162 S. = Marburger theologische Studien XIII; brosch. DM 42,60. [Habil.-Schrift, Helsinki]

Wiedenhofer, Siegfried: Teologia politica in Germania ‹1965–1975›. – SP XXII, 1975, 563–591.

Honecker, Martin: Das Problem der **Eigengesetzlichkeit**. – ZThK LXXIII, 1976, 92–130.

Dahm, Karl-Wilhelm – Volker Drehsen – Günter Kehrer: Das Jenseits der Gesellschaft. **Religion** im Prozeß sozialwissenschaftl. Kritik. – Mchn: Claudius-Verl. 1975. 327 S.; kart. DM 19,80.

Weber, Paul-Günter: Religiosität und soziale Organisationsformen in **Sekten**. Eine religionssoziologische Studie dreier Sektengruppen. – Köln, Wien: Böhlau 1975. 169 S.; graph. Darst.; kart. DM 30,–.

Coste, René: L'Église et les chrétiens dans la société pluraliste. – NRTh, A. CVIII = T. XCVIII, 1976, 385–415.

Wildmann, Georg: Zur philosophischen Standortbestimmung und Systemkohärenz der Katholischen Gesellschaftslehre. – JbChrSozWiss XVII, 1976, 9–29; S. 31–49: Furger, Franz: Grenzen sozial-ethischer Argumentation – eine Problemskizze.

Piwowarski, Władysław: Le principe de **subsidiarité** et l'Eglise. – Collectanea theologica XLV, fasc. spec. 1975, 103–119; p. 121–133: Krucina, Jan: Das Verhältnis von Gesamtkirche und Ortskirche im Lichte des Subsidiaritätsprinzips.

Davies, J[ohn] G[ordon]: Christians, politics, and violent revolution. – (Lo:) SCM Press (1976). 216 p.; £ 2,25.

Stähli, Martin Johann: Reich Gottes und Revolution. Christliche Theorie und Praxis für die Armen in dieser Welt. Die Theologie des Religiösen Sozialismus bei Leonhard **Ragaz** und die Theologie der Revolution in **Lateinamerika**. – Hbg-Bergstedt: Reich-Evang. Verl. 1976. 161 S. = Theologische Forschung LVII; kart. DM 20,–.

From hope to liberation. Towards a new **Marxist-Christian** dialogue. Ed. by Nicholas Piedicalzi / Robert G. Thobaben with contributions by Herbert Aptheker, Shepherd Bliss, Thomas W. Ogletree. – Phil: Fortress Pr. (1974). XIV, 114 p.; $ 3,25.

Knoll, Jörg: Ländlicher Raum und Kirche im Umbruch. – Köln, Bonn: Hanstein (1975). XI, 323 S. = Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie XXIV; kart. DM 52,– [Diss., Erlangen, Nürnberg]

## XIII. Kirchenrecht

Neumann, Johannes: Auf Wegen der Versöhnung. Zu einigen Grundproblemen des Verhältnisses von Kirche und Staat im Deutschland der Neuzeit. – Versöhnung. Gestalten, Zeiten, Modelle . . ., Ffm (1975), 263–300.

Neumann, Johannes: **Menschenrechte** – auch in der Kirche? – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1976). 200 S.; br. DM 14,80.

Oliveri, Mario: Le rappresentanze pontificie nell'indirizzo del Vaticano II. – MonEccl N. S. X, 1975, 3–58.

Lutz, Hermann: Das canon law der Kirche von **England**. – B: Schweitzer 1975. XI, 93 S. = Münchener Universitätsschriften. Jurist. Fak. = Abhandlungen zur rechtswissenschaftl. Grundlagenforschung XX; kart. DM 38,– [Diss., München]

Huysmans, R. G. W.: Het diocesane bisschopsambt in het veranderende kerkelijke recht. – TTh XVI, 1976, 56–71; p. 72: Summary: The office of a diocesan bishop.

Paolis, Velasio de, CS: De natura sacramentali potestatis sacrae. – PerRMCL LXV, 1976, 59–105.

Lobina, Giuseppe: Aiuto ai religiosi che abbandonano l'Istituto: giurisprudenza canonica e civile. – Apollinaris XLVIII, 1975, 448–474.

Wirth, Paul: Das neue kirchliche **Eherecht**. Kurzer Überblick und kritische Würdigung. – OeAKR XXVI, 1975, 324–344.

Quaestiones de matrimonio hisce diebus controversae. – R: Herder 1975. 236 p. = Studia Universitatis s. Thomae de Urbe V; Lire 4500,–; [cont.:] p. 5–60: Gangoiti, Benito, OP: Error, nullatenus dolus, est causa directa **nullitatis** matrimonii?: p. 61–145: Alvarez-Menéndez, Severinus, OP: De vetiti notione ac amotione in re matrimoniali; p. 147–169: Castaño, Josephus F., OP: Episcoporum potestas in matrimonium ‹impedimenta et forma›; p. 171–195: Moya, R.: La forma canónica del matrimonio en las misiones; p. 197–216: Frendo, George A., OP: The nature and bond of marriage according to Albert the Great and Thomas Aquinas.

Giacchi, Orio: Diritto e spiritualità nello schema di riforma del matrimonio canonico. – EIC XXXI, 1975, 7–37; p. 38–46: Lefebvre, Charles: Brèves remarques au sujet des conclusions d'un débat sur le schéma "De matrimonio"; p. 93–115: Bonnet, Michel: La nouvelle instruction "Super matrimonio rato et non consumato".

Bordeleau, Jean-Marc: Le (re)mariage des malades psychiques. – StudCan IX, 1975, 235–248; p. 249–266: Brown, Ralph: Inadequate consent or lack of commitment: Authentic grounds for nullity?; p. 277–285: Kelly, Ignatius, OFM: The Church's understanding of marriage; p. 287–303: Ashdowne, Michael: A study of the sacramentality of marriage: When is marriage really present? Future dimensions; p. 325–336: Walker, Edward: The invalid convalidation: A neglected "caput nullitatis".

Quaestiones de Motu Proprio **"Causas matrimoniales"**. – R: Herder 1976. 288 p. = Studia Universitatis S. Thomae in Urbe VII; Lire

5800; [cont. e.a.:] p. 7–17: Serrano Ruiz, José M.: El carácter público del matrimonio en el m. proprio «Causas matrimoniales»; p. 19–47: Avallone, Luigi: De foro ratione «commorationis non precariae»; p. 49–66: Urru, Angelo: Possibilità di trasferire l'istanza prima della conclusione della causa; p. 67–76: Soulard, Robert, OP: La participation des laïcs à l'activité des tribunaux ecclésiastiques; p. 77–159: Alvarez-Menéndez, Severinus, OP: De personis quibus ius inest appellandi ad normam paulini M. P. *Causas matrimoniales* rubricati; p. 161–181: Torre, Ioannes: De Motu Proprio *Causas matrimoniales*, Art. VIII 3 et Art. IX, 1; p. 183–232: Gangoiti, Benedictus, OP: De «modulis» processualibus matrimonialibus atque de causis agitandis per viam causarum specialium; p. 233–266: Moya, R.: Las causas matrimoniales en el derecho misional.

Green, Thomas J.: The future of **penal law** in the Church. – Jurist XXXV, 1975, 212–275.

### XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Handbuch der praktischen Theologie. Bd. I: Die praktische Theologie ‹Einführung›, Gestalt, Aufbau und Ordnung der Kirche, zur Person des kirchlichen Amtsträgers. [Wiss. Red.:] Hans-Hinrich Jenssen. – B: Evang. Verlagsanstalt 1975. 334 S.; Pp. M 16,50.

Otto, Gert: Einführung in die praktische Theologie. Ein Arbeitsbuch. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1976). 108 S. = Urban-Taschenbuch, T-Reihe DCXXI; kart. DM 6,50.

Zirker, Leo: Leben im Dialog. Perspektiven für ein zeitgemäßes **Priesterbild.** – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1976). X, 213 S.; kart. DM 24,50. [Diss., München]

Lerle, Ernst: Grundriß der empirischen Homiletik. – B: Evang. Verlagsanstalt 1975. 80 S.; kart. DM 3,50.

Rössler, Martin: Die **Liedpredigt.** Geschichte einer Predigtgattung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). 353 S. = Veröffentlichungen der Evangelischen Gesellschaft für Liturgieforschung XX; kart. DM 48,– [Diss., Tübingen]

Didaktik der Predigt. Materialien zur homiletischen Ausbildung und Fortbildung. Im Auftr. d. Arbeitsgem. Kath. Homiletiker ‹AKH› hrsg. v. P. Düsterfeld u. H. B. Kaufmann. – Mstr: Comenius-Inst. 1975. X, 290 S., graph. Darst.; kart. DM 8,–.

Mattmüller, Hans-Dieter: Verkündigung im Rundfunk. Untersuchungen zur Sendung „Die **Morgenfeier**". – Stu: Calwer Verl. (1976). 293 S. = Calwer Theologische Monographien C, 2; kart. DM 34,– [Diss., Heidelberg]

Bommer, Josef: Befreiung von Schuld. Gedanken zu einer neuen **Buß- und Beichtpraxis.** – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1976). 119 S.

Richards, L. O.: A theology of **Christian education.** – GrR: Zondervan 1975. 324 p.; $ 8,95.

Wegenast, Klaus: Theologie und Religionspädagogik – Problemanzeigen und Lösungsversuche. – EvE XXVIII, 1976, 156–177; S. 177–188: Luz, Ulrich: Religionsunterricht, Bibel und Exegese; S. 189–202: Bornkamm, Karin: Das Gewicht der Kirchengeschichte. Theologische Erwägungen in religionspädagogischer Absicht; S. 202–216: Mieth, Dietmar: Theologische Ethik und Religionsunterricht.

Theologie und **Curriculum.** Wege zur Entwicklung eines curricularen Arbeitsschemas für den Religionsunterricht. Hrsg. vom Religionspädag. Institut d. Evang. Landeskirche in Baden. Autorengruppe Michael Deckwerth [u.a.]. – Karlsr: Religionspädagog. Institut d. Evang. Landeskirche in Baden 1975. 267 S.

Stock, Hans: Elementarisierung theologischer Inhalte und Methoden im Blick auf die Aufgabe einer theologisch zu verantwortenden Lehrplanrevision und Curriculumentwicklung in den wichtigsten religionspädagogischen Praxisfeldern. – Mstr: Comenius-Institut 1975. XII, 269 S.

Grom, Bernhard: **Methoden** für Religionsunterricht, Jugendarbeit und Erwachsenenbildung. – Düs: Patmos-Verl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). 262 S.; kart. DM 22,80.

Oser, Fritz: Theologisch denken lernen. Ein Beitrag zum Aufbau kognitiver Strukturen im Religionsunterricht. – Frb/B: Walter 1975. 171 S. = Modelle XIII; kart. DM 26,50.

Neuser, Heinz: Religiöse Erziehung in berufsbildenden Schulen. Aspekte zur didaktischen und theologischen Begründung und Rechtfertigung. – Mstr: Deutsches Institut für wissenschaftl. Pädagogik 1975. 460 S. 4° = D.I.P. Studien I; kart. DM 20,– [Diss., Regensburg]

Frommholz, Rüdiger: Das **Bild** im Religionsunterricht. – Biel: Pfaffer [1975]. 89 S., Ill. = Bielefelder Hochschulschriften VIII; kart. DM 14,80.

### XV. Liturgiewissenschaft
(einschl. Kirchenmusik und kirchl. Kunst)

Hernández Rodríguez, Félix, SJ: Observaciones y sugerencias sobre algunos manuscritos de la colección eucarística hispana. – Burgense XVI, 1975, 119–143.

Bragança, Joaquim O.: A adoração da Cruz na espiritualidade do Ocidente – "Ordines" inéditos da França meridional. – Didaskalia V, 1975, 255–281.

Ibañez, Javier – Fernando Mendoza: María en la liturgia hispana. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1975. 419 p. = Instituto de Historia de la Iglesia Universidad de Navarra; pes 1250.

Berger, Blandine-Dominique: Le drame liturgique de **Pâques** du **X**e au **XIII**e siècle. Liturgie et théâtre. – P: Beauchesne (1976). 277 p. = Théologie historique XXXVII; F 39,–.

Dolan, Diane: Le drame liturgique de **Pâques** en **Normandie** et en **Angleterre** au Moyen Age. – P: Pr. Universitaires de France 1975. 231 p. = Publications de l'Université de Poitiers. Lettres et Sciences Humaines XVI; F 75,–; [Diss., Poitiers]

Steiner, Josef: Liturgiereform in der Aufklärungszeit. Eine Darstellung am Beispiel Vitus Anton **Winters.** – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1976). 261 S. = Freiburger theologische Studien CI; kart. DM 48,– [Diss., Innsbruck. Überarb.]

Fernández, Pedro: Estructura semiológica de la liturgia. – Salm XXII, 1975, 457–497.

Smits, Kenneth: Liturgical reform in cultural perspective. – Worship L, 1976, 98–110.

Jörns, Klaus-Peter: Überlegungen und Thesen zur heutigen Gottesdienstproblematik. – JLH XIX, 1975, 37–68.

Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Meßfeier. (E. J. **Lengeling** zur Vollendung des 60. Lebensjahres . . .). Hrsg. von Theodor Maas-Ewerd und Klemens Richter. – Eins, Zü: Benziger; Frb/B, Wien: Herder (1974) 399 S. = Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst"; Lw. DM 44,–; S. 381–388: Bibliographie E. J. Lengeling.

Emminghaus, Johannes H.: Die **Messe.** Wesen – Gestalt – Vollzug. – Klosterneuburg: Österr. Kathol. Bibelwerk (1976). 303 S., 3 Taf. = Schriften des Pius-Parsch-Instituts Klosterneuburg I; br. ÖSch 186,–.

### Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Johann Auer, 8411 Sinzing, Bergstr. 21; Prof. Dr. Johannes Baptist Bauer, A-8010 Graz, Alberstr. 8; Prof. Dr. Jakob Baumgartner, CH-1700 Fribourg, Chemin de l'Abbé Freeley 18; Prof. Dr. Hermann Eising, 4400 Münster, Besselweg 12; Prof. Dr. Dieter Emeis, 4500 Osnabrück-Atter, Gut Leye; Prof. Dr. Gustav Ermecke, 5810 Witten, Mozartstr. 11; D.Dr. Helmut Feld, 8700 Würzburg, Seuffertstr. 4a; Prof. Dr. Josef Fink, 4400 Münster, Rudolfstr. 24; Prof. Dr. Balthasar Fischer, 5500 Trier, Weberbachstr. 17/18; Prof. Dr. Alexander Gerken OFM, 4400 Münster, Hörsterplatz 5; Prof. Dr. Martin Greschat, 4400 Münster, Teigelesch 15; Prof. Dr. Alois Guggenberger CSSR, 8096 Gars (Inn), Kirchplatz 65; Prof. Dr. Ludwig Hödl, 4630 Bochum-Weitmar, Roomersheide 38; Prof. Dr. Harald Holz, 4630 Bochum, Haarholzer Str. 30; Dr. Stephan Otto Horn, 8400 Regensburg, Prüfeninger Str. 86; Prof. Dr. Philipp Kaiser, 4790 Paderborn, Kamp 6; Prof. Dr. Adel-Theodor Khoury, 4401 Altenberge, Am Hang 3; Prof. Dr. Otto Knoch, 8390 Passau, Steinweg 15 II; Dr. Joachim Köhler, 7400 Tübingen, Vöchtingstr. 6; Prof. Dr. Jacob Kremer, A-1090 Wien, Boltzmanngasse 9; Dr. Dr. Alfred Krömer, 7800 Freiburg i. Br., Salzburger Weg 5; Prof. Dr. Günter Lanczkowski, 6900 Heidelberg 1, Liebermannstr. 45; Prof. Dr. Emil Joseph Lengeling, 4401 Wolbeck, Am Tiergarten 125; Prof. Dr. Karl Löning, 4401 Amelsbüren, Jupiterweg 22; Prof. Dr. Oswald Loretz, 4401 Roxel, Agnes-Miegel-Str. 6; Priv.-Doz. Dr. Theodor Maas-Ewerd, 4401 Alverskirchen, St.-Agatha-Platz 2; Prof. Dr. Joseph Möller, 8900 Augsburg, Eichleitnerstr. 30; Dr. Helmut Moll, 5000 Köln 1, Eintrachtstraße 166; Prof. Dr. Oswald von Nell-Breuning SJ, 6000 Frankfurt/Main 70, St. Georgen, Offenbacher Landstr. 224; Prof. Dr. Rudolf Padberg, 4630 Bochum, Ruhruniversität, Kath.-Theol. Abteilung, Postfach 2148; Prof. Dr. Rudolf Pesch, 6000 Frankfurt/Main, Senckenberganlage 13–17; D.Dr. Wilfried Ruff, 3403 Friedland 6, Mühlenberg 6; Prälat Dr. Alfred Sabisch, 4630 Bochum-Wiemelshausen, Vietingsweg 9; Prof. Dr. Ernst Chr. Suttner, A-1080 Wien, Alserstr. 19/II/2; Prof. Dr. Josef Scharbert, 8000 München 70, Pählstr. 7; Dr. Emil Valasek, 4408 Dülmen, Mühlenweg 38; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, 4300 Essen-Werden, Tiergarten 16/II; Prof. Dr. Wilhelm de Vries SJ, I-00185 Rom, Pontificio Istituto Orientale, Piazza S. Maria Maggiore 7; Dr. Christoph Weber, 4000 Düsseldorf, Citadellstr. 9; Prof. Dr. Bernhard Welte, 7800 Freiburg i. Br., Bürgerwehrstr. 32; Dr. Siegfried Wiedenhofer, 8411 Sinzing, Flurweg 26; Prof. Dr. Bernward Willeke OFM, 8700 Würzburg, Franziskanergasse 7.

Diesem Heft liegt eine Werbekarte des Verlages Aschendorff, Münster, bei.
Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5% USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1976 – Printed in Germany

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.

Schriftleitung: 44 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Ein Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949.
Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.